

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

POSGRADO EN HUMANIDADES

*PIERRE HADOT Y LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE LA
FILOSOFÍA HELENÍSTICA:
LA POSIBILIDAD DE SU PERTINENCIA EN LA ÉPOCA
CONTEMPORÁNEA*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

PRESENTA:

LAURA ELIZABETH PÉREZ SANTANA

ASESOR:

DR. F. ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA

CO-DIRECTOR

DR. MAURICIO ÁVILA BARBA

TOLUCA, MÉX., JUNIO DE 2015

¡Emprender el vuelo cada día! Al menos durante un momento, por breve que sea, mientras resulte intenso. Cada día debe practicarse un ejercicio espiritual –sólo o en compañía de alguien que, por su parte, aspire a mejorar– Ejercicios espirituales. Escapar del tiempo. Esforzarse por despojarse de sus pasiones, de sus vanidades, del prurito ruidoso que rodea al propio nombre (y que de cuando en cuando escuece como una enfermedad crónica). Huir de la maledicencia. Librarse de toda pena u odio. Amar a todos los hombres libres. Eternizarnos al tiempo que nos dejamos atrás.

Semejante tarea en relación con uno mismo es necesaria, justa semejante ambición. Son muchos quienes se vuelcan por completo en la militancia política, en los preparativos de la revolución social. Pero escasos, muy escasos, los que como preparativo revolucionario optan por hacerse hombres dignos.

G. Friedmann

Los antiguos filósofos griegos, como Epicuro, Zenón, Sócrates, etc., se mantuvieron más fieles a la verdadera idea del filósofo de lo que se ha hecho en los tiempos modernos. –¿Cuándo vas a empezar a vivir virtuosamente?– decía Platón a un anciano que le contaba que escuchaba lecciones acerca de la virtud– No se trata de especular constantemente, sino que hay que pensar asimismo de una vez en la aplicación. Pero hoy se considera soñador al que vive de una manera acorde a lo que enseña.

E. Kant

ÍNDICE

	PÁG
Índice	3
Introducción	4
Capítulo I La filosofía antigua como forma de vida	
1.1 Pierre Hadot	8
1.1.1 Consistencia de la filosofía antigua durante el helenismo: la oralidad como su característica principal	16
1.1.2 La noción del filosofar	23
1.2 Sócrates como ejemplo del filósofo virtuoso	32
1.3 Las escuelas helenísticas y su actividad filosófica	41
1.4 El discurso filosófico como ejercicio espiritual	63
Capítulo 2 Pierre Hadot y la historia del cuidado de sí	
2.1 Pierre Hadot y la historia del cuidado de sí	68
2.2 Relación entre el cuidado de sí y el “conócete a ti mismo socrático”	87
Capítulo 3 Pierre Hadot y el carácter de los ejercicios espirituales	
Relación entre el cuidado de sí y los ejercicios espirituales de la época helenística	91
Capítulo 4 Las <i>Meditaciones</i> de Marco Aurelio a la luz de la interpretación del pensamiento de Pierre Hadot	
4.1 Las Meditaciones como Ejercicios Espirituales	125
4.2 Las tres actos del alma y tres ámbitos de acción según Epicteto	134
4.3 La disciplina del asentimiento	136
4.4 Tres virtudes y tres disciplinas	137
Conclusiones	140
Coda	149
Bibliografía	152

INTRODUCCIÓN

En la concepción que se tiene de la filosofía contemporánea como actividad especulativa se ha minimizado el alcance de lo que la filosofía significó en sus inicios. Por esta razón, al abordar el tema propuesto para este trabajo de tesis, se presenta como una necesidad fundamental la de distinguir dos formas cualitativamente distintas de entender la actividad filosófica: la primera, como una tradición que se concibe a sí misma como una actividad prioritariamente teórica, y la segunda, como una configuración que se ha entendido como un arte de vida, es decir, como una actividad en la que lo prioritario es la actitud y la práctica de vida que el filósofo propone y realiza en forma simultánea y no el discurso filosófico o la articulación conceptual en sí.

La filosofía concebida de esta segunda forma, como ciencia de la vida, se aproxima a la idea de lo que fue originariamente la filosofía en Occidente pues en la Antigüedad la filosofía se articulaba en torno al ideal de la sabiduría, y el sabio era aquel que sabía responder a la pregunta fundamental ¿cómo vivir?, ¿qué es lo que debo hacer con esta vida que me ha sido dada? El filósofo era el personaje que aspiraba a encarnar en lo posible el modelo de la naturaleza humana representado por el ideal del sabio, a saber, un ser humano libre, maestro en el arte de vivir.

En virtud del concepto de filosofía que hemos heredado, tendemos a olvidar que los filósofos de la Antigüedad no eran profesores de filosofía, ni profesionales del pensamiento. El pensamiento de los antiguos, a diferencia del contemporáneo, no consistió en teorías especulativas sobre la naturaleza última de la realidad, sino que, más bien, se trató de prácticas orientadas a la realización de las posibilidades de liberación y plenitud latentes todo ser

humano. Las escuelas filosóficas de la Antigüedad no se reducían a elaborar y postular sistemas teóricos, sino que, ante todo, encarnaban un modelo de vida, se involucraban en una forma de transformar su percepción del mundo, de tal modo que, una vez logrado tal cambio, no serían nunca más los mismos ni verían el mundo del mismo modo. Los antiguos pensadores entendían que sólo podía comprender plenamente la existencia quien había accedido a cierto estado de ser o quien se desenvolvía en un determinado nivel de conciencia.

El objetivo de este trabajo consiste en investigar y estudiar la naturaleza de los ejercicios espirituales practicados por las escuelas de la filosofía helenística, así como sus condiciones de realización, con el fin de saber si éstos, que garantizaban un estado de plenitud en los individuos de ese período, equivocadamente calificado de “decadente” por la historia de la filosofía vigente, podrían ser pertinentes y aplicables en las sociedades de la época contemporánea, una época que se caracteriza a nivel filosófico por una crisis antropológica.

A mi modo de ver la falta de conocimiento acerca de lo que somos los humanos, y el oropel, usando una metáfora nietzscheana, que nos recubre de siglos de cultura, ha deteriorado nuestra vinculación con la naturaleza en tanto que seres naturales capaces de vivir en armonía en el universo. La explotación indiscriminada del planeta en todos sus aspectos: la muerte y extinción de miles de especies vegetales y animales, la contaminación de aire y agua en ríos y mares, la devastación de bosques, la desaparición de hábitats, han generado a nivel social, mayor corrupción, enajenación, explotación humana, mentira, traición, legitimación de la impostura, hambre, enfermedad, pobreza extrema, dolor innecesario, y un estado de desdicha evidente en la mayor parte de los seres humanos. Parece un círculo vicioso.

La posibilidad, en su caso, de realizar las prácticas filosóficas llamadas *ejercicios espirituales*, con raíz en las escuelas helenísticas, abriría una puerta a nuestra resignificación como seres humanos éticos, morales, sensibles, imaginativos, poéticos, libres, no sólo en lo individual, sino a nivel especie.

Hemos encontrado en la genialidad del filósofo francés Pierre Hadot una sencilla y muy profunda manera de explicar, a partir de formas no convencionales, el cómo las estrategias de enseñanza de las escuelas helenísticas, a partir del diálogo, imprescindible para la dialéctica y el debate, determinaron en una paradoja lo que ocurrió con la filosofía después, a lo largo de la Edad media y la Modernidad, hasta nuestros días. Por las escuelas helenísticas podemos hablar de filosofía en cuanto tal y esto, en lo personal, me parece que dota de sentido este quehacer humano.

Este trabajo de tesis consta de cuatro capítulos. El primero presenta el contexto en el que se realizan estas técnicas de transformación de la personalidad: cuál es la naturaleza del filosofar, por qué a Sócrates se le considera modelo de virtud y filósofo por antonomasia, cómo es que el cuidado de sí es resultado de una interacción dialógica y, finalmente, cuántas y cuáles eran las principales escuelas helenísticas de la Antigüedad y en qué consistían sus modelos de sabiduría.

En el capítulo 2 se desarrolla lo referente a la importancia de considerar la máxima socrática *Gnothi seauton*, conócete a ti mismo, para compaginar una seria toma de conciencia acerca del cuidado de sí como primera y fundamental forma de *ejercicio espiritual*.

El tercer capítulo versa sobre la naturaleza y clasificación de cada uno de los ejercicios: las prácticas de atención (*prosoche*), meditación (*meletai*), memorización de *dogmas*, dominio de sí mismo (*enkrateia*), la terapia de las pasiones, el recuerdo de las cosas buenas, el cumplimiento de los deberes, y

el cultivo de la indiferencia hacia las cosas indiferentes, agrupados todos en cuatro grandes apartados: aprender a vivir, aprender a dialogar, aprender a morir y aprender a leer, y su relación con las correspondientes escuelas helenísticas así como su pertinencia en la época contemporánea.

En el cuarto capítulo mostramos un ejemplo del cómo se aplicaban estos ejercicios y dogmas fundamentales en la Antigüedad a través de la figura del filósofo estoico y emperador romano Marco Aurelio Antonino bajo las sentencias del frigio Epicteto.

Cabe aclarar que este es un trabajo formal cuyo contenido es *no ortodoxo*, el filósofo desde cuya perspectiva se realiza el seguimiento, Pierre Hadot, es un erudito que realiza una propuesta crítica e innovadora la cual puede considerarse políticamente incorrecta, dadas las condiciones contextuales en las que vivimos.

CAPÍTULO 1

LA FILOSOFÍA ANTIGUA COMO FORMA DE VIDA

1.1 Pierre Hadot

Pierre Hadot nació en París el 21 de febrero de 1922 y murió en Orsay el 24 de abril del 2010. Fue profesor de filosofía helenística y romana en el *Collège de France* de 1982 a 1991, y posteriormente profesor titular de dicha institución. Hadot recibió inspiración de Pierre de la Ramée, antiguo profesor del *Collège de France* en el siglo XVI, quien condensa el espíritu de esa tradición institucional: retórico independiente, antidogmático y crítico extremadamente riguroso del excesivo escolasticismo de algunas universidades en las que Aristóteles era modelo único y base de toda investigación filosófica. De la Ramée quería una lógica *viva* opuesta a la silogística aristotélica. Hadot patentó una innegable influencia de este pensador en su investigación.

Los libros de este filósofo francés son *protrépticos*, es decir, presentan una forma de oratoria clásica destinada a la captación de alumnos, replican el modelo helenístico del discurso de propaganda académica. Hadot nos ilustra acerca del cómo la intención original del filósofo de ese periodo fue la de informar al lector de un conjunto de hechos que muestran que la filosofía no implica *per se* la construcción de un sistema, sino que representa una elección de vida, así como también una provocación a la mirada atenta del lector hacia esta configuración.

Pierre Hadot había sido durante su vida una persona muy discreta, sin embargo en sus últimos años dio a conocer de manera intencional información biográfica relevante sobre sí mismo. Quizá porque en la tradición helenística,

todo lo que cuenta la historia de la vida de un filósofo es *filosóficamente* significativo, sus revelaciones autobiográficas son concebidas como declaraciones filosóficas. Éstas se pueden encontrar en el texto *La filosofía como forma de vida*, publicado en Francia en el año 2000, cuyo contenido radica en una serie de entrevistas. La razón por la cual Pierre Hadot pone de relieve los eventos significativos de su vida es la de evitar las distorsiones en la interpretación a su intencionalidad filosófica, de modo análogo a las que se han provocado a lo largo de la historia de la filosofía por la falta de atención de los estudiosos para situar un discurso en el contexto adecuado para la obtención de conocimientos apegados a la realidad.

Me permito insistir sobre este punto, del todo ignorado a veces por ciertas instancias científicas o por ciertos historiadores de la filosofía, que se imaginan que pueden disertar sobre teorías de tal o cual autor antiguo, sin saber lo que escribió realmente...Antes de descubrir sentidos “no deseados”, me parece posible y necesario descubrir el sentido “deseado” por el autor.¹

La carrera de Pierre Hadot no siguió una trayectoria lineal “normal”, no buscaba fama o vanagloria, sino dedicarse a la investigación y a desarrollar él mismo un arte de vida. Hadot tenía la inquietud de saber “...cómo leer, cómo interpretar la filosofía antigua (...) qué juicio de valor podemos dar hoy día a aquellos laboratorios experimentales (...) y cómo pueden hoy ayudarnos a vivir mejor”.²

La vida de Pierre Hadot se vio determinada por el origen de su familia en la campiña francesa. Su abuelo era originario de Lorena y había adoptado la ciudadanía francesa a raíz de la anexión de la provincia por Alemania, sus

¹ Hadot, Pierre. *La ciudadela Interior*, p.26-27. Aclaremos que, a excepción de algunos casos, en lo que sigue citaremos sólo el nombre del autor, la fuente y la página, toda vez que la información completa de las fuentes puede consultarse al final, en la bibliografía.

² Ídem, p.11

familiares de Lorena hablaban poco francés y se comunicaba con ellos en alemán. Este factor fundamental, su familiaridad con la lengua y cultura alemana, fue muy importante en su vida: su gusto por Rilke, Goethe, Nietzsche, Heidegger, su amistad con Blumenberg, su cercanía indirecta con la historia de los conceptos o *Begriffsgeschichte*, de Reinhart Kosellek que sostenía que el lenguaje ofrece sólo un aspecto de lo que posiblemente sea el mundo real para los hombres, definirán con mucho el contenido de su pensamiento.

Pierre Hadot explica en *La filosofía como forma de vida* el inicio de su labor filosófica desde una experiencia inefable, inolvidable, ocurrida cuando el cielo estrellado le brinda lo que llama el *sentimiento oceánico*: “... fui invadido por una angustia a la vez terrorífica y deliciosa, provocada por el sentimiento de la presencia del mundo, o del Todo, y de mí mismo en este mundo.”³ Desde esta experiencia indecible aparece en su pensamiento la idea de que *lo importante* no puede decirse. Y continúa:

Desde entonces siempre he sentido, porque no osaba decirle a nadie lo que había experimentado, que hay cosas indecibles. Lo que hubiera dicho no habría sido sino banalidad...Aquello que era más esencial para nosotros no podía expresarse.⁴

Estos factores incidieron de manera evidente en la personalidad intelectual de Hadot. Por otro lado, el hecho de que su madre le exigiera ordenarse sacerdote y el que Hadot fuera ordenado cura, sin mostrar el menor interés en su actividad, le permitió conocer el tomismo, una filosofía radicalmente sistemática, mucho antes que la filosofía antigua, y aprender que “la filosofía no es una construcción del sistema, sino una experiencia vivida.”⁵

³ Hadot, Pierre. *La filosofía como forma de vida*, p. 25

⁴ Ídem, p.26

⁵ Ídem, p.11

Hadot abandonó el sacerdocio y se casó en 1952. Se divorció años más tarde y, en 1966, se casó con una brillante estudiante alemana de helenismo llamada Ilsetraut.

En ese libro, Hadot evoca su salida del cristianismo como un proceso lento que le permitió aprender la lengua y literatura grecolatinas, y desarrollar un interés por la filosofía.

Otros factores que contribuyeron a configurar su posición filosófica fueron que nuestro filósofo, interesado en el existencialismo, considerara en primera instancia trabajar en su tesis doctoral a Heidegger y a Rilke, y solicitara la asesoría de Jean Wahl, profesor de la Sorbona, y que abandonara tal proyecto para realizar, bajo la asesoría del jesuita Paul Henry, un trabajo de tesis acerca de un autor menor, llamado *Mario Victorino*. El trabajo se llamó: *Mario Victorino: un cuarto de siglo neo-platónico*. Al final de esta labor en la que Hadot invirtió 20 años de su vida, el filósofo decidió convertirse en historiador.

Pasé veinte años de mi vida (de 1946 a 1968), al menos en parte, traduciéndolo y escribiendo una tesis doctoral sobre él. Al final no fue tiempo totalmente perdido. Aprendí muchas cosas trabajando en ello, tanto desde el punto de vista del método histórico como del método crítico...⁶

En sus declaraciones autobiográficas, Hadot no da detalles respecto de las razones de la elección de ese tema de tesis, sólo comenta que su inclinación natural era la filosofía moderna y que tomó la decisión consciente de ir contra esta inclinación abordando un tema de la Antigüedad. No obstante, aclaró que esa decisión le permitió aprender a leer textos científicos.

Y allí encontramos otros más de los factores que configuran intelectualmente a Pierre Hadot pues, si bien antes de comenzar a trabajar a

⁶ Ídem, p.61

Mario Victorino, conocía el latín y griego, no sabía nada acerca de técnicas de filología y tenía poco sentido de la historia.

La faceta del trabajo de Hadot que ha recibido menos atención es un conjunto de reflexiones metodológicas sobre la *historia intelectual* y sobre la relación entre la filosofía y la historia. Como ya sabemos, Hadot se formó inicialmente como filósofo y se interesó en el existencialismo heideggeriano y en la convergencia entre la filosofía y la poesía, no obstante, eligió convertirse en historiador de la filosofía y realizó una gran labor filológica sobre el neoplatonismo y la filosofía helenística en general.

En su carácter de historiador del pensamiento, Hadot sostiene que la historia de la filosofía no se debe confundir con la *historia de la philosophia* porque, paralelamente a la historia convencionalmente estructurada, señala, se pueden estudiar, la vida y los comportamientos filosóficos.

En su libro *¿Qué es la Filosofía Antigua?* Hadot describe los rasgos generales y comunes del fenómeno histórico representado por la filosofía antigua. Escribe sobre ésta, porque es un campo que conoce perfectamente a partir de sus estudios en el seminario, y porque considera que para comprender en un sentido hermenéutico las cosas hay que abordarlas desde su origen, y este factor también es parte de su propuesta que, como veremos, es muy peculiar. Porque para Pierre Hadot si en la época contemporánea es posible hablar de *filosofía*, es porque los griegos inventaron la palabra *philosophia*, y porque la tradición de la *philosophia* griega pasó a la Edad Media y luego a la Modernidad. La intención del filósofo es recobrar el fenómeno en su origen tomando conciencia de otro factor a considerar: que la filosofía es un fenómeno histórico que tuvo un origen en el tiempo y evolucionó hasta nuestros días.

Hadot nunca hizo una exposición sistemática de su método (esto habría ido en contra de su posición frente a la filosofía contemporánea en sí), pero

en los prefacios, entrevistas, notas a pie de página, etc., expresó con fuerza su postura en la relación entre la filosofía y la historia. El filósofo afirmó que escribir la historia del pensamiento es escribir una historia de malas interpretaciones, pues le preocupaba el que la Antigüedad se abordara sesgadamente, desde criterios no originarios, que desvirtuaran la posibilidad de interpretación histórica contenida en los textos.

Hadot se desarrolló como filósofo e *historiador intelectual*. A pesar de estar en posibilidad de hacerlo, Hadot no participó en los debates en torno a la escuela de Cambridge, o en torno a la *historia de los conceptos* antes mencionada. No obstante se le relacionó de manera indirecta con esta última a través de su compromiso por la antropología filosófica de Hans Blumenberg y a través de su crítica a la hermenéutica de Gadamer.

En *El velo de Isis* Hadot hace evidente su compromiso hacia este personaje:

Hans Blumenberg...mostró de una manera sorprendente en su libro la historia de ciertas metáforas, muchas de las que no pueden ser traducidas de manera adecuada en proposiciones y conceptos, por ejemplo, *la desnudez de la verdad, la naturaleza como escritura y como un libro, o el mundo, como un reloj* que nos permitirá vislumbrar la evolución de las actitudes espirituales y visiones del mundo a lo largo de las edades. Estas metáforas tradicionales se vinculan íntimamente con los que son llamados lugares comunes en la retórica. Estas son fórmulas, imágenes y metáforas adoptadas por los filósofos y escritores como modelos prefabricados, que piensan que utilizan libremente, pero que sin embargo tienen una influencia en su pensamiento. Ellos dominan desde hace siglos, durante generaciones sucesivas, como una especie de programa a realizar, una tarea para ser cumplida, o una actitud que se asume, aunque, en todas las épocas, el significado que se da a estas frases, imágenes y metáforas pueda ser modificado profundamente. Estas ideas, imágenes y símbolos pueden inspirar obras de arte, poemas, discursos filosóficos, o la práctica de la vida misma. El presente estudio tiene su lugar en

la historia de estas metáforas y lugares comunes, ya sea en la forma de la fórmula "La naturaleza ama esconderse", en las nociones de velo y descubrimiento, o de la figura de Isis. Estas metáforas e imágenes han expresado e influenciado la actitud de la humanidad hacia la naturaleza.⁷

La preocupación fundamental de Pierre Hadot fue evidenciar la diferencia entre la representación que los antiguos se hacían de la *philosophia* y la que nos hacemos ahora de la misma, diferencia evidente, pues del modelo de las teorías y sistemas de filosofía en vigencia generalmente se derivan doctrinas morales que invitan a los seres humanos a hacer una elección de vida *a posteriori* a la institucionalización de la teoría, obligándolos a adoptar determinados códigos de conducta. Pero el saber si esta elección de vida será adecuada o no, no está implícito en la configuración del discurso filosófico contemporáneo. Hadot señala:

... no se trata de negar la extraordinaria capacidad de los filósofos antiguos para desarrollar una reflexión teórica sobre los problemas más sutiles de la teoría del conocimiento o de la lógica o de la física. Mas esta actividad teórica debe ser situada en una perspectiva diferente de la que corresponde a la representación común que tenemos de la filosofía.(...) por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa.⁸

El análisis biográfico implica considerar al texto y al contexto. Pierre Hadot respondió para la configuración de su propuesta filosófica, a factores

⁷ Hadot, Pierre. *The Veil of Isis*. Massachusetts. Harvard University Press, p.16

⁸ Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.16

de naturaleza cultural a partir del lenguaje y de los contextos en que le tocó vivir, a factores coyunturales también. De allí concluyó que éstos eran elementos determinantes en el estudio de los textos antiguos y bases para sustentar la necesidad de resignificar la época helenística y rescatar los ejercicios espirituales practicados por las antiguas escuelas a través de un trabajo de escultura de sí, en el que es posible jugar. Si bien Hadot estaba en condiciones de cuestionar los trabajos de las diversas vertientes historiográficas del siglo XX, no lo hizo, no se confrontó, asumió una posición ecléctica que justificó con la conciliación de opuestos. Su configuración intelectual se dio a partir de su extremada pulcritud y compromiso con el conocimiento. Para Hadot, la filosofía antigua debe ser entendida como una serie de juegos del lenguaje, y cada juego de lenguaje debe estar situado dentro de las condiciones concretas en que ocurrió. Hadot presenta una postura fuertemente contextualista e historicista. Hadot asume la contradicción al afirmar bajo un concepto tomado de la tradición de Heráclito, y probablemente del pensamiento nietzscheano, que su propia práctica tiene como objetivo una coincidencia de opuestos, la única manera en que la filosofía antigua puede ser existencialmente significativa para nosotros. Para Hadot la manera más plena y verdadera de hacer filosofía es siendo filósofo e historiador al mismo tiempo, pues sostiene que la historia no es sólo la visión semántica de un orden que otorga significado a sus momentos, sino que es también la aprehensión de la autoconciencia de ese mismo orden.

1.2 Consistencia de la filosofía antigua durante el helenismo: la oralidad como su característica principal

Hadot apoya su investigación sobre la naturaleza de la historia la *philosophia* en la época helenística en el legado de un antiguo maestro suyo, Pierre Courcelle, un filólogo latinista interesado en las letras griegas que partía del principio metodológico según el cual un texto debía ser interpretado siempre en función del género literario al cual pertenece. Desde esta perspectiva, siempre patente, Hadot aplica en el desarrollo de su pensamiento la metodología mencionada con el fin de evitar que los textos filosóficos de los antiguos a los que se refiere parezcan confusos para los estudiosos que intentan, erróneamente, leerlos desde presupuestos y estructuras formados por su lectura de autores modernos. En realidad son textos producto de la preparación, prolongación, o eco de una enseñanza oral.

En sus diferentes libros, Hadot describe los rasgos que caracterizan a los antiguos textos filosóficos para resaltar la importancia del carácter oral de la filosofía antigua: los textos antiguos fueron dictados a escribas y destinados a ser leídos en voz alta, pues la escritura era un fenómeno relativamente nuevo frente a la superioridad de la palabra hablada.

La filosofía antigua se llevó a cabo principalmente en forma de diálogos hablados entre estudiantes y profesores, planteados de tal manera que los estudiantes se sintieran atraídos por realizar el descubrimiento de la verdad por sí mismos. Hadot subraya que al reconocer que estas obras reflejan las características de los intercambios orales en los que se modelan, los lectores modernos pueden empezar a entender muchas de las repeticiones, divagaciones, cortes, etc., en los textos antiguos.

La experiencia de Hadot en filología, y su sensibilidad a las limitaciones institucionales y de tradición que configuran las obras antiguas, le confirieron

gran agudeza para detectar la incidencia en la historia del pensamiento de malos entendidos, malas traducciones, y errores creativos. La importancia dada en el pensamiento clásico posterior a fórmulas, imágenes, frases y modelos de la argumentación en los textos fundadores de las escuelas como "conócete a ti mismo" se interpoló y muchas veces se distorsionó en las doctrinas, sobre todo en el traslape entre el paganismo y el monoteísmo judeocristiano. Después, la decisión de los exégetas para estructurar los textos anteriores y "darles coherencia" a la luz de la suposición de que los maestros anteriores no podían estar confundidos ni contradecirse a sí mismos, condujo a sistematizaciones problemáticas o arbitrarias.

Hadot, se comprometió a asegurar una investigación acerca de temáticas estrechamente ligadas, pero artificiosamente separadas, como el latín y el griego, la filología y la filosofía, el helenismo y el cristianismo, de allí que haya considerado que es necesario conocer el pensamiento helenístico, con el recurso a documentos posteriores, como los de la época imperial; y es igualmente necesario entender el pensamiento romano a partir de su trasfondo griego.

La filosofía antigua y la vida intelectual de la Antigüedad se caracterizaron por la oralidad. Parte de las estrategias metodológicas de Hadot consisten en distinguir entre lo que un autor haya querido decir y lo que su tradición le haya requerido que dijera, y entender el contexto específico de lo que éste podía decir y de lo que estaba obligado a callar, tal como a nuestro modo de ver todavía ocurre, incluso dentro de la alocución de Hadot, y dentro de este mismo trabajo de tesis.

Para ejemplificar lo anterior Hadot nos recuerda que "los opositores de Courcelle fueron víctimas del prejuicio moderno y anacrónico que consiste en

creer que las *Confesiones* de Agustín son un relato autobiográfico”.⁹ El filólogo entendió que las *Confesiones* eran una obra teológica en la que cada cuadro tenía un significado simbólico. En este género literario, señala Hadot, es extremadamente difícil distinguir entre una representación simbólica y un relato de un hecho histórico.

Siempre ha sorprendido, por ejemplo, la extensión del relato sobre el robo de peras cometido por Agustín en tiempo de su adolescencia. Pero ella se explica porque esos frutos robados en un jardín se vuelven simbólicamente para Agustín, el fruto prohibido en el jardín del Edén y le dan ocasión de desarrollar una reflexión teológica sobre la naturaleza del pecado.¹⁰

Y en este contexto la noción de *philosophia* recibe un tratamiento especial por la forma en que se la entendía entonces. Es necesario poner nuestra mayor atención en ese término. Antes de entrar en materia nos referiremos a ella como el "pensamiento helenístico y romano" para seguir su historia en sus más variadas manifestaciones. Esto nos permitirá eliminar los prejuicios que la palabra “filosofía” puede evocar en la mente moderna. En su libro *¿Qué es la filosofía antigua?* Pierre Hadot aborda el tema de este modo:

Reflexionamos muy pocas veces en lo que es en sí la filosofía. En realidad, es extremadamente difícil definirla. A los estudiantes de filosofía se les hacen conocer sobre todo las filosofías... (se) les propone con regularidad, por ejemplo, a Platón, Aristóteles, Epicuro, los estoicos, Plotino y, después de las "tinieblas" de la Edad Media, muy a menudo ignoradas en los programas oficiales, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Bergson y algunos contemporáneos. Para el examen, habrá que redactar una

⁹ *Ibíd*em p. 25

¹⁰ *Ídem*. p.25

disertación que muestre que se conocen bien los problemas planteados por las teorías de tal o cual autor. Otra disertación dará testimonio de la capacidad que se tenga de reflexionar sobre un problema calificado de "filosófico", porque en general fue tratado por los filósofos antiguos o contemporáneos. En sí, no hay nada que censurar. En efecto, por lo visto, sólo estudiando a las filosofías se puede tener una idea de la filosofía. Sin embargo, la historia de la "filosofía" no se confunde con la historia de las filosofías, si por "filosofías" comprendemos los discursos teóricos y los sistemas de los filósofos. Al lado de esta historia, hay lugar en realidad para un estudio de los comportamientos y vida filosóficos.¹¹

En su trabajo de investigación el pensador francés resalta la relevancia que para la cultura de Occidente tuvo la aparición de un lenguaje filosófico latino traducido del griego y sugiere que es menester realizar un estudio riguroso sobre la formación de este vocabulario técnico que incide, a través del medioevo, en el nacimiento de pensamiento moderno. Piensa que la terminología filosófica en griego debe ser analizada para detectar los cambios en el significado o deslizamientos de sentido que aparecen en el movimiento de un idioma a otro. "El caso del vocabulario ontológico, la traducción de *ousia* por *substantia*, por ejemplo, es justamente célebre y ha suscitado incluso recientemente estudios destacables."¹²

Enfatizamos con Hadot: no se puede leer un autor antiguo como se lee a un autor contemporáneo, lo cual no significa que los contemporáneos sean más fáciles de entender que los antiguos. Las obras escritas en el período que estudiamos no están libres de las limitaciones impuestas por la transmisión oral. Según Hadot no es verdad que la civilización greco-romana desde el principio haya sido una civilización con escritura y que, por lo tanto, se pueda tratar metodológicamente a las obras filosóficas de la Antigüedad

¹¹ Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 21

¹² *Ibidem*. p.34

como a cualquier otro trabajo escrito. La oralidad fue la característica principal del helenismo, como ya lo hemos señalado. Con frecuencia estas obras fueron dictadas a un escriba. Y estaban destinadas a ser leídas en voz alta, por un esclavo, o por un lector a sí mismo, pues en la Antigüedad lectura significaba leer en voz alta, con insistencia en el ritmo de la frase y los sonidos de las palabras que el propio autor ya había experimentado cuando dictó su trabajo.

Los antiguos eran muy sensibles a estos efectos de sonido. Así que si la literatura oral imponía límites rigurosos sobre la expresión y utilizaba ritmos repetitivos y tradicionales, que transmitían imágenes y contenido de pensamientos independientes de la voluntad del autor, esto tuvo repercusión en la literatura escrita en la medida en que ésta se preocupa también por el ritmo y la sonoridad. Este rasgo característico de la filosofía antigua, nos aclara Hadot, es en extremo relevante para entender su sentido.

El trabajo se desarrolla por asociación de ideas, sin rigor y conserva las pausas, quiebres y repeticiones de discurso hablado, o bien, el trabajo refleja una sistematización forzada por parte del autor al terminar de leer su propia obra agregando consideraciones en diferentes partes de la misma.

Las obras filosóficas helenísticas están vinculadas a la transmisión oral porque la filosofía antigua es oral. En esta época, dentro de la enseñanza filosófica, la escritura sólo es auxiliar de la memoria, pero no sustituye en ningún caso a la palabra viva.

Hadot afirma que en las escuelas helenísticas la verdadera educación es siempre oral pues sólo la palabra hablada permite el diálogo, ejercicio fundamental que hace posible que el discípulo descubra la verdad en medio de la interacción de preguntas y respuestas, y ofrece la posibilidad de que el maestro adapte su enseñanza a las necesidades del mismo. Un gran número de filósofos no escribían al pensar pues lo inscribían en el alma por la palabra

hablada era considerado de mayor realidad y duración que el realizar líneas extrañas en un papiro.

La mayor parte de los escritos fueron una preparación, extensión, o eco de sus lecciones habladas y están marcados por los límites y restricciones de la situación de la que derivan. El género literario refleja los métodos de las escuelas, y aquí es importante poner atención en el movimiento que se presenta de manera natural desde la oralidad: uno de los ejercicios habituales en las escuelas consistía en examinar dialécticamente, es decir, en forma de preguntas y respuestas, o en un discurso continuo, las "tesis" o posiciones teóricas presentadas en forma de preguntas.

La mayoría de las obras filosóficas de la Antigüedad y las que los modernos relacionan con la *diatriba*, corresponden a este ejercicio. Se discute una pregunta específica que exige una respuesta afirmativa o negativa: es necesario que el pensamiento vaya de nuevo a los principios generales aceptados en la escuela para resolver tal problema.

Otro ejercicio en las escuelas era la lectura y exégesis de textos que constituían la autoridad en cada escuela. En lo general, dice Hadot, un gran número de las obras filosóficas de ese tiempo utilizan un modo de pensamiento exegético. En ese modo, discutir una "tesis" no consiste en discutir el problema en sí, sino en discutir el sentido que uno debe dar a Platón o a Aristóteles en relación con este problema. Cuando esta convención se ha tenido en cuenta, se discute la cuestión con cierta profundidad, dando adecuadamente a declaraciones platónicas o aristotélicas el sentido que apoye la solución que se quería dar al problema planteado. Todo sentido posible era verdadero, mientras fuera coherente con la verdad que se pensaba haber descubierto en el texto.

De esta manera brota lentamente en la tradición espiritual de cada escuela, más dentro del platonismo, una escolástica que, con base en el

argumento de la autoridad, edifica enormes edificios doctrinales a partir de la reflexión racional sobre los dogmas fundamentales. Es precisamente el tratado sistemático el que propone un ordenamiento racional de la totalidad de la doctrina presentada.

En este caso ya no se vuelve a los principios necesarios para resolver una pregunta específica sino que se establecen desde el inicio los principios y se deducen inmediatamente sus consecuencias. Estas obras son escritos extensos, a veces contenidos en una larga continuidad de libros. Estos trabajos también deben ser comprendidos en la perspectiva de ejercicios académicos, dialécticos y exegéticos.

A diferencia de las obras filosóficas modernas, ninguna de estas producciones filosóficas fueron dirigidas a un público en general, sino que fueron destinadas a la escuela, y son reflejo de los problemas planteados por la enseñanza oral. Sólo las obras de propaganda, protrépticas, señala el autor en comentario, se dirigen a un público más amplio.

El trabajo, aunque aparentemente teórico y sistemático, se escribe no para informar el lector de un contenido doctrinal sino para formarlo.

1.1.2 La noción del filosofar

Hadot advierte que por las razones expuestas en el inciso anterior respecto a la importancia de la oralidad originaria en la vida intelectual de Grecia, en

su investigación la palabra “pensamiento” no tiene un significado unívoco, más bien implica el total de las obras producidas en las esferas política, artística, científica, mágica, religiosa o filosófica, durante el periodo aludido. Señala que su interés prioritario será ir a lo esencial, a la captación de los fenómenos originales, y la filosofía, en el sentido en que ese término era entendido entonces, era uno de esos fenómenos, originales y significativos, en el mundo grecorromano. Hadot reflexiona sobre las diferencias fundamentales en la estructura del conocimiento en las culturas *orales primarias* y en las culturas *literatas* o poseedoras de la escritura alfabética de la antigua Grecia: todo le indica que la oralidad y la literalidad generan formas de conciencia y existencia en extremo diferentes.

Lo anterior nos remite otra vez al fenómeno al que se refiere con la noción de *philosophía* pues su definición implica complejidad: malos entendidos, deslizamientos, pérdidas de sentido, reinterpretaciones, incluso contrasentidos, que surgen desde que coexisten tradición, traducción, y exégesis. El trabajo de Pierre Hadot como historiador del pensamiento helenístico y romano consistirá sobre todo en reconocer y analizar la evolución de sus sentidos y significaciones. Y señala que esta evolución justifica el estudio de este período como un todo.

Las traducciones del griego al latín son de hecho sólo un aspecto particular de este vasto proceso de unificación, es decir, de helenización, de las diferentes culturas del Mundo mediterráneo, Europa, y Asia Menor, que tuvo lugar progresivamente desde el siglo IV a.c. hasta el final del mundo antiguo. El pensamiento helénico tenía la extraña capacidad de absorción de los más diversos temas míticos y conceptuales. Todas las culturas del mundo mediterráneo, por lo tanto, con el tiempo se expresaron en las categorías de pensamiento helénico, pero a costa de importantes cambios en el sentido que distorsionaron el

contenido de los mitos, los valores y la sabiduría de cada cultura, así como el contenido de la propia tradición helénica.¹³

El lenguaje sirve como herramienta de análisis y comprensión del mundo, de la vida y del pensar mismo. Hadot señala que las culturas del mediterráneo poco a poco se expresaron con las categorías de pensamiento helénico, dando lugar a tan importantes cambios que distorsionaron el contenido de los mitos, los valores y la sabiduría de cada una de ellas y, por supuesto, el contenido de la tradición helénica. Esto ocurrió primero con los romanos que, no obstante, conservaron el latín, después, con los judíos, y más tarde con los cristianos. Esa mezcla de elementos y sentidos fue el precio de la creación de la gran comunidad lingüística y cultural que caracterizó al mundo grecorromano y que garantizó la continuidad a su interior de tradiciones filosóficas, literarias y religiosas.

Al inicio del período helenístico proliferan escuelas surgidas del movimiento sofista y la experiencia socrática, pero a partir del siglo III a.C. se presenta una especie de selección.

No subsisten en Atenas, más que las escuelas a las que sus fundadores habían pensado en dotar de instituciones bien organizadas: la escuela de Platón, la de Aristóteles y Teofrasto, la de Epicuro, y la de Zenón y la de Crisipo. Al lado de estas cuatro escuelas existen también movimientos que fueron principalmente tradiciones espirituales: el escepticismo y el cinismo.¹⁴

Por 600 años, desde el siglo III a.C. hasta el siglo III d.C. se presenta una perfecta estabilidad de las seis escuelas mencionadas. A partir del siglo III d.C., el platonismo culmina un movimiento que inició desde el siglo I a.C. con cambios sutiles en el significado y numerosas reinterpretaciones, el cual

¹³ Hadot, Pierre. *Elogio de la filosofía antigua*, p.16

¹⁴ *Ibidem*.p.36

llegó a absorber al estoicismo y al aristotelismo en una original síntesis: el neoplatonismo.

Este fenómeno unificador es de importancia histórica: la síntesis neoplatónica dominará el pensamiento de la Edad Media y el Renacimiento y proporcionará el denominador común a teólogos y místicos judíos, cristianos y musulmanes.

En la historia de la antigua *philosophia*, la historia del pensamiento helenístico y romano, Hadot no tocará las diversidades doctrinarias de estas diferentes escuelas, sino que tratará de describir la esencia de los fenómenos de la *philosophia* y de resaltar las características comunes del "filósofo" o del "filosofar" en la Antigüedad.

Aquí encontramos el por qué la filosofía es una forma de vida. Hadot hace hincapié en la noción de "extrañeza" contenida en la noción *philosophia* y sus implicaciones, califica de "raro" este ejercicio. Sostiene que es imperativo reconocer la originalidad de este fenómeno para entender mejor su, también, extraña permanencia a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Pierre Hadot se pregunta: ¿por qué se la califica de "original" si la *philosophia* es tan general y tan común? ¿No eran características de la época la generalización y popularización de filosofía? Y aunque la filosofía se encuentra en todas partes, en discursos, en la poesía, en la ciencia, en el arte Hadot aconseja no equivocarse. Hay un abismo entre estas ideas generales y el verdadero "filosofar".

Hadot se da a la tarea de identificar rasgos comunes entre los filósofos de las escuelas helenísticas: considera que ser filósofo implica un rompimiento con la vida cotidiana. Paradójicamente, también los escépticos rompen con ella, en la medida en que, mientras reprochan a otros filósofos no comportarse como la mayoría en el respeto de las costumbres y las leyes, tener un oficio, y satisfacer las necesidades del cuerpo, mantienen su calidad

de filósofos, al practicar la suspensión del juicio, y buscar con su modo de vida la serenidad del alma.

En una puntual reflexión, Hadot expresa que la ruptura del filósofo con las conductas de la vida cotidiana casi siempre es criticada por los no filósofos, y recuerda que los autores cómicos y satíricos, retrataron los filósofos como tipos extraños. Los juristas de la Antigüedad también los consideraron rarísimos por sus actitudes con relación a las posesiones y a los valores queridos por la mayoría, obviamente distintas de las de los no filósofos. Los filósofos siempre aparecen como gente aparte y extraña: los epicúreos, por su vida frugal y la práctica de la igualdad entre hombres y mujeres dentro de su escuela; los estoicos romanos por administrar desinteresadamente las provincias del Imperio y por ser los únicos en asumir con seriedad las leyes contra el lujo. Los filósofos son seres extraños, apunta Hadot, sobre todo son seres extraños aquellos cuyo comportamiento que, sin ser religioso, rompe con las costumbres y los hábitos de la mayoría de los humanos. Sin lugar a dudas los filósofos actúan “extrañamente”, son *átopos*.

En la época de los diálogos platónicos, Sócrates fue llamado *átopos*, "inclasificable", un "filó-sofo": un enamorado de la sabiduría. El amor a la sabiduría, tan extraña y ajena al mundo, convierte al filósofo un extraño para el mundo.

Sócrates es imposible de clasificar. No se le puede comparar con ningún otro hombre, a lo sumo con los Silenos o con los Sátiros. Es *átopos* extraño, extravagante, absurdo, inclasificable, desconcertante. En el *Teeteto* (149^a), Sócrates dirá de sí mismo: "Soy totalmente desconcertante (*átopos*) y no creo más que aporía (perplejidad)".¹⁵

Cada escuela elaboró su correspondiente representación racional del estado de sabiduría como un ideal trascendente al que se consideró casi

¹⁵ Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 21

inaccesible: según algunas escuelas nunca hubo un hombre sabio; según otras, tal vez existió alguno, como Epicuro; otras más sostuvieron que el hombre sólo alcanza ese estado durante fugaces instantes. Aquí Hadot descubre que en ese modelo trascendente establecido por la razón, cada escuela expresará su propia visión del mundo, su propio estilo de vida, y su idea de hombre sabio. En todas las escuelas, la descripción de esta idea trascendente coincide con la idea racional de Dios.

En la memoria de las escuelas helenísticas las descripciones de la actitud del sabio se representan referidas a circunstancias de la vida, describen cuál sería su reacción ante determinada situación, pero coinciden en establecer que la bienaventuranza que los sabios sostienen a lo largo de sus dificultades es la de Dios en sí mismo. El sabio goza de la felicidad de estar consigo mismo.

Es que para los estoicos el pensamiento y la voluntad del sabio estoico coinciden completamente con los pensamientos, la voluntad, y el desarrollo de la razón inmanente a la evolución del Cosmos. Como para el sabio epicúreo, él, como los dioses, ve nacer a partir de los átomos, en el vacío infinito, la infinidad de los mundos; la naturaleza es suficiente para sus necesidades, y nada perturba la paz de su alma. Por su parte, los sabios platónicos y aristotélicos se elevan, por su vida de pensamiento, al nivel del Pensamiento divino.¹⁶

De allí la *atopía*, la extrañeza del filósofo en el mundo humano. No se sabe cómo clasificar a un filósofo, porque no es ni un sabio ni un hombre como los demás. El filósofo sabe que el estado natural de los hombres es la sabiduría, la visión de las cosas tal y como son, la visión del universo a la luz de la razón, es decir, el modo de ser y de vivir que debe corresponder a esta visión. Pero también tendría que saber que la sabiduría es un estado ideal, casi inaccesible: la vida cotidiana que es organizada y vivida por otros

¹⁶ Hadot, Pierre. *Elogio de la filosofía antigua*, p. 46

hombres, aparece como una anomalía, una necedad, un estado de ignorancia de la realidad. Y no obstante el filósofo, señala Hadot, debe vivir esta vida cotidiana, en un mundo en el que se siente raro, y en el que, además, es extraño para los demás. Y lo paradójico es que en ese ambiente cotidiano es donde deberá tratar de alcanzar esa forma de vida completamente ajena al mismo. Obviamente el resultado es un conflicto permanente con raíz en la mirada del filósofo para ver las cosas como son y la visión convencional de las mismas, una lucha constante entre la vida que tendría que vivir, y las convenciones de la vida diaria establecidas por hombres necios, la cual nunca podrá resolverse totalmente.

En realidad, como ya lo entrevimos 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. La filosofía es amor y búsqueda de la sabiduría, y esta es precisamente cierto modo de vida. La elección inicial, propia de cada escuela, es pues la de cierto tipo de sabiduría.¹⁷

Los científicos siempre pertenecían a una escuela filosófica pero su labor científica no incidió jamás en los principios fundamentales de la escuela a la que se adhirieron. La actividad científica no girará nunca en torno dogmas o a los principios metodológicos, sino en torno a las formas de demostrar y sistematizar estos dogmas, y sobre puntos secundarios de la doctrina en los que no hubo acuerdo en la escuela. Este tipo de labor se reservó siempre a los estudiantes más avanzados como un ejercicio de razón que fortalece y afirma su vida filosófica. Crisipo, por ejemplo, encontró los argumentos para justificar los dogmas estoicos establecidos por Zenón y Cleantes, lo que le llevó a un desacuerdo con ellos, en referencia a la manera de establecerlos. Epicuro también deja la discusión y el estudio de cuestiones de

¹⁷ Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* , p. 116

detalle a los estudiantes avanzados. Tiempo después, la misma actitud se encuentra en Orígenes, que asigna a "los espirituales" la tarea de examinar esas cuestiones secundarias. Este esfuerzo de reflexión teórica da lugar a la composición de extensas obras en el cristianismo.

Filosofar ya no es, como lo pretenden los sofistas, adquirir un saber o un saber hacer, una *sophia*, sino que es cuestionarse a sí mismo porque se tendrá el sentimiento de no ser lo que se debería ser. Ésta será la definición del filo-sofo, del hombre deseoso de la sabiduría, en el Banquete de Platón.¹⁸

En la antigüedad el filósofo era el prototipo de hombre virtuoso. Un hombre virtuoso expresaba sus cualidades esenciales para propiciar el despliegue de sus posibilidades reales. El término *virtud* no estaba cargado del sentido moral que ha llegado a tener en los tiempos modernos, en los que implica una conducta socialmente aceptable y correcta.

Los antiguos afirmaban que para el logro de la felicidad eran suficientes la sabiduría y la virtud.

A lo largo de su obra, Pierre Hadot realiza una labor sistemática, filológica y filosóficamente sólida. Gracias a esa labor silenciosa durante más de cincuenta años, los investigadores contemporáneos comprenden que los filósofos de la Antigüedad tuvieron una idea de filosofía muy distinta de la que ellos conciben. El filósofo francés subraya la importancia del carácter especial de la noción del filosofar por su origen: los presocráticos de los siglos VII y VI a.C. no conocieron la palabra *philosophia*, que aparece hasta el siglo V, cuando Atenas adquiere gran importancia política y proyección intelectual, época en la que el historiador Heródoto llegó a vivir a esa ciudad. Es en su obra en donde se menciona, según Hadot, por vez primera, una actividad "filosófica": Heródoto relata el encuentro de Solón, un legislador de Atenas, con Creso, el rey de Lidia, quien saluda a Solón en estos términos:

¹⁸ Ídem, p.42

...“mi huésped ateniense, el rumor de tu sabiduría (*sophies*), de tus viajes, ha llegado hasta nosotros. Se nos ha dicho que teniendo el gusto de la sabiduría (*philosopheon*), visitaste muchos países, movido por tu deseo de ver”.¹⁹

Solón había planeado su viaje para obtener la experiencia más completa posible sobre la tierra, las costumbres y la historia de los hombres. Siguiendo el pensamiento de Hadot, en este contexto la sabiduría y la filosofía representarían conocimiento, experiencia del mundo, de los hombres y de sus costumbres. Desde Homero, nos ilustra Pierre Hadot, filólogo, las palabras compuestas con el prefijo *philo* indicaban la disposición de alguien que encuentra su sentido de vida en consagrarse a tal o cual actividad: *philosophia* será pues el interés que se toma en la *sophia*.

Los atenienses del siglo V estaban orgullosos de la actividad intelectual, científica y cultural en su ciudad y Heródoto puso de relieve esa palabra en la *polis* de la democracia y de los sofistas.

Pero en esa época no existía definición unívoca de la noción de *sophia*. Para definirla, los investigadores modernos aún oscilan entre la noción de saber y la de sabiduría. En la Antigüedad esas dos nociones no se excluían.

Desde el griego homérico, las palabras *sophia* y *sophos* se usaban para referir conductas y disposiciones que no tenían que ver con las de los "filósofos".

Otro ejemplo de Hadot fue el que Solón empleó *sophia* en el siglo VII a.C. para nombrar a la actividad poética producto de un constante ejercicio y de la inspiración de las Musas. El poder de la poesía aparece en Hesíodo: expresa con mucha fuerza el contenido de la sabiduría poética que pone en un mismo nivel la *sophia* del poeta y la del rey, inspirado por las Musas.

¹⁹ Herodoto en, Hadot, *Elogio de la filosofía antigua*, p. 29

Aquí, señala Hadot, se define una idea fundamental: el valor psicagógico del discurso, cuya finalidad es conducir el alma. De lo anterior se desprende necesariamente la gran importancia que se le atribuyó a la palabra pues ésta tiene efecto en dos ámbitos divergentes, el primero, político: la conciliación en el conflicto; y el de la fascinación poética que existe en los poetas que transforman el corazón de los hombres. En esta fascinación, deduce Hadot, se delinea lo que serán los ejercicios espirituales filosóficos, discursivos o contemplativos, pues hacen al poeta y a su escucha ser espectadores de lo cósmico. La noción *sophia* también designaba la habilidad con la que alguien se comporta con los demás, lo que modernamente alude a la inteligencia interpersonal.

Hadot muestra la variedad de los usos de la noción de *sophia* en la Antigüedad. A partir del siglo VI se agrega otro componente a dicha noción con el desarrollo de las ciencias como la medicina, la aritmética, la geometría, la astronomía. Existen "expertos" o *sophoi* en la esfera de las artes o de la política, y también en el ámbito científico. Incluso los sofistas serán llamados así por su intención de enseñar a los jóvenes la *sophia*: un saber hacer en la vida política.

Conocer el origen de las nociones *philo* y *sophia* y contextualizarlas es de gran relevancia para Hadot en el cuerpo de su pensamiento, a fin de dar cuenta del por qué no es posible abordar la filosofía antigua con las categorías y usos conceptuales de la filosofía contemporánea.

1.2 Sócrates como ejemplo del filósofo virtuoso

La figura del sabio dentro de la tradición occidental es un ejemplo vivo de la norma. La figura de Sócrates ha ejercido una influencia universal, pues constituye el tránsito entre el ideal de la sabiduría y la realidad del hombre. Sócrates no fue un sabio, fue un filósofo, amante de la sabiduría o sea de la norma ideal. Sócrates finge que ignora, disimula, se pone de máscara a los que dialogaron con él y han tenido la necesidad de esconderse tras ella.

Es difícil definir al Sócrates histórico. A su muerte, sus aprendices fundaron escuelas, todas ellas distintas entre sí, para difundir su mensaje. Por ejemplo, Antístenes funda la escuela cínica, que propalaba a la austeridad, y la autarquía y que influiría posteriormente en el estoicismo; Aristipo de Cirene, funda la escuela cirenáica, que invitaba al aprovechamiento de cada situación concreta, y que apreciaba el esparcimiento y el placer, escuela que más tarde, influiría en el epicureísmo.; Euclides, establece la escuela de Megara, famosa por su dialéctica, de la cual emana Platón, conocido porque dio a sus diálogos valor literario, y porque la escuela que fundó, la Academia, sobrevivió 950 años. Como ya lo hemos referido, Hadot encuentra que existe un punto común en todas estas escuelas: la idea de filosofía, concebida como discurso relacionado con una forma de vida.

Hadot plantea que, si las obras producidas en todas las escuelas hubieran llegado hasta nuestros días y si se hubieran conservado los diálogos "socráticos", tendríamos otra idea de Sócrates. Los diálogos en los que Sócrates interviene no fueron un invento de Platón: esos diálogos pertenecían al género "diálogo socrático", *logoi sokratikoi* de moda entre los discípulos de Sócrates. En esta forma literaria impactó a sus discípulos, la figura de Sócrates y su forma de interactuar con sus conciudadanos. La originalidad de los diálogos socráticos redactados por Platón consistió en usar un discurso

dividido en preguntas y respuestas, distinto del discurso dialéctico anterior a Sócrates, y en el papel de un personaje central: Sócrates.

De ello resulta una relación muy particular, por una parte entre el autor y su obra, y por la otra entre el autor y Sócrates. El autor aparenta no comprometerse con su obra, pues se contenta por lo visto con reproducir un debate que opuso tesis contrarias: a lo sumo podemos suponer que prefiere la tesis que hace defender por Sócrates. Entonces en cierta manera toma la máscara de este último. Ésta es la situación que encontramos en los diálogos de Platón. Nunca aparece en ellos el "Yo" del autor que ni siquiera interviene para decir que es él quien compuso el diálogo y tampoco se pone en escena en la discusión entre los interlocutores.²⁰

El mito de Sócrates dejó huella indeleble en toda la historia de la filosofía. La definición platónica de "filósofo" en *el Banquete* es la de aquel que no sabe nada, pero está consciente de su no saber. La tarea de Sócrates confiada por el Dios Apolo en el oráculo de Delfos es la de lograr que los demás humanos tomen conciencia de su ignorancia, de su no sabiduría. Para cumplir tal misión, Sócrates fingirá que no sabe nada, al interrogar asumirá una actitud de ingenuidad. En eso consiste la ironía socrática: ignorancia fingida y falsa actitud de ingenuidad. Sócrates siempre es el que pregunta. Al respecto señala Hadot:

A decir verdad, no se trata de una actitud artificial, de una idea preconcebida de disimulo, sino de una especie de humorismo que se niega a tomar demasiado en serio tanto a los demás como a sí mismo, porque todo lo que es humano, y aun todo lo que es filosófico, es algo muy inseguro, de lo que poco puede uno enorgullecerse.²¹

²⁰ Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.42

²¹ Ídem p.38

La misión de Sócrates es hacer a los hombres cobrar conciencia de su no saber. Se trata aquí de una revolución en la concepción del saber. Sócrates se dirige tanto a los profanos que sólo cuentan con un saber convencional, que actúan bajo la influencia de prejuicios infundados, para mostrarles que el saber que creen poseer no tiene bases, y se dirige sobre todo a los que creen poseer "el" saber.

Para Sócrates, el saber no es un conjunto de proposiciones y de fórmulas que se pueden escribir, comunicar o vender ya hechas; como lo muestra el principio del *Banquete*, Sócrates llegó tarde porque se quedó meditando inmóvil y de pie, "aplicando su mente a sí mismo". También cuando hace su entrada a la sala, Agatón, quien es el anfitrión, le ruega que vaya a sentarse cerca de él, a fin de que, "con tu contacto, dice, pueda hacer de mi provecho este hallazgo de sabiduría que acaba de presentarse a ti". "Qué felicidad sería –contesta Sócrates– si el saber fuese algo de una especie tal que, de lo que está más lleno, pudiese fluir a lo que está más vacío." Lo que quiere decir que el saber no es un objeto fabricado, un contenido terminado, transmisible directamente por medio de la escritura o de cualquier discurso.²²

Hadot es contundente al poner de relieve la figura de Sócrates como ejemplo del filósofo virtuoso y señala: cuando Sócrates pretende que sólo sabe que no sabe nada, rechaza la concepción tradicional del saber. Su método consistirá no en contestar las preguntas de los discípulos para transmitir un saber, sino en interrogarlos, porque él mismo no tiene nada que decir ni nada que enseñar, en lo referente al contenido teórico del saber.

La ironía socrática consiste en fingir querer aprender algo de su interlocutor para llevarlo a descubrir que no conoce nada en el campo en el que pretende ser sabio.²³

²² *Ibidem*, p.39

²³ *Ídem*, p.39

Esta crítica del saber implica que el saber y la verdad deben ser generados por cada individuo. Esa es la esencia de la mayéutica: Sócrates afirma no saber nada y por lo tanto no enseña nada, le basta con interrogar: sus preguntas ayudan a sus interlocutores a producir "su" propia verdad. La ironía no pretende alcanzar la verdad sino la revelación del abismo insalvable que separa al sujeto del ideal de la verdad.

En Platón se expresa míticamente esta idea en su teoría del conocimiento: conocer es recordar una experiencia que el alma tuvo en una existencia anterior, por lo que es necesario aprender a recordar. Hadot piensa que en Sócrates la perspectiva se plantea de modo distinto: sus preguntas no llevan a su interlocutor a conclusiones formulables bajo la forma de proposiciones acerca de tal o cual objeto. El diálogo socrático conduce a la imposibilidad de concluir y de formular un saber. El interlocutor descubrirá la vanidad de su saber, a la vez que su verdad, es decir, transitará del saber a él mismo, y empezará a cuestionarse a sí mismo. En el diálogo "socrático" lo que importa no es aquello de lo que se habla, sino aquel que habla.

Sócrates invita a sus interlocutores a examinarse, a tomar conciencia de sí mismos. Los cuestiona de tal modo que los obliga a poner la atención y el cuidado en ellos mismos, a preocuparse por ellos mismos. Evidentemente no se trata de poner en duda el saber aparente que se cree poseer, se trata más bien de un cuestionamiento sobre uno mismo y sobre los valores que determinan nuestra propia vida...después de haber dialogado con Sócrates, su interlocutor ya no sabe en lo absoluto por qué actúa. Toma conciencia de las contradicciones de su discurso y de sus propias contradicciones internas. Duda de sí mismo. Llega, al igual que Sócrates, a saber que no sabe nada. Pero, al hacerlo, se distancia con respecto a sí mismo, se desdobra...En él se lleva a cabo así una conciencia de sí; se cuestiona a él mismo. El verdadero problema no es pues saber esto o aquello, sino ser de tal o cual manera.

24

²⁴ Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.42

Esta invitación a "ser" Sócrates la realiza no sólo a través de sus diálogos, interrogaciones e ironía, sino sobre todo a través de su manera de ser, por su modo de vida, por su propio ser. Esto significa que es la existencia y la vida del hombre virtuoso lo que mejor determina lo que es la virtud. "Eterno inquisidor, Sócrates sometía a sus interlocutores a hábiles interrogatorios hasta obligarles al reconocimiento de su ignorancia. Les sumía hasta tal punto en la confusión que en ocasiones podía llevarles al cuestionamiento de su vida entera."²⁵

Es decir: el poder de Sócrates se reduce a invitar a su interlocutor a examinarse, a ponerse a prueba. Para que esto ocurra, para que un individuo llegue al punto de estar en condición de explicarse a sí mismo y a su vida, es necesario que acepte voluntariamente someterse a las exigencias del discurso racional. El interés del interlocutor por sí mismo debe originarse en la superación de la individualidad que trasciende a nivel de la universalidad, representada por el logos común a los dialogantes.

Sócrates declara que no sabe nada, que nada puede enseñar, que los otros deben pensar y descubrir su verdad por sí mismos. Pero existe un saber que Sócrates descubrió por sí mismo y en sí mismo: en un pasaje de la Apología, en el que se oponen saber y no saber, Sócrates se cuestiona a sí mismo en la persona de un interlocutor desconocido acerca de su posible desconcierto por haber consagrado la vida a un estudio que le ha puesto en peligro de muerte, a lo cual se responde que un hombre de valor no toma en cuenta los peligros de la vida o de la muerte.

²⁵ Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p.81

¿Qué es, en efecto, el temer a la muerte sino atribuirse un saber que no se posee? ¿No es acaso imaginar que se sabe lo que se ignora? nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe?²⁶

Sócrates, por su parte, sabe que no sabe nada acerca de la muerte, pero, en cambio, afirma que sabe algo acerca de un tema muy diferente: “Pero si sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre. En comparación con los males que sé que son males, jamás temeré ni evitare lo que no sé si es incluso un bien”.²⁷

El no saber y el saber se refieren a valores, no a conceptos: el valor de la muerte por una parte, el valor del bien moral y del mal moral por la otra. Sócrates no sabe del valor que se debe atribuir a la muerte, porque no depende de él, no está en su poder, porque la experiencia de su propia muerte le es ajena.

Pero conoce el valor de la acción moral y de la intención moral, porque dependen de su elección, de su decisión, de su compromiso; tienen pues su origen en el mismo. Aquí de nuevo el saber no es una serie de proposiciones, una teoría abstracta, sino la certeza de una elección, de una decisión, de una iniciativa; el saber no es un saber a secas, sino un saber-lo-que-hay-que- preferir, luego un saber-vivir.²⁸

Esta parte en la investigación de Pierre Hadot es crucial, el saber de Sócrates es un saber profundo, no proyectivo, que hereda a los estoicos en lo que constituye el principio fundamental del estoicismo: los únicos bienes y males reales son el bien moral y el mal moral, toda virtud es saber y todo vicio es

²⁶ Platón. *Apología*. 29 a-b

²⁷ *Ibidem*. 29

²⁸ Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.46

ignorancia, no de cuestiones externas, sino de juicios de valor que comprometen la vida. En el campo de los juicios de valor se ejerce el poder desde un principio director, el *daimon* en el caso de Sócrates y el *hegemonikón* en el de los estoicos, y la facultad de asentimiento. Ese poder introduce en un mundo indiferente lo diferenciado según su valor: los únicos juicios verdaderos son los que reconocen que el bien moral es un bien y que el mal moral es un mal, y que lo que no es bueno ni malo moralmente es indiferente, no tiene valor:

Este saber del valor procede de la experiencia interior de Sócrates, de la experiencia de una elección que lo implica en su totalidad. Aquí, de nuevo, no hay, pues, saber más que por medio de un descubrimiento personal que procede del interior. Esta interioridad es además reforzada en Sócrates por la representación de este *daimon*, de esta voz divina, que, nos dice, habla en él y le impide hacer ciertas cosas. Experiencia mística o imagen mítica, es difícil decirlo, pero en ello podemos ver, en todo caso, una especie de figura de lo que más tarde se llamaría la conciencia moral.²⁹

El contenido del saber socrático es algo que con una expresión moderna podría ser llamado *el valor absoluto de la intención moral* y la certeza que proporciona la elección de este valor. Esta expresión puede ser útil para subrayar el alcance del mensaje socrático. Un valor es absoluto para un hombre cuando está dispuesto a morir por él. Esa es la actitud de Sócrates cuando se trata de "lo que es mejor": de la justicia, del deber, de la pulcritud moral. En la Apología prefiere la muerte y el peligro antes que renunciar a su deber y a su misión.

Este valor absoluto de la elección moral implica que no hay más que un mal, la falta moral y sólo hay un bien, la voluntad de hacer el bien. Lo que interesa a Sócrates no es definir el contenido teórico de la moralidad, sino

²⁹ Ídem

saber si se desea hacer lo que se considera justo y bien. En la *Apología*, Sócrates no da ninguna razón para explicar por qué se obliga a examinar su propia vida y la vida de los demás, sólo declara, por un lado, que es la misión que le fue confiada por el dios y, por otro, que sólo un rigor de esa naturaleza con respecto a sí mismo puede dar sentido a la vida.

Respecto a mí, atenienses, quizá soy en esto muy diferente de todos los demás hombres, y si en algo parezco más sabio que ellos, es porque no sabiendo lo que nos espera más allá de la muerte, digo y sostengo que no lo sé. Lo que sé de cierto es que cometer injusticias y desobedecer al que es mejor y está por cima de nosotros, sea Dios, sea hombre, es lo más criminal y lo más vergonzoso. Por lo mismo yo no temeré ni huiré nunca de males que no conozco y que son quizá verdaderos bienes; pero temeré y huiré siempre de males que sé con certeza que son verdaderos males.³⁰

Se encuentra aquí esbozada la idea desarrollada más tarde, en una problemática muy distinta, por Kant: la moralidad se constituye a sí misma en la pureza de la intención que dirige la acción, la pureza que implica dar un valor absoluto al bien moral, abandonando por completo a su interés individual.

Podría decirse que en la Antigüedad el filósofo era el modelo de hombre virtuoso. Una cualidad fundamental de *Sophrosyne*, *daimon* que personificaba la moderación, la discreción, la templanza, el autocontrol y la prudencia, consiste en conocerse a sí mismo. Los antiguos consideraban que el logro de la felicidad dependía de la sabiduría y la virtud, pues no hay sabiduría sin virtud, ni virtud sin sabiduría. La sabiduría es la perfección del saber identificado con la virtud.

³⁰ Platón, *Obras completas*, edición de Patricio de Azcárate, tomo 1, Madrid 1871 p. 66. Cfr. Platón, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos I*, Biblioteca Clásica Gredos.

1.3 Escuelas helenísticas y su actividad filosófica

El propósito de este inciso es el de presentar de manera sucinta una relación de escuelas vigentes durante el helenismo a partir del siglo III a.C., con el fin

de contar con un referente de la naturaleza de las distintas tradiciones en las cuales los ejercicios espirituales fueron técnicas cotidianas utilizadas en la enseñanza de la correspondiente doctrina.

Cabe hacer notar que al comienzo del período helenístico existe una proliferación de escuelas surgidas a raíz del movimiento sofista y la experiencia socrática. Pero a partir del siglo III a.C. se presenta una especie de selección: en Atenas, las únicas escuelas que subsisten son la escuela de Platón, la escuela de Aristóteles y Teofrasto, la escuela de Epicuro, y la de Zenón de Citio. Además de estas cuatro escuelas hubo dos movimientos que fueron principalmente tradiciones espirituales: el escepticismo y el cinismo, a las que algunos autores también consideraron escuelas por presentar ambas una relación maestro-discípulo. Por seis siglos, desde el siglo III a.C hasta el siglo III d.C, estas escuelas o tradiciones permanecieron estables, pero a partir del siglo III d.C, el platonismo, en la cumbre de un movimiento que inició desde el siglo I d.C., al costo de cambios sutiles en su doctrina y numerosas reinterpretaciones, absorbió al estoicismo y al aristotelismo, mientras que todas las otras tradiciones se volverán marginales.

Como historiador de la filosofía, Hadot recrea el contexto en su detalle a fin de dar cuenta fehacientemente de la naturaleza de los hechos que configuraron las escuelas helenísticas. De este modo aborda el periodo "helenístico" como un momento de la historia griega que abarca de la conquista de Alejandro Magno hasta el Imperio romano, es decir, de finales del siglo IV a.C. a finales del siglo I a.C. En esta nueva época de la historia universal Grecia descubre la inmensidad del mundo: las tradiciones, las religiones, las ideas, las culturas se mezclan. Al morir Alejandro, sus generales se reparten el imperio, forman tres reinos cuyas capitales fueron Pella en Macedonia, que tenía influencia sobre Macedonia y Grecia; Alejandría

en Egipto, y Antioquía en Siria. Se considera el año 30 a.C, como fecha final del periodo helenístico.

Desde fines del siglo III a.C, los romanos establecieron relación con el mundo griego y descubrieron la filosofía. Hadot con frecuencia recurre a filósofos que vivieron durante el Imperio romano, después del año 30 a.C, para conocer documentos relativos al quehacer filosófico en el helenismo. Aquí es preciso advertir que las características de la filosofía en la época imperial difieren mucho de las de la helenística.

Hadot señala con cierta inquietud que se tiende a presentar el periodo helenístico como una fase de decadencia de la civilización griega, degenerada por su relación con el Oriente. Este juicio sesgado se explica por el prejuicio clásico que establece *a priori* un modelo ideal de cultura y que decide que sólo merece ser estudiado ese modelo; también se explica en la idea según la cual, con el paso de la democracia a la monarquía, se habría extinguido la vida pública de los griegos. Con cierta ironía expresa que se tiene la idea de que, en ese escenario, los filósofos habrían propuesto a los hombres, carentes de derechos políticos, un refugio en la vida interior, Pierre Hadot sostiene de manera categórica que esta representación de la época helenística, que data de principios del siglo XX, falsea la idea de la filosofía practicada en ese periodo porque el helenismo, según Hadot, no fue un periodo de decadencia. Alejandría se convirtió en el centro de la civilización helenística. Su Museo era un centro de investigación científica, y la Biblioteca reunía toda la literatura filosófica y científica de ese tiempo.

El epigrafista Louis Robert, al estudiar con atención las inscripciones que se encuentran en las ruinas de las ciudades griegas de la Antigüedad, mostró claramente, en su obra íntegra, que todas estas ciudades siguieron teniendo durante las monarquías helenísticas, como luego en el Imperio romano, una intensa actividad cultural, política, religiosa y hasta atlética. Por otro lado, las ciencias exactas y las técnicas tuvieron entonces un

desarrollo extraordinario. Sobre todo, bajo la influencia de los Ptolomeos, quienes reinaban en Alejandría, esta ciudad se volvió en cierto modo el animado centro de la civilización helenística.³¹

En la actividad filosófica, no hubo un cambio tan radical. Los filósofos helenísticos, ante la imposibilidad de actuar en la ciudad, desarrollaron una moral individual. Si bien Platón y Aristóteles, cada uno a su manera, se ocuparon de la política, su vida filosófica los mantuvo a salvo de la corrupción en ese ámbito. El filósofo parisino encuentra que cuando los filósofos en general consideran que no están en condiciones de remediar la corrupción de la ciudad, practican la filosofía, a solas o con otros filósofos. Esa fue la situación en la que se encontraban casi todos los filósofos de la Antigüedad con relación a la política. Hasta el emperador Marco Aurelio, en su momento, expresó su disgusto ante la irracionalidad e inercia de sus súbditos. Y ese estado de cosas pervive hasta nuestros días.

Los filósofos de la época helenística se interesaron por la política, se desempeñaron como consejeros de príncipes o como embajadores, como ocurrió con Panecio y Posidonio, por ejemplo. Los filósofos estoicos elaboraron reformas políticas y sociales en varios Estados y a veces se opusieron a los emperadores romanos.

Los filósofos siempre estuvieron en la disposición de aportar a la sociedad, aunque no fuera más que con el ejemplo de su vida. Hadot cita la formulación de Platón acerca de la actitud del filósofo ante una ciudad corrupta:

Quedan entonces, Adimanto, muy pocos que puedan tratar con la filosofía de manera digna. Y los que han sido de estos pocos que hemos enumerado y han gustado el regocijo y la felicidad de tal

³¹ Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.106

posesión, pueden percibir suficientemente la locura de la muchedumbre, así como que no hay nada sano – por así decirlo – en la actividad política, y que no cuentan con ningún aliado con el cual puedan acudir en socorro de las causas justas y conservar la vida, sino que, como un hombre que ha caído entre fieras, no están dispuestos a unírseles en el daño ni son capaces de hacer frente a su furia salvaje, y que, antes de prestar algún servicio al Estado o a los amigos, han de perecer sin resultar de provecho para sí mismos o para los demás. Quien reflexiona sobre todas estas cosas se queda quieto y se ocupa tan solo de sus propias cosas, como alguien que se coloca junto a un muro en medio de una tormenta para protegerse del polvo y de la lluvia que trae el viento; y, mirando a los demás desbordados por la inmoralidad, se da por contento con que de algún modo él pueda estar limpio de injusticia y sacrilegios a través de su vida aquí abajo y abandonarla favorablemente dispuesto y alegre y con una bella esperanza.³²

La vida filosófica en la época helenística fue activa, nos dice Hadot, pero la conocemos de manera imperfecta. Tendríamos una versión muy diferente si se hubieran conservado todas las obras filosóficas escritas en este período. Los escritos no eran, como hoy día, editados por miles y difundidos ampliamente. Eran copiados y vueltos a copiar varias veces, lo que originaba numerosos errores, que obligan a los eruditos modernos a una enorme labor de crítica cuando desean estudiar esos textos, a veces eran vendidos por libreros, pero las obras más técnicas se conservaban en las bibliotecas de las diferentes escuelas filosóficas. A lo largo de los siglos, se perdió gran parte de ese valioso material en Atenas, pero también en Alejandría, debido a las destrucciones de la Biblioteca. Desaparecieron miles de obras, y aniquilaron grandes tesoros de poesía y de arte.

Nuestra visión de la historia de la filosofía está, pues, irremediablemente falseada por contingencias históricas. Tal vez tendríamos de ella una representación muy diferente si hubiesen desaparecido las obras de Platón y de Aristóteles y se hubieran conservado las de los estoicos Zenón y Crisipo.³³

³² Ídem, p. 108

³³ Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.109

La expedición de Alejandro propició encuentros entre sabios griegos y sabios hindúes en los que no hubo intercambios de ideas. A los griegos les impactó el modo de vida de los "gimnosofistas": descubrieron en los sabios hindúes la manera de vivir que ellos mismos recomendaban, sin convención, conforme a la naturaleza, indiferentes ante lo indiferente, lo cual dirigía a una perfecta paz interior. Los cínicos que aparentaban despreciar todas las convenciones humanas descubrieron que los gimnosofistas llevaron esta actitud hasta el extremo. La expedición de Alejandro no impacta a la tradición filosófica porque la filosofía helenística responde a un desarrollo natural del movimiento intelectual anterior y continúa tratando a veces temas presocráticos, y sobre todo está influida originariamente por el pensamiento socrático. La experiencia del encuentro entre los pueblos desempeñó cierto papel en la forja de la idea del hombre como ciudadano del mundo.

Después de los justos cuestionamientos de nuestro pensador a las versiones oficiales acerca del periodo en cuestión, está más que claro que en las escuelas filosóficas en la Antigüedad las condiciones de la enseñanza de la filosofía eran muy diferentes de las actuales. En la actualidad la noción de escuela filosófica evoca únicamente la idea de una tendencia doctrinal y de una posición teórica. En la Antigüedad es el modo de vida que propala el que la determina en cuanto tal.

La preocupación fundamental de Pierre Hadot fue evidenciar la diferencia entre la representación que los antiguos se hacían de la *philosophia* y la que nos hacemos ahora de la misma, diferencia evidente, pues del modelo de las teorías y sistemas de filosofía en vigencia generalmente se derivan doctrinas morales que invitan a los seres humanos a hacer una elección de vida *a posteriori* a la institucionalización de la teoría, adoptando determinados códigos de conducta. Pero saber si esta elección de vida será adecuada o no,

no está implícito en la configuración del discurso filosófico contemporáneo. Hadot señala:

... no se trata de negar la extraordinaria capacidad de los filósofos antiguos para desarrollar una reflexión teórica sobre los problemas más sutiles de la teoría del conocimiento o de la lógica o de la física. Mas esta actividad teórica debe ser situada en una perspectiva diferente de la que corresponde a la representación común que tenemos de la filosofía.(...) por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa.³⁴

Todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad mostraron un camino para responder, de diferente modo, a la elección de una opción existencial que exige del individuo una transformación radical para ser de cierto modo, para lograr desarrollar un verdadero arte de vida. Esa decisión requiere una visión del mundo, que el discurso filosófico servirá para revelar y justificar racionalmente. Es decir, de allí que la filosofía sea una forma de vivir que se vincula directamente con el discurso filosófico.

Hadot resalta la diferencia fundamental entre filosofía y sabiduría, en la que la primera es sólo una estrategia de preparación para la otra. El discurso en la filosofía antigua es al mismo tiempo discurso y modo de vida que tienden hacia la sabiduría sin jamás alcanzarla. Pero es verdad que el discurso de los antiguos se detiene en el borde de ciertas experiencias que, si bien no son la sabiduría como tal, son como una primera impresión de ella.

³⁴ Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.16

Hacia finales del siglo IV, la actividad filosófica se concentra en Atenas, en las cuatro escuelas fundadas respectivamente por Platón, Aristóteles, Epicuro y por Zenón, las que durante casi tres siglos se mantendrán activas. Las escuelas, para tener personalidad jurídica, se organizaban como cofradías religiosas consagradas a las Musas y sus actividades se desarrollaban en los gimnasios, la Academia, el Liceo, o en otros lugares públicos como la Stoa Poikile (el Pórtico multicolor), en los que se reunían para escuchar conferencias o discutir. Cabe recordar que cada escuela adoptó su nombre de su lugar de reunión.

Estas cuatro escuelas de filosofía tenían métodos análogos de enseñanza. Había escuelas de filosofía en otras ciudades, que no gozaban del prestigio de las atenienses. Dos corrientes se agregan: el pirronismo y el cinismo. Ninguna de las dos contaba con organización escolar ni dogmas, pero eran dos modos de vida. Desde ese punto de vista se trata de dos *hairesis*, dos actitudes de pensamiento y de vida. Como lo escribirá Sexto Empírico:

Si se dice que una escuela (*hairesis*) es una adhesión a numerosos dogmas que tienen coherencia los unos con respecto a los otros [...] diremos que el escepticismo no tiene escuela. En cambio, si se dice que es escuela (*hairesis*) un modo de vida que sigue cierto principio racional, conforme a lo que se nos aparece [...] decimos que tiene una escuela.³⁵

Las escuelas helenísticas se caracterizan porque eligen y ofrecen cierto modo de vida, cierta opción existencial. La elección inicial de cada escuela, es la de cierto tipo de sabiduría. Todas las escuelas helenísticas, afirma Hadot, definen la sabiduría como un estado de perfecta tranquilidad del alma. El mal no radica en las cosas, sino en los juicios de valor. La intención es ayudar a los hombres a transformar sus juicios de valor. Estas

³⁵ *Ibidem*, p.116

filosofías pretenden ser terapéuticas. Para modificar sus juicios de valor el hombre debe hacer una elección radical: cambiar toda su manera de pensar y su modo de ser a través de la filosofía, pues gracias a ella logrará la paz interior, la tranquilidad del alma.

Hay también profundas diferencias entre las escuelas: las hay dogmáticas, para las cuales la terapéutica consiste en cambiar los juicios de valor, y escépticas, para las que sólo se trata de suspenderlos. Entre las primeras encontramos el epicureísmo, para el que la búsqueda del placer motiva la actividad humana, y entre las escépticas al platonismo, el aristotelismo, el estoicismo, para los cuales, conforme a la tradición socrática, el amor al Bien es la tendencia primordial del hombre. Y si bien se presentan similitudes, cada escuela representa una elección existencial radicalmente distinta una de otra.

En los métodos recuperados por la investigación de Hadot se observan también similitudes y diferencias. En las escuelas derivadas de la tradición socrática, a saber, el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo, el objetivo de la enseñanza es la forja de ciudadanos, y si es posible, hasta de dirigentes políticos, y también de filósofos. Esto se lograba por el dominio de la palabra mediante la retórica y la dialéctica, y al recibir las bases de la política. Alumnos de todo el mundo recibieron en Atenas la formación para el posterior ejercicio político en su patria.

... en Atenas aprendieron no sólo a gobernar, sino a gobernarse a sí mismos, pues la formación filosófica, es decir, el ejercicio de la sabiduría, está destinada a realizar plenamente la opción existencial de la que hablamos, gracias a la asimilación intelectual y espiritual de los principios de pensamiento y de vida que se implican en ella.³⁶

³⁶ Idem, p.118

El aprovechamiento se lograba a través del diálogo “socrático” y la discusión entre maestro y discípulos. De este modo la enseñanza se configuraba de una forma dialogada y dialéctica, modelo que presentó aun en las exposiciones magistrales, la apariencia de diálogo, lo cual implicaba una relación constante con los escuchas del discurso del filósofo.

Plantear una tesis y discutirla era el esquema base de toda enseñanza filosófica en esa época: una vez planteada se argumentaba a favor o en contra de la misma para ejercitar creatividad del discípulo, se recurría a premisas admitidas por todo el mundo. Este esquema, que marca la naturaleza de la didáctica helenística, observa Hadot, fue radicalmente distinto del de la enseñanza de la época imperial, a partir del siglo I y sobre todo del II d.C, en la que la tarea del maestro sería la de comentador de textos.

En la medida en que se practicaba el ejercicio de la "tesis", la enseñanza filosófica no desarrollaba teorías independientes de las necesidades del auditorio, pues el discurso estaba sujeto a desarrollarse dentro de los límites de alguna pregunta planteada por determinado oyente. Entonces el pensamiento regresaba a los principios generales desde los que esa pregunta podía ser resuelta. Hadot nos recuerda que en el epicureísmo y el estoicismo el procedimiento era deductivo y sistemático y que en el epicureísmo, no se ejercitaba la dialéctica. Los discursos filosóficos partían de los principios o dogmas para llegar a las consecuencias de esos principios.

La enseñanza epicúrea se inicia en efecto por la lectura y la memorización de breves resúmenes de la doctrina de Epicuro, presentada en forma de sentencias muy cortas; luego el discípulo toma conocimiento de resúmenes más desarrollados como la *Carta a Heródoto*, y por último, si lo desea, puede abordar la gran obra de Epicuro *Sobre la naturaleza*, en 37 libros.³⁷

³⁷ Hadot, Pierre. Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua: Madrid: Siruela, 2006, p.121

El epicureísmo siempre volvía a los resúmenes para no perderse en los detalles y conservar siempre presente una intuición de totalidad. Los estoicos empleaban el método dialéctico en su didáctica, pero presentaban su doctrina de manera rigurosa y sistemática, y exigían a sus discípulos tener siempre presentes los dogmas de la escuela. Aquí la noción de sistema no es una construcción conceptual que sería un fin en sí misma. La finalidad del sistema es reunir en forma condensada los dogmas fundamentales y articularlos por medio de una argumentación rigurosa, “a fin de crear un núcleo sistemático muy concentrado, condensado en una breve sentencia”³⁸, que tendría así mayor fuerza con un valor psicagógico, destinado a producir un efecto en el alma del estudiante. La expresión de un modo de vida, conduce a una elección de vida.

Los dogmas en la mayoría de las escuelas filosóficas de la Antigüedad fueron muy consistentes. Filosofar implica elegir cierto modo de vida al que corresponde un método crítico, como en el caso de los escépticos, o de los académicos, o dogmas que justifican ese modo de vida.

Para las filosofías dogmáticas, como el epicureísmo o el estoicismo, el sistema, es decir el conjunto coherente de los dogmas fundamentales, es intangible puesto que se vincula íntimamente con el modo de vida epicúreo o estoico. Esto no quiere decir que toda discusión quede abolida en esas dos escuelas; la estoica sobre todo se fragmentó muy pronto en diferentes tendencias. Pero las divergencias y las polémicas permiten que subsista la opción original y los dogmas que la expresan.³⁹

Por esta razón las filosofías dogmáticas, el epicureísmo y el estoicismo fueron tan populares: los dogmas de estas escuelas se resumen para principiantes y avanzados (que pueden ser todos los hombres no

³⁸ Ídem, p.121

³⁹ Ídem, p.125

importando género, condición social, ni estatus económico), en unas cuantas fórmulas, fuertemente articuladas, de reglas para la vida práctica. Cualquier persona que adopte el modo de vida epicúreo o estoico y lo ponga en práctica, será considerado filósofo, aun si no desarrolla un discurso filosófico. Entre tanto, platonismo y el aristotelismo estarán dirigidos a una elite que cuenta con "tiempo libre" para estudiar, investigar y contemplar.

A continuación presentamos de manera sumaria los rasgos fundamentales de las principales escuelas helenísticas. Esta exposición me parece en extremo importante, toda vez que a partir de la misma se podrán atisbar algunos rasgos significativos en la postulación de su vigencia para el pensamiento contemporáneo.

a) Cínicos

El cinismo⁴⁰ es una corriente desarrollada en Atenas durante los siglos IV y III a.C., la cual se expandió a las grandes ciudades del Imperio Romano: Roma, Alejandría y Constantinopla hasta el siglo V. Antístenes, su fundador, le llamó de ese modo por el lugar donde se reunían: un gimnasio llamado Cinosargos, lugar del perro blanco o del perro veloz. Por su comportamiento similar al de los perros, a este grupo de filósofos se les llamó kínicos. Se reconoce al discípulo Diógenes como la figura más representativa de ese movimiento que se conservó en vigencia hasta finales de la Antigüedad.

El modo de vida cínico se opone de manera radical al de los no filósofos, pero también al de los demás filósofos que no presenten otras

⁴⁰ Para ampliar la información acerca de esta escuela se sugiere consultar el libro de Daraki, Maria y Romeyer-Dherbey, Gilbert *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid: Akal, 2008. 66 pp. y a Onfray, Michel. *Cinismos: Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós, 2002. 236 pp. Guthrie WJC. *Historia de la filosofía griega*. Tomo V. Madrid: Gredos, 2000. 396 pp.

diferencias frente al común de sus conciudadanos que el consagrar su vida a la investigación científica, como los aristotélicos, o el llevar una vida en el retiro, como los epicúreos. El cínico rechaza las convenciones establecidas para la vida en sociedad como la limpieza, la compostura o la cortesía, practica una falta de pudor deliberada, no respeta normas sociales, desprecia el dinero, y no le importa la “estabilidad” en la vida, cuenta únicamente con lo mínimo necesario para sobrevivir, no teme a los “poderosos” y se expresa en cualquier lugar sin miedo y con franqueza.

Al paso del cínico, uno no puede más que volverse: su porte, el aspecto de su vestimenta y su estilo concentran las virtudes de la escuela. Desprendimiento, sencillez y hasta austeridad; no en vano los discípulos de Antístenes se restringían a lo elemental, si no ya al desaliño. En aquella época, los pitagóricos se vestían de blanco, usaban ungüentos de aromas penetrantes y se bañaban regularmente. A fin de marcar una distancia con los sectarios de Pitágoras, los cínicos vestían un palio que, doblado, se prestaba a todos los usos, desdeñaban la higiene más elemental y rechazaban con energía los perfumes, los cosméticos y cualquier accesorio de belleza.⁴¹

Se les considera escuela porque se reconoce entre ellos una relación de maestro a discípulo. Se consideró una filosofía en la que el discurso filosófico se reducía al mínimo. Se trata una elección de vida en independencia con respecto a las necesidades inútiles y el rechazo del lujo y de la vanidad. El

modo de vida cínico jamás se justifica en tratados teóricos, sólo se expresa. Existen muchos conceptos filosóficos originariamente cínicos, pero no son utilizados en una argumentación lógica pues reflejan actitudes concretas de esta elección de vida: ascesis, ataraxia, autarquía, esfuerzo, adaptabilidad,

⁴¹ Onfray, Michel. Op.cit. p.45

impasibilidad, simplicidad o ausencia de vanidad y falta de pudor. En ¿Qué es la filosofía antigua? Hadot escribe:

El cínico elige su estilo de vida porque considera que el estado de naturaleza, tal como lo percibe en el comportamiento del animal o del niño, es superior a las convenciones de la civilización.⁴²

b) Estoicos

La escuela estoica⁴³ fue fundada por Zenón en el siglo III a.C. adquirió un nuevo auge bajo la dirección de Crisipo. Aunque presentaba una fuerte unidad en sus dogmas fundamentales, esta escuela se dividió en tendencias opuestas, división que perduró a lo largo de los siglos. Hay poca información al respecto de la misma a partir del siglo I a.C. Hasta el siglo II, la doctrina estoica florecía en el Imperio romano con Séneca, Musonio Rufo, Epicteto y Marco Aurelio.

La elección por el estoicismo, dice Hadot, es socrática: para el hombre de bien, no hay mal posible, no hay otro mal que el mal moral y no hay más bien que el bien moral, en otras palabras: lo que podemos llamar deber o virtud, es el valor supremo por el que no hay que dudar en morir.

La elección estoica se sitúa pues en línea recta con la elección socrática y es diametralmente opuesta a la epicúrea: la dicha no consiste en el placer o en el interés individual, sino en la exigencia del bien, dictada por la razón y que trasciende al individuo.⁴⁴

⁴² Op. Cit 125

⁴³ Véase Brun, Jean. *Les Stoiciens*. París: Presses Universitaires de France, 1990. (8ª. Ed.) 184 pp.

⁴⁴ *Ibidem*, p.143

Esta elección pretende que la felicidad, el bien moral, sea accesible a todos en este plano material. La experiencia estoica radica en una intensa toma de conciencia de la situación trágica del hombre determinado por el destino: el humano no es libre, de su voluntad no depende ser bello, famoso, fuerte, saludable, rico, elegante, gracioso.

Ser de determinada forma responde a causas externas que no dependen de su voluntad. El destino elimina cualquier expectativa, estamos sujetos a accidentes, al revés de la fortuna, a la enfermedad, y a la muerte.

... los hombres se encuentran en la desdicha porque intentan adquirir bienes que no pueden obtener, y huir de los males que sin embargo les son inevitables. Pero existe algo, una sola cosa, que depende de nosotros y que nada puede arrancarnos: la voluntad de hacer el bien, la voluntad de actuar conforme a la razón. Habrá pues una oposición radical entre lo que depende de nosotros, lo que por consiguiente puede ser bueno o malo, porque es objeto de nuestra decisión, y lo que no depende de nosotros.⁴⁵

Pero la disposición de hacer el bien es la ciudadela interior que cada individuo puede edificar en sí mismo. Allí encontrará la libertad, la invulnerabilidad, y, un valor definitivamente estoico, la coherencia consigo mismo. Vivir conforme a la razón es obligarse a la coherencia, pues los que viven en la incoherencia son desdichados.

Zenón demostraba mediante algunos gestos que nadie sabe nada, excepto el Sabio. Enseñaba la mano con los dedos extendidos: 'Esto es la *representación*', decía. Después, recogía un poco los dedos y decía: 'Esto es el *asentimiento*'; a continuación, una vez que había cerrado completamente la mano, mostraba el puño afirmando que aquello era la *comprensión*. Por eso le dio el nombre de *katálepsis* (en griego "comprensión") nombre que no se había utilizado antes de él. Seguidamente, acercó la mano izquierda al

⁴⁵ *Ibíd*em

puño y cogiéndolo fuertemente y apretando con fuerza afirmó que aquello era la *ciencia*, que nadie posee excepto el Sabio.⁴⁶

El discurso filosófico estoico era tripartita: consideraba la física, la lógica y la ética. La física justificará la elección de vida de esta escuela y aclarará la manera de ser en el mundo que esto implica. La física de los estoicos tiene una finalidad ética: muestra la distinción que debe existir entre los bienes y los males, entre lo que depende y lo que no depende de uno.

Física

La voluntad de coherencia, en la elección estoica, aparece como ley fundamental, interior a todos los seres. El mundo es un ser vivo, coherente consigo, en el que todo se relaciona con todo.

Entonces el error y la libertad se ubican en los juicios de valor sobre los acontecimientos. La actitud moral recta consistirá en reconocer como bueno o malo lo que es moralmente bueno o moralmente malo, y en considerar indiferente, lo que no es moralmente bueno o moralmente malo. El discurso filosófico estoico constaba de tres partes: la física, la lógica y la ética. La física justificará la elección de vida de esta escuela y aclarará la manera de ser en el mundo que esto implica. Como entre los epicúreos, la física de los estoicos no se desarrolla por sí misma, tiene una finalidad ética: mostrar la distinción que se debe establecer acerca de los bienes y de los males, lo que depende y lo que no depende de uno por ser parte del orden cósmico

Moral

Será moral, bueno o malo, lo que dependa de nosotros. Será indiferente lo que no dependa de nosotros. Lo único que depende de nosotros es nuestra

⁴⁶ Daraki, Maria, Op. Cit. p. 37

intención moral. Lo que no depende de nosotros es el devenir necesario del destino. Son indiferentes la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, el placer y el sufrimiento, la belleza y la fealdad, la fuerza y la debilidad, la riqueza y la pobreza, la nobleza y la baja condición, las carreras políticas, etc. dado que no dependen de nosotros: deben sernos indiferentes, no debemos introducir en ellas diferencias, sino aceptar lo que sucede como dado por el destino.

Aquí hay un total trastrocamiento de la manera de percibir las cosas: se transita de una visión "humana" de la realidad, en la que nuestros juicios dependen de las convenciones sociales o de nuestras pasiones, a una visión "natural", "física", de las cosas, que ubica cada acontecimiento en la perspectiva de la naturaleza y de la Razón universal. Para el estoico la única cosa que no es indiferente, es la intención moral, que se presenta ella misma como buena y que compromete al hombre a transformarse a sí mismo y a su actitud en relación con el mundo. La indiferencia consiste en no hacer diferencias, sino en aceptar todo lo que es deseado por el destino.

Lógica

Al estoico un código práctico de conducta le permite orientar su vida y atribuir el valor que realmente tienen las cosas indiferentes. El acuerdo instintivo y original del ser vivo con él mismo expresa la profunda voluntad de la naturaleza. Los seres vivos tienden a conservarse y a mantenerse lejos de lo que amenaza su integridad. Con la razón, el instinto natural se vuelve elección pensada y razonada. Así que deberá ser elegido en lo que responde a las tendencias naturales, por ejemplo, el amor a la vida fundamentado en el instinto de sociabilidad: tener una actividad política, servir a su patria. Lo que caracteriza a la "acción apropiada" es que depende de nosotros en parte, pues

presupone una elección moral, y en parte no depende de nosotros, pues su éxito obedece a nuestra voluntad y a la de los demás hombres o a las circunstancias, en suma: al destino. De este modo se orienta el filósofo en la incertidumbre de la vida cotidiana. Lo que cuenta no es el resultado, siempre incierto, sino la intención de actuar bien.

El estoico siempre actúa, participa en la vida social y política. Este punto muy importante lo distingue de los epicúreos, quienes se alejan de lo que puede preocuparles. Actúa de manera desinteresada, al servicio de la comunidad.

c) Epicúreos

Epicuro fundó en 306 a. C. en Atenas una escuela.⁴⁷ Para Epicuro, el planteamiento socrático y platónico de la contemplación del Bien es ilusoria, pues lo que mueve al individuo es la búsqueda de su placer y de su interés. El papel de la filosofía consistirá en buscar el placer verdadero que es el placer de existir. Los epicúreos sostuvieron que la desdicha del hombre proviene de su ignorancia de la naturaleza del único y verdadero placer, por eso al buscarlo se equivocan, buscan algo que está fuera de su alcance, y temen constantemente su pérdida. El sufrimiento se origina en opiniones equivocadas y pasa a sus almas. La filosofía epicúrea será esencialmente terapéutica: sanará la enfermedad del alma y enseñará al hombre a vivir el placer.

La elección de esta escuela implica, a través de la escucha de un discurso teórico sobre la ética, que el aprendiz pueda identificar la naturaleza del verdadero placer y una ascesis de los deseos.

⁴⁷ Véase Daraki, Maria. Op. Cit. p.57

Este placer estable tiene una naturaleza distinta de la de los placeres móviles. Se opone a ellos como el ser al devenir, como lo determinado a lo indeterminado y a lo infinito, como el reposo al movimiento, como lo que esta fuera del tiempo a lo que es temporal. Tal vez sorprenderá que se atribuya una trascendencia tal a la simple supresión del hambre o de la sed y a la satisfacción de las necesidades vitales. Pero podemos pensar que este estado de supresión del sufrimiento del cuerpo, este estado de equilibrio, abre a la conciencia un sentimiento global de la propia existencia: todo sucede entonces como si, al suprimir el estado de insatisfacción que lo absorbía en la búsqueda de un objeto particular, el hombre por fin quedará libre de poder tomar conciencia de algo extraordinario, que ya estaba presente en el de manera inconsciente, el placer de su existencia.⁴⁸

El método radicaré en una ascesis de los deseos. Porque la desdicha nace de la zozobra que provocan los deseos obsesivos y vanos de los humanos: la riqueza, la lujuria, el poder. Esta ascesis se realizará con base en la distinción de los deseos entre los naturales y necesarios, los naturales y no necesarios y por los deseos que no son ni naturales, ni necesarios.

Son naturales y necesarios aquellos que al ser satisfechos liberan de un dolor y dan respuesta a necesidades vitales. Son naturales, pero no necesarios, el deseo de comer manjares o el deseo sexual. No son ni naturales ni necesarios todos los demás: deseos de riqueza, de fama o inmortalidad.

En el epicureísmo la ascesis consistirá en restringir al máximo los deseos naturales pero no necesarios, y en suprimir los deseos vacíos. “La naturaleza no exige sino cosas fáciles de encontrar, las cosas raras y extraordinarias son inútiles y no pueden servir más que al exceso y a la vanidad. El pan y el agua son un menú espléndido cuando se tiene hambre o sed.”⁴⁹

⁴⁸ Idem, p. 131

+

⁴⁹ Daraki, Maria, *Op. cit.* p.63

Para Epicuro el temor a la muerte genera desdicha en los hombres. Para evitar esa desdicha, propone un discurso teórico sobre de la física, no “científico”, que permite recuperar la paz. Ese es el objetivo de tales investigaciones sobre la física: asegurar la paz, suprimiendo el temor a los dioses y a la muerte. Gracias a los dogmas fundamentales o a las explicaciones que muestran que esos fenómenos son sólo físicos, suprimirán la perturbación del espíritu.

Si no tuviésemos problemas a causa de nuestras aprensiones acerca de los fenómenos celestes y de la muerte, temiendo que esta última sea algo para nosotros, debido a nuestra ignorancia de los límites del dolor y de los deseos, no tendríamos necesidad del estudio de la naturaleza.⁵⁰

Epicuro postula un universo eterno conformado por átomos y el vacío, en el que los dioses no intervienen.

El hombre no debe temer a los dioses, pues no ejercen ninguna acción sobre el mundo ni sobre los hombres. El hombre tampoco debe temer a la muerte, pues el alma, compuesta por átomos, se disgrega, como ocurre con el cuerpo cuando éste muere y pierde la sensibilidad. Dice el maestro Epicuro: "La muerte no es pues nada para nosotros; mientras estamos aquí la muerte no está y, cuando la muerte está aquí, ya no estamos".⁵¹

La física en esta escuela no sólo era liberadora de temores, también era el acceso al placer de la contemplación de los dioses, proyección y encarnación del ideal de vida epicúrea: la vida de los dioses consiste en gozar su propia perfección, del simple placer de existir, sin necesidad, sin perturbación, en la más dulce de las sociedades. Los dioses establecen amistad con los sabios y estos con los dioses.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 133

⁵¹ *Id.*

d) Aristotélicos

Los aristotélicos⁵² del periodo helenístico son eruditos. Teofrasto, primer sucesor de Aristóteles, es el maestro: un organizador de la investigación en el campo de la historia natural. Más adelante la escuela se especializó en la investigación enciclopédica y en la erudición histórica y literaria: biografía, etnología, física, lógica y retórica, produjeron una vasta obra de la que se conservaron muy pocos fragmentos. Existen pocos testimonios sobre la ética de control de las pasiones propalada por los aristotélicos de esta época y acerca de sus fundamentos para conducirse en la vida.

e) Académicos

A mediados del siglo III a.C, la Academia platónica⁵³ vuelve a lo socrático. Su director, Arcesilao, enseña a sus discípulos a refutar con argumentos cualquier tesis propuesta por ellos, y demuestra que, con argumentos también, puede demostrarse la opuesta, lo cual obliga a suspender el juicio, toda vez que, sostiene, no hay verdades. Esto implica la interrupción de la investigación y la actividad crítica: Sócrates decía en la Apología que el bien supremo exigía someter todo a examen. La dicha consistía en la búsqueda que jamás termina.

La filosofía consiste para él en mostrar las contradicciones del discurso filosófico de los estoicos y de los epicúreos, el cual discurso pretende alcanzar certezas acerca de las cosas divinas y humanas. Arcesilao reconoce que existe en el hombre el deseo original del bien. Al suspender su

⁵² Véase Calvo Martínez, Tomás. *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Akal, 2008. 65 pp.

⁵³ Véase Rojas Osorio, Carlos. *La filosofía: sus transformaciones en el tiempo*. Puerto Rico: Isla Negra, 2006. 338 pp.

juicio, el filósofo encontrará sus tendencias naturales anteriores a cualquier especulación: si se siguen esas tendencias se justificará la acción moral.

La Academia se movía en la esfera de la probabilidad: si no se podía llegar a lo verdadero, se podía llegar a lo verosímil, a soluciones “razonables” en la ciencia y en la moral. Por su laxitud, esta tendencia filosófica ejerció gran influencia en la filosofía moderna, esto es perceptible por el éxito que tuvieron las obras de Cicerón en el Renacimiento y en los tiempos modernos, en las que aplica esa filosofía académica que permite al individuo elegir la actitud que mejor considere conveniente según las circunstancias, sin imponer una conducta a seguir con principios fijados de antemano.

Aquí la filosofía es una actividad de elección y decisión cuya responsabilidad asume el individuo que elige lo que conviene a su vida de los diferentes discursos filosóficos que existen. Las opciones morales se justifican en sí mismas al margen de las hipótesis metafísicas boceteadas por los discursos filosóficos, al igual que la voluntad humana es independiente de las causas externas y encuentra su causa en sí misma.

En la Academia de Arcesilao la distinción entre el discurso filosófico y la propia filosofía radica en que la filosofía es una forma de vida y los discursos filosóficos teóricos no pueden fundamentar ni justificar este arte de vida. Sólo se introducirá en esa distinción un discurso crítico en función de su mayor o menor eficacia en la práctica concreta de la vida filosófica.

f) Escépticos

Con el escepticismo⁵⁴, la distinción entre *philosophia* y discurso llega a su culmen: el discurso filosófico escéptico conduce a su auto-supresión, a fin de

⁵⁴ Véase Sexto Empírico. *Hipótiposis pirrónicas*. Madrid: Akal, 1996. 333 pp.

lograr el individuo un modo de vida que pretende no ser filosófico. La apuesta de vida de los escépticos es la de la paz, la de la tranquilidad del alma.

Al igual que todos los demás filósofos de la época, el escéptico realiza un diagnóstico sobre el origen de la desdicha de los hombres y propone una terapéutica de curación: las creencias generan inquietud, y aquel que no se pronuncia sobre lo naturalmente bueno ni sobre lo naturalmente malo no huye de nada y no se desvive en persecuciones. Por ello logra la paz del alma renunciando a la filosofía como discurso filosófico. Este, que no deja de ser un discurso filosófico, conduce a suspender el adherirse a discursos filosóficos dogmáticos e incluso al suyo propio.

Después de esta eliminación del discurso filosófico por el discurso filosófico mismo, resta un modo de vida no filosófico: la vida misma, la vida cotidiana. La regla de vida del escéptico es utilizar, como cualquiera otro haría, sus recursos naturales, sus sentidos y su inteligencia, adecuarse a las costumbres, a las leyes, a las instituciones y seguir sus disposiciones y tendencias naturales: comer cuando tiene hambre, beber cuando tiene sed.

Al igual que los epicúreos o los estoicos, el escéptico utilizará fórmulas cortas y contundentes: "no más esto que aquello", "tal vez", "todo es indeterminado", "todo escapa a la comprensión", "a un argumento se opone un argumento igual", "suspendo mi juicio" para refrendar en todo momento su elección de vida. Esto significa que el escéptico también realiza de continuo ejercicios de pensamiento y de voluntad para alcanzar un modo de vida no filosófico.

1.4 El discurso filosófico como ejercicio espiritual

Según Pierre Hadot, no se puede oponer modo de vida y discurso como si correspondieran respectivamente a la práctica y la teoría. El discurso puede ser práctico, en la medida en que tiende a producir un efecto en el auditor o el lector, y el modo de vida puede ser contemplativo.

El discurso filosófico es un elemento al que hay que prestar atención en el pensamiento de Pierre Hadot. En el contexto de las escuelas helenísticas el discurso sirve para orientar la acción porque su finalidad es práctica: el discurso filosófico tiene su origen en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. Esta elección siempre tiene lugar dentro de una "escuela" filosófica, la cual corresponde a determinada opción existencial que exige del interesado un cambio total de vida y el deseo de vivir de cierto modo. Esta opción existencial implica a su vez una visión del mundo. De modo que la tarea del discurso filosófico será revelar y justificar racionalmente esta opción existencial y esta representación del mundo. Hadot señala que el discurso filosófico debe ser entendido siempre en concordancia con la forma de vida del que es medio y expresión. Por lo tanto, la filosofía es una manera de vivir vinculada íntimamente con el discurso filosófico. La filosofía es al mismo tiempo modo de vida y discurso que tienden a la sabiduría sin alcanzarla.

Hadot puntualiza que interpreta la palabra "discurso" en el sentido filosófico de "pensamiento discursivo" manifiesto en el lenguaje escrito u oral y aclara que de ningún modo se debe confundir *lenguaje* con *función cognitiva*. El filósofo comparte con Jacques Ruffié, médico y biólogo, profesor del *Collège de France*, que se puede pensar y conocer sin lenguaje y quizás, conocer mejor.

El pensamiento se reconoce por la capacidad para definir una conducta razonable, por la facultad de representación mental y

de abstracción. [...] El estudio clínico demuestra que no existe correlación entre el desarrollo del lenguaje y el de la inteligencia; un deficiente intelectual puede hablar, un afásico ser muy inteligente [...] Y en el hombre normal, a menudo las facultades de elaboración parecen estar más o menos abrumadas por las facultades de expresión. Por lo visto, los grandes descubrimientos se hacen independientemente del lenguaje, a partir de esquemas elaborados en el cerebro.⁵⁵

La insistencia en este punto por parte de Hadot es recurrente, sostiene que a pesar de que el discurso no puede expresar la actividad filosófica, igualmente ésta se ejerce.

Hadot no opone a la filosofía como forma de vida al discurso filosófico que sería exterior a ella, más bien trata de mostrar que el discurso filosófico es parte de la forma de vida y que la elección de vida del filósofo determina su discurso. Esto significa que no se pueden considerar los discursos filosóficos como realidades que poseyeran existencia en sí y por sí, ni estudiar su estructura al margen del filósofo que los desplegó. Pregunta el filósofo francés: ¿Podríamos separar el discurso de Sócrates de la vida y de la muerte de Sócrates?⁵⁶

Aquí aparece ya la idea, fundamental en la Antigüedad, del valor psicagógico del discurso y de la importancia capital del dominio de la palabra: filosofía y discurso filosófico se presentan al mismo tiempo infinitos e inseparables.

... el discurso es un medio privilegiado merced al cual el filósofo puede actuar sobre sí mismo y sobre los demás, pues, si es la expresión de la opción existencial de quien lo pronuncia, siempre tiene, directa o indirectamente, una función formadora, educadora, *psicagógica*, terapéutica. Siempre está destinado a producir un

⁵⁵ Ruffié, Jacques en Hadot, Pierre. *¿Qué es la Filosofía Antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 2000. p.14

⁵⁶ Ídem, p.20

efecto, a crear en el alma un *habitus*, a provocar una transformación del yo.⁵⁷

Es a esta función creadora a la que Plutarco hace referencia cuando escribe:

El discurso filosófico no esculpe estatuas inmóviles, sino que todo lo que toca desea volverlo activo, eficaz y vivo, inspira impulsos motores, juicios generadores de actos útiles, elecciones a favor del bien...⁵⁸

El discurso filosófico es entonces un ejercicio espiritual en la medida en que transforma al individuo. Se trata ante todo de volverse mejor ser humano.

Es un error tratar por igual los textos de filosofía antigua y los textos de filosofía moderna pues son en extremo distintos: los primeros siempre se desarrollan con la expresión oral, por ejemplo los *Diálogos* de Platón, o los textos de comentaristas de Aristóteles. Dice Hadot que en la Antigüedad esto no era privativo de la filosofía pues la literatura en general tenía una relación con la expresión oral: los textos filosóficos siempre estuvieron restringidos a un público restringido, los destinatarios eran lectores precisos. Estos textos se escribían en circunstancias específicas: lecciones y respuestas a preguntas para obligar al alumno a comprender su propio pensamiento. La enseñanza se impartía en forma de diálogo.

Después del primer siglo de nuestra era algo moderno se introdujo: se empezaron a explicar los textos de Platón, Aristóteles, Crisipo, de los otros estoicos, de los epicúreos, y a comentarlos. Pero como ha señalado Gadamer, aquellos comentarios son también preguntas planteadas al texto; y, en gran parte, la exégesis seguía consistiendo en responder a una

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 153

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 159

pregunta: se trataban las cuestiones filosóficas por medio de la exégesis.⁵⁹

Es así que el pensamiento desarrollado en el texto no expone de manera sistemática, el motivo era que las preguntas y respuestas se daban de acuerdo a las necesidades del escucha. Aquel que le escribe conoce perfectamente a su destinatario, sabe lo que el otro sabe y lo que no sabe, igualmente conoce su estado moral. El contenido del texto es circunstancial. Se particulariza.

En la Antigüedad la filosofía es en esencia diálogo, “...se trata más de una relación viva entre personas que de una relación abstracta con ideas.”⁶⁰

⁵⁹ Hadot, Pierre. *La filosofía como forma de vida*, p.91

⁶⁰ Ídem, p. 93

CAPÍTULO 2

PIERRE HADOT EL CUIDADO DE SÍ

2.1 Pierre Hadot y la historia del cuidado de sí

La filosofía concebida como arte de vida se aproxima a la idea de lo que fue originariamente la filosofía en Occidente. En la Antigüedad, la filosofía se articulaba en torno al ideal de la sabiduría, y el sabio era aquel que se sabía posicionado en el mundo, cercano a una experiencia sui generis, ya de la omnitud del ente, ya acerca de sí mismo, ya de la naturaleza, cuya experiencia revertía directamente en su forma de vida, y en su forma de estar en el mundo. Este sabio, podía responder a las preguntas fundamentales ¿cómo vivir?, ¿qué debo hacer en mi comunión con los otros y con lo ajeno?, ¿cuál es el ideal de hombre? El filósofo era el personaje que aspiraba a encarnar en lo posible el modelo del ideal del hombre por antonomasia representado por la idea del sabio, tal como sucede en Heráclito, Parménides y Sócrates.

Una de las características en el pensamiento de los antiguos, fue no consistir exclusivamente en teorías especulativas sobre la naturaleza última de la realidad, sino en desplegar prácticas orientadas a realizar las posibilidades de liberación y plenitud latentes del hombre. Las escuelas filosóficas de la Antigüedad no se reducían a elaborar y postular sistemas teóricos, sino que, ante todo, encarnaban un modelo de vida, se involucraban en una forma de transformar su percepción del mundo. No es gratuita la aseveración facturada por Platón cuando dice que lo sabio no es sólo hacer lo que a uno le incumbe, sino conocer esta incumbencia, pues el propio conocer es ya un hacer.⁶¹ Los antiguos pensadores entendían que sólo podía

⁶¹ Platón, *Alcibiades*, 72^a

comprender plenamente la existencia quien había accedido a cierto estado de ser o quien se encontraba en un determinado nivel de conciencia.

En este sentido, Pierre Hadot, reivindica y reconfigura la imagen de Sócrates en su calidad de ser mítico que encarna al hombre virtuoso que sugiere el conocimiento de uno mismo para recuperar el sentido del cuidado de sí, ejercicio recurrente en las escuelas de filosofía durante la época helenística, y terapéutica necesaria al hombre a partir de la práctica del intercambio dialógico.

La vigencia de la filosofía antigua como intercambio dialógico sólo es posible en la medida en que, tal como lo propone el filósofo francés, se revise y estudie exhaustivamente el contexto, la intencionalidad del autor y la forma literaria en que esta filosofía se presenta en Sócrates, como *logoi sokratikoi*. La mayéutica socrática es considerada por Hadot la primera y fundamental forma de ejercicio espiritual, que implica activamente al otro en el proceso de la duda y el cuestionamiento en un proceso de búsqueda de la verdad, pues el diálogo es un progreso común por medio de acuerdos sucesivos entre dos interlocutores, quienes así responden a las exigencias de la coherencia racional y se elevan hasta un punto de vista que ya no es individual, sino común.

Mediante la *trans-formación* que sobreviene a la práctica del cuidado de sí es posible volver inmanente lo trascendente, trascender de lo individual a lo universal, no sólo en un contexto intelectual, sino ético-existencial, implica un *mejoramiento de sí* al abandonar la preocupación por lo que no se es.

La exploración de la subjetividad interior es la manera en la que el sujeto individual puede sustentar la universalidad que existe al interior de su propio ser.

La práctica del *cuidado de sí* puede generar un importante cambio en el ámbito social contemporáneo, toda vez que la práctica de esta noción atemporal devuelve al individuo la soberanía sobre su propia subjetividad. Porque el cuidado de sí puede reconfigurar la subjetividad propia mediante la práctica de los diversos ejercicios espirituales, y resignificar la relación del hombre con los demás.

La noción de transformación de Pierre Hadot, en el sentido de *epistrophe*, es útil para proyectar las transformaciones particulares a lo universal. El proceso debe comenzar con un individuo o con un grupo que se transforman a sí mismos, al hacerlo las condiciones exteriores que otros inicien ese proceso de transformación será más sencillo. Los innovadores modificarían su forma de concebir, ser y de vivir el mundo.

Hadot considera que en la filosofía antigua existe una orientación implícitamente marcada hacia el cuidado de sí. El cuidado de sí tenía lugar a través de los diferentes ejercicios espirituales que se ponían en marcha en cada escuela o corriente filosófica. Este es uno de los hallazgos filosóficos más importantes de nuestro autor francés que, a saber, descubre que en la travesía de cada escuela filosófica se ponen en marcha simultáneamente unos ejercicios espirituales orientados al despliegue de la existencia del hombre en el mundo, y este trasfondo puede vislumbrarse con mayor ahínco justamente en la filosofía antigua, toda vez que ningún cuidado de sí habría sido concebido sin la referencia necesaria a la virtud o de un empeño por saberse a sí. Esto último, dice nuestro autor, se cumple cabalmente en Sócrates: la ironía y la mayéutica de éste constituyen piezas clave para el atisbo del cuidado de sí en cuanto que ejercicio espiritual.

Platón acepta que la primera forma del conocimiento es aquella que se encuentra ligada a la experiencia sensible, es decir, el modo más inmediato y menos labrado del conocimiento es aquel que ha sido adquirido mediante la

percepción, cuya proposición se articula bajo el modo de la *doxa* o mera opinión. Para el autor de la *República*, este nivel de conocimiento es falaz, toda vez que se atiende sólo al modo de las apariencias, y sus juicios no poseen persistencia. El autor ateniese reitera casi literalmente lo que habría dicho, acerca de esta misma forma de conocimiento, su maestro Parménides, a saber, que el conocimiento sensible constituye el camino del error; los que se atienden a esta forma de conocimiento “marchan errantes en todas direcciones, cual si de monstruos bicéfalos se tratase...”, su espíritu es vacilante. Y así se ven llevados de aquí para allá”.⁶² Por tanto, el buscador de la verdad tendría la consigna de apartar su atención allende este camino, para así conducir su exploración por el camino de la verdad.

La palabra “ciencia” no tuvo el mismo significado en la antigüedad que hoy día. Platón llamó a la ciencia *episteme*, la cual no tiene ninguna relación con el método científico actual. La verdad en Platón, como hemos anticipado, no es competencia de los sentidos, es intelectual, radica en el mundo de las ideas, que es el mundo verdadero porque las Formas son eternas y dan sentido a ese mundo que antes de nacer conocieron los hombres, a la vez que dan sentido, contenido y forma al mundo material en el que habitamos corporalmente. Platón ya distinguía que el hombre adquiere cierto posicionamiento en el mundo en virtud de su cercanía con la verdad, al respecto nos dice:

...son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, mientras no son filósofos los incapaces de eso, que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada...⁶³

⁶² Parménides, 1981: B VI 5-6

⁶³ Platón, *Timeo*, 480b

Desde el punto de vista del pensador ateniense, para llegar al conocimiento es menester un trabajo de ascesis, equiparable a la misma muerte, en el que el cuerpo ha de ser mantenido en un segundo plano. Si podemos conocer algo es porque podemos recordar el mundo de las ideas. Acercarse a la verdad exige un continuo trabajo de rememoración de las Formas, que trascienda lo relativo, pues los conocimientos particulares sólo se dan si no se pierden de vista las ideas mayores: justicia, bondad, belleza, etc.

... lo que por naturaleza es Justo, Bello, Moderado y todo lo de esa índole y a su vez, hacia aquello que producen en los hombres, combinando y mezclando distintas ocupaciones para obtener lo propio de los hombres, en lo cual tomarán como muestra aquello que cuando aparece en los hombres, Homero lo llama divino' y ' propio de los dioses'.⁶⁴

El saber máximo al que el filósofo puede apostar es al conocimiento de las Formas. Platón buscaba una garantía, una certeza total, es decir, buscaba la universalización del conocimiento, de tal suerte que esta garantía pudiera desplazarse de lo trascendental a lo inmanente, logrando la transformación del sujeto. Alcanzar el conocimiento de las Formas implicaría un encadenamiento de todo, la perspectiva de Platón es intelectualista, evidentemente.

La teoría de las Formas en Platón se presenta en la *República*, el *Menón* y el *Teeteto*. En el libro VI de *La República* se expone aquello en lo que consistiría el conocimiento, a saber: a) lo único que se conoce son las Formas, b) la Forma más alta es la aprehensión de las Ideas, c) los sentidos nos dicen cómo aparecen las cosas, pero no son precisos, en los sentidos no hay verdad, d) las cosas mundanas imitan las Formas, e) conducidos por el camino

⁶⁴ Platón, Alcibiades, 501b.

correcto accedemos a lo inamovible e inteligible: el mundo ideal. “El alma es distinguida por él [Platón] netamente del cuerpo; es la posesión más valiosa del hombre, y la principal ocupación de éste debe consistir en procurar que su alma tienda hacia la verdad”.⁶⁵

Sería injusto pedirle a Platón pruebas de lo anterior en términos modernos. No obstante, éste abre esa teoría del conocimiento que influye en la tradición filosófica posterior. La verdad, en mencionado autor, se corresponde con el conocimiento de las Formas, y este asunto le corresponde a la ciencia mayor, o sea la ciencia primera, cuya meta se erige en el anhelo de la otra orilla. Así, la filosofía se erige en una suerte de terapéutica hacia la muerte, pues esta última conecta el alma en dirección a la experiencia directa del ser en sí.

Ahora bien, ¿de qué manera se conecta la figura de Sócrates con esta noción de la filosofía?, es sabido que el filosofar de Platón se encuentra íntimamente ligado a la figura de Sócrates. Hadot no estudia a Sócrates en cuanto tal, pues resulta muy difícil decir quién fue el Sócrates histórico. Hadot, en su libro titulado *Elogio de Sócrates*, estudia su figura mítica en tanto que se presentó en la tradición filosófica antigua como la imagen misma del filósofo; no es casual que Platón conceda a Sócrates, a nombre suyo, la facultad de réplica, ante sus interlocutores, a lo largo de todos sus diálogos:

...los misterios que sigue encerrando esta figura entrañable nunca han sido realmente considerados por los esmeros explicativos de los que, entregados a la construcción de su propio pensamiento, tan sólo han logrado las más de las veces transformar la práctica socrática en la institución tutelar del discurso filosófico.⁶⁶

⁶⁵ Copleston, *Historia de la filosofía I*, p. 213.

⁶⁶ Hadot, Pierre. *Plotino o la simplicidad de la mirada*, p.10

A través de las teofanías helénicas de Sileno, Eros y Dionisio, Hadot pone luz sobre los procedimientos básicos de la actitud socrática acerca de cómo la medida del filósofo en su afán de conciliar naturaleza humana y norma ideal se ve desplazada por un retrato en el que predomina el desconcierto del filósofo frente a estas tres entidades. Hadot pone en entredicho la consistencia del método socrático: según el pensador francés, la ironía mayéutica no pretende encontrar la verdad, sino antes bien *revelar la distancia insalvable entre el sujeto y el ideal de verdad*.

Lo que podríamos atrevernos a llamar la experiencia de la verdad reside justamente en la vivencia de esta distancia entre la caída del sujeto, horadado en sus certidumbres por la mayéutica... y el perfil de la verdad, que, obrando a través del diálogo, ha provocado esta incertidumbre fundamental.⁶⁷

El “no saber” socrático es el único elemento que al final le queda al interlocutor en la actividad dialógica. La verdad sólo es posible en tanto experiencia de la imposibilidad de acceder a ella. Así, Sócrates deviene el portador de una revelación lapidaria por medio de la cual se transita de la oscuridad de las certidumbres a la lucidez de la incertidumbre.

Sócrates despliega su ejercicio mayéutico a través del claro de una experiencia dialógica. Esta experiencia lo es “entre dos sujetos que viven habitando el lenguaje al hablar el uno con el otro”.⁶⁸ Lo central es avanzar a una misma experiencia: el derrumbe de las supuestas certidumbres, o sea, el acceso a la convicción socrática de que sólo se sabe que no se sabe nada. El mencionado ejercicio dialógico conducía a la barca de sus ocupantes hacia la banca rota, toda vez que al final de éste, tanto uno, como el otro, se descubrían ignorantes. La resonancia que registraba el espíritu en la

⁶⁷ Ibidem, p.14

⁶⁸ Ibidem, p.17

mayéutica impactaba directamente en el descubrimiento de sí de los interlocutores. Su mundo era completamente alterado después de haber enfrentado a Sócrates: nada quedaba en su sitio; cada cual se descubría desnudo y expuesto a la vergüenza.

Después de haber sido tocado, cada uno parte enriquecido, no con un presente recibido por gracia o por sorpresa, ni con una felicidad extraña que le resultará opresiva, sino más rico de sí mismo, renovado a sus propios ojos...acariciado y desvestido por el soplo tibio del deshielo, aunque acaso más inseguro, más vulnerable, más frágil, más quebradizo, lleno de esperanzas que todavía carecen de nombre.⁶⁹

Sócrates, en cierta forma, inspiró a casi todas las escuelas filosóficas antiguas posteriores, ya sea directamente a través de sus estudiantes como Platón, Jenofonte, Aristipo, Euclides y Antístenes; o indirectamente, a través de los escritos de Platón, o como una especie de ideal ético de la escuela estoica, y como una mítica figura: Sileno, central para la totalidad de la posterior vida intelectual de Occidente. Dice Hadot:

...al final de El Banquete, Alcibiades compara a Sócrates con esos silenos que en las tiendas de los escultores se usaban como cofres para depositar en su interior figuras de dioses en miniatura. De esta manera, el aspecto exterior de Sócrates, esa apariencia casi monstruosa, fea chusca, impúdica, no sería más que una fachada y una máscara.⁷⁰

⁶⁹ Nietzsche, Federico. *Sobre utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999. p.46

⁷⁰ Hadot, Pierre. *Plotino o la simplicidad de la mirada*, p.25

En la medida en que se presenta como una máscara, Sócrates se ha convertido en la historia de la filosofía una metáfora del *prosopon*, de la máscara con la que el actor cubría su rostro en las representaciones teatrales, o de la máscara de todos cuantos han requerido resguardarse bajo su figura, de todos los que han tenido que recurrir a la ironía socrática.

Eterno interrogador, Sócrates iba llevando a sus interlocutores, mediante hábiles preguntas, hasta el punto en que se veían orillados a reconocer su ignorancia...podía llegar al grado de que cuestionasen la totalidad de sus vidas.⁷¹

Refiere Hadot que, a la muerte del filósofo, las conversaciones socráticas dieron lugar al género literario de los *logoi soktratikoí*, en los que el personaje Sócrates se convierte en un interlocutor que busca reproducir en el lector un efecto similar. Los *Diálogos* platónicos logran que el lector se sienta inseguro de sí mismo durante la discusión, pero cuando interviene Sócrates y se hace cargo de la desazón y el desasosiego, el lector vuelve a confiar en la dialéctica.

Y añade:

...mientras que el *yo* había aparecido hace mucho tiempo en la literatura griega. Platón, por su parte, en sus Diálogos se desvanece totalmente detrás de Sócrates y evita sistemáticamente el uso del *yo*.⁷²

A la manera de Platón, que usó la figura de Sócrates para divulgar su doctrina exotérica, algunos pensadores han usado esta estrategia para interpelar a sus contemporáneos. Se podría considerar que el aporte capital de los griegos, en el pensamiento occidental, se da en su concepción de la filosofía como intercambio dialógico. Un ejemplo del uso de esta estrategia dialógica, dice Hadot, se encuentra en Kierkegaard, cuya actitud se expresa

⁷¹ Ídem, p.66

⁷² Hadot, Pierre. *Plotino o la simplicidad de la mirada*, p.30

en el uso de sus pseudónimos, los cuales hace coincidir con los tres niveles que postula su doctrina: estético, ético y religioso, para posteriormente enmascararse con cada uno de ellos, permitir que hablen y expresar de ese modo su más profundas convicciones. Su intención era la de poner de relieve y con claridad ante sus lectores el absurdo, para refutarles indirectamente. Esta forma de comunicación indirecta es, a todas luces, socrática.

Para Nietzsche los espíritus profundos están vinculados a una máscara que se va constituyendo por el discurso en torno a ellos, por la interpretación plana que se hace desde el exterior a sus palabras, a sus expresiones y a su vida.

...éste era, creo, el encanto diabólico de Sócrates. Tenía un alma, pero otra más atrás, y un poco más atrás, otra más. En Jenofonte se instala para dormir, en la segunda, Platón, en la tercera, de nuevo Platón, pero Platón con su segunda alma. Platón a su vez es un hombre lleno de cavernas y de fachadas.⁷³

La máscara socrática lo es de la ironía, figura retórica que consiste en dar a entender lo contrario de lo que se dice y en emplear las palabras que tendría que emplear más bien el oponente dialéctico. La ironía es un ejercicio de fingido menosprecio de uno mismo, que consiste en aparentar ser ordinario y superfluo. Sócrates hablaba a sus conciudadanos:

...yo soy precisamente el hombre adecuado para ser ofrecido por el dios a la ciudad. En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud.⁷⁴

⁷³ Ídem, p.34

⁷⁴ Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.35

Hadot refiere acerca de la ironía socrática que Otto Apelt, filólogo alemán del siglo XIX, estudioso del platonismo, detecta el origen y naturaleza de la misma observando que, durante la mayéutica, Sócrates se escinde y fragmenta en dos a su adversario: por una parte, estático, tiene la seguridad acerca del cómo terminará la discusión, y por otra, acompaña todo el camino dialéctico a su interlocutor. Allí radica la ironía: al hacer camino con su interlocutor, Sócrates exige del mismo un acuerdo total y, de manera concomitante, va logrando que éste reconozca y asuma las consecuencias de su propia conclusión.

¿Y esta incertidumbre no es una prueba, como ya lo hemos dicho, de que no sólo ignoras las cosas más importantes, sino que, ignorándolas, crees saberlas? ¿Acaso cuando cuida de sus intereses se preocupa de sí mismo?⁷⁵

Esta estrategia, de suyo racional, vuelve objetivo el conocimiento y provoca que el acompañante reconozca el equívoco en su toma de posición inicial, que se vuelva Sócrates, que detecte la nueva distancia frente a sí mismo y cobre conciencia del problema vivo que ahora es para sí mismo él mismo.

Sócrates pretende mostrar los límites del lenguaje: cuestionar los alcances del discurso implica la decisión de vivir de acuerdo a la conciencia y la razón. Dice Hadot: “El discurso directo es incapaz de comunicar la experiencia del hecho de existir”.⁷⁶

Parafraseando al maestro de Platón, Hadot se apropia de la máscara de aquél bajo los siguientes términos:

…no tengo la menor preocupación acerca de las cosas que preocupan a la mayoría de la gente…me he encaminado, no en esa

⁷⁵ Platón, Alcibíades, 128^a

⁷⁶ Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.35

vía, sino en aquella gracias a la cual, a cada uno de vosotros en particular, podré beneficiar al tratar de persuadirlo de preocuparse menos por lo que tiene que por lo que es, para llegar a ser lo más excelente y razonable que se pueda.⁷⁷

De aquí rescata el autor francés el carácter existencial de la posición socrática: Sócrates no fue un filósofo especulativo, por eso es que éste también se identifica, según Hadot, con el *daimon* Eros, en el Banquete de Platón, mediando entre los seres humanos y los dioses, sin ser completamente ni lo uno ni lo otro (Platón, 2008b: 191c). La mayéutica socrática es considerada por el filósofo francés la primera e insuperable forma de ejercicio espiritual, consistente en la implicación activa del otro en el proceso de la duda y el cuestionamiento de las opiniones recibidas y tratando de hacer que dé a luz su verdad, con el fin de que se descubra, por así decirlo, en su desnudez, quedando el interlocutor (el hombre) volcado frente a sí. Este es, sin lugar a duda, el gesto divino del ejercicio mayéutico, a saber, el hombre de pronto se descubre postrado frente a sí mismo.

En esta perspectiva, la filosofía parece ser una terapéutica de las preocupaciones, de las angustias y de la desgracia humana, desgracia provocada por las convenciones y las obligaciones sociales, según los cínicos; por la búsqueda de falsos placeres, de acuerdo con los epicúreos; por la persecución del placer y del interés egoísta, según los estoicos, y por las falsas opiniones, de acuerdo con los escépticos.⁷⁸

Todas las filosofías helenísticas admiten con Sócrates que los hombres están inmersos en la desdicha y la angustia, porque son ignorantes del hecho de

⁷⁷ Hadot, Pierre. *Plotino o la simplicidad de la mirada*, p.50

⁷⁸ Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.50

que el mal radica en los juicios de valor errados que se emiten acerca de las cosas.

Para Hadot la figura de Sócrates tuvo una influencia decisiva en la definición de *filósofo* que Platón propone en el Banquete y que es una revelación de la situación paradójica del filósofo en medio de los hombres y la noción de cuidado de sí es ambigua, y afirma lo anterior con base en las anotaciones de Martín Heidegger que se encuentran en las páginas dedicadas a este tema en el parágrafo 42 de *El Ser y el Tiempo*:

En las interpretaciones precedentes, que llevaron finalmente a la exposición del cuidado como ser del Dasein...la interpretación ontológico existencial podrá parecer extraña, especialmente si se entiende de un modo puramente óptico, como “preocupación” y “aflicción”. No se refiere a propiedades ópticas que se presenten constantemente, sino a una estructura de ser ya subyacente en cada caso. Sólo ella hace posible la designación óptica de este ente como cura...⁷⁹

Es decir, el cuidado es una disposición atenta del ser para con el mundo en cuanto existencia finita; como una manera específica de atender al otro considerándolo parte de mi mundo y frente al que me dispongo en un horizonte co-construido; preocupación como previa a la ocupación que me exige la realidad de la vida, pues vivir es cuidar, pro-curar, un acto de tendencia hacia todo aquello que me circunda y me complementa, atender (ad-tendere). Sorge, preocupación, son conceptos que se nos presentan como modos de atención, atención entendida como disposición completa del ser

⁷⁹ Heidegger, Martín. *El ser y el tiempo*, p. 47

hacia lo otro, hacia el mundo, de atención como posibilidad de ser-en-el-mundo.

El *cuidado de sí* es, entonces, una noción que implica, por un lado, la atenta solicitud que se requieren para una realizar una tarea o para cuidar a un ser vivo, y por el otro, un estado de desazón, ansiedad y preocupación que nos conduce inexorablemente a la depresión.

En el pensamiento griego, el *cuidado de sí* aparece primero, señala el filósofo francés, bajo la forma de ansiedad causada por diversos factores, como lo son la dureza en los eventos de la vida, la obligación de actuar en diversas e inesperadas circunstancias, los procesos y asuntos sociales. De allí que esta noción esté en sus orígenes ligada a la vida en la ciudad y en particular al exceso de actividad.

Desde esta perspectiva, lo inédito de Sócrates, en lo que Platón le hace decir, es el ser el primero en introducir en Occidente la noción del *cuidado de sí*.

En la *Historia de la sexualidad III*, Michel Foucault al respecto señala que:

Hadot realizó un análisis...en el que decía que la transformación tenía dos grandes modelos en la cultura occidental: *epistrophe* y *metanoia*. La *epistrophe* es (...) una experiencia que implica el retorno del alma a su fuente, el movimiento por el cual regresa a la perfección del ser y vuelve a situarse en su propio movimiento eterno. En cierto modo, esta *epistrophe* tiene por modelo el despertar, con la *anamnesis* como su modo fundamental. La metanoia...obedece a otro esquema, se trata de un estremecimiento del espíritu, una renovación radical, una especie de nuevo alumbramiento del sujeto por sí mismo en cuyo centro están la muerte y la resurrección como experiencia de sí y autorrenunciamiento.⁸⁰

⁸⁰ Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*, p.49-54

Hadot también postula el cuidado de sí mismo como una posibilidad de relación entre el individuo y lo universal. La exploración que realiza de la subjetividad interior que esta ética implica es una manera en la que el sujeto individual puede sustentar la universalidad que existe al interior de su propio ser.

La práctica de un verdadero *cuidado de sí* puede generar un cambio en lo social pues una ética que devuelve al individuo la soberanía sobre su propia subjetividad es una herramienta poderosa. El cuidado de sí puede transformar la propia subjetividad para mejor a partir de la reforma de las prácticas internas de la subjetividad mediante la práctica de diversos ejercicios espirituales, y la renovación de la manera en que el sujeto se relaciona con el mundo.

La noción de transformación de Pierre Hadot, en el sentido de *epistrophe*, un retorno al verdadero yo, es muy útil para proyectar las transformaciones particulares a lo universal. El proceso debe comenzar lógicamente con un individuo o con un grupo de individuos, que se transforman a sí mismos. Una vez que esto ocurre, las condiciones externas para que otros inicien el proceso de la misma transformación será más sencillo. Aquellos que inician el cambio modifican su forma de ser y de vivir en el mundo.

Es importante resaltar que Pierre Hadot había investigado la filosofía antigua y las raíces del cuidado de sí mucho antes que Foucault. Foucault populariza la idea y crea interés en la obra de Hadot, pero hay una diferencia importante en la forma en que esta noción se expresa en cada pensador. Para Foucault, las prácticas de la subjetividad parecen en su mayor parte ser ejercicios individuales, prácticas de la subjetividad introspectiva. Y Hadot subraya que el sujeto debe estar implicado dentro de la realidad de su

contexto, en especial de su contexto social, dado que las prácticas del cuidado de sí son necesariamente sociales.

Una propuesta ética basada en el *cuidado de sí* hacia el ascetismo en busca de la libertad interior, como una práctica de autorreflexión y transformación crítica, no destinada a aislar, sino a volver más amplia la relación del individuo con el mundo, podría ser una herramienta ética y política útil. Entonces, para que el cuidado de sí sea posible, se ha de tener conciencia de algún tipo de autonomía del “yo”.

Desde el punto de vista de Hadot, lo novedoso de Sócrates, entre otras cosas, es la introducción del cuidado de sí. Pues éste infiere que la desdicha de la mayoría de los atenienses radica en que tienen sus intereses prioritarios puestos en sus asuntos públicos, posesiones, fama, honores, vanidades y en toda una serie de cosas que no son ellos, y esto implica que no se preocupan, ni cuidan, de sí mismos. Luego de ser sometidos al método mayéutico, y a partir del descubrimiento de la cualidad de su propia naturaleza., Sócrates les invita a *tras-formarse*, a cambiar el objeto de su preocupación, a conocerse a sí y a cuidarse a sí mismos, toda vez que estas dos inquietudes van de la mano.

¡Cómo! Querido amigo, eres ateniense, ciudadano de una ciudad más grande, más célebre que otras por su ciencia y pujanza, y no te avergüenzas de cuidarte sólo de tu fortuna, de acrecentarla lo máximo posible, así como tu reputación y tu honor; pero en lo que se refiere a tu pensamiento (*phronesis*), tu verdad (*aletheia*) o tu alma (*psyché*), a mejorarlos ¡no los cuidas en absoluto, ni se te ha ocurrido siquiera!⁸¹

Recordemos la voz de Sócrates diciéndole al joven Alcibíades lo siguiente: “conociéndonos, también podremos saber con más facilidad la

⁸¹ Hadot, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p.34

forma de cuidar de nosotros mismos”⁸². La noción de *souci de soi*, con el “*de sí*” como aportación socrática, designa el gesto que hace que uno vuelva sobre sí, a partir del cual cambiamos nuestra escala de valores. Esto significa que en principio conferimos valor a lo que nos preocupa, y que cambiar el objeto de nuestra preocupación implica realizar una inversión de valores y cambiar la dirección de interés. “¿Podríamos saber qué arte le hace a uno mejor si no sabemos en realidad lo que somos?”⁸³. Conocerse a sí mismo es una condición para llevar a cabo el cuidado de uno mismo, conocerse a sí mismo implica tener absoluto conocimiento de la naturaleza del alma que gobierna al cuerpo y constituye la realidad del hombre. El *cuidado de sí* se emprende cuando se ha reconocido a la “divinidad” en uno mismo. “En esta parte del alma, verdaderamente divina, es donde es preciso mirarse, y contemplar allí todo lo divino, es decir, Dios y la sabiduría, para conocerse a sí mismo perfectamente.”⁸⁴

Sócrates empleó para referirse a esta inversión las palabras *epimeleia*, *epimelesthai*, que significan “poner atención” y que corresponden al modo platónico “aplicar el espíritu sobre sí”. Para Sócrates y Platón el cuidado de sí supone el conocimiento también de sí, y semejante ejercicio no excluye el cuidado de otros, por el contrario, implica a los demás: es preciso cuidarse para ingresar en la vida política, pues el político puede ver las cosas desde una perspectiva universal y racional.

Sócrates en la *Apología* sugiere que nuestro ser real radica en nuestra cualidad de ser no un individuo, sino en un *yo*, que se determinó como tal con

⁸² Alcibíades 129c

⁸³ Platón, Alcibíades, 128e

⁸⁴ Platón: El Primer Alcibíades: 198

el proceso del diálogo.⁸⁵ La finalidad del diálogo es invitar a otros a cuidarse, a someterse al arbitraje del discurso racional. En el diálogo mismo se revela y lleva a cabo la preocupación por el otro. Se trata de tomar conciencia de que existen perspectivas diversas a la nuestra y, por lo tanto, es preciso que ambos interlocutores trasciendan sus particulares puntos de vista y se sujeten a las exigencias objetivas de la razón. Así, tenemos que cuidarse es trascender la individualidad propia para acceder a una visión universal.

En el *Alcibiades* el “cuidado de sí” y el “conócete a ti mismo” comparten el mismo horizonte de implicación; cuidarse es renunciar a preocuparse por lo que no se es. El cuidado de sí, tal como hemos anticipado, supone el conocimiento de sí mismo, pues el hombre no podría saber cuál arte lo vuelve mejor si en realidad no sabe quién es:

Hemos hecho mal, cuando hemos convenido en que hay gentes, que no conociéndose a sí mismos, conocen sin embargo lo que está en ellos, porque ni aun las cosas que pertenecen a lo que está en ellos conocen. Estos tres conocimientos: conocerse a sí mismo, conocer lo que está en nosotros, y conocer las cosas que pertenecen a lo que está en nosotros, están ligados entre sí; son efecto de un solo y mismo arte.⁸⁶

En ese diálogo el alma habla al alma. El hombre queda postrado frente a sí y frente a los otros, descubriendo su esencia como no había sucedido jamás en el despliegue del pensamiento, justo por esto Sócrates agrega: “es correcto considerar que es el alma la que conversa con el alma cuando tú y yo dialogamos”⁸⁷ A este diálogo del alma consigo misma, el ateniense le denomina *dianoía*, toda vez que conocerse es cuidar de sí, concentrar la

⁸⁵ Platón, *Timeo*, 20b

⁸⁶ Platón, 2008d: 133d, e

⁸⁷ Platón, 2008d: 130d

atención hacia lo que realmente somos nosotros y son los demás, y también hacia lo que deberíamos ser. Cuidar de uno mismo implica una transformación, un “mejoramiento de sí”. Hay que reconocer que el hombre puede ser más, o sea, crecer más, desplegar más su ser a partir de un cuidado de sí. El mortal puede ser mejor cuando ha aprendido a cuidar de sí, es decir, cuando ha tenido el cuidado de poner en operación la virtud de conocerse a sí mismo. Este es literalmente un reconocimiento, toda vez que el individuo ha sido obligado por la mayéutica socrática a poner atención sobre sí y sobre lo que piensa. Digamos que el arte irónico de Sócrates ha sacado al individuo de su ostracismo complaciente y lo ha volcado hacia la consigna de cuidar de sí. El hombre es ahora otro, es diferente a sí antes y después de la experiencia mayéutica. Pues el individuo ha de cuidar lo que hace y lo que dice, toda vez que en esto mismo le va su mismo ser, pues no es lo mismo preocuparse por las cosas de uno, que preocuparse por uno mismo. El cuidado de sí se levanta sobre el claro de una preocupación que ha sabido encauzar su foco de atención en el ser de uno mismo.

Ante todas las cosas es preciso, pues, que pienses en ser virtuoso, como debe de hacer todo hombre, que no sólo quiera tener cuidado de sí mismo y de las cosas que son tuyas, sino también del Estado y de las cosas que pertenecen al Estado.⁸⁸

Reitera Hadot, la noción “*souci*” o cuidado es ambigua, como ya lo habría apuntado Heidegger, toda vez que semejante noción no se agota en una acepción exclusiva, pues el *souci* “no sólo significa ‘esfuerzo angustioso’, sino también ‘solicitud’, entrega...”⁸⁹, esto es, ‘afán ansioso’, cuidado y dedicación:

⁸⁸ Platón, 2008d, 134b,c

⁸⁹ Heidegger, Martín. El ser y el tiempo, p. 219

“todos los comportamientos del hombre están marcados ónticamente por la “preocupación” y regidos por una “dedicación” a algo”. No obstante, pese a esta polifonía del término, lo que vale la pena retener es, tal como se ha mencionado arriba, que en Sócrates el cuidado de sí se encuentra íntimamente ligado al conocimiento de sí: este conocimiento conduce al cuidado de sí, y el cuidado revierte en el despliegue del ser de uno. El *souci* designa el cuidado, la devoción, la atención dada a una tarea o persona, pero de igual modo designa la ansiedad y preocupación que nos afligen. La aparición del *souci* se liga a la vida en la *polis* y al exceso de actividad.

2.2 Relación entre el cuidado de sí y el conócete a ti mismo socrático

La conexión entre el cuidado de sí y el conócete a ti mismo socrático se da en el contexto de la filosofía antigua, y se pone de relieve en una conversación contenida en el diálogo platónico *Alcibíades*, en el que Sócrates mantiene una larga conversación con el joven Alcibíades, quien desea gobernar Atenas. Sócrates le expone la necesidad de “conocerse a sí” y de “cuidar de sí” para alcanzar éxito en la vida política. En esta medida, el *Alcibíades* aparece como un *protréptico*, es decir, como una exhortación.

Sócrates sabe que Alcibíades se presentará ante la polis para consolidar una carrera política, y desea hacerlo reflexionar sobre la seriedad con la que se debe tomar este asunto. Alcibíades se muestra interesado en prepararse para ejercer la política y empieza a indagar en que forma le puede ayudar Sócrates. Sócrates lo invita a dialogar para ver si realmente está preparado para las cosas que cree saber muy bien, como manejar los destinos de la polis o juzgar sobre lo justo y lo injusto, y le demuestra que en realidad

él, Alcibíades, no sabe lo que es justo, y que, entonces, sería una locura gobernar a los atenienses en esta materia cuando no se tiene el conocimiento para realizar esa tarea. Alcibíades reacciona diciendo que para él puede ser lo mismo lo justo y lo útil, y que muchos han sacado provecho de sus acciones, aun cuando no eran justas⁹⁰. Pero el joven no puede justificar esta posición, porque no puede explicar cómo sabe estas cosas. Al quedar atrapado, Alcibíades dice a Sócrates que no hace falta mucha preparación para dedicarse a la política, puesto que los políticos no están bien preparados, y él sería superior a ellos con sus aptitudes naturales.⁹¹

Alcibíades se compara con sus conciudadanos, pero que no piensa en los persas que, además de ser los enemigos declarados de la polis ateniense, se esmeran en la educación de los nobles y para que la de los sucesores al trono sea óptima. Sócrates le hace ver que, en vez de sobresalir entre los miembros de su misma polis, debe imponerse a los persas, dado que son superiores a Alcibíades en riqueza y en educación⁹², y no contentarse con sobrepasar a sus iguales, que no se esfuerzan por su preparación. Aquí aparece por primera vez el *conócete a ti mismo* (*Gnothi seauton*). Que, a primera vista, parece una invitación a la prudencia, una exhortación a conocer los alcances propios, pero en realidad no lo es.

El término “cuidado” implica un procedimiento, una técnica, en la medida en que hay un “cómo” llevar a cabo este cuidado. A través de las escuelas de filosofía helenística se realiza una estrategia de mejoramiento del sujeto, que consiste en la configuración de una identidad que requiere de un cuidado personal. Pero en ellas nunca existió en cuanto tal una técnica

⁹⁰ Alcibíades, 113d

⁹¹ Alcibíades, 119b

⁹² Ídem, 120d-124a

llamada *cuidado de sí*. El objetivo del cuidado de sí implica que ese hombre particular haga de sí mismo lo mejor posible. El cuidado de sí no se realiza en solitario, se requiere un intercambio dialógico.

Cuando Sócrates habla del “cuidado de sí” a Alcibíades, éste se interesa en saber en qué consiste ese cuidado que lo haría superior a sus enemigos.⁹³ Sócrates dice que puede explicárselo, pero primero habrá que analizar detenidamente cómo se llega a la perfección, pues este deseo es algo que ambos comparten.

Alcibíades considera que ser el mejor implica el “ser capaz de gobernar”. Sócrates, entonces, pregunta a Alcibíades sobre esta capacidad. Alcibíades buscará mostrar la importancia de la amistad e igualdad en las opiniones. Pero ¿cómo se obtienen? Alcibíades es incoherente en sus respuestas, Sócrates dirige la atención de Alcibíades preguntándole por el objeto del “cuidado de sí” y distingue entre el “sí mismo” y “lo de sí mismo”. Sócrates usa esta distinción para explicar que es necesario elegir la técnica dependiendo del objeto al cual se aplica, hace falta saber qué se quiere cuidar para saber cómo hacerlo. Luego entonces, le dice que “conocerse a sí mismo” es el fundamento para el cuidado de sí y no sólo una exhortación a ser prudente.

Sócrates insiste en que es necesario saber qué es lo que se va a cuidar para hacerlo del modo adecuado. La invitación del oráculo no era sólo a ser prudente, moderado y a conocerse a sí mismo, también lo era a iniciar el camino de perfección que buscaba el ideal del hombre griego.

Alcibíades, entusiasmado, pregunta por la manera de cuidarse. Para contestar Sócrates retoma el tema del objeto de cuidado y se concentra en el

⁹³ Ídem. 124b8

cómo saber claramente qué es el “sí mismo”.⁹⁴ Sócrates dice que, dado que vemos con los ojos, para poder “reflejarse” el ojo necesita algo donde pueda ver su misma naturaleza: otro ojo. Pero no es suficiente con ver el órgano, un ojo debe mirar en aquella parte del ojo del otro donde se encuentra su virtud, en el caso del ojo la facultad de ver.⁹⁵ Con el alma debería aplicarse lo mismo: debería mirar hacia donde está su facultad (sabiduría) para poderse ver.

El que quiere conocer su alma debe mirar a la parte del alma “más divina” para “conocerse a sí mismo”. El siguiente movimiento del diálogo apunta a que “conocerse a sí mismo” es la sabiduría moral. Si el “conocimiento de sí” es condición necesaria para el “cuidado de sí”, y este “cuidado de sí” se emprende cuando se ha reconocido a la “divinidad” en uno mismo, el “conocimiento de sí” no es sólo un ejercicio de introspección, ni se reduce a un consejo de prudencia más. El *conócete a tí mismo* es una sabiduría moral que haría posible un perfeccionamiento del hombre, esto sería el ideal del gobernante para la polis, pues ese trabajo de perfeccionamiento interior debe verse reflejado en las acciones del mismo. El conocimiento de sí implica el saber, al que se ha arribado de manera dialógica, sea conversando con un interlocutor externo o con uno mismo, de que existen cosas que dependen y cosas que no dependen de uno mismo, por lo que los únicos bienes reales son los bienes morales que perfeccionan efectivamente al hombre.

... la virtud es moral y políticamente la primera necesidad de un pueblo y la causa misma de su prosperidad. He aquí lo que debe tener en cuenta el que quiera conducir y manejar los negocios públicos. ¿Y enseñará al pueblo a ser virtuoso, si no lo es él mismo? Le conviene más que a nadie tener el espíritu fijo en esta parte de sí mismo, reflejo de la sabiduría y de la justicia

⁹⁴ *Ib*, 132c.7

⁹⁵ *Ídem*, 133b.2

divinas, donde aprenderá, que el esfuerzo supremo de su naturaleza libre, el secreto de su fuerza, consiste en aproximarse, por medio de la virtud que perfecciona, a la esencia del Dios que se refleja en él. Lejos de esta luz, no puede menos de caminar a ciegas y perder a los que sigan sus pasos. Vicioso y servil, sólo es capaz de obedecer, como sirve el cuerpo al alma. La virtud, libre como el alma misma, de la que es su perfección útil y justa, como Dios de donde ella emana, es la única capaz de crear los verdaderos hombres de Estado y de labrar la felicidad del pueblo.⁹⁶

⁹⁶ Platón. El primer Alcibíades. p.116

CAPÍTULO 3

PIERRE HADOT Y EL CARÁCTER DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

3.1 Relación entre el cuidado de sí y los ejercicios espirituales de la época helenística

Decíamos que, según Hadot, la filosofía académica contemporánea ha perdido en cierta manera el sentido original de la *philosophia* que en la Antigüedad fue expresado a través de ejercicios espirituales, los cuales, en las diferentes escuelas helenísticas, con sus correspondientes discursos, no estaban destinados a informar, sino prioritariamente a *formar* a los discípulos.

3.1.1 Aprender a vivir

Hadot reconoce que el uso del adjetivo "espiritual" pretende mostrar cómo estas prácticas, al igual que las prácticas devocionales en las religiones, tienen como objetivo generar y reactivar una forma constante de vivir, a pesar de las distracciones, tentaciones y dificultades de la vida. Por este motivo, los ejercicios espirituales no son sólo ejercicios de la razón. Los ejercicios espirituales, que descubre como constantes en las escuelas helenísticas, apelan a instancias más allá de la "racionalidad" tal cual la conocemos en nuestro tiempo, utilizan la retórica y la imaginación con el fin de establecer la norma de vida en sí mismos de la manera más impactante y para ello intencionalmente controlan las pasiones corporales, impulsos y deseos. Por ejemplo, en las prácticas cínicas o estoicas, la abstinencia se utiliza para acostumar a los seguidores a soportar todo tipo de privaciones: el frío, el

calor, el hambre, etc. Estas prácticas se usan en las escuelas antiguas en el contexto de las relaciones interpersonales, por ejemplo, en una relación entre el maestro y el alumno, en la que la función del primero es la de guiar y ayudar al alumno en el examen de conciencia, en la identificación y eliminación de los juicios erróneos y malas acciones, y en el desarrollo de los intercambios dialécticos de los temas ya establecidos.

Hadot explica en *La filosofía como forma de vida* el origen de la idea de llamar “ejercicios espirituales” a esta práctica filosófica:

La expresión “ejercicios espirituales” ha sido intensamente discutida... ¿Por qué la he escogido? Me impactó mucho el título de una antología aparecida después de la guerra: *La Poésie comme exercice spirituel*... el título me iluminó sobre la noción de poesía... Beethoven llamaba ejercicios espirituales a los ejercicios de composición musical que hacía hacer a sus alumnos y que estaban destinados a alcanzar cierta forma de sabiduría “estética”;... los famosos “ejercicios espirituales” de San Ignacio de Loyola habían sido heredados del pensamiento antiguo por mediación de los monjes que habían empleado la expresión “ejercicios espirituales” a propósito de su práctica...según mi opinión el concepto “ejercicios espirituales” no era religioso, pues tenía un origen filosófico...busqué todas las alternativas posibles, “ejercicios morales”... “ejercicios éticos”... “ejercicios intelectuales”... Entonces me resigné a emplear la expresión ejercicios espirituales que se emplea en todas partes desde hace tiempo para designar aquellas prácticas voluntarias de las que he hablado.⁹⁷

A través de la práctica de los ejercicios espirituales el estudiante de filosofía consigue transformar su percepción del mundo para alcanzar el ideal personificado por el sabio. Estos ejercicios siguen hoy día asociados a la enseñanza y los estudios filosóficos: la lectura, la escucha, el diálogo, la consulta y la investigación. En la Antigüedad también se incluían prácticas

⁹⁷ Hadot, Pierre. *La filosofía como forma de vida*, p.145

deliberadas que exigían del estudiante repetición diaria o continua tales como las prácticas de atención (*prosoche*), meditación (*meletai*), memorización de *dogmas*, dominio de sí mismo (*enkrateia*), la terapia de las pasiones, el recuerdo de las cosas buenas, el cumplimiento de los deberes, y el cultivo de la indiferencia hacia las cosas indiferentes.

Pierre Hadot agrupó los ejercicios espirituales de la Antigüedad alrededor de cuatro formas de aprendizaje: Aprender a vivir, Aprender a dialogar, Aprender a morir y Aprender a leer, las cuales es conveniente revisar para tener idea de la consistencia, profundidad y amplitud de estas prácticas para la comprensión del pensamiento antiguo y de la propia filosofía contemporánea.

El filósofo francés descubre nuevas luces en el conocimiento de la actividad de las escuelas filosóficas del helenismo a partir de una fina y tenaz investigación sobre la naturaleza de los ejercicios espirituales. Para compartir lo descubierto con sus lectores y estudiosos parte de una interrogante: ¿cómo leemos? Y al respecto responde que la proclividad del investigador moderno a leer sin orientación es, sin duda, el origen de muchas posibles confusiones y frustraciones. En el caso particular de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, “obra” significativa que contiene el testimonio más claro de la práctica de dichos ejercicios espirituales, Pierre Hadot recomienda a su vez a los interesados

...practicar un ejercicio espiritual de ascesis intelectual con el fin de liberarnos de determinado número de prejuicios y redescubrir lo que para nosotros supone casi otra manera de pensar.⁹⁸

La idea de “ejercicios espirituales” se convierte, en el pensamiento de Pierre Hadot, en el eje articulador de su pensamiento y, más que eso, de cada

⁹⁸ Hadot, Pierre. *La ciudadela interior*, p. 26

uno de los eventos de su vida. Para continuar explicando la configuración de dichas prácticas, Hadot explica al investigador contemporáneo cómo entender las aparentes incoherencias en los filósofos antiguos.

El filósofo francés descubre que la interpretación de una obra filosófica de la Antigüedad implica el seguimiento de ejercicios espirituales que no son, en muchos casos, ni sistemáticos, ni coherentes, y resalta que las obras filosóficas en el helenismo y en la época imperial fueron concebidas como técnicas didácticas educativas a través de las que el filósofo buscaba incidir en sus lectores y oyentes buscando producir estados de ánimo. Estas advertencias son importantes, por ejemplo, para abordar una lectura seria de las Meditaciones.

Recordemos que ejercicios espirituales es una expresión que puede confundir al lector y que, por tanto, nuevamente es pertinente clarificar. El calificativo “espiritual”, en el planteamiento de Hadot, no tiene connotación religiosa o teológica, más bien es usado como un recurso “técnico” que define de la noción la capacidad de contener muchas esferas de lo cotidiano a distintos niveles. Se puede definir a estos ejercicios como ejercicios de pensamiento, si bien cabe reiterar que el pensamiento no implica por sí solo ni a la imaginación, ni a la sensibilidad, ni a la voluntad, que son los elementos constantes de dicha espiritualidad. Los ejercicios espirituales no son irreductibles a lo intelectual, ni a lo estrictamente ético. Entonces, la palabra “espiritual” alude, en este contexto, a la totalidad de las dimensiones de un individuo.

Los ejercicios espirituales de la Antigüedad se refieren a una práctica, a una actividad, a un trabajo en relación con uno mismo. Más específicamente, un ejercicio espiritual consiste en una práctica destinada a transformar radicalmente el ser. Pero para entender la radicalidad y la profundidad de un ejercicio espiritual es necesario entender la diferencia fundamental entre

discurso filosófico y filosofía misma, la cual pone de relieve la dimensión práctica y existencial de los ejercicios espirituales. En este punto pensamos que esa distinción se puede usar para describir el fenómeno filosófico en la Antigüedad. Por ejemplo: según los estoicos la filosofía estaba constituida por ética, lógica y física, pero la filosofía propiamente dicha en ese periodo no consistía en el discurso filosófico, sino en la actividad exclusiva dedicada a vivir la ética, la lógica y la física.

Sabemos que los estoicos distinguían entre el discurso filosófico y la filosofía. Al dividir el discurso filosófico en lógica, física y ética, querían decir que cuando se enseña filosofía, se les explican a los alumnos las teorías de la lógica, de la física, y la de la moral. Al mismo tiempo decían que ese discurso no era filosofía pues la filosofía es el ejercicio efectivo, concreto, vivido: la práctica de la lógica, la física y la ética. La verdadera lógica no es la teoría pura de la lógica.

En esta escuela no hay elucubraciones acerca del cómo pensar y hablar correctamente, sino que se piensa y se habla correctamente; no se teoriza acerca de qué es el universo, se lo contempla; no se especula sobre la moral, sino que se actúa con corrección y justicia. Como podemos apreciar, la filosofía antigua no elaboraba o exponía sistemas conceptuales, sino que era un ejercicio efectivo, concreto, vivido.

Afirma Hadot: “La filosofía antigua propone al hombre un arte de vivir, al contrario que la moderna, que aboga en primer lugar por la construcción de un lenguaje técnico reservado a especialistas.”

En la vida cotidiana de las escuelas helenísticas el discurso resulta legítimo, e incluso indispensable, en la medida en que no se separa de la vida filosófica, pero los filósofos antiguos eran considerados tales no por el discurso, como ocurre en la época contemporánea, sino por el hecho de vivir filosóficamente. De modo que la práctica de los ejercicios espirituales sería

la base sobre la que reposaría la comprensión del pensamiento antiguo y de la filosofía.

Estas prácticas filosóficas se observan con facilidad en las escuelas helenísticas y romanas: los estoicos en especial afirman que la filosofía es un ejercicio del arte de vivir. La actividad filosófica no es sólo de conocimiento, sino existencial, la filosofía *trans-forma* la existencia, hace trascender a los individuos de un estado de vida inauténtico a un mejor estado vital en el que se adquiere una mirada precisa sobre el mundo y un estado interior de imperturbabilidad.

Para soportar lo anterior Hadot desarrolla ampliamente esta idea: las escuelas filosóficas en el helenismo consideraron que el origen del sufrimiento radica en las pasiones, de allí que la filosofía se haga presente como una “terapia de las pasiones”, terapia de la que cada escuela cuenta con un método propio, correspondiente, pero que a fin de cuentas realiza una transformación profunda en la manera de percibir el mundo y de ser del individuo. Esta transformación, insistimos, sólo se lleva a cabo mediante la práctica de los ejercicios espirituales.

En la escuela estoica la filosofía servía para educar a los hombres a fin de que éstos aprendieran a desear únicamente el bien que se puede obtener y a evitar el mal que sea posible evitar, y aclaraban que el bien y el mal moral son los únicos que dependen de nosotros, por lo que los bienes y males restantes, causales y naturales, deben ser totalmente indiferentes. Se pasa de una visión “humana” de la realidad, visión en la cual los valores dependen de las pasiones, a otra visión “natural”, que sitúa cada acontecimiento en la perspectiva de la naturaleza universal.⁹⁹ Ese cambio no es fácil, sólo se da de manera paulatina, sobre la base de la práctica de los ejercicios espirituales.

⁹⁹ Ídem, p.26

Al respecto de los ejercicios espirituales, según la investigación de Hadot, no existen tratados que sistematicen la enseñanza o técnica de los mismos, pero en la Antigüedad eran muy conocidos por formar parte de la vida cotidiana de las escuelas filosóficas.

Las indagaciones del filósofo francés lo llevan a afirmar que existen documentos que muestran que Filón de Alejandría realizó dos listados diversos acerca del tipo de ejercicios practicados durante el helenismo:

Listado 1

Estudio	<i>(zetesis)</i>
Examen profundo	<i>(skepsis)</i>
Lectura	
Escucha activa	<i>(ackroasis)</i>
Atención	<i>(prosoché)</i>
Autocontrol	<i>(enkrateia)</i>
Cumplimiento de deberes	

Listado 2

Lecturas	
Meditaciones	<i>(meletai)</i>
Terapia de pasiones	
Recuerdo de lo agradable	<i>(Aisthesis)</i>
Autocontrol	<i>(enkrateia)</i>
Indiferencia ante lo indiferente	

Con ambos textos, Pierre Hadot se da a la tarea de reconstruir los ejercicios espirituales estoicos, a través del análisis de cada rubro en grupos específicos:

El grupo 1 incluiría la atención, la rememoración y la meditación

El grupo 2 abarcaría los ejercicios intelectuales como la lectura, escucha activa, estudio y examen a profundidad.

En el grupo 3 concentraría los ejercicios de naturaleza activa: el dominio de uno mismo, el cumplimiento de deberes y la indiferencia ante lo indiferente.

Por ejemplo: la actitud espiritual fundamental de un estoico es la atención (*prosoché*), que consiste en una constante vigilancia y presencia de ánimo, una conciencia alerta y una constante tensión interna, de modo que el filósofo tenga conocimiento de cómo actúa a cada instante. Por esta vigilancia invariable, el canon se encuentra siempre al alcance. El canon es un elemento fundamental para el estoicismo: “No debes apartarte de tus principios ni cuando duermes, ni al despertar, ni cuando comes, bebes o conversas con otros hombres.”¹⁰⁰ De este modo se garantiza que cada acción sea la correcta.

Esta mirada atenta también opera como forma de concentración en el momento presente. Señala Hadot:

En esta atención al instante presente reside de algún modo el secreto de los ejercicios espirituales. Libérate de las pasiones siempre provocadas por un pasado o un futuro que en absoluto depende de nosotros.¹⁰¹

En la caracterización de los ejercicios espirituales Hadot descubre que la atención (*prosoché*) y aplicación conscientes y oportunas del canon permiten al individuo la transformación de su personalidad. También que la imaginación y la afectividad deben intervenir siempre en este ejercicio de pensamiento, pues el canon debe ser formulado de forma más dinámica y

¹⁰⁰ Hadot. Pierre. *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, p.28

¹⁰¹ Ídem,

concreta a fin de tener los acontecimientos más relevantes de la vida contemplados bajo la luz de esa regla fundamental. Aquí interviene la memorización (*mneme*) y la meditación constante (*melete*) del canon. La meditación permite al practicante estar preparado para circunstancias imprevistas.

Es necesaria también la práctica de la representación anticipada (*praemeditatum malorum*) de problemas de la existencia tales como el sufrimiento, la pobreza, la muerte, y recordar que éstos no son de ninguna manera males, toda vez que no dependen del hombre. La *praemeditatio* busca traer al presente un momento temido o ansiado para experimentarlo tan vivamente como sea posible. Se trata de que ese evento se convierta en algo ya vivido sobre lo que nos hemos pronunciado de manera clara. En la memoria guardará el estoico las máximas lapidarias que le ayudarán a superar ese tipo de trances que son parte de la naturaleza. Esas máximas deberán tener carácter persuasivo (*epilogismo*) y a ellas se podrá recurrir para controlar impulsos como temor, cólera o tristeza.

Los ejercicios espirituales recomiendan realizar al amanecer un examen exhaustivo de las actividades que se realizarán durante el día, estableciendo de manera concomitante los cánones que las inspirarán; por la tarde éstas serán analizadas para rendir cuenta de los progresos y las faltas producidas. Los sueños también deberán ser analizados. Durante la meditación se pone en orden el discurso interior mediante el canon.

Como puede observarse, los ejercicios de meditación intentan dominar el discurso interior para hacerlo coherente, para poner orden en él gracias a ese principio sencillo y universal que supone discernir entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, entre la libertad y la naturaleza.¹⁰²

¹⁰² Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.29

A través del diálogo interno, o con otros, o mediante la escritura, el que desee mejorar tendrá que poner orden a sus pensamientos, alcanzando una transformación completa de su representación del mundo, de su paisaje interior, y de su comportamiento exterior. Los métodos usados en los ejercicios espirituales suponen el conocimiento del poder curativo de la palabra.

Es evidente que las prácticas de la memorización y la meditación requieren apoyarse en los ejercicios de carácter intelectual. La meditación se alimentará de lecturas de textos de poetas y filósofos, o de la explicación de obras filosóficas, que se podrán realizar en el contexto de las enseñanzas de algún profesor. De ese modo, sostenidos por el canon, los estudios de física y lógica podrán ser muy precisos. El estudio y el examen a profundidad implican la puesta en práctica de tales enseñanzas.

Los ejercicios prácticos se realizan al final y se usan para crear hábito, por ejemplo la práctica de la indiferencia ante lo indiferente. El autodomínio y el cumplimiento de deberes de la vida social involucran actividad práctica que se sostiene en el principio de iniciar los ejercicios desde lo más sencillo con el fin de implantar sólidamente el hábito. El estoicismo está, de principio a fin compuesto por ejercicios espirituales. Por esta razón, nos comparte Pierre Hadot, para los estoicos filosofar es vivir de manera libre y consciente.

Otra escuela helenística, el epicureísmo, también concedió gran importancia a los ejercicios espirituales, porque al igual que para los estoicos, para los epicúreos también la filosofía representó una terapia para liberar al alma de preocupaciones vitales y recuperar la alegría por la vida. Epicuro sostuvo que los hombres se privan del placer de ser por su temor ante lo que no se debe temer y por desear lo que no es necesario desear.

Pierre Hadot explica que la física epicúrea libera del temor al mostrar que los dioses son ajenos a la marcha del mundo, y que la muerte, al tratarse

de una disolución total, no forma parte de la vida. La ética de Epicuro libera de los deseos insaciables al establecer la diferencia entre deseos naturales y necesarios, naturales y no necesarios y deseos no naturales y no necesarios. Según el epicureísmo, satisfacer los primeros, y renunciar a los últimos, así como tratar los segundos “a criterio”, disipa la confusión del ser humano.

La curación del alma epicúrea requiere de ejercicios espirituales. El primer paso, como en el estoicismo, es la meditación día y noche en sus dogmas fundamentales, contenidos en el *tetrapharmakon*, o cuádruple remedio que consideraba que los dioses no son temibles, la muerte no es una desgracia, el bien resulta fácil de obtener y el mal sencillo de soportar. Los filósofos del Jardín, tal como los estoicos, alimentaban la meditación a fin de fijar el dogma.

Pierre Hadot pone luz sobre la diferencia entre los estoicos que se entrenaban para vigilarse en estrecha tensión interior, y los epicúreos, que se ejercitaban para relajarse: en lugar de atormentarse y prepararse para posibles males, la escuela de Epicuro ponía la mirada en los placeres. Practicaban un ejercicio espiritual muy concreto: la elección siempre nueva, de la tranquilidad y la felicidad, experimentando gratitud hacia la natura y hacia la vida, que constituye el mayor motivo de placer y de alegría. También ejercitaban el vivir el momento presente, aquí y ahora, como invitación a la tranquilidad. Los epicúreos evitaban la fuga del momento presente a causa de preocupaciones:

Sólo nacemos una vez, pues dos veces no nos ha sido permitido; hay que hacerse a la idea de que dejaremos de existir, y eso por toda la eternidad; pero tú que no eres dueño del mañana, todavía confías al futuro tu alegría. De esta manera, entre tales esperas, la vida se consume en vano y acabamos muriendo abrumados por las preocupaciones.¹⁰³

¹⁰³ Hadot. Pierre. *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, p.33

El placer en cuanto tal era para ellos otro ejercicio espiritual: el placer de la contemplación de la naturaleza, la evocación de placeres pasados y el placer de la amistad. La amistad epicúrea se relaciona con la práctica de ejercicios espirituales en un ambiente de confianza, grato y relajado, la confesión pública de sus faltas y el correctivo fraterno de las mismas. Pero ante todo:

…De lo que se trata antes que nada es de ser feliz, y el afecto mutuo, la confianza con la cual uno se apoya en los demás contribuyen más que cualquier otra cosa al bienestar.¹⁰⁴

3.1.2 Aprender a dialogar

Como se ha visto, la práctica de los ejercicios espirituales data de tiempos que anteceden a Sócrates, no obstante este último los pone de relieve en Occidente, pues su figura representa una invitación a despertar la conciencia moral mediante un diálogo en el que importa aquel que habla por sobre aquello de lo que se habla. Sócrates induce al individuo a rendir cuentas de sí mismo, de su vida presente y pasada, llevándolo a descubrir que en algún momento no actuó del modo “preferible”, y que esa es la razón de su desazón presente. Los que asumieron ese resultado se volvieron más prudentes el tiempo que les quedó de vida, pues las preguntas de Sócrates, a fin de cuentas, le obligaron a prestarse atención, a conocerse a sí mismo y por lo tanto a obligarse a cuidar de sí mismo.

No cuido en absoluto aquello que suele preocupar a la mayoría de la gente: asuntos de negocios, administración de bienes, cargos de estrategia, éxitos oratorios, magistraturas, coaliciones, facciones políticas. No me siento atraído por ese camino…sino por ese otro que, a cada uno de vosotros en

¹⁰⁴ Ídem, p.34

particular, le haría el mayor bien, intentando convencerle de que cuide menos lo que tiene y que cuide más lo que es, para convertirle en alguien lo más excelente y razonable posible.¹⁰⁵

Como hemos explicado en el inciso referente a Sócrates, el diálogo socrático es un ejercicio espiritual que invita al ejercicio espiritual interior, al examen de conciencia, a la mirada introspectiva, en suma, al “conócete a ti mismo”, que supone reconocerse como “no sabio”, como filósofo, o en reconocerse en lo esencial, sin adornos, en el verdadero estado moral.

Sócrates fue maestro del diálogo consigo mismo y prácticamente de los ejercicios espirituales. Saber dialogar implica una intensa concentración mental: la meditación. Dialogar con uno mismo supone una gran capacidad de diálogo con el otro. Es decir, un verdadero ejercicio espiritual es dialógico, toda vez que involucra un ejercicio de presencia, ante uno mismo como ante otro.

Dicho de otra manera, Sócrates sólo puede invitar a su interlocutor a examinarse, a ponerse a prueba. Para que se instaure un diálogo que conduzca al individuo...a explicarse a sí mismo y su vida, es necesario que quien habla con Sócrates acepte con el propio maestro someterse a las exigencias del discurso racional, digamos: a las exigencias de la razón. Dicho de otra manera, el interés en sí, el cuestionamiento de sí mismo no nacen más que por una superación de la individualidad que se eleva al nivel de la universalidad, representada por el logos común a los dos interlocutores.¹⁰⁶

Pierre Hadot no marca frontera entre diálogo platónico y diálogo socrático, el primero deriva del segundo, dice, dado que se trata de un ejercicio intelectual, por tanto espiritual. Esta característica no debe nunca perderse de vista: Hadot explica que estos son ejercicios modélicos en la medida en que son composiciones literarias que representan las condiciones ideales de un

¹⁰⁵ Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.39

¹⁰⁶ Ídem, p.35

diálogo. Todo ejercicio espiritual tiene carácter dialógico: un diálogo es un recorrido de pensamiento cuyo camino se dibuja en virtud del acuerdo entre alguien que pregunta y alguien que responde: esto significa que no sólo se den respuestas verdaderas, sino que tales respuestas estén fundadas en lo que el interlocutor reconoce por su parte saber.

En los diálogos socráticos el interlocutor es una figura de gran importancia pues impide que el diálogo se distorsione y convierta en una exposición teórica y dogmática, forzándola a ser un ejercicio práctico, pues no se trata de imponer ninguna ideología, sino más bien de inducir al individuo a una disposición mental determinada.

En todo ejercicio espiritual, señala Hadot, es necesario obligarse a uno mismo a cambiar perspectiva, actitud, convicciones. Dialogar con uno mismo puede implicar una pugna interna.

A pesar de lo que se ha dicho, el diálogo no se parece a una ligera paloma a la que nada impide abandonar el suelo para volar hacia el espacio puro de la utopía. La paloma debe enfrentarse a cada instante al espíritu de quien responde, cargado de plomo. Cada grado de elevación requiere ser conquistado.¹⁰⁷

Para vencer resistencias es necesario aprender a convencer, seducir el espíritu, realizar una dialéctica intensa y llegar a un acuerdo explícito con el interlocutor, de tal modo que lo induzcan a descubrir y admitir las contradicciones de su convicción o a aceptar una conclusión imprevista.

Pierre Hadot considera que los giros que se contienen en los diálogos y desconciertan al lector moderno tienen por objeto hacer recorrer varios caminos hacia la verdad a los mismos. No cuenta tanto la solución como el camino a través del cual el discípulo, o en su caso, el lector, se vuelven más aptos para descubrir por ellos mismos la verdad. Los diálogos pretenden

¹⁰⁷ Hadot. Pierre. *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, p.33

formar en vez de informar. No se trata de ser rápido en la solución de un problema, sino de ejercitarse de manera efectiva en la puesta en práctica de un método. El ejercicio dialéctico platónico funciona como ejercicio espiritual porque conduce a la transformación del interlocutor, si bien discretamente, con tacto y en la medida en que el interlocutor aspire a dialogar y a dilucidar la verdad y aspire al Bien, acatando las disposiciones racionales del *logos*. Este acatamiento sirve para ejercitar el pensamiento puro.

Un verdadero diálogo no es posible más que si verdaderamente se quiere dialogar. Gracias a este acuerdo entre interlocutores, renovado en cada etapa de la discusión, no es uno de los interlocutores el que impone su verdad al otro; muy por el contrario, el diálogo les enseña a ponerse en el lugar del otro, luego a sobrepasar su propio punto de vista. Gracias a su sincero esfuerzo, los interlocutores descubren por sí mismos, y en sí mismos, una verdad independiente de ellos, en la medida en que se someten a una autoridad superior, el *logos*. Como en toda la filosofía antigua, la filosofía consiste aquí en el movimiento por medio del cual el individuo se trasciende en algo que lo supera, para Platón, en el *logos*, en el discurso que implica una exigencia de racionalidad y de universalidad.¹⁰⁸

Es en el diálogo donde se pone de manifiesto y se realiza el cuidado y la cura de los otros. Se trata de entender que existe otro punto de vista además del nuestro y que es necesario que quien interroga y quien responde superen sus respectivos puntos de vista para dar respuesta a las exigencias objetivas de la razón. Desde este modo, el cuidado de sí significa superar la propia individualidad para acceder a una visión universal, racional y objetiva. El intercambio dialógico aparece aquí con una función pedagógica, como el medio para el intercambio de ideas y como la posibilidad de generar otras

¹⁰⁸ Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.52

ideas.

3.1.3 Aprender a morir

Pierre Hadot recurre también a Sócrates para ejemplificar el cómo se prefiere la virtud que la supervivencia. Sócrates prefirió la muerte antes que renunciar a las exigencias de su conciencia. En suma: Sócrates prefirió el Bien al Ser. Este ejercicio espiritual consiste en liberar al alma de sus pasiones sensibles para elevarse al punto de vista universal y normativo para someterse a las exigencias del logos y la ley del Bien.

La más celebre práctica es el ejercicio de la muerte, al que Platón hace referencia en el *Fedón*, que relata precisamente la muerte de Sócrates. En él, Sócrates declara que un hombre que se pasó la vida en la filosofía posee necesariamente el valor de morir, puesto que la filosofía no es más que un ejercicio de la muerte. Y lo es, puesto que ésta es la separación del alma y del cuerpo y el filósofo se dedica a desprender su alma de su cuerpo. En efecto, el cuerpo nos causa mil molestias debido a las pasiones que engendra, a las necesidades que nos impone. Es, pues, necesario que el filósofo se purifique, es decir, que se esfuerce por concentrar y recoger el alma, liberarla de la dispersión y de la distracción que le impone el cuerpo.¹⁰⁹

Ejercitarse para la muerte implica la muerte de la individualidad, de las pasiones, como condición para contemplar las cosas desde la perspectiva de la universalidad y la objetividad. Esto significa que ha de existir una gran

¹⁰⁹ *Ibidem*, p.56

concentración de pensamiento sobre sí mismo, meditación y diálogo interior. Concebir la filosofía como preparación para la muerte es una decisión en extremo importante.

Frente a esta fórmula toda palabrería filosófica, tanto de antaño como de la actualidad parece por completo vacua. “Ni el sol, ni la muerte pueden mirarse con fijeza”, sólo pueden osar hacerlo los filósofos; bajo las diversas representaciones de la muerte que manejan se encuentra una virtud incomparable: la lucidez.”¹¹⁰

Las diversas escuelas helenísticas apuntalaron su quehacer en la idea de la muerte, en la medida en que, para los platónicos abandonar la existencia sensible no debe atemorizar a aquel que ha probado la inmortalidad del pensamiento, para los epicúreos la idea de la muerte es conciencia de la finitud de la existencia, el estoico aprende la libertad de la brevedad de la vida. Por ejemplo, en su libro *Sobre la brevedad de la vida (De brevitae vitae)* Séneca revisa esta cuestión crucial. El tema que subyace es el del tiempo y la muerte, pero también está presente el de la vida como realización positiva dentro de un ámbito limitado. Para los estoicos, la aceptación de la propia mortalidad es una de las bases de la sabiduría, que permite administrar el espacio interior de la propia existencia.

La idea de la muerte transforma la existencia interior. El ejercicio espiritual del aprendizaje de la muerte consiste en cambiar de perspectiva, de una dominada por las pasiones, a una gobernada por la universalidad y la objetividad de pensamiento, conversión que implica la totalidad del alma. Este ejercicio espiritual denota la grandeza del alma en el filósofo.

La grandeza del alma es el fruto de la universalidad del pensamiento. La tarea especulativa y contemplativa del filósofo

¹¹⁰ Hadot. Pierre. *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, p.46

se torna de este modo ejercicio espiritual, en la medida en que, elevando el pensamiento a la perspectiva del Todo, lo libera de las ilusiones de la individualidad.¹¹¹

La física se convierte en un ejercicio espiritual en tres niveles:

a) como actividad contemplativa que proporciona al alma un estado de paz

Dice Filón de Alejandría: Quienes practican la sabiduría están en excelente disposición para contemplar la naturaleza y todo cuanto ella contiene; observan la tierra, el mar, el aire y el cielo con todos sus moradores; gozan pensando en la luna, en el sol, en los demás astros, errantes o fijos, en sus evoluciones, y si bien a causa del cuerpo están atados aquí abajo, a la tierra, dotan de alas a sus almas a fin de avanzar entre el éter y contemplar las potencias que allá habitan, como conviene a verdaderos ciudadanos del mundo. Rebosantes de este modo de una perfecta excelencia, acostumbrados a no tomar en consideración los males del cuerpo ni las cosas exteriores (...) se entiende que tales hombres, en el goce de sus virtudes, puedan convertir su vida entera en una fiesta.¹¹²

b) como vuelo imaginario que ayuda a entender los asuntos humanos como cosas sin importancia, es decir, el ejercicio que consiste en cambiar radicalmente de punto de vista y en abarcar la realidad en una mirada universal disuelve el temor a la muerte. El filósofo dirige la mirada desde arriba hacia las cosas de la tierra y comprende que nada es tan importante para sentirse desdichado.

c) como visión de la totalidad, o elevación del pensamiento a lo universal en el que uno muere en su individualidad para acceder al interior de su conciencia y a la universalidad del pensamiento del Todo. Pierre Hadot encuentra el mejor ejemplo de ello en el pensamiento de Plotino en donde la inmaterialidad del alma se convierte en experiencia al despojar cada cosa de

¹¹¹ Ídem 53

¹¹² Ídem, p.43

lo que no es en sí misma, retirando lo superfluo y enderezando lo torcido hasta lograr el brillo de la virtud.

El ejercicio espiritual del aprendizaje de la muerte, consistente en liberarse del cuerpo, de sus deseos y pasiones, sirve para purificar el alma de sus añadidos superfluos, bastando con practicarlo para que el alma recupere su auténtica naturaleza y se consagre únicamente al pensamiento puro.¹¹³

3.1.4 Aprender a leer

Los ejercicios espirituales de las escuelas filosóficas de la época helenística parecían diversos: unos estaban destinados al aprendizaje de buenos hábitos morales, otros, como la contemplación en el platonismo, exigían profunda concentración mental, otros proyectaban al alma a la totalidad, y otros, los menos, buscaban transformar a la sociedad.

Los contenidos eran diversos en cada escuela, sometimiento al destino, serenidad y desapego, concentración mental y renuncia. Pero de bajo esta apariencia de diversidad subyacía una unidad fundamental: técnicas retóricas y dialécticas persuasivas, control del diálogo interno, concentración mental. La intención invariablemente era la mejora de uno mismo.

Todas las escuelas helenísticas consideraron que el hombre se encuentra en el mundo en un estado de inquietud, producto de la vanagloria y pasiones, y todas ellas coincidieron en la posibilidad de acceder a una existencia auténtica a través de la práctica de los ejercicios espirituales, que enseñan a vivir de acuerdo a la naturaleza humana, que es la de la razón. Los ejercicios espirituales vigorizan el alma, modelan el interior, transforman la

¹¹³ Ídem, p.44

cosmovisión y reconfiguran el ser entero del hombre: con la práctica constante de los mismos, cada individuo realiza una “escultura de sí”, que en modo alguno implica pose o afectación, sino la sustracción de lo superfluo para hacer aparecer lo esencial de sí.

Cualquier ejercicio espiritual implica el retorno a uno mismo, que se despoja de todo lo sobrante y se convierte en un sujeto moral, abierto a la universalidad, participando de la razón universal.

La práctica de los ejercicios espirituales provoca necesariamente un deslinde de lo cotidiano, la inversión de los valores hasta entonces aceptados y el acatamiento de los valores auténticos, como la virtud, la contemplación y la felicidad de estar vivo. De allí que la verdadera filosofía, en la Antigüedad, sea la práctica de ejercicios espirituales. El la teoría y el discurso estarán a servicio de estos ejercicios espirituales. No podemos, entonces, entender las teorías filosóficas de la Antigüedad fuera de este contexto donde tenemos clara su función.

…las obras de los filósofos no pueden interpretarse sin tomar en consideración la situación concreta en la cual vieron la luz…Esas obras escritas son reflejo, por lo tanto, de preocupaciones pedagógicas, psicagógicas y metodológicas. En el fondo, por más que cualquier escrito no sea sino mero monólogo, la obra filosófica presupone siempre implícitamente un diálogo; la dimensión del eventual interlocutor está siempre presente.¹¹⁴

Las incoherencias que los investigadores contemporáneos dicen encontrar en los textos de la Antigüedad se explican en este sentido:

En estas obras filosóficas…el pensamiento no puede expresarse según las necesidades puras y absolutas de un orden sistemático, puesto que debe tener en cuenta el nivel de su

¹¹⁴ Ídem, p.53

interlocutor y el tiempo concreto del logos con el cual se expresa.¹¹⁵

Cada *logos* supone un sistema, pero el total de las obras de un autor no constituye un sistema.

Pierre Hadot nos recuerda que en el caso de Aristóteles se ha olvidado que sus obras no eran tratados sistemáticos, sino meros apuntes de problemas particulares, concretos y bien definidos. Cada comentario corresponde al nivel del oyente al que se dirige: los grados de enseñanza filosófica corresponden a un nivel espiritual. De ahí que no haya incoherencia en el autor, sólo cambios de nivel. Es conveniente tener siempre presente que: “...una demostración filosófica demuestra su evidencia no tanto por razones abstractas como por ser experiencia de un ejercicio espiritual.”¹¹⁶ La filosofía aparece como método de formación de una nueva manera de vivir y de percibir el mundo, como un intento de transformar la cosmovisión del hombre.

El filósofo francés manifiesta que los investigadores contemporáneos desconocen este aspecto de la historia de la filosofía, y que conciben a la filosofía antigua como teórica y abstracta, tal como entienden la filosofía medieval y la moderna. Y esa representación aparece por la asimilación posterior de la filosofía por el cristianismo, pues éste desde su aparición se consideró a sí mismo filosofía en la medida en que asimiló la práctica de los ejercicios espirituales. Con la escolástica, y la diferenciación entre teología y filosofía, la filosofía se ve despojada de la práctica de los ejercicios espirituales y queda reducida exclusivamente a la teoría.

...nos pasamos, pues, la vida “leyendo”, pero en realidad no sabemos leer, es decir, detenernos, liberarnos de nuestras preocupaciones, replegarnos sobre nosotros mismos, dejando

¹¹⁵ *Ibidem*

¹¹⁶ *Ídem*, p.55

de lado toda búsqueda de sutilidad y originalidad, meditando tranquilamente, dando vueltas en nuestra mente a los textos, permitiendo que nos hablen.¹¹⁷

En este punto es que nos acercamos con Hadot, a través de *La ciudadela interior*, a examinar la práctica de los ejercicios espirituales del emperador Marco Aurelio patente en las *Meditaciones*.

Pierre Hadot sostiene, con base en la naturaleza de las técnicas estoicas para el aprendizaje de la filosofía, que Marco Aurelio escribía para sí mismo. Las *Meditaciones* fueron escritas en griego, si bien el emperador hablaba latín, era bilingüe. En esa época el griego era la lengua oficial de la filosofía, incluso en Roma. Podría pensarse que Marco Aurelio hubiera preferido hablar consigo mismo en latín, pero las *Meditaciones* eran un ejercicio espiritual estoico que implicaba un vocabulario técnico cuya traducción al latín era muy difícil.

Los traductores deben prestar atención a esta particularidad del léxico de Marco Aurelio y estar muy atentos cuando se encuentran palabras como *hypolépsis* (juicio de valor), *kataléptikos* (objetivo, adecuado), *phantasia* (representación y no imaginación), *hegemonikon* (principio director), *epakolouthésin* (consecuencia necesaria y accesoria), *hypexairesis* (cláusula de reserva)...¹¹⁸

Para Marco Aurelio, ante la brevedad de la vida y la inminencia de la muerte es necesario encontrar las palabras que disipen el estado emocional de confusión o cólera, por lo que recurre siempre a Epicteto, de quien toma los temas sobre los cuales desarrolla sus variaciones. Aquí vemos que aplica los ejercicios ya comentados con anterioridad de memorización, de meditación, la atención vigilante.

¹¹⁷ Ídem, p.59

¹¹⁸ Hadot, Pierre. *La ciudadela interior*, p.115

3.1.5 Ejercicios del cuerpo y ejercicios del alma

No existe ningún tratado sistemático que explique una teoría y una técnica del ejercicio (askesis) filosófico, si bien muchos de ellos hacen referencia de éstos. Es posible que estas prácticas formaran parte de una enseñanza oral y que se relacionaran a la dirección espiritual. Sólo se cuenta con un pequeño manual estoico atribuido a Musonio Rufo, en el cual distingue los ejercicios adecuados al alma de aquellos relacionados al alma y al cuerpo. Los primeros implican meditar sobre los dogmas y usar la imaginación, los otros, en no desear otra cosa que la intención moral.

Las observaciones de Musonio indican que un ejercicio filosófico tiene raíces en el ideal del atletismo y de la práctica cotidiana de la cultura física en los gimnasios.

Pierre Hadot menciona que, así como por la repetición de los ejercicios corporales repetidos, el atleta da a su cuerpo fuerza y forma, del mismo modo con los ejercicios filosóficos, el filósofo desarrolla la fuerza de su alma y se transforma a sí mismo.

A continuación mencionamos algunos ejemplos de estas prácticas a propósito de las diferentes escuelas.

Ascesis del deseo

Casi todas las escuelas proponen ejercicios de ascesis y de dominio de sí, exigen la observancia de un conjunto de reglas y prácticas encaminadas a la liberación del espíritu y al logro de la virtud. La ascesis platónica renuncia a los placeres de los sentidos; implica una dieta de abstinencia de la carne de

animales, destinada a debilitar el cuerpo por medio de ayunos y vigiliias; la ascesis cínica nos sugiere aprender a soportar el hambre, el frío, las injurias, suprimir lujo y comodidad, evitar todos los artificios de la civilización para adquirir la resistencia y conquistar la independencia; la ascesis pirrónica se empeña en considerar indiferentes todas las cosas, ya que no se puede afirmar o negar nada sobre ellas; la epicúrea limita sus deseos para acceder al placer puro; hay ascesis en los estoicos, que alinean sus juicios sobre los objetos al reconocer que no hay que apegarse a las cosas indiferentes.

Todas suponen que no se confunda el yo con sus deseos y sus apetitos. De este modo el hombre que se conoce a sí mismo y cuida de sí mismo alcanza una perspectiva universal.

La premeditación de la muerte y los males

En los ejercicios espirituales el yo pone la mirada con atención en sí mismo y descubre que no es lo que creía ser, entonces se separa de los objetos a los que se había apegado. Para Platón la filosofía era un ejercicio de muerte, en la medida en que ésta consiste en la separación del alma y del cuerpo asumida por el filósofo. La toma de conciencia de lo que en realidad se es y no se es, implica un acto de ascesis y de desprendimiento, también observado en Plotino, quien recomienda al yo separarse de lo que le es ajeno

Si todavía no ves tu propia belleza, haz como el escultor de una estatua que debe llegar a ser bella: quita esto, raspa aquello, empareja tal lugar, limpia tal otro, hasta que hace aparecer el bello rostro de la estatua. De la misma manera, también tu retira todo lo superfluo, endereza lo oblicuo, purificando todo lo tenebroso para volverlo brillante, y no dejes de esculpir tu

propia estatua hasta que brille en ti la claridad divina de la virtud.¹¹⁹

Este ejercicio se encuentra también en Marco Aurelio. El mismo se exhorta a "separar de sí mismo", de "su pensamiento", lo que los demás hacen o dicen, lo que el mismo hizo o dijo en el pasado; a eliminar también de su yo todas las cosas futuras que pueden inquietarlo, su cuerpo y hasta su alma que anima al cuerpo, para alcanzar un estado de tranquilidad y de serenidad.

En este ejercicio, el yo está localizado en el presente: se "separa" de lo que hizo y dijo en el pasado, y de lo que vivirá en el futuro.

Es necesario entender que de la concentración en el presente no se sigue que el estoico no se acuerde de nada y jamás piense en el futuro. Sino que, más bien, rechaza las pasiones que el pasado y el futuro puedan ocasionar, las vanas esperanzas y pesares.

Este ejercicio de la conciencia de sí se reduce, pues, a un ejercicio de atención a sí mismo (*prosoché*) y de vigilancia renovada a cada instante de la elección de vida, de la conformidad de la voluntad propia con la de la Naturaleza universal, y que se tengan presentes en el espíritu los principios y las reglas de vida que la expresan.

En el momento de irnos a acostar, digamos con gozo y alegría: "Viví, recorrí el curso de la vida que me había asignado la fortuna". Si un dios nos da un mañana por añadidura, recibámoslo con alegría. Es plenamente feliz, tiene la tranquila posesión de sí mismo, aquel que espera el mañana sin inquietud. Quienquiera que se haya dicho "viví" se levanta cada día para un privilegio inesperado. Apresúrate a vivir y considera, cada día, como una vida concluida [...] Aquel para quien cada día su vida fue completa tiene paz en el alma.¹²⁰

¹¹⁹ Hadot. P. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.210

¹²⁰ Séneca. *Epístolas Morales*, México, SEP. p.83

En el epicureísmo, también hay una observación del sí mismo y una toma de conciencia de sí en una ascesis, que consiste en limitar los deseos a los deseos naturales y necesarios que aseguran al individuo, un placer estable.

Lograr esta conciencia de sí implica separar el yo de las pasiones generadas por la vanidad del alma. Es insensato dejar pasar la vida esperando bienes futuros. Para los epicúreos el pasado aporta un placer estable si se lo reactualiza.

Para estoicos y epicúreos el ejercicio básico consiste en concentrarse en el yo en el presente. El presente basta para la felicidad porque satisface los deseos más sencillos y necesarios, los que proporcionan un placer estable.

En esta perspectiva, quien presta toda su atención y toda su conciencia al presente considerara tener todo en el momento presente, porque dispone, en este momento, al mismo tiempo del valor absoluto de la existencia y del valor absoluto de la intención moral. No tiene nada que desear allá. Toda la duración de una vida y toda la eternidad no podrán brindarle más dicha.¹²¹

Como en el caso de los estoicos, este ejercicio se vincula además con el pensamiento de la muerte, que da su valor a cada instante de la vida. Hay que vivir cada momento como si fuera el último. Uno de los ejercicios filosóficos más importante es el de la muerte.

La concentración en el presente no significa que un estoico no se acuerde de nada y jamás piense en el futuro, más bien rechaza las pasiones que el pasado y el futuro le puedan ocasionar.

El ejercicio espiritual más conocido es la práctica filosófica estoica de la intencionalidad de los males: los estudiantes son exhortados a presentar

¹²¹ *Ibídem*, p. 212

a sus mentes, por adelantado, los males posibles que pueden acontecer a lo largo de sus próximos días, a fin de limitar la fuerza de su posible miedo, ira o tristeza. Galeno recomendaba que al inicio de cada día las personas trataran de traer a la memoria todo lo que tuvieran que hacer en el transcurso de la jornada por iniciar, previendo los modos en que las cosas pudieran salir mal, y recordando los principios que deben guiar sus acciones; Marco Aurelio, del mismo modo, se exige a sí mismo anticipar cada día que se encontrará con los hombres envidiosos, ingratos, prepotentes, traidores y egoístas.¹²² Sócrates en el *Fedón*, consuela a sus amigos, al sugerir que la filosofía es aprender a morir. Tomando esta afirmación platónica como símbolo de un ejercicio filosófico más amplio, Hadot nos dice que la meditación constante sobre la mortalidad propia, era un ejercicio espiritual practicado en las escuelas filosóficas. Este no era un ejercicio que tratara acerca de la mortandad o la renuncia, sino un medio para llamar la atención del filósofo en el "infinito valor" de cada instante y de la acción en la vida. El famoso *carpe diem* de Horacio de las *Odas* de igual manera nos recuerda que la vida fluye, hay que aprovechar cada día, del siguiente no hay certeza. Al igual que en la física, la meditación sobre la mortalidad se prescribe como una forma de morir a la propia individualidad y pasiones, por lo que el filósofo aprende a ver las cosas desde la perspectiva de la universalidad y la objetividad.

La concentración en el momento presente

Es menester la renovada atención al momento presente. Hadot considera que ésta es la clave de los ejercicios espirituales. El intento filosófico de centrar nuestra atención en las actuales preocupaciones responde a la observación

¹²² Marco Aurelio. *Meditaciones*. II.1

que señala que "vivimos en el presente, por lo infinitamente pequeño. El resto, o bien se ha vivido, o bien (en el futuro) es incierto"¹²³. También refleja que las demandas inmediatas de las pasiones perturbadoras son respuestas a las preocupaciones sobre el futuro o a las preocupaciones sobre las acciones pasadas (culpa, vergüenza, o ansiedad acerca de lo que los demás piensen de las propias palabras o acciones). Lo que uno siempre puede cambiar o lograr es justa y exactamente lo que está ocurriendo en el momento presente, que es el lugar de las decisiones, la acción y la libertad. De ello se sigue que estas demandas inmediatas, sean irracionales. Esta es la idea que subyace en la gratitud de los epicúreos porque la naturaleza ha hecho las cosas necesarias fáciles de alcanzar, y en las enseñanzas estoicas acerca de la irracionalidad de la emoción. Como un requisito para poder asentir a representaciones catalépticas, tenemos que aprender a calmar nuestras pasiones para que podamos evaluar con claridad lo que nos está ocurriendo, rectificar nuestros propósitos, y aceptar con ecuanimidad lo que sucede y que no depende de nuestra voluntad. El objetivo más importante es que el filósofo aprenda a separar el yo (o en los estoicos, el principio rector) de todos los apegos innecesarios a los bienes externos, de modo que una sensación de alegría y gratitud puede ser experimentada independiente de las situaciones que el destino haya traído: "Debe aprovecharse el momento presente...sí, pero de una manera reflexiva y justa."¹²⁴

Como señala Hadot, las meditaciones epicúreas y estoicas en cuanto a cómo la muerte no es nada para "nosotros" (porque cuando ella está aquí, "nosotros" no somos, y viceversa) son un medio para vencer las preocupaciones acerca de este inevitable evento futuro.

¹²³ Ib, VII:54

¹²⁴ Ib. IV:31

Examen de conciencia

En el contexto de las escuelas helenísticas, tomar conciencia de sí era una acción ética pues es el primer paso para transformar la manera de ser, de vivir y de ver las cosas. El punto de arranque de la filosofía, en todas las escuelas, es la toma de conciencia del estado moral en lo referente a aspectos como alienación, dispersión, y desdicha, en el que el discípulo se encuentra antes de convertirse a la filosofía:

Al principio epicúreo: "El conocimiento de la falta es el inicio de la salvación", responde el principio estoico: "El punto de partida de la filosofía [...] es la conciencia de la propia debilidad". Pero no sólo se trata de pensar en sus errores, sino también de comprobar los progresos que se llevan a cabo.¹²⁵

Zenón recomendaba examinar incluso los sueños: los progresos son reales si ya no se ve uno en sueños vencido por alguna pasión vergonzosa, o cometiendo algo malo o injusto. Platón, dice Hadot, sabía que los sueños permiten descubrir el estado del alma. Más tarde, este tema de los sueños volverá a aparecer en la espiritualidad cristiana.

Los epicúreos practicaban el examen de conciencia porque era parte medular de la confesión y corrección entre amigos, tan importante en esa escuela.

Galeno al respecto aconsejaba que un hombre experimentado y de edad avanzada señalara las faltas del discípulo para que así éste pudiera realizar un auto examen de día y de noche, examinar los hechos de su vida sin ocultarse nada. En la práctica del examen de conciencia, este pasaje atribuido a Pitágoras era evocado por Epicteto, Galeno y por los neoplatónicos:

¹²⁵ Hadot, Pierre. *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, p.135

No permitas que el sueño caiga sobre tus ojos cansados antes de haber sopesado todos los actos del día: ¿En qué fallé? ¿Qué hice, que deber omití? Empieza por ahí y prosigue el examen, después de lo cual censura lo que está mal hecho; del bien, regocíjate.¹²⁶

Aquí aparece la noción del juez interior de la conciencia, este "tribunal interior" del que hablará Kant al observar que, en esta situación, el yo se desdobra en un yo inteligible, que se da a sí mismo su propia ley, ubicándose en un punto de vista universal, y en un yo sensible e individual. El yo se identifica con la Razón imparcial y objetiva.

Podemos suponer que a veces este examen era por escrito pues el mismo Epicteto aconseja que se consigne con exactitud la recurrencia de las faltas, que se anote con qué frecuencia en días, meses, o años incurre uno en un desfase de la razón.

El examen de conciencia es ejercicio espiritual para restablecer y fortalecer el conocimiento de sí, el cuidado de sí, el poder de la razón y forma parte de un ejercicio espiritual más amplio: la meditación.

La mirada desde arriba

Es otro de los ejercicios de expansión e implica que desde las alturas a las que llega por el pensamiento, el filósofo mira hacia la tierra y a los hombres y los juzga en su justo valor.

Los epicúreos y los estoicos recomiendan esta actitud porque mirar desde arriba es como mirar las cosas en la perspectiva de la muerte: se las considera con desprendimiento, distancia, perspectiva, objetividad, tal cual son en sí mismas, sin agregarles falsos prestigios ni el oropel con que las revisten nuestras pasiones y convenciones. La mirada desde arriba cambia

¹²⁶ Ídem, 219

nuestros juicios de valor: el lujo, el poder, la guerra, las fronteras, las preocupaciones de la vida cotidiana se vuelven ridículos.

Tomar conciencia de sí mismo, en cualquier ejercicio siempre exige del ejercicio de la muerte, que es, en cierto modo, desde Platón, la esencia misma de la filosofía.

La escritura como *hypomnemata* y la *ciudadela interior*

El tratamiento de Hadot a Marco Aurelio, a sus *Meditaciones* en su largo ensayo en *La filosofía como forma de vida*, y en el libro *La ciudadela interior*, se mezclan dos de las preocupaciones metodológicas que rigen las lecturas del pensamiento clásico de Hadot y que es esta concepción de la antigua filosofía que gira en torno a una serie de ejercicios espirituales. El texto se divide en doce libros, y aún con sus destellos de impecable belleza, puede parecer completamente desordenado al lector moderno. Esto ha provocado una serie de interpretaciones con el tiempo, falacias *ad hominem* contra Marco Aurelio: se le acusa de melancolía, úlcera de estómago o adicción a la morfina. Todo parece desarrollarse sin argumentos y con frecuencia se repite. Parece que el emperador filósofo mezcla géneros, o realiza juegos de lenguaje, aforismos, todos dirigidos a sí mismo, recoge citas de poetas y otros filósofos.

Para Hadot, estas peculiaridades formales del texto de Marco Aurelio se clarifican cuando situamos el texto como ejemplo de un tipo de ejercicio espiritual que se recomienda en la herencia estoica a la que pertenecía Marco Aurelio: como un *hypomnemata*. Al filósofo se le exigió tener siempre a mano un texto cuya producción y relectura fuera un medio para mantener vivos los principios estoicos importantes, independientemente de si alguien más tenía que leerlos. En esta perspectiva, Hadot concluye en *La ciudadela interior*, que

las repeticiones, los múltiples acontecimientos de un mismo tema, y el esfuerzo estilístico en las *Meditaciones* sugieren "los esfuerzos de un hombre...tratando de hacer lo que, en última instancia, todos estamos tratando de hacer: vivir en completa consciencia y lucidez, para recompensar a cada uno de los instantes de su intensidad, y para dar sentido a toda nuestra vida."¹²⁷ En el capítulo IV retomaremos ampliamente la experiencia de Marco Aurelio.

La expansión del yo en el cosmos

Uno de los ejercicios espirituales recomendados por Platón consistía en una expansión del yo en la totalidad de lo real. El alma debía abarcar el conjunto de lo divino y de lo humano, realizar la contemplación de la totalidad del tiempo y del ser.

Como en Platón, la contemplación aristotélica implica dirigir la mirada hacia los astros, obra de la Naturaleza, elevando con ello el pensamiento.

Entre los epicúreos se expande el cosmos: el mundo es otro de los infinitos mundos que se extienden en el espacio y en el tiempo, y el espíritu desea saber qué se encuentra en esta inmensidad en la que puede realizar un vuelo espontáneo y en libertad.

Para los estoicos existe un ejercicio de la expansión del yo el cual se realiza en el infinito del tiempo en el que se presenta el eterno retorno de todo lo que constituye el mundo.

En todas las escuelas, este ejercicio del pensamiento e imaginación consiste en tomar conciencia el individuo de su ser en el Todo, como un punto

¹²⁷ Hadot. Pierre. *La ciudadela Interior*, p.212-213

minúsculo y efímero capaz de expandirse al espacio infinito, y de aprehender y comprender, por el impacto de una intuición, la totalidad de la realidad. Este es también un ejercicio de desprendimiento, de distanciamiento, destinado a enseñarnos a ver las cosas de manera neutral, con objetividad.

La física como ejercicio espiritual

En general, afirma Pierre Hadot en su libro *¿Qué es la filosofía antigua?*, los escritos de la Antigüedad sobre la física no son tratados que expongan una teoría definitiva y sistemática de los fenómenos físicos examinados por sí mismos. Su intencionalidad es distinta: aprender a manejar los problemas cotidianos de una manera metódica, como con Aristóteles, o dedicarse a lo que Epicuro llama el ejercicio continuo de la ciencia de la naturaleza.

El ejercicio de la física tiene una finalidad moral diferente en las diversas escuelas: Platón invita al alma humana a imitar, en sus pensamientos, al alma del mundo. Para Aristóteles, la investigación, aunque ésta se limitara a lo verosímil, alegra al alma y provoca felicidad. Para Epicuro, el ejercicio de la ciencia de la naturaleza libera del temor a los dioses y del miedo a la muerte.

Con o sin explicación racional, la contemplación de la naturaleza tiene resonancia existencial. Es la mayor dicha sobre la tierra:

La mayor dicha a mis ojos [...], antes de volver muy rápido allá de donde vinimos, es haber contemplado sin turbación estos seres augustos: el sol que brilla sobre todos, los astros, el agua, las nubes, el fuego. Que se viva cien años o pocos años, siempre este mismo espectáculo se ofrece ante nuestros ojos y jamás veremos otro que sea más digno de homenaje.¹²⁸

¹²⁸ Hadot, Pierre. *Plotino o la simplicidad de la mirada*, p.91

Se trata aquí de una tradición constante en la filosofía antigua: lo que da sentido y valor a la vida humana es la contemplación de la Naturaleza. Pero es en el estoicismo donde el ejercicio de la física adquiere toda su importancia. El estoico, más que cualquier otro filósofo, está consciente de estar permanentemente en contacto con el universo entero y esto ocurre porque en cada acontecimiento presente el hombre está vinculado por el destino con el Universo entero.

La relación con el otro

En relación con los demás hombres, en la ciudad, con los demás miembros de la escuela, el filósofo desempeña distintos papeles. Para Hadot es importante reconocer la importancia de la dirección espiritual fundamental para la formación ética de los ciudadanos.

La dirección espiritual se presenta como un método de educación individual que ayuda al discípulo a hacer razonables sus elecciones particulares en la vida de todos los días bajo el principio de la ética del diálogo: no se puede dialogar sino con quien sinceramente desea hacerlo.

CAPÍTULO 4

LAS *MEDITACIONES* DE MARCO AURELIO A LA LUZ DE LA INTERPRETACIÓN DEL PENSAMIENTO DE PIERRE HADOT

En lo que sigue se presenta una muestra de la aplicación de la metodología interpretativa de Hadot en las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Los elementos, naturaleza de los ejercicios, y principios fundamentales del estoicismo se encuentran en el capítulo referido a *Pierre Hadot y los ejercicios espirituales*.

4.1 Las Meditaciones como ejercicios espirituales.

Recordemos que Hadot considera que hay que entender a la filosofía no como un discurso sino como una forma de vida. La teoría se justifica por la práctica. Saber pensar para poder pensar bien. Saber actuar para poder actuar bien. Para comprender a la filosofía como una forma de vida, Hadot, como sabemos, engloba las prácticas en la noción de *ejercicio espiritual*.

En el libro de conversaciones *La filosofía como forma de vida*, Hadot nos recuerda que su descubrimiento de la idea y práctica de los ejercicios espirituales está unida al problema estrictamente literario de interpretar textos filosóficos antiguos.¹²⁹

Hadot aplica a las *Meditaciones* su metodología de interpretación: lo primero que hay que saber para entender un texto es detectar cuál es la intención del autor y a qué género literario se adscribe la obra en cuestión. Para Hadot queda claro: las *Meditaciones* pertenecen al género de lo que los

¹²⁹ Davidson, Arnold I, en Hadot, Pierre. *La ciudadela interior*, p.12

antiguos llamaban *hypomnemata*, que significa dialogar con uno mismo. ¿Con qué finalidad tendría alguien que dialogar consigo mismo? ¿Para qué? Con los *hypomnemata* se trataba de escribir, de manera creativa y repetitiva, los dogmas fundamentales de la escuela estoica a fin recordarlos de manera permanente y tenerlos siempre a la mano. Las *Meditaciones* fueron una especie de manual que Marco Aurelio escribía para sí mismo, a partir de los principios originales de la escuela a la que pertenecía: el estoicismo. Las *Meditaciones* no pretenden, en lo absoluto, mostrar originalidad, pues no se trataba de crear conceptos, sino más bien, de vincularse a una tradición. Para el estoicismo el ideal filosófico fue el vivir en concordancia con *uno mismo*. Pero este *uno mismo* no es el yo singular, sino la Razón Universal. Existen dogmas o reglas establecidas invariables, que hay que aceptar, que son los de la escuela a la que el Emperador pertenece: el estoicismo.

En la Antigüedad lo que diferenciaba a un filósofo a otro era la manera de enseñar y la presentación de la doctrina. El estoicismo parte de la Unidad de todas las cosas entramada por una Lógica ordenadora. El filósofo aspira a la perfección moral, a la sabiduría. Quiere hacer siempre lo factible y lo correcto. El discurso teórico sirve para orientar la acción porque su finalidad es práctica.

El auténtico maestro de Marco Aurelio fue Epicteto, de quien retoma la necesidad de crear un espacio de libertad con respecto a nuestro entorno. Ser libre para los estoicos romanos significa crear un espacio interno en el que aceptemos lo que no depende de nosotros y actuemos de la mejor manera cuando sí depende de nosotros. Ser libre implica entonces entender y asumir los propios límites. El alma recibe imágenes, forma un juicio a partir de ellas y de este juicio se genera un deseo.

A través de Epicteto, Marco Aurelio recibe la triple disciplina del deseo, del juicio y de la acción. La disciplina del deseo se asocia a la física, porque

la física es la contemplación de la Unidad de todas las cosas y de su necesidad: no hay que querer lo que no tenemos y nos gusta, ni rehuir lo que tenemos y nos disgusta. Lo conveniente es buscar el bien y apartarnos del mal, lo demás debe ser indiferencia total. La disciplina del juicio se asocia a la lógica: ver las cosas objetivamente, como son, no distorsionadas por la subjetividad de nuestras emociones. La disciplina de la acción se genera a través de la ética. Hacer lo correcto, pero con la reserva de aceptar que puede haber circunstancias externas impidan la acción. En necesario tratar de invertir el obstáculo y transformarlo en una oportunidad para una buena acción. Conviene prever las dificultades para plantear cada acción de una manera realista. Recordemos que lo que aquí importa es la pureza de la intención. En este sentido el estoicismo es una moral de la intención, de los principios, como más tarde formulará Kant y no de las consecuencias, como plantearán los utilitaristas o los pragmatistas.

Es necesario un trabajo interior intenso, realizar una transformación interna para conseguir esta autodisciplina. Vivir siempre en el presente, no de la nostalgia del pasado ni de la esperanza del futuro: se trata del *carpe diem* de Horacio. En este sentido, hay un planteamiento similar entre los estoicos y los epicúreos. La diferencia de los epicúreos es la prioridad que dan los estoicos, en su mayoría, a la política: la justicia es un imperativo y ser justo significa dar a cada cual lo que merece. La propuesta política en la escuela estoica era una opción aristocrática con elementos democráticos, lo cual les diferenciaría de Platón. Hay una especie de voluntad de moralizar la política.

En la esfera política podemos considerar al estoicismo romano, en el caso de Marco Aurelio y de Epicteto, como diferente de la teoría platónica porque no se da en ellos una jerarquía del alma como en Platón y la razón no es la facultad superior que determina el buen camino, como era considerada

en la Academia. Para el estoicismo, al contrario, la razón puede ser buena o mala en función del juicio que formula, igual que el deseo o la acción, que en sí mismos no pueden juzgarse: los hacemos por su contenido concreto.

Recapitulando: en el prólogo de *La Ciudadela Interior* Hadot recuerda que en la lectura de las obras filosóficas de la Antigüedad es necesario prestar atención a la actitud existencial que cimienta el edificio dogmático. Considera necesario abordar esta obra desde su contexto, desde la intención del autor, y el género literario. Las *Meditaciones* dice Hadot, son un concentrado de ejercicios espirituales estoicos llevados a cabo por el emperador Marco Aurelio Antonino.

Los ejercicios espirituales en el estoicismo presuponen la atención al instante presente (*prosoche*), por ejemplo, que dentro de la escuela articula al resto de los ejercicios espirituales. La *prosoche* o atención estoica está enraizada en el canon fundamental del estoicismo: la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros. Para los estoicos la desdicha humana proviene de la incapacidad de entender y asimilar bien esta distinción: los hombres buscan la felicidad en bienes que no dependen de ellos y huyen de males que no pueden evitar. Hadot nos recuerda que la tarea de la filosofía estoica, será lograr que los hombres entiendan en qué radica la importancia de este dogma fundamental con el fin de alcanzar un estado de paz interior. Como ya se ha comentado anteriormente, los únicos bienes y males que dependen de nosotros son el bien y el mal moral, que son los únicos bienes y males reales. Lo demás es indiferente y, si bien esta indiferencia no implica la eliminación de todo lo que no depende de nosotros, hay cosas en las que no es necesario hacer diferencias: todo lo que no depende de nosotros hay que aceptarlo como deseado por el destino o la naturaleza universal. Como

está únicamente en nuestro poder ocuparnos de lo que depende de nosotros, y como lo único que depende de nosotros es nuestra acción en el momento presente, entonces la regla fundamental implica una ininterrumpida vigilancia del momento presente por parte del filósofo; su acción a cada instante tiene que ser adecuada al canon, con el que debe contar en momento en que se requiera. En el ejercicio de la *prosoche*, los acontecimientos ocurren súbitamente y es menester que podamos reaccionar a ellos de inmediato y de acuerdo al canon o principio fundamental. Hadot nos advierte que este ejercicio de la atención no implica únicamente memorización: supone la puesta en juego de la imaginación, la afectividad, y amplificación retórica es un ejercicio psicagógico, toda vez que educa el alma pues “...el fin de una filosofía no consiste en llevar un abrigo, sino en tener una razón recta.”¹³⁰

La atención estoica involucra un examen de anticipación del día (en la mañana) y un examen de rendición de cuentas de las acciones llevadas a cabo cada día (al finalizar el día). La *prosoche* requiere estar alerta las más inesperadas circunstancias: el ejercicio de la *praemeditatio malorum* consiste en imaginarse todo tipo de males externos, que podrían aquejarnos de improviso: la pobreza, el sufrimiento y la muerte, pero teniendo conciencia de que no son males reales en la medida en que no son males morales dado que no dependen de nosotros, y así poder afrontarlos con imperturbabilidad anímica cuando se nos presenten. Los *epilogismoi* son fórmulas breves e impactantes que nos facilitan la permanencia del *kanon* y que debemos mantener en nuestra memoria para ser capaces de acceder fácilmente a ellas cuando las circunstancias lo ameriten con el fin de controlar las emociones.

Estas máximas y sentencias deberán tenerse pues, siempre a mano. Deberán ser fórmulas o argumentos de carácter persuasivo (*epilogismoi*) a los que uno podrá recurrir frente a

¹³⁰ *Ibidem*, p. 48

cualquier suceso a fin de controlar sus impulsos de temor, cólera o tristeza.¹³¹

Recordemos con Hadot que los ejercicios intelectuales fueron lectura, escucha, estudio (*zetesis*) y examen en profundidad (*skepsis*) y que se practicaban para fortalecer la atención (*prosoche*). El *kanon*, o regla fundamental, sintetiza la lógica, física y ética estoica. Lo fundamental de la doctrina se contiene en los apotegmas o sentencias de filósofos, o en textos más desarrollados, llamados *epitomai*, resúmenes de lo esencial de la doctrina, o en los grandes tratados reservados a los discípulos avanzados. La interpretación por parte de Hadot de las Meditaciones de Marco Aurelio nos permitirá entender mejor la relación entre las partes más complejas de la doctrina estoica (la lógica y la física) y la actitud fundamental de la atención continua (*prosoche*) y la norma fundamental de la escuela (*kanon*).

La interpretación de las Meditaciones de Marco Aurelio realizada por Hadot es un ejemplo de la importancia de ubicar una obra filosófica de la Antigüedad en el género literario al que pertenece y de descubrir en ella la intención del autor. En cuanto al género literario, Hadot afirma que las Meditaciones de Marco Aurelio pertenecían al género llamado *hypomnémata*, o notas personales del autor tomadas día tras día. En esa época la práctica estaba muy extendida. Hadot advierte que no se trata, sin embargo, de un diario íntimo, sino de exhortaciones a sí mismo. Un diálogo consigo mismo redactado de forma muy cuidada. Esta obra de Marco Aurelio constituye un documento muy valioso de ese género literario, pues los *hypomnémata* no se solían publicar y ese género pudo haber desaparecido.

...escribió para sí mismo, escribió en el día a día sin intentar redactar una obra unificada y destinada al público: esto significa que su obra se quedó en estado de *hypomnéma*, de notas personales...se tomó la molestia de redactar sus pensamientos,

¹³¹ Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p.29

sus frases, sus reflexiones, *según una forma literaria muy refinada*, porque era precisamente la perfección de las fórmulas lo que aseguraba su eficacia psicológica, su fuerza de persuasión.¹³²

Hadot precisa: los *hypomnématas*, o notas personales y privadas, no tenían como finalidad ser publicadas. Se trataba de la escritura del día a día. Con las variaciones del estado espiritual de su autor. A excepción del libro I, las anotaciones de los libros II al XII tienen distinta extensión y no presentan secuencia lógica evidente: Marco Aurelio describe sus propios defectos y virtudes, reflexiona sobre las mejores conductas, recuerda a personajes que han incidido en su vida, y vuelve una y otra vez a la cuestión medular de la fragilidad y la condición mortal del ser humano.

La intención de Marco Aurelio al escribir las *Meditaciones* en su conjunto fue practicar en sí mismo un ejercicio espiritual. Si volvemos a la definición de ejercicio espiritual podemos decir que el texto de las *Meditaciones* es un ejercicio espiritual, pero no redactado por un maestro y destinado a un discípulo, sino para él mismo. Se podría decir que en este texto se contienen ejercicios espirituales practicados de una forma determinada en la vida de Marco Aurelio: reiteramos que para los estoicos la filosofía es ante todo un modo de vida, y las *Meditaciones* buscan describir esta forma de vida y dibujar el modelo del sabio, el hombre de bien ideal.

El hombre de bien, por su parte, se esforzará, en la medida de lo que de él dependa en actuar con justicia al servicio de otros hombres. En aceptar con serenidad los acontecimientos que no dependen de él y en pensar con rectitud y verdad.¹³³

Marco Aurelio habla de la eternidad como un río que se lleva todo, donde cada cosa que aparece ante los ojos, pronto es arrastrada por él. Este es,

¹³² *Ibíd*em, p.89

¹³³ Marco Aurelio. *Meditaciones*. VII, 54. Barcelona: Gredos, 2008. p.156

según Hadot, un ejercicio espiritual de la imaginación: un esfuerzo de imaginarse el infinito y el todo. Este ejercicio presupone el esquema de la física estoica según el cual el universo se encuentra en un vacío infinito, y su duración está comprendida dentro de un tiempo infinito, dentro del cual se repiten infinitamente renacimientos periódicos del cosmos. El ejercicio consistiría en reemplazar la visión individual por una perspectiva de naturaleza universal.

Hadot aduce en contra de las interpretaciones pesimistas tipo: “Además de tediosos, los asuntos humanos son transitorios”¹³⁴ que en general las declaraciones *pesimistas* del emperador no son expresiones de disgusto, tedio o desilusión vital, sino una estrategia para cambiar su modo de valorar los eventos y objetos que le rodean. Presenta tales eventos y objetos como realmente son, hace descripciones “naturales” de las cosas, o descripciones técnicas, pues una descripción desde la perspectiva humana provocaría las más violentas emociones. Esa forma tan humana de considerar las cosas expresa la omisión del *canon* fundamental.

Si se describen las cosas objetivamente, tal cual son, se les arranca de raíz cualquier reacción patológica. Esta objetividad que se busca no es la de la ciencia moderna. La objetividad estoica implica una *askesis* o una transformación de sí mismo. Observar y representarnos las cosas y el universo en general tal cual son, desaprendiendo las convenciones humanas es otro ejercicio espiritual.

Se borrarán rápido todos tus bellos dogmas sagrados, que piensas sin fundarlos en una ciencia de la naturaleza y que abandonas a continuación. En adelante, sin embargo, hay que verlo todo y practicarlo todo, de modo que se cumplan lo que exigen las circunstancias presentes. Que al mismo tiempo esté siempre presente de una manera eficaz el fundamento teórico de tu acción y que conserves siempre en ti, latente aunque

¹³⁴ Ídem, V, 33

escondida, la confianza en sí que procura la ciencia que se aplica a cada caso particular.¹³⁵

No pasa desapercibido para Pierre Hadot el que las Meditaciones fueron escritas en una forma literaria muy refinada, lo cual hace notar el resultado de la práctica de ejercicios espirituales, sujetos al dogma mayor del estoicismo: sólo el bien moral, la virtud, es un bien, sólo el mal moral, el vicio, es un mal. De aquí parten muchos de los principios que se exponen en las Meditaciones: existe lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros, entonces, sólo lo que depende de nosotros puede estar bien o mal, por lo tanto si se representa las cosas de manera equivocada, el hombre será autor de su propia desazón. Marco Aurelio sostiene en las Meditaciones de manera repetida que todo es juicio, es decir, que todo está sujeto al modo en que nos representamos la realidad.

En el análisis del pensador francés a las Meditaciones encuentra el dogma que sostiene la racionalidad y unidad del mundo. Todo es Destino. El hombre no es más que un punto en la inmensidad de la Naturaleza, en la infinidad del espacio y del tiempo. En la eternidad la vida tiene una duración ínfima. Las cosas se repiten hasta el infinito y ninguna cosa es extraña a otra, existen encadenadas las unas a las otras. Un principio más del estoicismo mostrado en este análisis es que no hay oposición entre racionalidad e irracionalidad, ambas están sometidas a la capacidad de juicio del ser humano, a la disciplina de asentimiento.

¹³⁵ Hadot, Pierre. *La ciudadela interior*, p.100

4.2 Los tres actos del alma y tres ámbitos de acción según Epicteto

Hadot interpreta las *Meditaciones* y encuentra que la estructura de las mismas tiene origen en Epicteto. Marco Aurelio recibió de su maestro Rústico notas sobre Epicteto, quien, como sabemos, fue un filósofo estoico que nació en Hierápolis, Frigia, en el siglo I d. C. Epicteto no escribió nada, siendo esclavo, su propietario le permitió acudir a escuchar las enseñanzas de Musonio Rufo. Liberado por Epafrodito, fundó una escuela en Roma, pero tuvo que trasladarla a Nicópolis, por la expulsión que hiciera de los filósofos Domiciano, el emperador. Conocemos sus enseñanzas por Arriano, un discípulo suyo que condensó una selección de textos de las enseñanzas del maestro en el *Manual* o *Encheiridion* (que en griego significa “lo que tenemos bajo las manos”) en alusión a los principios fundamentales, dogmas o cánones y fórmulas que permiten acceder a una buena disposición interior a los discípulos: “Mantente firme en la práctica de todas estas máximas, y tenlas como leyes inviolables que no sabrías quebrantar sin ofender la piedad. Y no prestes atención a lo que se diga de ti, pues esto no depende de ti.”¹³⁶

En Epicteto, encontramos textos con ideas similares a las de Marco Aurelio, quien repite continuamente las fórmulas del filósofo frigio que le conminan a mantener una imperturbabilidad anímica y una buena disposición para realizar lo que de él depende. Fue de Epicteto de quien aprendió y replicó la práctica de los ejercicios espirituales.

En las *Meditaciones* tiene mucha importancia la triple regla de vida misma que propone una rigurosa disciplina de la representación, del deseo y

¹³⁶ Epicteto. *Manual y máximas*. Biblioteca del Bicentenario. 2010. p.35

de la acción. Esta triple regla es propia de Epicteto, no se dio en los estoicos anteriores, pero Marco Aurelio la retoma:

Borrar la representación (*phantasia*), detener el impulso a la acción (*hormé*), apagar el deseo (*arexis*). Tener en su poder el principio rector (o *hegemonikon*).¹³⁷

Epicteto también menciona esas operaciones. Y Hadot encuentra aquí una de las actitudes estoicas fundamentales: la demarcación de nuestra esfera de libertad, un centro blindado de autonomía en medio de una vorágine de acontecimientos, en medio del Destino. La ciudadela interior. De nosotros dependen las actividades de nuestra alma, nada más. Lo que no depende de nosotros depende del movimiento de la Naturaleza.

Todo estoicismo emerge en este momento del discurso interior, del juicio emitido sobre las representaciones. Epicteto y Marco Aurelio lo repetirán hasta la saciedad: todo es un asunto del juicio; no son las cosas las que nos turban, sino nuestras representaciones de las cosas, la idea que nos hacemos de ellas, el discurso interior que enunciamos con respecto a ellas.¹³⁸

La disciplina del deseo consiste en recuperar la conciencia de pertenecer a un Todo. La disciplina del impulso y la acción implica ubicarse en lo social y actuar acorde a la razón común a todos los demás. La disciplina del juicio radica en dejarse conducir por la necesidad lógica de la razón que está en nosotros y es parte del encadenamiento lógico de acontecimientos. Por eso los temas están vivos, son filosofía que se vive: “Lógica, física y ética se distinguen cuando *hablamos* de filosofía, pero no cuando la *vivimos*.”¹³⁹

¹³⁷ Marco Aurelio. *Meditaciones*. IX, 7. Barcelona: Gredos, 2008. p.123

¹³⁸ Hadot, Pierre. *La ciudadela interior*, p.164

¹³⁹ *Ibídem*, p.160

4.3 La disciplina del asentimiento

La primera etapa en la delimitación del yo que asiente consiste en reconocer que no me pertenecen ni el cuerpo, ni el alma, son impuestos por el Destino, al margen de mi voluntad. La instancia que también es dada, pero tiene poder de iniciativa y decisión es el *hégemonikon*, que asegura la unidad al ser vivo. Las emociones son parte del cuerpo pero ajenas a ese principio rector que rechaza la turbación y el pathos. La emoción arrastra, pero el *hégemonikon* se limita a representarse objetivamente las cosas, sin juicios de valor sobre las cosas que no tienen valor moral, hace lo justo, lo acorde a la Razón universal.

Nuestro yo se apega a ciertas cosas y se confunde con ellas por el apego:

Cuando nos apegamos a algo, no debemos apegarnos como un objeto que no se nos pudiera quitar, sino como a un objeto del género...una copa de vidrio; de modo que, si se rompe, acordándose de lo que era, no sufra ninguna turbación... Acuérdate de que amas a un mortal, que no amas nada que te pertenezca propiamente. Esto se te ha dado para el momento presente, no como algo que se te pudiera quitar o que fuera para siempre, sino como un higo o un racimo de uvas en una estación determinada del año: si lo deseas durante el invierno, eres estúpido.¹⁴⁰

Delimitar el yo es el ejercicio fundamental del estoicismo que implica la transformación absoluta de la conciencia de nosotros mismos, de nuestra relación con nuestro cuerpo y bienes externos, de nuestra actitud respecto al momento presente, una ascesis de desapego, reconocimiento del Destino y de nuestra capacidad de conferir a las cosas el valor que queramos. A esta toma de conciencia del yo psicológico se opone la del yo como *hegemonikon*

¹⁴⁰ Hadot, Pierre. *La ciudadela Interior*, p. 212

Con injerencia en la esfera moral, que puede elegir bien o mal, pues en sí mismo en tanto racionalidad es indiferente.

Delimitar el yo en tanto libertad trascendente, es delimitar la facultad de juicio, de aceptar o rechazar los juicios de valor.

Dice Marco Aurelio:

Quando vayas a encontrarte con un poderoso, acuérdate de que hay Otro que mira desde arriba lo que pasa y que más vale complecerle a él que a ese hombre.¹⁴¹

La disciplina del asentimiento no consiste en aceptar sólo las representaciones comprensivas, implica también el impacto de los ejercicios que se practican para una rectificación de nuestro discurso interior. Esto supone admitir el principio fundamental del estoicismo, los únicos bienes y males reales son el bien moral y el mal moral. En donde toda virtud es un saber y todo vicio una ignorancia, no de cuestiones externas, sino de juicios de valor que comprometen la vida.

3.4 Tres virtudes y tres disciplinas

Las *Meditaciones* son demostraciones de ejercicios espirituales que responden a las tres disciplinas, a las tres actividades primordiales del alma: el juicio, el deseo y el impulso a la acción. Cada una de los *hypomnématas*, que la componen, se refieren a una o a más de una de estas disciplinas, éstos corresponden a un sistema conceptual, aun cuando su comprensión no sea un requisito para leer a Marco Aurelio.

La Ciudadela interior, de Pierre Hadot, proporciona claves y referencias de los principios subyacentes a las *Meditaciones*. Demuestra que se trata de variaciones sobre algunos temas recurrentes en el estoicismo y

¹⁴¹ Ibid, p.216

explica por qué Marco Aurelio regresa a las fuentes originales de pensamiento. Más allá de la intención del sólo recordatorio de los principios, para Marco Aurelio la intención era el ejercicio constante, reformular, escribir una y otra vez. Según Hadot las anotaciones son el resultado de una estrategia de enseñanza fundado en la acción de escribir y volver a escribir. Por ello el pensamiento de Epicteto se encuentra imbricado en sus líneas.

La conducta práctica obedece a tres reglas de vida que determinan la relación del individuo con la naturaleza, otros hombres y su pensamiento. Las tres virtudes son verdad, justicia y templanza, las cuales corresponden a las tres reglas de vida, a saber: disciplina del juicio, la disciplina del deseo y la disciplina del consentimiento del destino. En torno a estas disciplinas se organizan los dogmas a los que recurre Marco Aurelio.

Las meditaciones no sólo formulan las reglas de vida y los dogmas, no sólo ejercitan la razón, sino la imaginación. No es suficiente a Marco Aurelio decirse y repetirse que va a morir:

La corte de Augusto, a su mujer, a su hija, a sus descendientes, a sus ascendientes, a su hermana, a Agrippa, a sus padres, a sus familiares, a sus amigos, a Arius, a Mecenas, a sus médicos, a sus sacrificadores, la muerte de toda una corte.¹⁴²

El ejercicio de Marco Aurelio nos remite a la vez a otro ejercicio espiritual de la escuela estoica: la coherencia del acuerdo moral consigo mismo.

Existe la creencia de que Marco Aurelio es uno de los pensadores del pesimismo. En realidad, advierte Hadot, se dedicaba a ver las cosas en su realidad desnuda, en ponerse a distancia de la mezquindad y la vileza. Esto lo recibió de Epicteto:

¹⁴² Marco Aurelio VIII: 31, en Hadot, Pierre. *La ciudadela interior*, p.107

La única manera para no perturbarte es analizar cómo son en sí mismas las cosas que nos agradan y que nos sirven, y también las que amamos. Comienza el análisis con las que importan menos. Por ejemplo, cuando uses una olla de barro piensa que está hecha de tierra y puede romperse con facilidad. De este modo, si se rompe no te alterará. Igualmente, si amas a tu hijo o esposa, recuerda que son mortales y así evitarás la sorpresa inesperada cuando la muerte te los quite.¹⁴³

Marco Aurelio promovía siempre la actuación seria, la atención concentrada, al margen de la intención: las buenas intenciones no fracasan, fracasan las acciones. El que actúa debe hacerlo siempre a favor del bien común. El que se haya ocupado de forma insistente en pensar la muerte es expresión de algo esencial: los ejercicios espirituales, a fin de cuentas, son un modo de prepararse para morir.

¹⁴³ Epicteto. *Op.cit.* p.16

CONCLUSIONES

Para respondernos si los ejercicios espirituales son pertinentes en el contexto de la filosofía contemporánea es necesario cobrar conciencia de la transformación de la filosofía después de lo que se conviene en llamar la “decadencia” de la Antigüedad y atravesar la Edad Media para considerar al mismo tiempo la adopción de prácticas espirituales en el Monacato.

Hadot cuestiona la noción de ruptura radical entre la filosofía griega y el monoteísmo judeocristiano y considera que no hay tal: observa que, en los primeros siglos de la era cristiana, los apologistas cristianos como Clemente de Alejandría, Basilio de Cesárea, Orígenes, y otros, asumieron al cristianismo como la filosofía verdadera, no a la *philosophia* griega.

La atención de Hadot se centra en los errores exegéticos interesados en la historia de las ideas: por ejemplo, la palabra griega *Logos* que fue central en la filosofía griega desde Heráclito hasta los estoicos, es retomada y usada por San Juan en los primeros versículos del cuarto evangelio, haciendo posible esta concepción del cristianismo como filosofía:

Al principio (o "En el Principio", es decir en Dios, como lo comprendían algunos exegetas), existía el Logos y el Logos estaba con Dios y el *Logos* era Dios [...] Todo se hizo por él y sin él no se hizo nada de cuanto existe. En él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres [...] Y el *Logos* se hizo carne y puso su Morada entre nosotros y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, P.257

Es decir, San Juan también sostuvo que los aspectos de anticipación o elementos de los verdaderos *Logos* se habían dispersado entre los griegos y que los cristianos estaban en posesión del *Logos* revelado en el Cristo encarnado.

Y era pues este el *Logos*, merced al cual todas las cosas engendradas fueron producidas, mientras que él es siempre, como lo dijo Heráclito, y del cual el Bárbaro (Juan el Evangelista) dice que está "con Dios" y que "es Dios", en el rango y la dignidad del principio, que "por el absolutamente todo fue producido", "que en él lo que fue hecho tenía la naturaleza de vivo, de vida y de ser" que cae en los cuerpos y que, asumiendo la carne, adquiere la apariencia de hombre, pero de tal manera que al mismo tiempo muestra su grandeza y que, liberado, de nuevo es divinizado, es Dios, tal cual era antes de caer en el mundo de los cuerpos y de descender en la carne y en el hombre.
145

La concepción del cristianismo como forma de vida también implica el apropiamiento de los ejercicios espirituales desarrollados en las escuelas filosóficas del helenismo:

Hasta ahora, dicen, los filósofos griegos no dispusieron más que de parcelas del *Logos*, es decir, de los elementos del Discurso verdadero y de la Razón perfecta, más los cristianos están en posesión del *Logos*, a saber, del Discurso verdadero y de la Razón perfecta encarnada en Jesucristo. Si filosofar es vivir conforme a la Razón, los cristianos son filósofos, pues viven conforme al *Logos* divino.¹⁴⁶

Debido a la ambigüedad de la palabra *Logos*, que podía significar al mismo tiempo "palabra", "discurso" y "razón", fue posible una filosofía cristiana.

Es entonces a partir del siglo IV d.C., cuando algunos cristianos empiezan a desear la perfección a través de una práctica intensa de los consejos evangélicos e imitando a Cristo, en una vida al margen de la sociedad, lejos de ella, en los desiertos, en una vida dedicada totalmente a una ascesis rigurosa y a la meditación y la oración. Estos cristianos adoptan

¹⁴⁵ Id, p.258

¹⁴⁶ Ibidem, p. 222

lo que un texto cisterciense llama "las disciplinas de la filosofía celestial": *prosoche* o la atención a uno mismo y sus pensamientos, *askesis* de las pasiones, el desapego de las preocupaciones mundanas, la meditación sobre las normas de la vida, el intento de vivir intensamente cada día, la práctica de la escritura como *hypomnema*; ejercicios espirituales todos ahora reconfigurados para vivir pensando en Dios. Es interesante, señala Pierre Hadot, observar los esfuerzos realizados por los autores cristianos para fundamentar estas prácticas en la exégesis bíblica, como por ejemplo en la vinculación filosófica de *prosoche* al texto bíblico estilo: "Sobre toda cosa guardada, guarda tu corazón"¹⁴⁷ y otras sentencias.

Hadot exhibe con claridad que otro elemento del proyecto apologético de presentar el cristianismo en formas atractivas a la cultura grecorromana fue la pretensión de reinterpretar elementos del discurso filosófico griego, por ejemplo, los pasajes teológicos del *Timeo*, como una anticipación de la doctrina revelada. Es decir, los autores cristianos interpretarían conceptos revelados en términos filosóficos, como cuando se define "el reino de los cielos" como "*apatheia* del alma con verdadero conocimiento de las cosas existentes". En Orígenes se presenta la recomendación a sus estudiantes de leer el Libro de los *Proverbios*, *Eclesiastés* y el *Cantar de los Cantares*, que corresponden respectivamente a la ética filosófica, física y teología.

En la época del origen del cristianismo, en los siglos I y II, el discurso filosófico, de manera preponderante, había adquirido en cada escuela, ya lo hemos visto, la forma de una exégesis de los textos de sus fundadores. El discurso de la filosofía cristiana será, a su vez y muy naturalmente, exegético, y las escuelas de exégesis del Antiguo y del Nuevo Testamento, como las que abrieron en Alejandría el maestro de Clemente de Alejandría o también el

¹⁴⁷ Proverbios 4:23.

propio Orígenes, ofrecerán un tipo de enseñanza muy análogo al de las escuelas filosóficas contemporáneas. Así como los platónicos proponían un curso de lectura de los Diálogos de Platón correspondiente a las etapas del progreso espiritual, los cristianos, como Orígenes, harán leer a sus discípulos en orden el libro bíblico de los Proverbios, luego el *Eclesiastés*, después *El cantar de los cantares*, que corresponden respectivamente, según Orígenes, a la ética, que permite una purificación previa, a la física, que enseña a ir más allá de las cosas sensibles, y a la teología, que conduce a la unión con Dios.¹⁴⁸

Hadot sostiene que con el desarrollo del cristianismo revelado y luego del cierre de las escuelas filosóficas, la filosofía como una forma de vida fue obscurecida, relegada. El discurso filosófico se subordinó en el cristianismo a la más alta sabiduría de la Palabra de Dios revelada en la Biblia, es decir, la filosofía se convierte en “sierva” de la teología. Se integran elementos de la lógica y la ontología aristotélica y se adaptan a los intentos de la Iglesia para consolidar al Dios trinitario. Los padres de la Iglesia como Orígenes y Clemente de Alejandría exigen antes que Filón, el judío, que el estudio filosófico se conciba como un propedéutico a la sabiduría revelada en la Torá de Moisés.

La recuperación de los escritos de Aristóteles, y el surgimiento de las universidades medievales, hizo que los teólogos adoptaran su dialéctica para responder a los problemas de dogma que el cristianismo plantea a la razón, en tanto que el comentario de sus escritos dialécticos, éticas, físicas se convirtió en la base de la enseñanza en las facultades de artes.

Con esta asimilación del cristianismo a una filosofía, vemos aparecer en él prácticas, ejercicios espirituales, que eran propios de la filosofía profana. Por ejemplo, Clemente de Alejandría podrá escribir lo siguiente: "Es necesario que la ley divina inspire el temor, a fin de que el filósofo adquiera y conserve

¹⁴⁸ *Ibíd.*, 260

la tranquilidad de alma (*amerimnia*), gracias a la prudencia (*eulabeia*) y a la atención (*prosoche*) a sí mismo"...¹⁴⁹

Como comenta Hadot, Aristóteles se convirtió en "aristotelismo" y la concepción de la filosofía universitaria en un gran esfuerzo exegético dando lugar a la *escolástica*.

Esto ha traído como consecuencia una "oposición radical" entre la filosofía moderna y la antigua: por ejemplo, la universidad contemporánea fomenta niveles específicos de formas objetivadas, cuantificables, mayormente escritas, de conocimientos o habilidades transferibles, y la escuela filosófica antigua forja individuos como seres humanos.

Pero la concepción de la Filosofía Antigua ha permeado desde la Edad Media hasta nuestros días. Hadot concede que, no obstante, los filósofos, dentro y fuera de las universidades mantienen viva esa "dimensión existencial" de la filosofía antigua. En la Edad Media, ya se anunciaba una tendencia hacia la teoría como momento cúspide de la filosofía: los comentaristas académicos dijeron que los postulados de Aristóteles en *Ética a Nicómaco* apuntaban hacia la forma teórica de la vida como la culminación de la *philosophia*.

Pero la concepción original de la filosofía antigua permeó hasta nuestros días. Pierre Hadot encuentra elementos del estoicismo, el asentimiento a representaciones "catalépticas", en la concepción de la representación adecuada o completa de la elección de Descartes al escribir el *Discurso del Método*:

...es imposible no reconocer la definición estoica de la representación adecuada o comprensiva en las líneas del *Discurso del método* que evocan el precepto de la evidencia: "El primero era jamás aceptar cosa alguna como verdadera si yo no la conocía evidentemente como tal, es decir, evitar con esmero la precipitación y la prevención y no

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 261

comprender nada más en mis juicios que lo que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ningún motivo para ponerlo en duda".¹⁵⁰

También en Kant en su concepción de “sabio”:

Kant siempre tiende a imaginar la sabiduría con la figura del sabio, norma ideal, que nunca se encarna en un hombre, pero conforme a la cual el filósofo intenta vivir. Kant llama asimismo a este modelo del sabio la Idea del filósofo. "Un filósofo que corresponda a este modelo no existe, no más de lo que en realidad existe un verdadero cristiano. Ambos son modelos (...) El modelo debe servir de norma (...) El 'filósofo' no es sino una idea. Tal vez podamos echar una mirada hacia él, imitarlo en algunos puntos, pero jamás lo alcanzaremos por completo."¹⁵¹

en su noción crítica acerca de la primacía de la razón práctica.

En diferentes momentos de su *obra*, Hadot también cita a Montaigne, que concibe a la filosofía como forma de vida:

En los *Ensayos* de Montaigne, por ejemplo, vemos cómo el filósofo intenta llevar a la práctica los diferentes modos de vida propuestos por la filosofía antigua: "Mi oficio y mi arte es vivir". Su itinerario espiritual lo llevara pues del estoicismo de Séneca al probabilismo de Plutarco, pasando por el escepticismo, para terminar por último y definitivamente en el epicureísmo: "No hice nada hoy. -¿Qué? ¿No habéis vivido? Tal es no sólo la fundamental, sino la más ilustre de vuestras ocupaciones."¹⁵²

Y en Rousseau, a propósito del placer estable y el equilibrio epicúreos:

Este estado no carece de analogía con la "dicha suficiente, perfecta y plena" de la que habla Rousseau en *Las reflexiones*

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p.287

¹⁵¹ *Id.*, p.288

¹⁵² *Id.*

de un paseante solitario: "¿De qué se goza en semejante situación? De nada exterior a uno, de nada sino de uno mismo y de su propia existencia; mientras este estado dure, se basta uno a sí mismo como Dios".¹⁵³

De este modo pensadores y poetas como Goethe, Thoreau, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Merleau-Ponty, y Wittgenstein entre otros, son considerados por Pierre Hadot herederos de la antigua concepción de la filosofía como una forma de vida.

Para describir en toda su amplitud la historia de la recepción de la filosofía antigua en la filosofía desde la Edad Media hasta la época contemporánea, se necesitaría un grueso volumen. Me he contentado con preparar algo el terreno: Montaigne, Descartes, Kant. Habría muchos más nombres por evocar: los de pensadores tan diversos como Rousseau, Shaftesbury, Schopenhauer, Emerson, Thoreau, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, James, Bergson, Wittgenstein, Merleau-Ponty y otros más, quienes, todos, de una u otra manera, influidos por el modelo de la filosofía antigua, concibieron la filosofía como una actividad concreta y práctica y como una transformación del modo de vivir o de percibir el mundo.¹⁵⁴

Hasta aquí se presenta el estado que guarda, latente y encubierta, la concepción original de la *philosophia*. "…Merleau-Ponty enuncia el problema que nos planteamos a lo largo de estas conversaciones: "La filosofía escrita ha dejado de interpelar a los hombres. Lo que hay de insólito y casi de insoportable en ella se ocultó en la vida decente de los grandes sistemas."¹⁵⁵

En este sentido, cabe preguntar si la práctica de los ejercicios espirituales en la época contemporánea es una opción para nosotros, toda vez que tuvieron origen en un muy diverso contexto y tiempo.

Pensamos con Hadot que sí, siempre y cuando estemos dispuestos a diferenciar contextos y a aceptar que la metafísica de la filosofía antigua como la teoría

¹⁵³ *Ibíd.* p.128

¹⁵⁴ *Id.* 221

¹⁵⁵ Hadot, Pierre. *La filosofía como forma de vida*, p.183

de las ideas, los átomos epicúreos, el vacío de Platón, el *logos* estoico, etc son temas secundarios de algunas ideas básicas centrales y algunas técnicas claves, llamadas ejercicios espirituales, destinadas a aumentar nuestra felicidad en la medida en que transforman el modo en que vemos el mundo y, en consecuencia nuestra forma de ser o existir. Sería conveniente revisar estos antiguos sistemas para aprovechar nuestra vida presente. Las construcciones metafísicas no alteran los principios fundamentales: por ejemplo, el ejercicio del disfrute del momento presente, sugerencia constante en las escuelas helenísticas, es en algún sentido, fundamental. Podemos o no ocuparnos de los desarrollos de naturaleza teórica que cada escuela desarrolló en un segundo momento para justificar la importancia de concentrarse en el presente, porque éstos son, en opinión de Hadot, secundarios y no esenciales a una idea fundamental.

La diversidad de escuelas filosóficas de la Antigüedad, corresponden a diferentes tipos de personalidad o de actitud vital. El ser humano contemporáneo podría realizar un cambio en la mirada llevada a las cosas. Si la prioridad es la atención, el deber y la tensión de esfuerzo espiritual, el estoicismo es lo adecuado; si la tendencia es el placer, y resaltamos la importancia de la relajación, la amistad, y el disfrute puro de la existencia, entonces la opción es el epicureísmo. La filosofía antigua, en lo fundamental no es una construcción teórica sistemática, consiste en una serie de ejercicios prácticos para transformar nuestra percepción y nuestro existir: “No diré que la noción de sistema no existiera en la Antigüedad. La palabra existía, pero designaba no un edificio de pensamientos, sino una totalidad organizada cuyas partes dependen unas de otras.”¹⁵⁶

¹⁵⁶ Hadot, Pierre. *La filosofía como forma de vida*, p.141

La vida del hombre contemporáneo, sujeto a este olvido u omisión constante de su naturaleza planetaria, necesariamente mantiene un estado de desdicha. La sujeción a criterios emitidos por parte de organismos generales en todas las esferas, externos a él, no le permiten una vida feliz.

El descuido de estos ejercicios ha traído como consecuencia la degradación y corrupción del ser humano, que se ha tornado individualista y egoísta, y ha perdido por completo el sentido de su vida, en medio de una sociedad convulsionada, rodeado de individuos que viven en aras del consumo masificado, estableciendo con los demás modos inéditos de socialización. El olvido de la vida en armonía, por exceso de teorización, ha producido una mutación histórica tal, que a decir de Lipovetsky en *La era del vacío*, “...ha generado una nueva forma de control de los comportamientos, a la vez que una diversificación incomparable de los modos de vida, una imprecisión sistemática de la esfera privada, de las creencias y los roles, dicho de otro modo, una nueva fase en la historia del individualismo occidental.”¹⁵⁷

Ante este panorama, es obvio que la práctica de los ejercicios espirituales se torna pertinente, a condición de resignificar el diálogo como paradigma de la ética y el conocimiento en nuestra época contemporánea.

¹⁵⁷ Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama. 1986. p. 15

CODA

La filosofía como teoría, o como conjunto de doctrinas, tal como se la concibe en la actualidad no se puede separar de la manera de vivir del filósofo. La condición del filósofo contemporáneo se refleja necesariamente en su forma de vida, tal como en su momento reflejara la vida del filósofo helenístico.

Es evidente que de los filósofos de la Antigüedad se puede aprender que la filosofía radica en la transformación de la percepción del mundo y la realización de un arte de vida, a través de la práctica continua de ejercicios espirituales, la cual dista mucho de la confección complicada, pretenciosa y artificial de un sistema discursivo de conocimiento, tal como se concibe ahora el quehacer filosófico. A nuestro modo de ver, para los humanos en cuanto tales tendría que ser más importante aprender a vivir que elaborar una disquisición sobre el ser del ente o el lenguaje.

Luego del recorrido por la historia de los contextos filosóficos realizado con la mirada de Pierre Hadot y con apego a la delimitación de la pertinencia de la práctica de los ejercicios espirituales en la época contemporánea, determinamos que su recontextualización y práctica es posible, sí, pero por el momento no en todos los ámbitos, y no para todos los individuos, dado que en el mundo predomina un estado de necesidad promovido por decenas de años de *cultura* que han arraigado ideologías y prejuicios religiosos y políticos en el imaginario de todos, o casi todos los pueblos. Se han arraigado, incluso, prejuicios filosóficos, como la propia consideración de la filosofía antigua del periodo helenístico como una filosofía de la decadencia desde la Academia, lo que predispone al estudioso contemporáneo a buscar satisfacer sus expectativas de conocimiento en otras doctrinas o corrientes. Y esto ocurre justo por la aplicación sesgada de las categorías sistémicas contemporáneas, todavía vigentes, a una realidad contextual de origen y tesitura distinta, como

es la de la filosofía de las escuelas helenísticas.

Sin lugar a duda, como se ha mostrado fehacientemente a lo largo de este desarrollo, el momento en que estas escuelas se disuelven en cuanto tales, es con el surgimiento del cristianismo, que se hace pasar por filosofía y toma en préstamo y transforma las prácticas espirituales de la Antigüedad para legitimarse como tal. La filosofía pagana se subsume a la teología. Las escuelas helenísticas quedan en el olvido oficial con la institucionalización de esta religión en el concilio de Nicea y con su relación con el poder político. No obstante, de facto, estas escuelas y sus procedimientos de enseñanza subyacen en el cristianismo, a través de la práctica de los ejercicios espirituales monacales, que más tarde arriban a la época moderna y perviven hasta nuestros días.

Sostiene nuestro autor que bajo la égida de la religión, aparecen las universidades, instituciones de educación superior, en las que desde la Edad Media hasta la época contemporánea, por su carácter de subordinación al poder eclesiástico, o en su caso en estos tiempos, al poder político del Estado, producen filósofos profesionales de la teoría, cuya tarea es formar y entrenar a más filósofos profesionales de la teoría subordinados a las instituciones que deciden la orientación de las categorías y criterios de acción, lamentablemente hoy día, bajo una óptica mercantil.

Pensamos que la recuperación del sentido del filosofar en la Antigüedad implica insistir en la indagación, ejercicio y difusión de ciertos imperativos metodológicos que nos permitan comprender las obras filosóficas de la Antigüedad helenística, el carácter de la noción de *philosophia* y comprender con ello qué está pasando en nuestro actual contexto planetario. El primero de dichos imperativos sería tomar en cuenta las condiciones particulares de la vida filosófica de esa época, y descubrir en ellas la intención fundamental del filósofo, que es influir en las almas, y no la de desarrollar un

discurso que tendría su fin en sí mismo; el segundo: comprender el efecto que el filósofo aspira a producir en el alma del oyente o del lector: convertir, consolar, sanar o exhortar; y el tercero, se trata, siempre y sobre todo, de formar, no de comunicar un saber ya hecho. Formar implica enseñar una habilidad, desarrollar un hábito, una nueva forma de juzgar y de transformar la manera de vivir y de ver el mundo.

El filósofo vive cruelmente su soledad y su impotencia en un mundo desgarrado entre dos inconsciencias: la que provoca la idolatría por el dinero y la que resulta de la miseria y del sufrimiento de miles de seres humanos. En semejantes condiciones, sin duda alguna jamás podrá alcanzar la serenidad absoluta del sabio. Filosofar será, pues, también sufrir por ese aislamiento y por esa impotencia. Pero la filosofía antigua nos enseña asimismo a no resignarnos, sino a seguir actuando razonablemente y a esforzarnos por vivir conforme a la norma que es la Idea de sabiduría, sin importar lo que suceda, y aun si nuestra acción nos parece muy limitada.¹⁵⁸

En la introducción a esta tesis mencioné que esta era una tesis *no ortodoxa*, quizá políticamente incorrecta: prácticamente se trata de contribuir a la defensa, en el marco de la filosofía contemporánea, del ideal de *philosophia*, para alcanzar la dignidad con felicidad y vida buena, fundado en el conocimiento y cuidado de sí mismo, que no pretende confrontación sino una vuelta al diálogo, tal como se estilaba en las escuelas helenísticas.

¹⁵⁸ Hadot, Pierre. *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, p. 294

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2000.

Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2000.

Boeri, Marcelo. *Los estoicos antiguos: sobre la virtud y la felicidad* (Ed. Universitaria, Chile, 2004.

Brun, Jean. *Les Stoiciens*. París: Presses Universitaires de France, 1990.

Bulker, Walter. *La tradición oriental de la cultura griega*. Barcelona: Acantilado, 2002.

Capelletti, Angel J. *Marco Aurelio*. Buenos Aires: Centro Editor Latinoamericano, 1968.

Calvo Martínez, Tomás. *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Akal, 2008. 65 pp

Cicerón, Marco Tulio. *Sobre la naturaleza de los dioses*. México: UNAM, 1986.

Copleston, Friederich. *Historia de la Filosofía*. (Tomo I) México: Ariel, 1979.

Daraki, Maria y Romeyer-Dherbey, Gilbert. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid: Akal, 2008.

Dilthey, Wilhelm. *Historia de la Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975 (Breviarios, 50)

Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Alianza Editorial, Madrid 2007.

Epicteto. *Manual; Disertaciones*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2007.

Epicteto. *Manual y Máximas*. México: Porrúa, 1975. (Sepan Cuántos..., 283)

Epicteto. *Pláticas*. México: 1950.

Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE, 2005.

Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1990.

Greneth, P.B. *Historia de la Filosofía Antigua*. Barcelona: Herder, 1980. 3ª. Ed.

Guthrie, W.J.K. *Historia de la filosofía griega. Tomo V*. Madrid: Gredos, 2000.

Geertz, C. *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona, 2002.

Hadot, Pierre. *La ciudadela Interior*. Barcelona: Alpha decay. 2012.

Hadot, Pierre. *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, Madrid, Siruela, 2006.

Hadot, Pierre. *Elogio de la filosofía antigua*. México: Me cayó el veinte. 2010.

Hadot, Pierre. *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay, 2009.

Hadot, Pierre. *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid. Ediciones Siruela, 2010.

Hadot, Pierre. *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona. Alpha Decay, 2004.

Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 2000.

Hadot, Pierre. *The Veil of Isis*. Massachusetts. Harvard University Press. 2006.

Hadot, Pierre. *Wittgenstein o los límites del lenguaje*. Pre-textos.

Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, trad. por Jorge Eduardo Rivera (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997; Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Heidegger, Martín. *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos. México: FCE, 1997.

Iniciarte, Esteban. Zamarripa, Jesús. *Séneca: Educación y Artes Liberales*. México: El Caballito, 1986.

Iniciarte, Esteban. Zamarripa, Jesús. *La filosofía social de los antiguos griegos*. México: El Caballito, 1986.

Lersch, Philipp. *El hombre en la actualidad*. Madrid: Gredos, 1992.

Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama, 1986.

Lipovetsky, Gilles. *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama, 1994.

Lledó, E. *El epicureísmo, una sabiduría del cuerpo, del gozo y la amistad*. Madrid: Santillana, 2003.

López Guevara, Víctor José. *Organizatividad de la sociedad humana*. Bogotá: Kreusa, 2000.

Lucrecio. *De rerum natura*. Madrid: Gredos, 2003.

Marco Aurelio Antonino. *Meditaciones*. Madrid: Alianza, 1985. (Libro de Bolsillo, 1127)

Martín García, J. Antonio, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Tomo I y II. Madrid: Ed. Akal, 2008.

Nicol, Eduardo. *La primera teoría de la praxis*. México: UNAM, 1982.

Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. México: Herder, 2004.

Nussbaum, Martha C. *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.

Onfray, Michel. *Cinismos: Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

Parménides en, *Escuela de Elea*. Buenos Aires: Aguilar, 1985.

Platón. *El primer Alcibíades* en *Obras completas de Platón*, por Patricio de Azcárate, tomo primero, Madrid 1871.

Platón. *Banquete*, en Diálogos III. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2004.

Platón. *Alcibíades*, en Diálogos VI. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

Platón. *La República*, en Diálogos IV. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

Platón. *Apología de Sócrates*, en Diálogos I. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

Platón, *Timeo*, en Diálogos V. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

Rojas Osorio, Carlos. *La filosofía: sus transformaciones en el tiempo*. Puerto Rico: Isla Negra, 2006.

Sánchez Castro, Liliana Carolina. *La relación entre el “conocimiento de sí” y el “cuidado de sí” en el Alcibíades de Platón*. Universidad Nacional de Colombia: Literatura: teoría, historia y crítica; núm. 11, 2009

Séneca, Lucio Anneo. *Cartas a Lucilio*. México: SEP, 1985.

Séneca, Lucio Anneo. *Diálogos*. Madrid: Tecnos, 1986.

Séneca, Lucio Anneo. *Obras completas*. Madrid: Editorial Aguilar, 1990.

Snell, Bruno. *El descubrimiento del espíritu*. Barcelona: Acantilado, 2007.