

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

**“LA FILOSOFÍA COMO MODO DE VIDA Y LOS EJERCICIOS
ESPIRITUALES FILOSÓFICOS COMO PRÁCTICA DE
CONOCIMIENTO Y TRANSFORMACIÓN INTERIOR”**

Por

VERÓNICA ARGÜELLO FRANCO

DIRECTOR: SAMUEL GUERRA BRAVO

QUITO, 2012.

“Pero al que ansía consumirse en la llama, yo lo alabo. Que mientras en ti cumplido no veas el ¡Muere y transfórmate! Serás en la oscura tierra no más que un huésped borroso que vaga entre tinieblas”.

W. Goethe

“El placer de ser rebaño es más antiguo que el placer de ser un yo: y mientras la buena conciencia se llame rebaño, la mala conciencia es la que dice: yo”.

Federico Nietzsche

“La Filosofía no sirve para nada...para nada más que para aprender a vivir”.

José Ortega y Gasset

“Filosofar no supone construir un sistema sino dedicarse a mirar con sencillez dentro y alrededor de uno mismo”.

Henri Bergson

“En esto consiste la lección de la filosofía antigua: invitar al hombre a transformarse a sí mismo. La filosofía implica conversión, transformación del modo de ser y de vivir, búsqueda de la sabiduría”.

Pierre Hadot

DEDICATORIA:

Dedico esta disertación en primer lugar, a mis padres y a mi hermana.
También, a todas las personas que piensan que la filosofía puede ayudarles
en la transformación interior de sus vidas.

AGRADECIMIENTOS:

Agradezco a mis padres por el apoyo recibido, y a todas las personas que han colaborado para que esta etapa concluya. A Samuel Guerra, Alfonso Montalvo, y Fernando Barredo, tanto por su flexibilidad en momentos de crisis, como por su paciencia y apoyo; a mis compañeros y amistades sinceras durante la carrera; a Esteban y a Ilona.

ABSTRACT

La filosofía como modo de vida, es la idea central que este trabajo sustentará.

Ella conduce a la práctica de ejercicios espirituales filosóficos, como medio para la liberación interior -a través de la ascesis o trabajo interior-. El trabajo combina, tanto el conocimiento o sabiduría, como la práctica. Esta liberación tiene como objeto el “conócete a ti mismo”, que trae consigo el despojo del prurito ruidoso que rodea e invade nuestro nombre y permite el reconocimiento de una gran gama de prejuicios adoptados a lo largo de nuestra existencia, provocando ahogo, angustia y falta de sentido. Este autoconocimiento permite una nueva mirada, una visión global de la realidad, de uno mismo y del mundo. Lo que en palabras de Pierre Hadot significa el “sentimiento oceánico” cumbre de la “conciencia cósmica”, la cual permite ser consecuente con uno mismo y realizar un trabajo constante de fortalecimiento. Esto se logra viviendo el presente, lo cual aporta una perspectiva universal.

Se propone una nueva visión de la filosofía, frente a la tradicional, abstracta y académica. Se trata de una perspectiva ya utilizada en la filosofía antigua por los filósofos griegos, quienes vieron a la filosofía como medio para mejorar la condición de sus existencias. Por esto, esta disertación mira a la filosofía como una práctica consciente y como una alternativa liberadora de ser y estar en el mundo. Y como propuso Pierre Hadot, siguiendo a Spinoza: **vivere memento (no te olvides de vivir)**.

ÍNDICE

ABSTRACT.....	ii
INTRODUCCIÓN.....	1
GLOSARIO.....	7
PRIMERA PARTE: LA FILOSOFÍA COMO MODO DE VIDA, COMO EJERCICIO ESPIRITUAL Y COMO TRANSFORMACIÓN DE SÍ.....	21
I. Platón y la Academia.....	22
1.1. La filosofía como forma de vida en la Academia de Platón.....	22
1.1.1. El proyecto educador.....	22
1.1.2. Sócrates y Pitágoras.....	24
1.1.3. La intención política.....	24
1.1.4. Formación e investigación en la Academia.....	26
1.1.5. La elección de vida platónica.....	28
1.1.6. Ejercicios espirituales en la Academia.....	29
1.1.7. El discurso filosófico de Platón.....	31
II. Aristóteles y su escuela.....	33
2.1. La forma de vida “teorética”.....	33
2.2. Los diferentes niveles de la vida “teorética”.....	35
2.3. Los límites del discurso filosófico.....	38
III. Las escuelas helenísticas.....	40
3.1. Características generales de las Escuela Helenísticas.....	40
3.1.1. El período helenístico.....	40
3.1.2. ¿Influencias orientales?.....	42
3.1.3. Las escuelas filosóficas.....	43
3.1.4. Identidades y diferencias: prioridad de la elección de un modo de vida.....	44
3.1.5. Identidades y diferencias: el método de enseñanza.....	45
3.2. Estudio específico de las Escuelas Helenísticas.....	47
3.2.1. El cinismo.....	47
3.2.2. Pirrón.....	49

3.2.3.	El epicureísmo.....	50
3.2.3.1.	Una experiencia y una elección.....	50
3.2.3.2.	La ética.....	51
3.2.3.3.	La física y la canónica.....	53
3.2.3.4.	Ejercicios espirituales en el epicureísmo.....	54
3.2.4.	El estoicismo.....	57
3.2.4.1.	La elección fundamental.....	57
3.2.4.2.	La física.....	58
3.2.4.3.	La teoría del conocimiento.....	59
3.2.4.4.	La teoría moral.....	60
3.2.4.5.	Los ejercicios espirituales en el estoicismo.....	61
3.2.5.	El aristotelismo en el período helenístico.....	63
3.2.6.	La Academia platónica en el período helenístico.....	64
3.2.7.	El escepticismo.....	65
IV.	Las escuelas filosóficas en la época imperial.....	67
	Características generales.....	67
4.1.	Las nuevas escuelas.....	67
4.1.1.	Los métodos de enseñanza: la era del comentario.....	69
4.1.2.	La elección de vida.....	70
4.2.	Plotino y Porfirio.....	72
4.2.1.	La elección de vida.....	72
4.2.2.	Los niveles del yo y los límites del discurso filosófico.....	75
4.3.	El neoplatonismo posplotiniano y la teúrgia.....	76
4.3.1.	El discurso filosófico y el deseo de armonización entre las tradiciones.....	76
4.3.2.	El modo de vida.....	77
	SEGUNDA PARTE: LA LECCIÓN DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA.....	79
	TERCERA PARTE: LA FILOSOFÍA COMO MODO DE VIDA Y COMO BÚSQUEDA DE LA SABIDURÍA.....	87
	CONCLUSIONES.....	103
	BIBLIOGRAFÍA.....	109
	ANEXOS.....	110

INTRODUCCIÓN

Esta introducción va a referirse a tres aspectos: a) enfoque general de la disertación; b) noticia del autor (Pierre Hadot) que nos sirve de fuente principal; c) estructura de la disertación.

Después de haber transitado por las aulas universitarias me he percatado de que realmente escasea el impulso creativo tanto en los jóvenes como en los profesores universitarios. Esto causa conflictos en el momento de recibir e impartir una clase, ya que ambas partes se encuentran bloqueadas en su pequeña realidad, impidiendo el curso natural de la clase y tornándose insoportable permanecer quieto/a frente a esa situación. Por este motivo, y otros, he decidido realizar una disertación en la cual no primen los conceptos abstractos, lógicos y dogmáticos de un filósofo llevado al altar de la especulación filosófica, sino más bien concentrarme en lo que éstos producen en quien lo lee, lo cree, lo sigue, etcétera.

Mi principal motivo es el mostrar otra posibilidad de hacer filosofía, encaminada a liberar el ejercicio crítico sobre las cosas y sobre uno mismo mediante el conocimiento y práctica de ejercicios espirituales filosóficos utilizados ya en la Antigua Grecia. Estos ejercicios espirituales son de carácter ontológico y humano, por lo que cualquier ser humano los puede practicar y obtener resultados funcionales y objetivos. Éstos son por ejemplo, la práctica de la ironía socrática, la crítica, la dialéctica (el diálogo), la preparación para la muerte, la meditación, concentración sobre el momento presente..., etcétera.

Además, esta disertación pretende buscar una vinculación de la filosofía con la sociedad, más no orientarla sólo como actividad exclusiva de unos pocos intelectuales eruditos académicos, sino en relación con los problemas reales del contexto histórico en el cual vivimos. Así, se trata de avanzar hacia una filosofía como modo de vida, que rebase el ámbito universitario y en el cual se pueda desarrollar el propio criterio y el propio pensamiento, al margen de la filosofía netamente académica y cerrada a un círculo de intelectuales. Se trata entonces, de un acercamiento a la vida cotidiana, ya que es en ésta en donde actuamos según lo que pensamos.

Los temas de la filosofía como modo de vida y de los ejercicios espirituales como práctica de conocimiento y liberación interior, tienen hondas raíces en la filosofía antigua. Pierre Hadot ha estudiado estos temas y ha sacado a luz fundamentos que

fueron opacados por una comprensión de la filosofía como puro pensar teórico, sin articulación a la vida. Para los antiguos, la filosofía era un modo de vivir, es decir una tarea teórico-práctica encaminada a alcanzar la sabiduría, la conversión, la evolución espiritual y la transformación de sí mismo. Tal es el caso de las escuelas helenístico-romanas (estoicos, epicúreos, escépticos, además de los cínicos) que buscaron liberarse del sufrimiento como sucedió en el pensamiento oriental. Por ejemplo, en el budismo y taoísmo -que provenía del desorden o inconsciencia del hombre, de sus pasiones, deseos desordenados, y temores exagerados-¹. Esta visión pierde vigor en la Edad Media cuando a la filosofía, en tanto sierva de la teología, se le asigna en la universidad escolástica un rol meramente abstracto y teórico. En la época moderna se reduce la filosofía a un sistema racional y lógico, con su representante característico Hegel, quien propondrá una forma de hacer filosofía como exaltación de la razón al servicio del Espíritu Absoluto, quedando reducida a la mera interpretación o exégesis de textos y al estudio circular de los mismos. De esta manera, la filosofía moderna se encargará de que en el ambiente académico se impartan a los estudiantes “las opiniones del ministro que ha distribuido las cátedras”². En la contemporaneidad, la reflexión filosófica vinculada a la vida y a la existencia vuelve a aparecer. Tales son los casos del vitalismo de Nietzsche y Bergson, el existencialismo de Heidegger y Sartre, el estructuralismo de Foucault, etc. En las últimas décadas se ha formado una fuerte corriente de Filosofía Aplicada (llamada también Asesoramiento, Orientación o Consultoría Filosófica –Philosophical Counseling, en inglés-) que articula la teoría – propia de la filosofía – a la vida de los seres humanos.

Dentro de este horizonte, Pierre Hadot explora también el papel de los ejercicios espirituales en los procesos de conocimiento y cuidado de sí. En esta tarea, aporta con herramientas históricas, argumentativas y clarificadoras sobre la función que ha cumplido la filosofía antigua: “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”³.

La distinción estoica entre mero discurso filosófico y discurso-filosófico-vivido se pone de manifiesto en su división de la filosofía en lógica, física y ética. Para el estoico, lo importante no es solo conocer los conceptos de estas áreas sino vivir la lógica, la física y la ética. Hadot anota que tradicionalmente, quienes mantenían un discurso en apariencia filosófico, sin intentar relacionar vida y discurso, sin que surgieran de su experiencia y existencia, eran denominados “sofistas” por los “verdaderos filósofos”. Con Kant, la filosofía sufre una “extrema alteración” según Hadot, ya que el filósofo se convierte en un “artista de la razón”, interesado tan sólo en la pura especulación: la filosofía va a optar por un carácter escolar y universitario.

¹ Cfr., HADOT, Pierre, *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, Madrid, Siruela S.A., Biblioteca de Ensayo, 2006, p. 25.

² *Ibíd.*, p. 244.

³ *Ibíd.*, p. 12.

La filosofía aplicada contemporánea se fundamenta en esta visión de la filosofía como forma de vida, y por ende como medio para la liberación interior de tribulaciones existenciales que engendren sufrimiento y desvirtúen el sentido de la vida. Las investigaciones realizadas en esta misma Escuela de Filosofía de la PUCE y los libros publicados, como por ejemplo *El Arte de vivir con sentido*, *Manual de consultoría filosófica latinoamericana*, publicado en el 2007, y *La Emergencia del Espíritu, ejercicios espirituales antiimperialistas* en el 2009, más toda la literatura vinculada al **philosophical counseling** proveniente de Europa o Norteamérica, servirán de trasfondo a esta disertación.

Ahora bien, respecto al autor Pierre Hadot, el cual nos guiará con su pensamiento a lo largo de esta disertación, diremos que, nace el 21 de febrero de 1922 en Orsay, Francia, y muere el 24 de abril de 2010. Filósofo e historiador de la filosofía, especializado en Filosofía Antigua, específicamente en Neoplatonismo, y particularmente en las escuelas helenísticas –estoicos, epicúreos, cínicos, escépticos–.

Pierre Hadot ha ido poco a poco situándose entre las figuras más significativas de la historia de la filosofía. Fue director de la École des hautes études en sciences sociales (Escuela de estudios avanzados) (EHESS) desde 1964 hasta 1986. En 1982 fue nombrado profesor de la máxima institución docente: el Collège de France para la cátedra de Historia del pensamiento griego y romano (chaire d'histoire de la pensée hellénistique et romaine).

Al retirarse, recibió el título de profesor honorario del Collège, en 1991. Fue nombrado Doctor honoris causa por la Universidad de Neuchâtel. En 1999 fue galardonado con el Gran Premio de Filosofía de la Academia Francesa. Es autor de una extensa obra, traducida a varios idiomas, y con una influencia creciente en la filosofía contemporánea.

Hadot ha publicado numerosos artículos y ensayos sobre filosofía clásica, analizando aspectos poco tratados de Sócrates y otros pensadores griegos. Entre sus obras más conocidas destacan entre los años 2010 y 2004 *No te olvides de vivir*, *Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, *La Filosofía como forma de vida*, *Elogio de Sócrates*, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, *¿Qué es la filosofía antigua?* y entre el año 2000 y el año 1968 las siguientes obras: *El velo de Isis*, *Porfirio y Victorino*, *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*, *Los estudios de la filosofía antigua, Marco Aurelio. Escritos por sí mismo*, *Plotino. Porfirio. Estudios platónicos*, *Aprender a filosofar en la antigüedad*, *Manual de enseñanza de Epicteto y su comentario neoplatónica*, *Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*.

Hadot proponía que tanto el filosofar como el filósofo son manifestaciones claras de un programa conceptual. Esta visión de la filosofía y el filosofar entendida como

filosofía práctica fue desapareciendo desde la Edad Media, donde la filosofía se volvió esclava del texto revelado. Debido a esto sólo un modo de vida fue el legitimado, el cristiano. Pronto esta concepción medieval de la filosofía alcanzaría la realidad académica, es decir, se daría la aparición de las universidades europeas; estableciéndose la filosofía ya en las aulas y marginando la filosofía práctica -a partir del s. XVI-XVII-. Y finalmente, se cerraría el círculo con la época moderna, en la cual el modelo de filósofo será Hegel o Heidegger, como filósofos intelectuales y artistas de la razón.

A pesar de esta realidad de la “filosofía”, Hadot rescata y es fuertemente influenciado por una corriente filosófica moderna y contemporánea, que concibe a la filosofía como modo de vida, como práctica, fuera de la visión universitaria y académica. Ejemplos de esto son Montaigne, Goethe, Schopenhauer, Kierkegaard, Bergson, Nietzsche, Thoreau, Foucault, Wittgenstein, Onfray, y Georges Friedmann, quienes miran a la filosofía como *ascesis* (ejercitarse a uno mismo). De ahí la idea de la filosofía concebida como forma de vida y ejercicio espiritual. De estos filósofos, algunos han pertenecido a la academia o han dado breves pasos por ella o han estado relacionados de alguna manera, pero aún así se diferencian por sus ideas y pensamientos filosóficos.

Las investigaciones filosóficas de Pierre Hadot fueron importantes para el desarrollo de los dos últimos libros de la *Historia de la Sexualidad* de Michel Foucault. Incluso Foucault dialogó bastante con Hadot para el desarrollo de “*El uso de los placeres*” y “*La inquietud de sí*” (1984). En ambos se retoma el concepto de filosofía como arte de vivir, a partir de la definición de la ética como “estética de la existencia”.

Hadot también fue el primero en introducir en Francia el pensamiento de Wittgenstein, mediante varios artículos publicados entre 1959 y 1961. En estos se visibiliza una nueva perspectiva acerca de la filosofía de Wittgenstein. Tanto la obra del “*Tractatus logico-philosophicus*”, con su fórmula wittgensteiniana de lo indecible: “aquello que se expresa en el lenguaje, no podemos expresarlo por el lenguaje”; como las “*Investigaciones filosóficas*” con sus nociones de juego de lenguaje y de forma de vida; influenciaron notablemente en su concepción del lenguaje. Esto le llevó a cuestionarse sobre la esencia del discurso filosófico, determinando que: no existe “el” lenguaje destinado a nombrar los objetos o traducir los pensamientos, sino simples juegos de lenguaje, determinados y destinados entre varias cosas, a **producir** un efecto sobre la persona que lo oye. Por esto, el **lenguaje filosófico** deberá ser comprendido para Hadot, como una actividad determinada y como un “**ejercicio espiritual**”. De esta forma, Hadot desarrolla una manera de **filosofar**, en la cual no se trate de resolver **problemas abstractos**, sino de mejorar nuestra **forma de vivir**.

La expresión “ejercicio espiritual”-que ha sido empleada por algunos historiadores del pensamiento como Luis Gernet y Jean-Pierre Vernant, o autores como Georges

Friedmann-, no tiene una connotación religiosa a pesar de lo que piensen algunos críticos. Se trata de actos del intelecto, o de la imaginación, o de la voluntad, caracterizados por su finalidad: gracias a ellos, el individuo se esfuerza en transformar su manera de ver el mundo, con el fin de transformarse a sí mismo. No se trata de informarse, sino de formarse, decía Pierre Hadot, en sus escritos.

Además, independientemente de lo dicho, será fundamental aclarar que no sólo Hadot se remite al cristianismo para realizar algunas comparaciones o analogías con su pensamiento filosófico, sino que -por ejemplo- también Foucault lo hace. Y lo hace con el fin de abarcar un campo de comprensión más amplio. Y no se debe confundir, y caer en la falacia -de creer que ésta disertación por el hecho de ocupar ciertos términos de carácter religioso o utilizar un autor que haga referencia al cristianismo, ésta ya es una disertación cristiana-. No nos referimos a ese tipo de “espiritualidad” que ha sido monopolizada por la tradición religiosa. Sino más bien, a un concepto que abarca la totalidad del ser humano. Este aspecto de carácter filosófico trataremos de esclarecer a lo largo de este trabajo.

Esta disertación está dividida en tres partes precedidas por un apartado que contiene un desarrollo de los conceptos y términos esenciales del pensamiento filosófico de Pierre Hadot, para dar una mejor comprensión del autor y de la disertación.

La primera parte hace referencia a la filosofía como modo de vida en las escuelas antiguas (Platón, Aristóteles, escuelas helenísticas e imperiales) y describe algunos ejercicios espirituales filosóficos desarrollados y practicados por los filósofos de aquella época.

La segunda parte expone un breve artículo sobre la filosofía como forma de vida, el cual aporta con una visión sistemática sobre este tema y permite una comprensión más global de la primera parte.

Y finalmente, la tercera parte, trata sobre una entrevista realizada a Pierre Hadot por dos especialistas en su pensamiento filosófico. Ésta nos ofrece una visión más actual sobre algunos aspectos del pensamiento del autor y permite realizar una confrontación con las primeras dos partes de este trabajo, logrando así una mayor cercanía con el autor y con su pensamiento y una aproximación a su estilo de vida personal. Cierra este trabajo un apartado de “conclusiones” en el que he intentado recoger los aspectos esenciales de las tres partes de la disertación.

A continuación expondré algunos **conceptos, términos** y aspectos importantes en el pensamiento filosófico de Pierre Hadot que el lector deberá tomar en cuenta para la comprensión de la disertación. Para el desarrollo de este punto citaremos textualmente

a Pierre Hadot y a Michel Foucault -con quien comparte algunas ideas en común- a fin de evitar tergiversaciones e interpretaciones subjetivas.

GLOSARIO

Filosofía: Bajo la influencia de Henri Bergson, quien afirmaba que la “filosofía no supone la construcción de un sistema, sino de mirar con sencillez dentro y alrededor de uno mismo”⁴, y la del existencialismo, Pierre Hadot, entendía a la filosofía como una metamorfosis absoluta de la manera de ver el mundo y de estar en él⁵. La filosofía consistía en un método de progresión espiritual que exigía una completa conversión, una transformación radical de la forma de ser⁶. La filosofía constituía pues, una **forma de vida**, y su tarea y práctica iba encaminada a alcanzar la sabiduría, aunque ya lo era en su objetivo, sabiduría en sí misma. Y lo que el autor Pierre Hadot dice sobre la sabiduría y su relación con la filosofía como modo de vida, es que la filosofía era entonces un método encaminado a realizar la independencia y la libertad interior: “La filosofía se nos aparece entonces originariamente no ya como una elaboración teórica, sino como método de formación de una nueva manera de vivir y percibir el mundo, como un intento de transformación del hombre”⁷.

Ejercicios espirituales: La Expresión “ejercicios espirituales”, el concepto de “ejercicio”; el significado del término “espiritual”, y la filosofía como ascesis del yo, se explicarán a continuación. “Ejercicios espirituales” no operan simplemente en el ámbito gramatical y conceptual, no es una nueva teoría metafísica, puesto que son “ejercicios”, una práctica, una actividad, un trabajo en relación a uno mismo, que se lo podría denominar una ascesis del yo. El término “espiritual” no hace referencia a aspectos religiosos ni teológicos, pero Hadot lo utiliza tras descartar a otros adjetivos, como “intelectual”, debido a que no cubre todos los aspectos de estos ejercicios, y “moral” puede producir una impresión engañosa de tratarse de un código de buena conducta. Así “espiritual” permite comprender mejor estos ejercicios como producto no solo del pensamiento, sino de la totalidad psíquica del individuo, ya que engloba el pensamiento, la imaginación, la sensibilidad y la voluntad, que componen la totalidad del espíritu⁸. Sobre este punto Samuel Guerra aclara:

La denominación “ejercicios espirituales” es preferible a otras (ejercicios “morales”, “intelectuales”, del “pensamiento”, del “alma”) porque involucran la integridad del individuo, tanto

⁴ Ibid., p. 17.

⁵ Idem.

⁶ Ibid., p. 236.

⁷ Ibid., p. 56.

⁸ Ibid., pp. 10-11.

en las manifestaciones del deseo (sentimientos, afectos, pasiones), de la voluntad (decisiones, acciones, libertad) y de la inteligencia (pensamiento, cosmovisión, sentido de la vida). Los ejercicios espirituales parten del supuesto de que aquello que llamamos “espíritu” involucra lo corporal. Dicho de otro modo, el cultivo del espíritu supone el cultivo del cuerpo y el cultivo de éste es, en sí mismo, un modo de vida espiritual⁹.

Además “estos ejercicios son “espirituales” -afirma Samuel Guerra- porque se enfocan en nuestro deseo y voluntad de re-posicionarnos en las dimensiones (ontológica, cognoscitiva y ética) que configuran nuestro “espíritu”, nuestro yo”¹⁰. Estos ejercicios son “latinoamericanos” también:

porque se enfocan expresamente en la superación (individual, grupal o colectiva) de la “colonialidad” y el “asesinato ético”. Y, finalmente, estas “prácticas discursivas” (conversión, re-apropiación, teoría, ética y sabiduría) constituirán las guías para la visión de la totalidad de nosotros mismos y de nuestra realidad, típica de la filosofía¹¹.

Hadot dice sobre el significado de “ejercicios espirituales”: “designo con este término las prácticas, que podían ser de orden físico, como el régimen alimentario, o discursivo, como el diálogo y la meditación, o intuitivo, como la contemplación, pero que estaban todas destinadas a operar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicara”¹². Según Hadot, los ejercicios espirituales afectan a la totalidad de nuestra vida cotidiana. La filosofía, por eso es un ejercicio espiritual.

Encontramos en las escuelas antiguas: “hasta entre los escépticos, “ejercicios” (askesis; meletê), es decir, prácticas voluntarias y personales destinadas a producir una transformación del yo. Son inherentes al modo de vida filosófico”¹³. Al respecto Samuel Guerra explica:

Los ejercicios espirituales vienen de la antigüedad greco-latina. Platónicos, cínicos, epicúreos, estoicos, escépticos basaron su modo de filosofar y de vivir (que era lo mismo) en rigurosos ejercicios (askesis) destinados, desde sus distintas visiones del mundo, a adquirir una conciencia y un dominio de sí. Eran ejercicios espirituales seculares, canalizados al perfeccionamiento del espíritu, es decir del alma, de la razón, de la mente, de la conciencia personal, del sentido de libertad, de la cultura, de la moral de los valores. Después, el Cristianismo tomó estas prácticas, las insertó en un horizonte religioso y las direccionó a fortalecer el espíritu de fe: a purificarnos para acercarnos a Dios. El re-nacimiento de la “filosofía práctica” en las últimas décadas y la necesidad de un instrumento de la razón que permita re-descubrirnos y acceder a una conciencia y una soberanía de nosotros mismos, ha abierto la posibilidad de retomar los ejercicios espirituales como un ejercicio filosófico distinto a la fe¹⁴.

⁹ GUERRA BRAVO, Samuel, *La Emergencia del Espíritu*, Ejercicios espirituales y Filosofía Latinoamericana, Quito, 2009, # 25.

¹⁰ Ibid., # 23.

¹¹ Idem.

¹² HADOT, *Ejercicios Espirituales...*, óp. cit., p. 15.

¹³ HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 197.

¹⁴ GUERRA BRAVO, Samuel, óp. cit. # 21.

Ejercicios del cuerpo y ejercicios del alma: Hadot nos explica que aunque existan textos que hablan de estos, no hay ningún tratado sistemático que codifique de manera exhaustiva una teoría o una técnica del ejercicio (askesis) filosófico. Estas prácticas formaban parte ante todo de una enseñanza oral y se vinculaba con el empleo de una dirección espiritual. Existieron así tratados *Sobre el ejercicio* que se perdieron.

Existe un tratado del estoico Musonio Rufo, quien afirma que los que empiezan a filosofar necesitan ejercitarse. Distingue los ejercicios apropiados para el alma, de los comunes para el alma y el cuerpo. Los primeros consistirán “en tener siempre a su disposición” y meditar las demostraciones que establecen los dogmas fundamentales que rigen la acción, y, asimismo imaginarse las cosas en otra perspectiva; por otra parte, consiste en no desear ni buscar más que los verdaderos bienes; entendamos: la pureza de la intención moral. Practicaremos los ejercicios comunes al alma y al cuerpo “si nos acostumbramos al frío, al calor, a la sed, al hambre, a la frugalidad del alimento, a la dureza del lecho, a la abstinencia de las cosas agradables, a soportar las cosas penosas”.

El cuerpo se volverá impasible al dolor¹⁵ y estará dispuesto a la acción, pero el alma misma, gracias a estos ejercicios, se fortalecerá, volviéndose valerosa y mesurada. Estas afirmaciones de Musonio son valiosas porque nos permiten entrever que la representación de un ejercicio filosófico se arraiga en el ideal del atletismo y de la práctica habitual de la cultura física en los gimnasios. Al igual que, por medio de ejercicios corporales repetidos, el atleta da a su cuerpo una fuerza y una forma nuevas, así, con los ejercicios filosóficos, el filósofo desarrolla la fuerza de su alma y se transforma a sí mismo. La analogía podía parecer tanto más evidente porque precisamente en el *gymnasion*, es decir, en el lugar en el que se practicaban los ejercicios físicos, también se impartían a menudo clases de filosofía. El ejercicio del cuerpo y ejercicio del alma concurren a educar al hombre verdadero, libre, fuerte e independiente¹⁶. En conclusión, estos diferentes ejercicios “conducen a dos movimientos complementarios: uno de concentración, el otro de expansión del yo”¹⁷, que se unifican en la figura del sabio.

- En nuestro contexto y en general:

La Naturaleza de los ejercicios espirituales

La filosofía no ha abandonado jamás su preocupación por los espíritus angustiados frente a las vicisitudes cotidianas que han generado y generan inquietudes y expectativas acerca del sentido de lo que se es, las finalidades de la

¹⁵ HADOT, *¿Qué es la filosofía...?*, óp. cit., p. 207.

¹⁶ Ibid., p. 208.

¹⁷ Idem.

vida, el valor de la amistad o el amor, la significación del dolor o la felicidad, la angustia laboral o de falta de oportunidades, la sexualidad, la fugacidad del tiempo, el temor a la muerte, el deseo de inmortalidad, etc. La filosofía atendió a esas y otras preocupaciones esenciales tanto con “teorías” que buscaban los fundamentos últimos de las cosas, como con “prácticas” que llevaban tales teorías a la vida real y cotidiana. Una de esas “prácticas discursivas” (porque opera con argumentaciones y razonamientos direccionados a nuestra reconstitución como sujetos históricos) es la de los “ejercicios espirituales”¹⁸.

○ Ejercicios Espirituales de contenido filosófico:

Estos transforman el yo (es decir descolonizan la subjetividad de los individuos y posibilitan condiciones, por esa vía para la liberación colectiva) y generan un modo de vida basado en el logos (principio, valor o “destino” libremente elegido que da sentido a la vida, muerte y a la inmortalidad). Se articulan por ello a lo que los antiguos llamaron *biou techne* o “arte de vivir” que se desglosa, a su vez, en otras “artes” (como las de pensar correctamente, hablar correctamente, actuar correctamente, vivir correctamente, morir correctamente). Los ejercicios espirituales filosóficos son, por así decirlo, prácticas reflexivas que vuelven posible el ser sabios, bondadosos, luchadores felices e inmortales. Para ello debemos atender a nuestras experiencias originarias, a las determinaciones estructurales que operan sobre nosotros, y a las competencias personales que demandan tales prácticas. Nos estamos refiriendo a las intuiciones fundamentales de nosotros mismos, así como a las capacidades y habilidades que, desarrolladas o incorporadas como hábitos de autorrealización, permiten construir y re-construir cada día el sentido de nuestra vida¹⁹.

○ Espíritu:

Llamamos “espíritu” a ese aliento, valor, ánimo, inspiración o fuerza por hacernos, re-hacernos y ser nosotros mismos, que se manifiesta de modo privilegiado en/con lo que hemos denominado la “conversión existencial o segundo nacimiento”, que se incrementa con el “cuidado, conocimiento y realización de nosotros mismos”, que se perfecciona con nuestro propio y sostenido mejoramiento en el rango de lo humano y de la dignidad humana (trascendencia), y que se inmortaliza en/con el buen-morir. No tenemos espíritu sino que somos espíritu porque el espíritu no es otra cosa que la fortaleza y tenacidad para conquistar un modo auténtico de ser, de vivir y de morir. Este modo de ser y de vivir, que en contextos emergentes lucha por superar la alienación y la inautenticidad, brota y emerge de nosotros mismos e implica una re-apropiación y re-constitución de nosotros mismos (con todas las ob-ligaciones que eso determina). De allí que, el espíritu, la vida espiritual y las “prácticas” y “ejercicios” inherentes, son y no pueden ser más que interiores a la cultura o al pueblo al que pertenecemos. Por cierto, aquí no hay ningún ensimismamiento individualista ni nada que se le

¹⁸ GUERRA BRAVO, Samuel, óp. cit. # 20.

¹⁹ *Ibíd.*, # 24.

parezca; lo que hay es una ardua lucha por liberar nuestra subjetividad, reasumir nuestra condición de sujetos, hacernos y re-hacernos, vivir y morir con dignidad²⁰.

- “Ejercicios espirituales” según San Ignacio de Loyola:

Fueron definidos como todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones... Porque así como el pasear, el caminar, y correr son ejercicios corporales, por la misma manera, todo modo de preparar el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitarlas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales. Si le quitamos la finalidad religiosa y le contextualizamos en América Latina y Ecuador, esta definición puede darnos pautas acerca de lo que son y queremos que sean nuestros “ejercicios espirituales de contenido y carácter filosófico”²¹.

- Los “ejercicios espirituales filosóficos” según Foucault:

Llamó “tecnologías del yo” a los ejercicios espirituales y sostuvo que estas tecnologías permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto grado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”²².

- Los “ejercicios espirituales de contenido filosófico” según Samuel Guerra:

Los define como:

prácticas de transformación del yo, según nuestro logos. El logos es un principio de inteligibilidad que delinea y justifica nuestro horizonte de globalidad e “ilumina” la construcción y reconstrucción del sentido de nuestras vidas. Este logos latinoamericano, basado en nuestra necesidad histórica de re-descubrirnos y re-humanizarnos, es el que permite conocernos, comprendernos e interpretarnos a nosotros mismos y a nuestra realidad. Allí radica nuestra particularidad y especificidad, que deben la filosofía en general y los EEF en particular sacar a la luz, cultivar y potenciar²³.

También afirma que tales ejercicios nos estimulan una mayor relación preferente con uno mismo, con los demás, con la naturaleza y con el universo todo. De esta noción se despliega la idea de totalidad de la que se hablará a lo largo de esta disertación. Ya que al ser nosotros individuos y al tener valor

²⁰ Ibíd., # 26.

²¹ Ibíd., # 27.

²² Ibíd., # 28.

²³ Ibíd., # 29.

como tales, estamos en capacidad de rebasar tal individualidad, para integrarnos a diversas “totalidades”: sociales, económicas, políticas, culturales, las cuales marcan a la vez un horizonte y un contexto específico el cual habitamos. Así sostiene que tal transformación personal tendría sentido en la perspectiva de transformación social también, necesaria en nuestra realidad y contexto. Pero para ello dice: “deberá asumirse la filosofía y los ejercicios espirituales filosóficos, no como un conocimiento deshistorizado al estilo de las academias, sino como un estilo de vida, como un modo de ser y estar en el mundo, como un modo de vivir, morir e inmortalizarnos”²⁴.

Finalmente expone:

las ciencias positivas enseñan que somos polvo estelar que hemos evolucionado hasta llegar a la conciencia, a la razón, a la mente, a la libertad, a la moral, a la cultura; que hemos evolucionado hasta llegar a ser “espíritu”. Lo espiritual es, pues, un ámbito natural de nuestra constitución que debe ser atendido por sí mismo²⁵.

Liberación: Liberación es, para Hadot, un proceso o un estado que el individuo vive al poner en práctica los ejercicios espirituales filosóficos y al tomar la decisión de elegir un determinado modo de vida filosófico el cual exigirá mucho de sí mismo, a fin de curarse y purificarse, y lograr un estado sereno. En este concepto Foucault coincide con Hadot y dice: “Conocerse a sí mismo”...el saber de la naturaleza es **liberador** en la medida en que nos permite de ningún modo desviarnos de nosotros mismos, desviar nuestra mirada de lo que somos, sino, al contrario, ajustarla mejor y tener constantemente cierta visión de nosotros mismos [...]”²⁶. Dice también Foucault, al respecto:

este examen analítico tendrá, por lo tanto, un valor de liberación para el alma, asegurará al alma las dimensiones auténticas de su grandeza, si tiene por función hacer que el objeto que nos representamos y captamos en su realidad objetiva, pase por la descripción y la definición, al hilo de la sospecha, de la acusación posible, de los reproches morales, de las refutaciones intelectuales que disipan las ilusiones, etcétera [...]”²⁷.

Hadot comenta que en el epicureísmo, en el estoicismo y en el platonismo, la liberación de la angustia se consigue, pues, mediante determinado proceso por el que se pasa de la subjetividad individual y pasional a esa objetividad propia de una perspectiva universal. De lo que se trata por tanto, no es de la construcción del yo entendido como obra de arte, sino, por el contrario, de la superación del yo, o al menos de un ejercicio gracias al cual el yo se sitúa dentro de la totalidad y se siente parte de ella²⁸.

²⁴ *Ibíd.*, # 33.

²⁵ *Ibíd.*, # 34.

²⁶ FOUCAULT, Michel, *La Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones Akal, S.A; 2005, p. 265.

²⁷ *Ibíd.*, p. 281.

²⁸ HADOT, *Ejercicios Espirituales...* óp. cit., p. 255.

Ascesis: Hadot dice al respecto lo siguiente: casi todas las escuelas proponen ejercicios de ascesis (la palabra griega askesis significa precisamente “ejercicio”) y de dominio de sí:

hay la **ascesis platónica**, que consiste en renunciar a los placeres de los sentidos, en practicar cierto régimen alimenticio, llegando a veces, bajo la influencia del neoplatonismo, a la abstinencia de la carne de los animales, ascesis destinada a debilitar el cuerpo por medio de ayunos y vigilias para vivir mejor conforme a la vida del espíritu; hay la **ascesis cínica**, practicada también por algunos estoicos, que hace soportar el hambre, el frío, las injurias, suprimir todo lujo, toda comodidad, todos los artificios de la civilización para adquirir la resistencia y conquistar la independencia; hay la **ascesis pirrónica**, que se empeña en considerar indiferentes todas las cosas, ya que no se puede decir si son buenas o malas; hay la de los **epicúreos**, que limitan sus deseos para acceder al placer puro; hay la de los **estoicos**, que enderezan sus juicios sobre los objetos al reconocer que no hay que apegarse a las cosas indiferentes. En conclusión, todas suponen cierto desdoblamiento, por medio del cual el yo se niega a confundirse con sus deseos y sus apetitos. Así se eleva de un punto de vista parcial y subjetivo a una perspectiva universal, ya sea la de la naturaleza o la del espíritu²⁹.

El yo, el presente y la muerte: “Los ejercicios espirituales corresponden a un movimiento por medio del cual el yo se concentra en sí mismo, descubriendo que no es lo que creía ser”. En la perspectiva platónica volvemos a la ascesis que consiste en descubrir el yo puro, y a dejar atrás al yo egoísta recogido en su individualidad, separándolo de todo lo que se sumó a él y a lo que él mismo se apegó, y que le impide tomar conciencia de sí mismo³⁰. Esta toma de conciencia, nos ancla al presente, nos asombramos de la existencia y nos preparamos para la muerte. Plotino dice al respecto:

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 tú 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 virtud³¹”.

En este ejercicio, el yo está totalmente localizado en el presente, se ejercita para vivir sólo lo que vive, es decir, el presente: se “separa” de lo que hizo y dijo en el pasado, de lo que vivirá en el futuro. El pasado ya no me atañe, el futuro aún no me concierne. Aquí se da la diferenciación entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros³². “La conciencia de sí no es más que la conciencia de un yo que actúa y vive

²⁹ *Ibíd.*, pp. 208-209.

³⁰ HADOT, *¿Qué es la...* óp. cit., p. 214.

³⁰ *Ibíd.*, p. 209.

³¹ *Ibíd.*, p. 210.

³² *Idem.*

en el momento presente”³³. Marco Aurelio dice a continuación: “Actuar, hablar, pensar siempre, como alguien que puede al instante salir de la vida. Lleva a cabo cada acción de tu vida como si fuera la última, manteniéndote alejado de toda ligereza. Lo que permite la perfección de la manera de vivir es pasar cada día de la vida como si fuera el último [...]. Que la muerte esté ante tus ojos cada día y jamás tendrás un pensamiento bajo ni un deseo excesivo”³⁴. “El presente basta para la felicidad porque permite satisfacer los deseos más sencillos y más necesarios, los que proporcionan un placer estable”³⁵. “Por eso, la vida del insensato es ingrata e inquieta.

Toda ella se precipita hacia el futuro”³⁶. Una sentencia epicúrea dice así: “No se nace más que una vez, dos veces no está permitido. Es pues necesario que ya no estemos para toda la eternidad; más, tú, que no eres dueño del mañana, aplazas de nuevo para mañana la alegría. Sin embargo, la vida se consume en vano en esos plazos y cada uno de nosotros muere sin jamás haber gozado de la paz”³⁷.

- Ejercitarse para la muerte:

Platón sostenía que “aquellos que, en el sentido exacto de la expresión, se dedican a la filosofía, se ejercitan en la muerte”. La muerte no es la culminación de la vida ni el final abrupto y absurdo que han pensado algunos filósofos contemporáneos, es la forma como la vida y la existencia universal se recicla y se eterniza. Pero también es la forma como la vida y la existencia personal se transforma, al punto que podemos morir varias veces y en varios sentidos en nuestro camino de autoconstrucción como “espíritu”³⁸.

- La mirada desde arriba o desde lo alto (Vision from above):

Es un ejercicio de la imaginación por medio del cual nos representamos que vemos las cosas desde un punto de vista elevado que se alcanza elevándose de la tierra, a menudo gracias a un vuelo del espíritu a través del cosmos. En efecto, se puede observar que el movimiento imaginativo de elevación hacia las alturas está inspirado por el deseo de sumergirse en la totalidad e incluso en el más allá de la totalidad, en el infinito. Tal mirada desde lo alto corresponde así, a un arrebató que libera de las pesadumbres terrestres. Hace comprender al alma la pequeñez de las cosas humanas, la vanidad de la gloria, el verdadero sentido del destino del hombre, llamado a vivir, no en la tierra, sino en la inmensidad del cosmos³⁹.

³³ *Ibíd.*, p. 211.

³⁴ *Ibíd.*, p. 212.

³⁵ *Ibíd.*, p. 214.

³⁶ *Ídem.*

³⁷ *Ibíd.*, p. 215.

³⁸ GUERRA BRAVO, Samuel, óp. cit. # 13.

³⁹ Cfr., HADOT, Pierre, *No te olvides de vivir, Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Madrid, Ediciones Siruela, S.A., El árbol del paraíso, 2010, pp. 56-58.

○ Conversión:

Según su significado etimológico, conversión (del latín *conversio*) significa “giro”, “cambio de dirección”, retorno o trasposición. Corresponde a dos términos griegos de diferente sentido, por una parte a *epistrophe*, que significa “cambio de orientación” y que implica la idea de un retorno (retorno al origen, retorno a uno mismo), y por otra a *metanoia*, que significa “cambio de pensamiento”, “arrepentimiento”, sugiriendo la idea de mutación y renacimiento. Así tenemos las técnicas de conversión, es decir, las técnicas destinadas a transformar la realidad humana, ya sea aproximándose a su esencia (conversión-retorno) o modificándola de manera radical (conversión-mutación)⁴⁰. La conversión permite por esto, una mejor comprensión del mundo en la que la filosofía implica en esencia tal transformación, tal práctica experimentable⁴¹.

Espiritualidad: Para comprender mejor esto citaré a Foucault, quien coincide en este punto con Pierre Hadot:

Podríamos llamar “espiritualidad” la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad⁴².

Discurso filosófico: El concepto que se ocupará será similar a la distinción hecha por los estoicos, quienes dividían el discurso filosófico en tres campos de estudio: la física, la ética y la lógica. Mientras que la filosofía será el vivir la física, la ética y la lógica. Además, Hadot, lo explica así: “interpreto la palabra “discurso” en el sentido filosófico de “pensamiento discursivo” expresado en el lenguaje escrito u oral y no en el sentido -difundido en nuestros días- de “manera de hablar que revela una actitud” (discurso racista, por ejemplo)”⁴³. El discurso filosófico no constituye un fin en sí mismo, sino que está al servicio de la vida filosófica. El aspecto fundamental de la filosofía no es este discurso, sino la vida, la acción. La Antigüedad le concedió a Sócrates estatuto de filósofo, más por su forma de vivir y morir, que por sus discursos.

Filósofo: En la Antigüedad “no se entiende por filósofo al profesor o escritor, sino al hombre que ha elegido cierto estilo de vida, epicúrea o estoica, por ejemplo”⁴⁴. El discurso juega sin duda un papel relevante dentro de esta existencia filosófica: la

⁴⁰ HADOT, *Ejercicios Espirituales...* óp. cit., pp. 177-178.

⁴¹ *Ibid.*, p.1.

⁴² FOUCAULT, *La Hermenéutica del sujeto*, óp. cit., p. 30.

⁴³ HADOT, *Ejercicios Espirituales...* óp. cit., p. 14.

⁴⁴ FOUCAULT, *La Hermenéutica...*p. 302.

lección vital se manifiesta en forma de “dogmas”, en forma de descripción de cierta visión del mundo, y esta elección vital se mantiene actual gracias al discurso interior del filósofo que rememora los dogmas fundamentales. Pero este discurso está ligado a la vida y a la acción⁴⁵.

Filosofar: “Filosofar es aprender a morir”, esta célebre fórmula de Platón, supone una de las frases más adecuadas que se hayan acuñado nunca para definir la filosofía. Desde esta perspectiva de la muerte cada instante representa una oportunidad milagrosa e inesperada, y cada mirada sobre el mundo nos dará la impresión de verlo por primera y quizás por última vez. Nos asombrará entonces el insondable misterio de la presencia del mundo. El reconocimiento de este carácter en cierto modo sagrado de la vida y de la existencia nos llevará a comprender mejor nuestra responsabilidad hacia los demás y hacia nosotros mismos. Esta forma de consciencia y actitud vital proporcionaba a los antiguos serenidad y tranquilidad espiritual, posibilitando al mismo tiempo su libertad interior, el amor a los demás y la seguridad a la hora de afrontar la acción⁴⁶.

Forma de vida: La filosofía concebida como una forma de vida no puede ser ahora y siempre sino un lujo. El drama de la condición humana es que resulta imposible al mismo tiempo filosofar y no filosofar. Gracias a la consciencia filosófica se le muestra al hombre las múltiples maravillas del cosmos y de la tierra, viéndose dotado de una percepción más aguda, de una inagotable riqueza en virtud de su relación con los demás hombres, con las demás almas, invitándosele a actuar con benevolencia y justicia. Pero las preocupaciones, las necesidades y la superficialidad de la vida cotidiana le impiden acceder a esta existencia consciente de todas sus posibilidades. ¿Cómo unir armónicamente vida cotidiana y consciencia filosófica? Tal equilibrio sólo puede ser frágil y encontrarse bajo amenaza constante: “Todo lo excelso es tan difícil como raro”, decía Spinoza al final de la *Ética*. Sin embargo, los ejercicios espirituales filosóficos son una alternativa de modo de vida.

Sabiduría: La sabiduría era una forma de vida que traía aparejada la serenidad de espíritu (ataraxia), la libertad interior (autarkeia) y la consciencia cósmica. En primer lugar la filosofía se presentaba como una terapéutica destinada a curar la angustia⁴⁷.

Considerando que la sabiduría hacia la cual se aspiraba, no otorgaba solamente conocimiento, sino que ella te hace “**ser**” de otro modo. Es decir, consiste en una guía trascendental, la cual se alcanzaba únicamente por momentos, y no de manera permanente y definitiva. La sabiduría que Hadot propone, puede y debe realizar una

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ HADOT, *Ejercicios Espirituales...* óp. cit., p. 237.

transformación de la relación que mantiene el yo con el mundo, gracias a esta transformación interior, se da una alteración absoluta en su manera de ver y vivir.

Hadot dice que esta diferenciación y distancia existente entre la filosofía y la sabiduría, será un punto fundamental en el desarrollo de sus obras. Así identifica a la filosofía como un ejercicio preparatorio para la sabiduría. Pero que igual no se trata de oponer, por una parte la filosofía como discurso filosófico teórico y por la otra la sabiduría como modo de vida silencioso. Anota además que esta distinción se marca ya desde el *Banquete* de Platón, en el que se mira a la filosofía como “discurso y modo de vida que tienden hacia la sabiduría sin jamás alcanzarla. Pero también es cierto que el discurso de Platon, Aristóteles o de Plotino se detiene en el umbral de ciertas experiencias, que, si no son la sabiduría, son una especie de primera impresión de ella”⁴⁸.

○ Valorar la serenidad del alma:

El alma, la razón, la conciencia, la mente, no pueden estar en paz en medio de las alienaciones que desvirtúan nuestros modos de ser y de vivir. La práctica de ejercicios espirituales con miras a nuestro reposicionamiento ontológico, nuestra re-constitución y re-valoración, es lo único que puede proporcionar serenidad y tranquilidad a nuestra alma individual y colectiva⁴⁹.

La percepción estética: Consiste en una especie de modelo de percepción filosófica; un modelo de conversión de la atención y de la transformación de la “percepción habitual” que exige el ejercicio de la sabiduría⁵⁰.

Leer: “La lectura es una actividad de formación y transformación del yo, y según Hadot no conviene olvidar que los ejercicios espirituales no se limitan a un ámbito en particular de nuestra existencia; su alcance es extremadamente amplio, afectando a la totalidad de nuestra vida cotidiana”⁵¹. Por este motivo, el contenido doctrinal de cada comentario y el método de exégesis están pensados en función del nivel espiritual de los oyentes a los cuales se dirigen”⁵². “Es por eso por lo que existen grados de enseñanza filosófica, basados en el progreso espiritual”. “No les son leídos los mismos textos a los principiantes, a los que han realizado algunos progresos o a los más avanzados, y los conceptos que aparecen en los comentarios lo hacen, también, en función de las capacidades espirituales del oyente”⁵³. Además, la lectura es importante ya que “la obra filosófica presupone siempre implícitamente un diálogo; la dimensión

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 14.

⁴⁹ GUERRA BRAVO, Samuel, *óp. cit.* # 14.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 15.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 10.

⁵² *Ibíd.*, p. 55.

⁵³ *Idem.*

del eventual interlocutor está siempre presente”⁵⁴. Al tratarse la lectura de un diálogo, ésta implica un confrontarse cara a cara con el “sí mismo”; realizar un examen interior, resultando entonces la lectura, un ejercicio espiritual.

○ Dialogar:

Es un ejercicio en el que cabe la mayéutica (quien dirige los ejercicios espirituales filosóficos ejecuta el diálogo de tal modo que los participantes saquen de su interior ideas o conocimientos de los que no eran conscientes), la eléntica (aclaración o refutación de los sofismas o ideas erradas) o la dialéctica (contrastación de diversas opiniones y posiciones hasta llegar a una posición común o, al menos aceptada por la mayoría), con el objeto de que todos los participantes saquen a la luz sus precepciones, apreciaciones, juicios, argumentos y razonamientos⁵⁵.

Conciencia cósmica: El ejercicio de “conscienciación cósmica” no supone tan sólo un elemento capital dentro de la interpretación de Hadot de la antigüedad, sino que es a su juicio, una práctica capaz de modificar nuestra actual relación con nosotros mismos y con el mundo. El concepto de conscienciación cósmica asociado a la práctica de la física como ejercicio espiritual y al ideal de sabiduría, son un aspecto singular de su pensamiento⁵⁶.

La conciencia cósmica era resultado de un ejercicio espiritual, comprender la existencia individual integrada en la gran corriente del cosmos, en la perspectiva del Todo, “todo está inserto en el mundo” (Séneca, Cartas a Lucilio, 66, 6). Este ejercicio no se situaba en el espacio absoluto de las ciencias exactas, sino en el de la experiencia del sujeto concreto, vivo y contemplador”⁵⁷.

Psicagogia: Es el arte de seducir, de persuadir al espíritu. Hace referencia a lo que intentan producir las obras filosóficas antiguas. No son sistemas, sino técnicas que perseguían fines educativos concretos: el filósofo pretendía incidir en el espíritu de sus lectores u oyentes buscando producir en ellos cierto estado de ánimo. Así la idea de formar el espíritu en vez de informarlo está en la base del concepto de ejercicio espiritual⁵⁸.

Momento presente/instante/tiempo presente: La concentración sobre el momento presente nos permite descubrir el valor infinito y el milagro insospechado de nuestra presencia en el mundo. En efecto, la concentración sobre el presente implica la suspensión de nuestros proyectos de futuro, o dicho de otro modo, implica que pensemos el instante presente como si se tratara del último; que vivamos cada día y cada hora como si no hubiera más. Para los epicúreos este ejercicio pone de

⁵⁴ HADOT, *Ejercicios Espirituales...* óp. cit., p. 53.

⁵⁵ GUERRA BRAVO, Samuel, # 9.

⁵⁶ HADOT, *Ejercicios Espirituales...* óp. cit., p. 14.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 247.

⁵⁸ HADOT, *¿Qué es la...* óp. cit., p. 9-10.

manifiesto la asombrosa oportunidad que representa cada instante pasado en el mundo: “Piensa que cada día que comienza puede ser para ti el último”⁵⁹. Hadot cita un verso de William Blake que habla sobre esto: “Ver el mundo en un grano de arena, el cielo en una flor silvestre, el infinito en las líneas de la mano, y la eternidad en una hora”⁶⁰. Tal ejercicio, dice Hadot, procura la paz y serenidad interior, debido a que nos situamos nuevamente en una perspectiva cósmica. “Esta atención hacia el momento presente supone a la vez dominio del pensamiento, aceptación de la voluntad divina y purificación de las intenciones en las relaciones con los demás”⁶¹.

El sabio y el mundo: Esta comparación que Hadot hace notar, “resulta de lo más instructiva. Existe en efecto una gran semejanza entre el proceso por el cual accedemos a la visión del mundo y ese otro por el que percibimos la figura del sabio”⁶². Así a partir del *Banquete* de Platón, “los filósofos antiguos consideraron la **figura del sabio** como un modelo inaccesible que el filo-sofo (aquel que ama la sabiduría) debe esforzarse por imitar mediante un esfuerzo siempre renovado, mediante constante práctica”⁶³. Hadot dice también que del mismo modo en que, para percibir el mundo se precisa -por medio de un ejercicio de concentración sobre el instante presente- percibir de algún modo su unidad con el mundo, para reconocer al sabio también resulta fundamental ejercitarse en la sabiduría. Afirma el autor además, que uno sólo puede conocer algo haciéndose similar a él. Es sólo gracias a una transformación absoluta como puede uno abrirse al mundo y a la sabiduría. Por eso Séneca se muestra estupefacto y extasiado tanto ante el espectáculo de la sabiduría como ante el espectáculo del mundo. Tanto en un caso como en el otro, significa para él un descubrimiento adquirido gracias a una transformación interior, gracias a una alteración absoluta en su manera de ver y de vivir. De esta forma, por único y exclusivo proceso se revela el mundo al amante de la sabiduría, un mundo percibido en la consciencia del sabio, y una consciencia del sabio inmersa en la totalidad del mundo⁶⁴.

○ Construir una sabiduría propia:

La sabiduría, que es algo que se aprende en las luchas de liberación o descolonización de nuestra subjetividad (nuestra condición de sujetos individuales y colectivos), consiste en aprender cómo re-descubrirnos, re-constituírnos, re-valorizarnos; es decir, consiste en saber cómo vivir y morir en paz con nosotros mismos, con los demás, con la naturaleza y con el universo todo. La sabiduría,

⁵⁹ HADOT, *Ejercicios Espirituales...* p. 295.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Ibid., p. 66.

⁶² Ibid., p. 296.

⁶³ Idem.

⁶⁴ Ibid., p. 297.

aunque no se la alcance de manera perfecta, debe constituir una meta permanente en la vida y una tarea tenaz y apasionada de cada día⁶⁵.

○ Vivir éticamente cada situación de la vida:

Es la síntesis y consumación de todas las prácticas en el vivir ordinario, es la concreción del mejoramiento en la vida cotidiana, vivida de tal modo que refleje integración y autenticidad en las diversas instancias del buen-vivir: el vivir físico, el vivir psíquico, el vivir intelectual, el vivir espiritual...⁶⁶.

Ser interior: Es “uno mismo”, es el “sí mismo”-esta definición según Foucault y Hadot-. Este término está asociado a la inquietud de sí, o al cuidado de sí. Foucault al referirse sobre la conversión de la mirada y al llevarla del exterior al “interior”, prefiere utilizar el término “uno mismo”; el cual no genera múltiples problemas. Además, el concepto de “uno mismo” se halla vinculado en el mismo círculo que los otros y el mundo⁶⁷.

Cuidado de sí/inquietud de sí/cultivo del yo: Foucault dice al igual que Hadot, que este principio de la inquietud de sí se formuló, se acuñó en toda una serie de fórmulas como “ocuparse de sí mismo”, “cuidar de sí”, “retirarse hacia sí mismo”, “retrotraerse en sí mismo”, “complacerse en sí mismo”, “no buscar otra voluptuosidad que la que hay en uno mismo”, “permanecer en compañía de sí mismo”, “ser amigo de sí mismo”, “estar en sí mismo como en una fortaleza”, “cuidarse” o “rendirse culto”, “respetarse”, etcétera⁶⁸. Según Hadot, el cultivo del yo, sólo puede realizarse bajo la guía de algún director espiritual, la atención al cuerpo y al alma que implica este cultivo del yo, las prácticas de abstinencia, el examen de consciencia, el filtrado de representaciones y finalmente la conversión del yo, y el dominio de uno mismo.

Foucault, dice: Hadot concibe tales prácticas como “artes de la existencia”, “técnicas del yo”. Y desde luego, comenta Hadot, no deja de ser cierto que en la Antigüedad se habla en relación con ellas de un “arte de vivir”. Pero –continúa- me parece que el análisis de Foucault sobre eso que, por mi parte, he denominado “ejercicios espirituales” y a lo que él prefiere llamar “técnicas del yo”, está en exceso centrado en el “yo” o, al menos en cierta concepción del yo⁶⁹.

⁶⁵ GUERRA BRAVO, Samuel, óp. cit. # 16.

⁶⁶ Ibid., # 17.

⁶⁷ FOUCAULT, *La Hermenéutica...* óp. cit., p. 26.

⁶⁸ Ibid., p. 27.

⁶⁹ Ibid., p. 266.

PRIMERA PARTE

LA FILOSOFÍA COMO MODO DE VIDA, COMO EJERCICIO ESPIRITUAL Y COMO TRANSFORMACIÓN DE SÍ



Para llevar a cabo el capítulo presente, utilizaré tres fuentes bibliográficas de Pierre Hadot. La primera “*¿Qué es la filosofía antigua?*”, libro en el cual se describen los modelos de filosofía que existían en la filosofía griega. Estas distintas escuelas filosóficas, divergen en contenidos, pero todas comparten la idea de la filosofía como modo de vida. Se describe, por ejemplo, los aportes de Sócrates y de sus discípulos, de la Academia de Platón, del Liceo de Aristóteles, de las escuelas

helenísticas que incluyen a estoicos, epicúreos, escépticos y cínicos y las escuelas imperiales romanas. Este texto nos aporta un panorama global acerca de cómo fue entendida y vivida la filosofía en la antigua Grecia. Nos muestra los ejercicios espirituales filosóficos, o trabajos interiores (*ascesis*), que se desarrollaban en las distintas escuelas filosóficas y que serían la base fundamental para una plena coherencia con la cotidianidad que éstas vivían. La segunda fuente titulada “*La filosofía antigua y los ejercicios espirituales*”, nos expone elementos vitales y conceptuales, esenciales para la comprensión de la filosofía como modo de vida, y nos aporta con una visión conjunta del tema, nos permite asimilar mejor a qué nos referimos con esta concepción antigua de la filosofía. Y la tercera fuente que lleva el título de la disertación “*La filosofía como forma de vida*”, nos brinda una visión más actual acerca de la filosofía como modo de vida. Se trata de un libro que contiene entrevistas a Pierre Hadot, realizadas por dos personajes versados en su pensamiento filosófico.

I. Platón y la Academia

Hadot afirma que en *El Banquete* de Platón se immortalizó la figura de Sócrates como filósofo, y como hombre que intenta por medio de “su discurso y de su modo de vida”⁷⁰ acercarse y hacer que se acerquen los demás a esta manera de ser, “a este estado ontológico trascendente que es la sabiduría”⁷¹. De esta forma, lo que tenían en común las escuelas de la Antigüedad era que trataban de vincular el discurso y el modo de vida filosóficos.

1.1. La filosofía como forma de vida en la Academia de Platón

1.1.1. El proyecto educador

Para entender esto, dice Hadot, habrá que ir al estrecho lazo que une a Sócrates y Eros, o sea al filósofo y al amor, en el *Banquete* de Platón. Allí aparece el amor, no sólo como deseo, de lo que es sabio y bello, sino como fecundidad, como un “inmortalizarse produciendo”. Dice Diótima que existen dos clases de fecundidades: la del cuerpo y la del alma. Aquellos que se hallan en la fecundidad del cuerpo, buscan inmortalizarse en los hijos, y aquellos que buscan inmortalizarse en el alma, realizan una obra de la inteligencia, es decir, una obra literaria o técnica. “Pero la forma más elevada de la inteligencia, es el dominio de sí mismo y la justicia, y se ejerce en la organización de las ciudades o de otras instituciones”⁷². En base a esta declaración de

⁷⁰ HADOT, ¿*Qué es la filosofía...* óp. cit., p. 67.

⁷¹ Ídem.

⁷² Ídem.

Platón, sostiene Hadot, muchos historiadores pensaron que al nombrar a las “instituciones”, Platón estaría refiriéndose a la fundación de su escuela, ya que da a entender que la fecundidad de la que hace mención, es la del educador, que en semejanza a Eros, tiene muchos razonamientos sobre la virtud, y sobre cómo ha de ser el hombre bueno y lo que ha de practicar. En el *Fedro*, Platón “hablará de sembrar los espíritus” y dirá algo que amerita se cite a continuación:

Más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre⁷³.

Lo que nos quería transmitir Platón, según Hadot, es la idea de que sólo en comunidad, en contacto con otros seres humanos -que se unen con los mismos fines espirituales, en la palabra viva, en la conversación diaria, en definitiva, en una escuela filosófica- es en donde se podrá cultivar la sabiduría en vistas a cultivarse a sí mismo.

Platón en el *Banquete* afirma que no se puede llevar a cabo la filosofía, sino es en la comunidad de vida, en el diálogo entre maestros y discípulos. Después será Séneca quien rescate tal importancia de la vida en común:

La voz viva y la convivencia te serán más útiles que la palabra escrita: es preciso que vengas a mi presencia: primero, porque los hombres se fían más de la vista que del oído; luego, porque el camino es largo a través de los preceptos, breve y eficaz a través de los ejemplos. Cleantes, el estoico, no hubiese imitado a Zenón si tan sólo le hubiese escuchado: participó en su vida, penetró en sus secretos, examinó si vivía según sus normas. Platón, Aristóteles y toda la pléyade de sabios que había de tomar rumbos opuestos, aprovecharon más de la conducta que de las enseñanzas de Sócrates; a Metrodoro, Hermarco y Polieno no les hizo hombres prestigiosos la escuela, sino la intimidad con Epicuro⁷⁴.

En la Antigüedad hubieron varias escuelas filosóficas, encaminadas a una enseñanza filosófica, sólo que la Academia de Platón fue la que adquirió cierta importancia, por “la calidad de sus miembros y la perfección de su organización”⁷⁵.

Existen otros ejemplos de instituciones escolares regentadas por discípulos de Sócrates, como Antístenes, Euclides de Megara, Aristipo de Cirene, o Isócrates.

⁷³ *Ibíd.*, p.68.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 69.

⁷⁵ *Idem.*

1.1.2. Sócrates y Pitágoras

Hadot afirma que los antiguos decían que la originalidad de Platón consistía en haber realizado una síntesis entre Sócrates, a quien conoció en Atenas, y el pitagorismo, que había conocido durante su primer viaje a Sicilia. De Sócrates había recibido “el método del diálogo, la ironía, el interés dirigido hacia los problemas de la conducción de la vida”⁷⁶; de Pitágoras en cambio habría adoptado “la idea de una formación por las matemáticas y de una posible aplicación de estas ciencias al conocimiento de la naturaleza, la elevación del pensamiento, el ideal de una comunidad de vida entre filósofos”⁷⁷. Por esto es indudable expone Hadot, que Platón conoció a algunos pitagóricos, ya que participan en sus diálogos. Sin embargo, por desconocimiento del “conocimiento pitagórico”, no se puede saber a ciencia cierta, cual fue el papel que desempeñó tal pensamiento en Platón. Lo que sí sabemos, es que, en la República, Platón elogia a Pitágoras por el hecho de haber propuesto una vía, un modo de vida, o regla de vida llamada, “pitagórica”, que distingue de los demás hombres a quienes la practican. Finalmente, Hadot nos recuerda que las comunidades pitagóricas desempeñaron un papel importante en la vida política de las ciudades del sur de Italia y Sicilia. Podemos creer legítimamente que la fundación de la Academia Platónica fue inspirada tanto en la vida socrática como en la forma de vida pitagórica.

1.1.3. La intención política

“La intención inicial de Platón es política”⁷⁸: cree en la posibilidad de cambiar la vida política por medio de la educación filosófica de hombres influyentes en las ciudades. Platón expone en su Carta VII que quería ocuparse de los asuntos políticos de su ciudad, pero descubrió con la muerte de Sócrates -y de su examen de las leyes y de las costumbres-, lo difícil de administrar de manera correcta los asuntos de la ciudad; y se percató cómo todas las ciudades de su tiempo estaban mal administradas.

Platón se vio en la evidencia de reconocer la verdadera filosofía y darse cuenta que gracias a su luz podía identificar en donde “radica la justicia: en la vida pública y en la vida privada”⁷⁹. Y asegura que no se tratará de la mera abstracción, es decir, de insistir en simplemente hablarlo. Para Platón -según Hadot- la “tarea del filósofo”, consiste en *actuar*. Y por este motivo es que Platón intenta participar en la vida política de Siracusa, para no pasar por un hombre que se queda en el discurso o en el hablar, sino más bien mostrar que es capaz de hacerlo. De hecho, muchos de los estudiantes de la Academia participaron en la vida política de diferentes ciudades, desempeñando

⁷⁶ Ídem.

⁷⁷ Ídem.

⁷⁸ Ídem.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 71

distintos papeles como, “consejeros de soberanos, o como legisladores, o como opositores a la tiranía”⁸⁰. El papel de los sofistas, dice Hadot, fue también el formar a los jóvenes para la vida política. Pero Platón deseó hacerlo de una manera más profunda, es decir, “quiso hacerlo dotándolos de un saber muy superior al que los sofistas podían proporcionarles”⁸¹, o sea un saber con fuerte y riguroso método racional, y que por otra parte, se llevaría a cabo también bajo la concepción socrática de inseparabilidad al amor del bien y a la transformación interior del hombre. Hadot apunta: “no sólo quiso formar hábiles hombres de Estado, sino hombres”⁸². Pero para llevar a cabo esta intención política, tuvo que crear una comunidad intelectual y espiritual que se encargara de formar hombres nuevos. Sobre la vida que se vivía en la Academia de Platón, Dicearco, el discípulo de Aristóteles, dice que “sus miembros vivían como una comunidad de hombres libres e iguales, en la medida en que aspiraban igualmente a la virtud y a la investigación en común”⁸³. Platón no cobraba honorarios a sus estudiantes, debido a que hay que “dar lo que es igual a los que son iguales”⁸⁴. Se trataba, dentro de los principios políticos platónicos, de una igualdad geométrica, “dando a cada uno conforme a sus necesidades”⁸⁵. Convencido Platón de que el hombre no podrá vivir como tal más que en una ciudad perfecta, hace vivir a sus discípulos en una “ciudad ideal” y el ejercicio consistía en “regir su propio yo conforme a las normas de esta ciudad ideal”⁸⁶. Los discípulos de Platón se dedicarían a una vida desinteresada de estudio y de práctica espiritual, mientras esperan a dedicarse a una actividad política. A pesar de tener un interés en la actividad política, Platón crea una institución educativa, de cierta manera separada de la ciudad. Sócrates diverge de tal concepto de educación y más bien piensa que ésta no podía realizarse en un medio “artificial”, sino mezclándose a la vida de la ciudad. La pedagogía de Sócrates otorga gran importancia al contacto viviente entre los hombres. Platón comparte esta convicción, ya que en su Academia, según una frase de Lynch, se vivía “la concepción socrática de la educación por medio del contacto vivo y del amor”.

Hadot concluye: “La educación se hará en el seno de una comunidad, de un grupo, de un círculo de amigos, donde reinará una atmósfera de amor sublimado”⁸⁷.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Idem.

⁸² Ídem.

⁸³ Ídem.

⁸⁴ Ídem.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 72.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Idem.

1.1.4. Formación e investigación en la Academia

Poco se conoce sobre la Academia, en cuanto al funcionamiento institucional. Lo que sí está claro, es que no habrá que representarse a ninguna escuela filosófica antigua de Atenas, y por supuesto a la Academia, “como asociaciones religiosas, confraternidades de las Musas”⁸⁸. Su fundación se debe simplemente al derecho de asociación existente en Atenas. Sobre los miembros de la Academia: “había, al parecer, dos categorías de miembros: por una parte los de más edad, investigadores y profesores; por la otra los más jóvenes, los estudiantes”⁸⁹. Dichos estudiantes habrían contribuido con su voto para que se eligiera a Jenócrates como el segundo sucesor de Platón ya que el primero, Espeusipo, habría sido elegido por Platón. Para la Antigüedad se consideraba significativo el hecho de que Axiotea y Lastenia, dos mujeres, hayan sido estudiantes de Platón y de Espeusipo. En la Academia, además de realizarse discusiones de los cursos y de los trabajos científicos, celebraban comidas en común. Algunos miembros de más edad fueron: Espeusipo, Jenócrates, Eudoxio de Cnido, Heráclides del Ponto, y Aristóteles. Se trata pues de “filósofos y de sabios, sobre todo de astrónomos y de matemáticos de alta categoría, como Eudoxio y Teeteto”⁹⁰. Hadot señala que, se tendría una representación distinta de la Academia de Platón, si se hubieran conservado las obras de Jenócrates y de Eudoxio.

La geometría y las demás ciencias matemáticas, cumplían un papel fundamental en la formación de la Academia, pero se la impartía sólo en la primera etapa de la formación del futuro filósofo: “Se la practicaba en la escuela de Platón de manera totalmente desinteresada, sin ninguna consideración de utilidad, más, destinada a purificar la mente de las representaciones sensibles, tenían también una finalidad ética”⁹¹. La enseñanza de la geometría, no sólo era parte de la formación, sino que involucraba profundas investigaciones. De hecho, es en la Academia en dónde se conoció el verdadero nacimiento de las matemáticas: “Y es allí donde se descubrió la axiomática matemática que formula las presuposiciones de los razonamientos: principios, axiomas, definiciones, postulados, y pone orden a los teoremas deduciéndolos unos de los otros”⁹². Todos estos trabajos, comenta Hadot, se encontrarían posteriormente en la redacción de los famosos *Elementos* escritos por Euclides.

En relación a la educación, según la *República*, los futuros filósofos, no se ejercitarán en la dialéctica, hasta no alcanzar la madurez, que durará cinco años, y será desde los 30 hasta los 35. Es un hecho que los ejercicios dialécticos se realizaban

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 73.

⁸⁹ *Ídem.*

⁹⁰ *Ídem.*

⁹¹ *Ibíd.*, p. 74.

⁹² *Ídem.*

dentro de la enseñanza de la Academia. La dialéctica consistía en una técnica de discusión sometida a reglas precisas. Se planteaba primero una tesis (proposición interrogatoria), en la que un interlocutor la atacaba y otro la defendía. El defensor de la tesis, hacía preguntas “hábilmente elegidas” para llevar a admitir a quien propuso la tesis, respuestas tales que se diera cuenta de la contradictoria tesis que pretendía defender. Así, el interrogador no sostenía una tesis, por eso es que Sócrates nunca sostuvo una, ya que desempeñaba el papel del interrogatorio, y como dijo Aristóteles: “Sócrates siempre tenía el papel de interrogatorio y jamás el de quien contestaba, pues confesaba no saber nada”⁹³. “La Dialéctica -dice Hadot- no sólo enseñaba a atacar, es decir, a conducir atinadamente interrogatorios, sino también a contestar desbaratando las trampas del interrogador. La discusión de una tesis será la forma habitual de la enseñanza, hasta el siglo I a.C.”⁹⁴.

La formación dialéctica era totalmente necesaria para los discípulos de Platón ya que estaban destinados a cumplir un papel en la ciudad. En una civilización que tenía como centro el discurso político era necesario formar a los hombres para un “perfecto dominio de la palabra y del razonamiento”⁹⁵. Pero justamente este aspecto constituía un peligro para los jóvenes, según Platón, ya que les hacía creer que podían defender o atacar cualquier posición. Y por ese preciso motivo, la **dialéctica platónica** más que ser un ejercicio puramente lógico, es un ejercicio espiritual, el cual exige de sus interlocutores una ascesis y una transformación de ellos mismos. No se trata de una lucha entre dos individuos, donde el más hábil deberá imponer su parecer, sino “de un esfuerzo en común por dos interlocutores que quieren estar de acuerdo con las exigencias racionales del discurso sensato, del **logos**”⁹⁶. Gracias a tal acuerdo al que llegan los interlocutores -el cual se renueva a cada etapa de la discusión-, no es uno de los interlocutores, el que impone su verdad, sino más bien, “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*”. Entonces, la función de la filosofía antigua consistía en que el individuo se trascienda en algo que lo supere. Para Platón sería en el *logos*, lo cual exige y aporta en el discurso, racionalidad y universalidad, permitiendo a los interlocutores trascender su limitado punto de vista particular. Platón, concebía el pensamiento como un diálogo: “El razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa, pero ¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento?”⁹⁷. En la Antigüedad, los discursos y los diálogos que se realizaban en los auditorios consistían en una

⁹³ *Ibíd.*, pp. 74-75.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 75.

⁹⁵ *Ídem.*

⁹⁶ *Ídem.*

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 76.

búsqueda en común, en un intercambio de ideas y en el cual los auditores podían expresar su opinión después de la exposición.

1.1.5. La elección de vida platónica

La ética del diálogo, es un punto esencial para comprender la libertad de pensamiento que predominaba en la Academia de Platón y para entender mejor también la elección de vida platónica. Como se sabe, las teorías filosóficas de Espeusipo, Jenócrates, Eudoxio o Aristóteles no estaban de acuerdo en nada con las de Platón, sobre todo en la doctrina de las Ideas y en la definición del placer. Estas controversias entre los miembros de la escuela se evidencian no sólo en los diálogos de Platón, sino en toda la filosofía helenística. En conclusión: “la Academia era un lugar de libre discusión, y en ella no había ortodoxia de escuela ni dogmatismo”⁹⁸.

Entonces, podríamos preguntarnos al respecto, sobre qué podía fundamentarse la unidad de la comunidad. Si bien es cierto, algunos miembros estaban en desacuerdo con Platón, había algo que todos admitían, y era la elección del modo de vida propuesto por Platón. Así parece ser, que la elección de vida comenzaba primero con unirse a la ética del diálogo: “De “una forma de vida” que practicaban los interlocutores porque, en la medida en que, en el acto del diálogo, se plantean como sujetos pero también se superan a sí mismos, experimentan el **logos**, los trasciende y, finalmente, es este amor al Bien, que supone todo esfuerzo de diálogo⁹⁹”. Por tanto, el objeto de la discusión y el contenido doctrinal, es decir, lo teórico, el discurso, tienen una importancia menor. Lo que realmente contaba, era la “práctica del diálogo y la transformación que provoca”¹⁰⁰. También a veces, la función del diálogo, era enfrentarse a las aporías, contradicciones, a fin de revelar así “los límites del lenguaje, la imposibilidad en la que a veces se encuentra uno de comunicar la experiencia moral y existencial”¹⁰¹. De esta forma, de lo que se trataba era de “aprender a vivir de manera filosófica, con un afán común de practicar una investigación desinteresada, en oposición voluntaria al mercantilismo sofístico”¹⁰². Hadot resume perfectamente lo que involucra una vida filosófica y por tanto, una elección de vida filosófica:

Vivir de manera filosófica es sobre todo orientarse hacia la vida intelectual y espiritual, llevar a cabo una conversión que pone en juego toda el alma, es decir, toda la vida moral. En efecto, la ciencia y el saber jamás son para Platón un conocimiento teórico y abstracto, que se podría “poner ya hecho” en el alma¹⁰³.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 77.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 7.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 77.

¹⁰¹ *Ídem.*

¹⁰² *Ibíd.*, pp. 77-78.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 77.

Y por ejemplo, cuando Sócrates decía que la virtud es un saber, no se refería a puro conocimiento abstracto del bien, sino a un conocimiento que elige y que quiere el bien, o sea una disposición interior que involucra la unión, tanto de pensamiento, voluntad como deseo. También para Platón, “si la virtud es ciencia, la ciencia es ella misma virtud”¹⁰⁴.

1.1.6. Ejercicios espirituales en la Academia

Platón se expresa muy enérgico en su Carta VII, al hablar sobre el modo de vida filosófico, en la cual sostiene que, si no se adopta este modo de vida, la vida no vale la pena ser vivida. Por lo que hay que apresurarse tomando esta decisión, y seguir esta senda “maravillosa”. Además esta vida supone un esfuerzo considerable, que es importante renovar cada día. Platón dice que existen los que filosofan en verdad y los que no, y que estos últimos sólo poseen un “barniz exterior de opiniones superficiales”¹⁰⁵. Este modo de vida consiste: “en hacer más caso a la virtud que al placer, en renunciar a los placeres de los sentidos, en observar también cierto régimen alimentario, en vivir cada día a fin de volverse lo más posible dueño de sí”¹⁰⁶. De hecho se puede notar que en la Academia se estilaban ciertas prácticas espirituales. En las últimas páginas de su diálogo *Timeo*, por ejemplo, Platón afirma que es necesario ejercitar la parte superior del alma, es decir, el intelecto, de tal forma que “se ponga en armonía con el universo y se asimile a la divinidad”¹⁰⁷. Pero no da detalles de los ejercicios a realizarse, mientras que en otros diálogos sí se encuentran interesantes precisiones. Otro ejercicio platónico consiste en “saber conservar la tranquilidad en la desgracia sin rebelarse, utilizando para ello máximas capaces de cambiar nuestras disposiciones interiores”¹⁰⁸. Nos diremos a nosotros mismos, que no sabemos lo que es bueno y lo que es malo en tales accidentes, y que no merece la pena indignarse por nada, y que a ninguna cosa humana se le debe otorgar tanta importancia, y que como en el azar “Hay que tomar en cuenta las cosas tal cuales son y actuar en consecuencia”¹⁰⁹.

Otro ejercicio espiritual muy conocido es el ejercicio de la muerte, al que Platón hace referencia en el *Fedón*, en el que relata precisamente la muerte de Sócrates, y en el cual Sócrates dice que quien se pasó la vida en la filosofía tiene el valor de morir, porque “la filosofía no es más que un ejercicio de la muerte”¹¹⁰. Y lo es en virtud del significado que guarda la separación del alma y del cuerpo; pues el filósofo se dedica a desprender su alma de su cuerpo. Esto, debido a que el cuerpo nos causa mil

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 78.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 79.

¹⁰⁶ *Ídem.*

¹⁰⁷ *Ídem.*

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 80.

¹⁰⁹ *Ídem.*

¹¹⁰ *Ídem.*

molestias por las pasiones que crea. Será necesario que el **filósofo se purifique**, se esfuerce y se concentre en recoger el alma y liberarla de la distracción y dispersión que el cuerpo le impone. Basta recordar las largas concentraciones realizadas por Sócrates, descritas en el *Banquete* de Platón, “Durante las cuales permanece inmóvil, sin moverse y sin comer. Este ejercicio es indisolublemente ascesis del cuerpo y del pensamiento, despojo de las pasiones para acceder a la pureza de la inteligencia”¹¹¹.

En este punto, es necesario, recordar el ejercicio que consiste en cambiar radicalmente de punto de vista, aceptar la totalidad de la realidad, y adquirir una visión universal de las cosas, ya que tal ejercicio permite “vencer el temor a la muerte”. No existía una distinción entre vida contemplativa y vida activa, sino una oposición entre dos modos de vida: el modo de vida del filósofo, que consiste en “volverse justo y santo en la claridad de la inteligencia, que por ello es al mismo tiempo ciencia y virtud”¹¹², y el modo de vida de los no filósofos “estos no están a gusto en la ciudad pervertida sino porque se complacen en falsas apariencias de habilidad y de sabiduría, que no resultan más que en fuerza bruta”. Platón dice en el *Teeteto*, que si el filósofo parece extranjero ridículo en la ciudad es porque los demás hombres de la ciudad fueron corrompidos por ésta y sólo reconocen como valores la astucia, la habilidad y la brutalidad.

La ética del diálogo de Platón se vincula estrechamente con la sublimación del amor, lo que constituye un ejercicio espiritual por excelencia. Tal ejercicio se fundamenta en la preexistencia de las almas, en dónde el alma antes de entrar al cuerpo vio las formas y normas trascendentes. Pero que al caer al cuerpo olvidó todo, e incluso no puede ni reconocerlas intuitivamente. Sólo la forma de la belleza tiene el privilegio de aparecer de nuevo en los cuerpos bellos. La emoción amorosa que el alma siente ante el cuerpo bello es el recuerdo inconsciente de la visión que tuvo, por esto cuando el ser humano experimenta cualquier amor terrestre, es esta belleza trascendente lo que le atrae. De esta manera, el filósofo se esforzará por sublimar su amor, intentando mejorar el objeto de su amor. “Su amor como dice en el *Banquete* le dará esa fecundidad espiritual que se manifestará en la práctica del discurso filosófico”¹¹³. Aquí se evidenciará un aspecto heredado de Sócrates, respecto “al poder educador de la presencia amorosa: No aprendemos más que de quien amamos”¹¹⁴. La filosofía se vuelve la experiencia vivida de una presencia. Así es como se pasa, de la experiencia de la presencia del ser amado a la experiencia de una presencia trascendente. De esta manera se entiende, explica Hadot, que la ciencia, en Platón nunca es puramente teórica, sino más bien “transformación del ser, es virtud, y podemos decir ahora que también es afectividad”¹¹⁵.

¹¹¹ Idem.

¹¹² *Ibíd.*, p. 82.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 83.

¹¹⁴ *Ídem.*

¹¹⁵ *Ídem.*

Hadot comenta:

La ciencia, hasta la geometría, es un conocimiento que compromete la totalidad del alma, que siempre está vinculada con Eros, con el deseo, con el impulso y con la elección. La noción de conocimiento puro, es decir, de puro entendimiento, decía también Whitehead, es totalmente ajena al pensamiento de Platón. La época de los profesores aún no había llegado¹¹⁶.

1.1.7. El discurso filosófico de Platón

Hasta ahora, se ha hablado tan sólo del diálogo oral, tal como debía practicarse dentro de la Academia. Entonces, cabe preguntarse, por qué Platón escribió diálogos, si para él, el discurso filosófico hablado es superior al escrito. En el discurso filosófico oral existe la presencia viva de una persona, a la cual hay como preguntarle y la cual puede responder, afirmar una tesis, o defenderse a sí mismo. “El diálogo es pues, personalizado, se dirige a tal persona y corresponde a sus posibilidades y necesidades”. Pero para que brote el saber, habrán de necesitarse varias conversaciones para despertar o lograr brotar en el alma del interlocutor la virtud que será idéntica al saber. Así, lo interesante es que el diálogo no transmite un saber ya hecho, como una información, sino que es fruto del esfuerzo que el interlocutor conquista; este descubre por sí mismo, piensa por sí mismo y llega al saber de tal modo. Mientras que en el discurso escrito, no se pueden contestar las preguntas, es más impersonal y pretende dar un saber ya hecho de inmediato, y no comprende la dimensión ética que significa el adherirse voluntariamente a un diálogo. “Sólo hay verdadero saber en el diálogo vivo”¹¹⁷. Sin embargo, si Platón escribió diálogos, quizás se deba a que quiso dirigirse no sólo a los miembros de su escuela, sino a todos. Así como lo dice en el *Fedro*, “el discurso escrito va a rodar por todos lados”¹¹⁸.

Hadot apunta un aspecto interesante sobre Sócrates, ya que encontrarse con esta figura y presencia irónica a la vez que lúdica en la lectura de los diálogos platónicos, debe ser bastante desconcertante para el lector moderno, que quisiera encontrar en ello, el sistema teórico de Platón. Y a esto se suma, indica, las numerosas incoherencias doctrinales que se encuentran en el paso de un diálogo a otro. Los historiadores se ven en la obligación de admitir finalmente que, los diálogos platónicos no revelan más que de manera muy empobrecida e imperfecta, lo que podría ser la doctrina filosófica platónica. V. Goldschmidt, sostiene que “los diálogos platónicos no fueron escritos para “informar”, sino para “formar””¹¹⁹. Ésta es, la intención profunda de la filosofía de Platón, que no consiste en construir un sistema

¹¹⁶ Ídem.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 85.

¹¹⁸ Ídem.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 86.

abstracto y teórico acerca de la realidad, para después por medio de sus diálogos “informar” al lector al respecto, de manera metódica y sistemática. Sino más consiste en “formar”, es decir, en transformar a los individuos por medio de los diálogos, proporcionándoles la ilusión de asistir a estos, y transmitir de manera más vívida, “las exigencias de la razón y finalmente la norma del bien”¹²⁰. El valor del diálogo escrito en la formación se halla en que enseña a practicar los métodos de la razón, los métodos dialécticos, y también los geométricos, los cuales permiten dominar al individuo, en todos los ámbitos, el arte de la medida y la definición. Esto es lo que Platón da a entender, en su escrito el *Político*, donde dice: “Y, a su vez, ¿por qué hemos emprendido la búsqueda sobre el político? ¿Es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones?”¹²¹.

Hadot explica también que, para poder entenderse al elegir el bien, habrá que suponer la existencia de “valores normativos”, independientes de las circunstancias y de los individuos que fundamentan la rectitud y la racionalidad; ya que si alguien no admitiese que hay Formas de las cosas que son, entonces no sabría a dónde dirigir el pensamiento y destruiría así la facultad dialéctica: “La afirmación de las Formas es pues inherente a todo diálogo digno de ese nombre”¹²². “Estas Formas son sobre todo los valores morales, que fundamentan nuestros juicios acerca de las cosas de vida humana: se trata ante todo de intentar determinar, en la vida del individuo y de la ciudad”¹²³. Se trata de la tríada de valores que se presenta de comienzo a fin en los diálogos, donde se habla “de lo que es bello, de lo que es justo y de lo que está bien”¹²⁴. Por lo que Hadot expone que, “el saber platónico, a semejanza del saber socrático, es ante todo un saber de los valores”¹²⁵. R. Schaerer, decía que “la esencia del platonismo es y sigue siendo por tanto supradiscursiva”¹²⁶. Lo cual quiere decir que en el famoso diálogo platónico, no se dice todo, no se dice lo que son las Normas, las Formas, ni la Razón, ni el Bien, ni la Belleza. Por esto, Hadot dice que es algo “inexpresable en el lenguaje e inaccesible a toda definición. Se experimenta o se muestra en el diálogo y también en el deseo. Pero nada se puede decir de ello”¹²⁷.

Finalmente, este modelo socrático-platónico con el cual nos hemos familiarizado, cumplió un papel muy importante a lo largo de la filosofía antigua, así fue común encontrar dos tipos de actividades filosóficas opuestas: la una constituyó la elección y la práctica de un modo de vida; y la otra un discurso filosófico, que igual forma parte de este modo de vida, y hace explícitas las presuposiciones teóricas que se hallan

¹²⁰ Ídem.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 87.

¹²² *Ibíd.*, p. 88.

¹²³ Ídem.

¹²⁴ Ídem.

¹²⁵ Ídem.

¹²⁶ Ídem.

¹²⁷ *Ibíd.*, pp. 88-89.

inmersas en este modo de vida. Pero que parece ser incapaz de expresar lo esencial: que para Platón vendría a ser, las Formas, el Bien, es decir, “lo que se experimenta, de una manera no discursiva, en el deseo y en el diálogo”¹²⁸.

II. ARISTÓTELES Y SU ESCUELA

2.1. La forma de vida “Teorética”

La filosofía de Aristóteles parece contradecir la tesis fundamental de Hadot según la cual la filosofía fue concebida como forma de vida entre los antiguos, pues afirma que “el saber más elevado es el elegido en función de él mismo”¹²⁹, por lo que en apariencia, no habría relación con la elección de un modo de vida. Sin embargo, sabemos que Aristóteles fue estudiante de la Academia de Platón por 20 años, lo que indica claramente que participó por varios años del modo de vida platónico. Y sería bastante ingenuo el pensar que al fundar su propia escuela-en 335 en Atenas, bajo el nombre del gimnasio el Liceo-, no tuviera influencia del modelo de la Academia, aún si su interés era proponer fines distintos a los de Platón. Algo que encontramos en común entre estas dos escuelas, manifiesta Hadot, es el mismo deseo de fundar una institución duradera. El nombramiento del sucesor de Aristóteles se hace también por elección, al igual que en la Academia. Y sabemos también que uno de los miembros del Liceo se ocupaba de la administración material, lo que evidencia una forma de vida en común. Existe, también como en la Academia, dos tipos de miembros: los antiguos, que impartían la enseñanza, y los jóvenes. Y había, como en la Academia, cierta igualdad entre los antiguos, como Aristóteles, Teofrasto, Aristoxeno y Dicearco. Y el acceso era también totalmente libre.

Pero indiscutiblemente, existe una profunda diferencia en la dirección de ambos proyectos. Por ejemplo, la escuela de Platón, tiene vitalmente una finalidad política -a pesar de realizar una investigación matemática y una discusión filosófica-: Platón pensaba que bastaba ser filósofo para ocuparse de los asuntos de la ciudad. Por lo que había una estrecha relación entre filosofía y política. Mientras que la escuela de Aristóteles: “no prepara más que para la vida filosófica. La enseñanza práctica y política se dirigirá a un público más vasto, a hombres políticos, exteriores a la escuela, pero que desean instruirse en la mejor manera de organizar la ciudad”¹³⁰.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 89.

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 90.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 91.

Aristóteles distingue entre la felicidad que el hombre puede encontrar en la vida política, (en la vida activa; “es la dicha que proporciona la práctica de la virtud en la ciudad”¹³¹) y el goce de la vida dedicada a la **theoria**, es decir, una vida consagrada al entendimiento. Para Aristóteles, la felicidad política y práctica es sólo secundaria. Y sostiene que la dicha filosófica se halla en la “**vida según el entendimiento**”, pues se sitúa en la virtud más elevada del hombre, que corresponde a su parte más elevada, que es la mente, alejándose de los inconvenientes de la vida activa. Dice Aristóteles también que “brinda placeres maravillosos, no mezclados con el dolor o con la impureza y que son estables y sólidos”¹³². Y dice además que estos placeres son mayores para quienes han alcanzado la verdad y la realidad, que para los que aún la buscan. Asegura también una independencia respecto a las cosas materiales, ya que, quien se consagra a la actividad del espíritu, no depende más que de sí mismo, y en cuanto más sabio, más podrá estar solo. Así, la vida conforme al espíritu no busca como resultado más que a ella misma, es su propia recompensa.

Brinda además, comenta Hadot, una vida sin perturbaciones, ya que al practicar las virtudes morales, estamos en una lucha contra las pasiones, pero también contra algunas preocupaciones materiales. Y dice que para actuar en la vida política hay que participar de las luchas políticas, y así sigue para participar en cualquier otro aspecto de la vida; mientras que:

la vida filosófica no puede vivirse más que en el tiempo libre, mediante el desprendimiento de las preocupaciones materiales. Esta forma de vida representa la forma más elevada de la felicidad humana, pero al mismo tiempo podemos decir que esta dicha es sobrehumana: el hombre no viviría de esta manera en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él¹³³.

El intelecto para Aristóteles es lo más esencial en el hombre, -sostiene Hadot- y al mismo tiempo, “es algo divino que está en el hombre”¹³⁴, y la “mente es nuestro yo en la medida en que representa lo que decide y lo que es mejor”¹³⁵. A diferencia de Platón, Aristóteles piensa que la sabiduría sí es algo asequible al hombre; mientras que para Platón tal estado de sabiduría era reconocido como un estado divino, por tanto inasequible al hombre, y que el filósofo la deseaba. Aristóteles pensaba también que, no había simplemente que contentarse con progresar hacia ella, sino que no podemos alcanzarla más que por escasos momentos, tomando en cuenta la distancia que existe entre el hombre y Dios, y del filósofo frente al sabio.

De este modo, Aristóteles desea explicar mejor la diferencia que habría entre el modo de vida y el principio primero, el Pensamiento. Y dice que su actividad es como la más perfecta a la que el humano puede llegar, sólo por escasos intervalos de tiempo, y la de este es eterna, lo que para nosotros es imposible. Así, el punto más alto de la

¹³¹ Ídem.

¹³² Ídem.

¹³³ *Ibíd.*, p. 92.

¹³⁴ Ídem.

¹³⁵ Ídem.

felicidad filosófica y de la actividad del espíritu -o sea la contemplación del Intelecto divino-, no es accesible al hombre más que por momentos, pues la condición humana es no estar en actividad todo el tiempo. Por lo que el resto del tiempo, el filósofo deberá contentarse con una felicidad inferior.

Entonces, para Aristóteles, la filosofía consiste, en un modo de vida “teorético”, que no se ha de confundir con “teórico”. “Teórico” es una palabra de origen griego, que se refería a las “procesiones”, pero Aristóteles nunca la menciona. Sin embargo, apunta Hadot, en el lenguaje moderno, se opone “teórico” a “práctico”, y se refiere a lo que es abstracto, especulativo, opuesto a lo referente a la acción y a lo concreto.

Podemos así, oponer un discurso filosófico netamente teórico a una vida filosófica practicada y vivida. Pero Aristóteles no emplea este significado tan común para el mundo contemporáneo; con “teorético” se refiere al modo de conocimiento cuyo objetivo es el saber por el saber, y no un fin exterior a sí mismo, y por otro lado a un estilo de vida que consiste en consagrar la vida a un modo de conocimiento. “Teorético” no se opone a “práctico”, sino que puede aplicarse a una filosofía practicada, vivida, activa, que brinda felicidad. Y Aristóteles lo dice explícitamente así:

La vida práctica no se dirige necesariamente hacia el otro, como lo piensan algunos, y no sólo son “prácticos” los pensamientos que apuntan a resultados que serán producto del actuar, pues son “prácticas”, aún mucho más, las actividades del espíritu (*theoriai*) y las reflexiones que tienen su fin en sí mismas y son desarrolladas con miras a ellas mismas [...]¹³⁶.

Por este motivo, afirma Hadot, lo que Aristóteles defiende es el Pensamiento que se piensa, que no tiene otro objeto ni otro fin que él mismo, y no tiene interés en otra cosa. En este caso la filosofía “teorética” es al mismo tiempo una ética, ya que así como la praxis virtuosa consiste en elegir como fin nada más que la virtud, la praxis “teorética” consiste en “no elegir como fin más que el conocimiento, en desear el conocimiento por sí mismo sin perseguir ningún otro interés particular y egoísta que sería ajeno al conocimiento. Es una ética del desinterés y de la objetividad”¹³⁷. [Personalmente creo que de igual forma sucede en el diálogo platónico, ya que en el mismo se supera el punto de vista particular para acceder a la norma universal, es decir, al *logos*, y por tanto, debe haber un desapego del propio interés para abrazar la objetividad].

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 94.

¹³⁷ *Ibíd.*, pp. 94-95.

2.2. Los diferentes niveles de la vida “Teorética”

Si tomamos en cuenta las actividades realizadas en la escuela de Aristóteles, reconocemos que la vida filosófica, se nos presenta como una especie de “gran empresa científica”. Bajo esta perspectiva, Aristóteles, revela ser un gran organizador de la investigación. Así, la escuela de Aristóteles, se dedica a la búsqueda de información de todos los campos del conocimiento. Recoge datos históricos, como de los vencedores de los juegos píticos; sociológicos, como de las constituciones de las ciudades; psicológicos o filosóficos, como opiniones de antiguos pensadores; así como también incontables observaciones zoológicas y botánicas. Pero lo interesante radica en que estos materiales no estaban destinados a la vana curiosidad, sino que el investigador aristotélico ocupa tales datos a fin de realizar comparaciones o analogías, clasificación de fenómenos, observar sus causas, etcétera. Todo esto se lo realizaba en íntima colaboración entre la observación y el razonamiento, pero el último subsumido al primero. Y Aristóteles dice al respecto, que se confiará más en la observación de los hechos que en los razonamientos, y en estos últimos en la medida en que concuerden con lo observado. Es decir, había una confianza mayor hacia el conocimiento empírico. Es indiscutible, dice Hadot, que la vida del espíritu consiste en observar, investigar, y en reflexionar acerca de estas observaciones. Pero tal actividad se realiza, con cierta intención, que se entendería como una “pasión casi religiosa por la realidad”, ya que en todo se halla un sello divino. Todo esto lo explica Aristóteles en su tratado *Las partes de los animales*, en el que presenta los campos a tratar y las motivaciones de las investigaciones. Aquí distingue las cosas naturales entre las no engendradas e incorruptibles, las cuales existen para toda la eternidad, y las que están sometidas a la generación y a la destrucción. Sobre las sustancias eternas (astros, y las esferas celestes), nuestro conocimiento es muy limitado. Y respecto a las sustancias perecederas, que están a nuestra mano, disponemos de varios datos. La razón por la que Aristóteles, recomienda el estudio de estos dos campos de la realidad se debe al placer que produce su conocimiento, y nos dice al respecto lo siguiente:

Los dos estudios tienen cada uno su atractivo. En lo que se refiere a los seres eternos, a pesar de que sólo los palpamos poco, sin embargo, debido a la excelencia de ese conocimiento, nos brinda más alegría que la que podríamos obtener de las cosas que están a nuestro alcance, así como la visión fugitiva y parcial de las personas amadas nos da más alegría que la observación precisa de muchas otras cosas, por grandes que sean. Pero por otro lado, en lo que se refiere a la certeza y la amplitud de los conocimientos, la ciencia de las cosas terrestres tiene la ventaja¹³⁸.

Algunos dirán, dice Aristóteles, que para estudiar la naturaleza habrá que dedicarse a realidades despreciables, pero responde a esto evocando nuevamente el placer que involucra la contemplación: “A decir verdad, algunos de estos seres no ofrecen un aspecto agradable; sin embargo, la Naturaleza que los fabricó con arte

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 96.

procura placeres indecibles a quienes, cuando los contemplan, pueden conocer las causas y son filósofos de raza”¹³⁹.

Y continúa diciendo que no habrá que abandonarse a una repugnancia pueril, al estudiar a los animales menos nobles. Hadot sostiene que en estos pequeños textos de Aristóteles se puede observar las profundas tendencias de la vida consagrada al espíritu y al modo de vida teórico. Ya que por ejemplo, si sentimos tanta alegría al conocer tanto los astros como los seres de la naturaleza, será porque detrás de ellos encontramos las huellas del principio primero que mueve todas las cosas, dirá Aristóteles, del mismo modo que el objeto de su amor mueve al amante. Por esto dice Aristóteles, según Hadot que cuando estudiamos la naturaleza, descubrimos en ella un arte divino. Y por eso también, se tiene que la belleza natural es superior a toda belleza artística, y esta última es sólo una parte de la primera.

No está de más el comentar, expone Hadot, que es en la época helenística en la que el arte griego sufre un giro hacia el realismo, representando cosas “vulgares”, personajes de clase inferior o de todo tipo de animales. Sobre este punto, Hadot explica que la naturaleza y su artista son reproducciones de arte inmanentes. Esta idea produce un cambio importante en la concepción griega, dice Hadot, ya que, todo lo dicho significaba entonces, que lo sagrado no se limita a ciertos lugares, como el altar de Hestia, sino que toda la realidad física y la totalidad del universo es sagrada. Y que hasta los seres más modestos, tienen su parte increíble, y es su parte divina.

Si para Platón, el conocimiento siempre se enlaza con el deseo y la afectividad, para Aristóteles, “todo ser es bello porque sabe situarlo en la perspectiva del plan de la Naturaleza y del movimiento general y jerarquizado de todo el universo hacia el principio que es lo supremo deseable”¹⁴⁰. En realidad, esta concepción del lazo que une al conocimiento y a la afectividad, la comparten ambos filósofos, en Aristóteles queda evidenciado en su fórmula de la *Metafísica*: “lo supremo deseable y lo supremo inteligible se confunden”¹⁴¹. Una vez más “el estilo de vida teórico revela su dimensión ética”¹⁴². Y como Kant lo decía: “Interesarse al punto por las bellezas de la naturaleza siempre es indicio de un alma buena”¹⁴³. El interés que Aristóteles tiene por las bellezas de la naturaleza es en cierta forma un interés desinteresado. Y esto se debe al desprendimiento de sí mismo por medio del cual, el ser humano se eleva al nivel del espíritu, del intelecto, que es en definitiva su verdadero yo, y toma conciencia de la atracción que ejerce el principio primero, supremo e inteligible, sobre él.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 97.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 98.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 99.

¹⁴² *Ídem.*

¹⁴³ *Ídem.*

¿Podemos, definir la vida “teorética” como una “vida de sabio”? Habrá que hacer notar, manifiesta Hadot, que la idea que se tiene del sabio moderno es demasiado limitada en relación a lo que en la Antigüedad podía significar, es decir, una vida dedicada a la investigación de todos los campos del conocimiento posibles. Más que hablar de una vida de “sabio” habría que hablar de una “vida dedicada a la ejercitación de la sabiduría”, y de una vida filo-sófica, en la medida en que la sabiduría es, para Aristóteles, la perfección de la *theoria*. Y también queda claro, que la vida teorética consta de múltiples niveles jerárquicos, del más bajo al más elevado; que la dicha de quien sabe es superior a la de quien busca, que lo que Aristóteles nos describe es un modo de vida practicado por él mismo y los miembros de su escuela; y nos invita finalmente a participar o a conocer acerca de un programa ideal, en el cual nos motiva a elevarnos a grados superiores, a la sabiduría; que más que ser un estado humano, es un estado divino.

2.3. Los límites del discurso filosófico

Es claro, que las obras de Aristóteles son resultado de su actividad teorética como filósofo y de su actividad en la escuela. Pero el discurso filosófico aristotélico desconcierta al lector moderno, no sólo “por su concisión a menudo desesperante, sino sobre todo por la incertidumbre de su pensamiento, acerca de los puntos más importantes de su doctrina, por ejemplo la teoría del intelecto”¹⁴⁴. Hadot comenta que en tales exposiciones no encontramos de manera consistente la exposición del pensamiento aristotélico; más, para comprender este aspecto, habrá que explicar tal fenómeno dentro del contexto aristotélico, es decir, hay que tomar en cuenta que la enseñanza del filósofo se realizaba dentro de la escuela, de la cual es “inseparable”. Al igual que Platón y Sócrates, su deseo era formar discípulos. La mayor parte de sus tratados excepto los morales y políticos, que estaban destinados a un público más amplio, son el resultado de lecciones orales impartidas en su escuela. Pero el punto clave, explica Hadot, está en que fueron sus sucesores y sobre todo sus comentaristas, quienes realizaron estos agrupamientos e interpretaron su obra como la “exposición teórica de un sistema de explicación de toda la realidad”¹⁴⁵. Cuando Aristóteles dicta un curso, no se trata de simplemente “informar”, de “trasegar en el cerebro de sus oyentes cierto contenido teórico, sino “de formarlos”, y también de llevar a cabo una indagación común: esto es la vida teorética”¹⁴⁶. Pero Aristóteles, dice Hadot, espera evidentemente de su auditorio, una discusión, una reacción o una crítica, es decir, la enseñanza se conserva al igual que en Platón, como un diálogo. De este modo, los textos de Aristóteles, tal cual llegaron a nosotros, son notas de preparación para cursos

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 100.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 101.

¹⁴⁶ *Ídem.*

con correcciones y modificaciones que surgieron de las discusiones con los miembros de su escuela. Estos cursos, eran vitales en la formación, ya que permitía a los discípulos a que se familiarizaran con los métodos de pensamiento. Bajo la perspectiva de Platón, el llevar a cabo el ejercicio del diálogo era lo fundamental, más que la conclusión a la que se llegara o el resultado al que se llegara. Igual sucede en el caso de Aristóteles, para el cual, “la discusión de los problemas es más formadora que su solución”¹⁴⁷. Aristóteles explica en sus cursos qué procedimientos, qué métodos, se utilizarán para investigar las causas de los fenómenos en todos los campos de la realidad; así como sus límites: “Los límites del discurso proceden también de su incapacidad para transmitir, por sí solo, a su auditor el saber y con mayor razón la convicción. El discurso no puede influir, en forma independiente, sobre el auditor, si carece de la colaboración de éste”¹⁴⁸.

Hadot explica posteriormente que, en el orden teórico no es suficiente con escuchar un discurso, con repetirlo, para acceder a su verdad. Primero ha de ser necesario para poder comprender el discurso, que exista cierta experiencia por parte del auditorio, acerca de lo que trata el discurso, es decir, un primer acercamiento.

Después se accederá a una lenta asimilación, lo cual lleva tiempo. Se trata entonces, de crear cierta disposición en el alma, un hábito. Pues, tanto para Platón como para Aristóteles, el verdadero saber sólo nace de una familiarización con los conceptos, los métodos, y los hechos observados. De esta forma, es completamente necesario experimentar por largo tiempo las cosas para conocerlas, para entrar en contacto con las leyes generales de la naturaleza, como con las necesidades racionales o los procedimientos del intelecto aristotélico. Sin la existencia de este esfuerzo personal, el oyente no asimilará los discursos y éstos resultaran inútiles para él.

Esto evidentemente, clarifica Hadot, se aplica más al campo práctico en el que se trata de practicar y ejercer la virtud, más no simplemente “saber”: “Los discursos filosóficos no bastan para que uno se vuelva virtuoso”¹⁴⁹. Tan es así, que Aristóteles distingue entre dos clases de oyentes: los primeros que ya tienen predisposiciones naturales a la virtud, o recibieron una buena educación, para los cuales pueden serles útiles los discursos morales, ya que les ayudará a transformar sus virtudes naturales en virtudes conscientes. Y los segundos, los cuales son esclavos de sus pasiones y en ellos el discurso moral no tendrá ninguna influencia; con estos auditores, es necesario trabajar mucho más tiempo en el hábito, para llegar a la asimilación.

El papel del hombre político y del legislador, expone Hadot, será velar por la virtud y felicidad de sus conciudadanos y organizar una ciudad, en la cual sus ciudadanos puedan ser educados de tal forma que se vuelvan virtuosos y de garantizar

¹⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 101-102.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 102.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 103.

la posibilidad del tiempo libre que ayudará a los filósofos a ser parte de una vida teórica. Por esta razón, Aristóteles nunca piensa en fundar una moral individual sin relación con la ciudad, sino que más bien, expone en su *Ética a Nicómaco* cómo formar el juicio de los políticos y de los legisladores, describiendo aspectos de la virtud y de la felicidad humana.

Finalmente, Aristóteles coincide con Platón en que también pone su esperanza en los políticos, como los que transformarán la ciudad y los hombres. Pero recordemos que para Platón, los filósofos debían ser los políticos, y les proponía una elección de vida que involucrara a la vez ser contemplativos y hombres de acción. Mientras que para Aristóteles “la actividad del filósofo debe limitarse a formar el juicio de los políticos”¹⁵⁰, éstos deberán actuar personalmente y por medio de su legislación para velar por la vida moral de los ciudadanos. El filósofo en definitiva, concluye Hadot, elegirá “una vida consagrada a la investigación desinteresada, al estudio y a la contemplación, y, es necesario reconocerlo, independiente de los ajetreos de la vida política”¹⁵¹. La filosofía en conclusión, es tanto para Aristóteles como para Platón, un estilo de vida y un modo de discurso.

III. LAS ESCUELAS HELENÍSTICAS

3.1. Características generales

3.1.1. El período helenístico

La palabra “helenístico”, designa el período de la historia griega que va desde Alejandro Magno, el Macedonio, hasta el Imperio Romano, es decir, desde finales del siglo IV a.C. a finales del I a.C. Comienza de esta forma un nuevo tiempo, gracias a la gran expedición de Alejandro, quien se extendería por varias partes del mundo actual.

Grecia, comienza a descubrir la inmensidad del mundo y a realizar intensos intercambios comerciales, no sólo con Asia central, sino también con China y África, y con Europa occidental. Se comienzan a mezclar así las culturas, las tradiciones, las religiones, las costumbres, las ideas, etcétera. El final del período helenístico se da con el suicidio de Cleopatra, reina de Egipto, en el año 30 a.C., tras la victoria en Accio del futuro emperador Augusto.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 104.

¹⁵¹ *Ídem.*

Desde fines del siglo III a.C., los romanos habían entrado en contacto con el mundo griego y descubierto de a poco su filosofía. Filósofos que vivieron durante el período romano, después del 30 a.C., aportan con documentos de la filosofía helenística. Pero las características de la filosofía en la época imperial son muy distintas a la filosofía de la época helenística. Frecuentemente, se conoce al período helenístico de la filosofía griega como una fase de decadencia de la civilización griega, debido a su contacto con Oriente, y, a otras causas. Tal idea se debe, en primer lugar, al juicio clásico, según el cual, sólo vale la pena el estudio de lo griego, es decir, de los presocráticos, de los trágicos, de Platón, etcétera. En segundo lugar, responde a que con la transición del régimen democrático al monárquico, y el fin de la libertad política, se habría eliminado la vida pública de las ciudades griegas. Los filósofos que se habían dedicado a formar hombres para la política y para la transformación de las ciudades, se resignaron a proponer a los hombres, privados de su libertad política, un refugio en la vida interior.

En realidad, dice Hadot, es erróneo el designar a tal etapa como período de decadencia, ya que incluso durante las monarquías helenísticas, y luego en el Imperio romano, hubo una “intensa actividad cultural, política, religiosa y hasta atlética”¹⁵², así como las ciencias y las técnicas tuvieron un gran desarrollo. Sobre todo, esto se dio, gracias a la influencia de los Ptolomeos, quienes reinaban en Alejandría, así esta ciudad se convirtió en el centro de la civilización helenística. El Museo de Alejandría, por ejemplo, era el lugar destinado para la investigación de todas las ciencias, desde la astronomía, hasta la medicina, y en esta misma ciudad la Biblioteca reunía, toda la literatura filosófica y científica, y grandes sabios realizaban allí su actividad, como por ejemplo, el astrónomo Aristarco de Samos, el médico Herófilo y Arquímedes de Siracusa, matemático y mecánico. Por esto se colige que sí hubo una extraordinaria actividad científica, a diferencia de lo que se dice de tal época. Además, la supuesta pérdida de libertad no impidió un desarrollo de la actividad filosófica, aunque tampoco tuvo un cambio radical, pero los filósofos ante su incapacidad para actuar en la ciudad, “desarrollaron una moral del individuo y se dedicaron a la interioridad”¹⁵³.

Por otra parte, si es cierto que Platón y Aristóteles tenían preocupaciones políticas, pero era justamente la vida filosófica la que les servía como medio para librarse de la corrupción política, ya que en sus escuelas enseñaban a actuar con virtud. Y como dijimos antes, expone Hadot, la vida conforme al espíritu, es decir el modo de vida de la escuela aristotélica implica evitar los compromisos que impone la vida en la ciudad, tales como las convenciones sociales, por el hecho de evitar desviar la atención de uno mismo. Por lo que Platón formuló la actitud que debe tener el filósofo en una ciudad corrompida. El filósofo ante la situación de corrupción se sentía impotente, por lo que, ¿qué puede hacer un filósofo frente a esto, sino practicar la filosofía solo o con los otros? Incluso Marco Aurelio, siendo emperador, expresó su sentimiento de

¹⁵² *Ibíd.*, p. 106.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 107.

impotencia ante la incomprensión y la inercia de sus súbditos. Sin embargo, los filósofos de la época helenística jamás se desinteresaron de los asuntos políticos, tan es así, que los epicúreos, por ejemplo, a menudo desempeñaron el papel de consejeros de los príncipes o de embajadores de la ciudad, mientras que los filósofos estoicos tendrán un papel importante en la elaboración de las reformas políticas y sociales en varios Estados. Así, por ejemplo, tenemos el caso del estoico Esfero, quien tiene una poderosa influencia sobre los reyes de Esparta, Agis y Cleómenes; el estoico Blossio, sobre el reformador romano Tiberio Graco. En general, “los filósofos nunca renunciaron a la esperanza de cambiar la sociedad, por lo menos mediante el ejemplo de su vida”¹⁵⁴.

La vida filosófica fue muy activa en la época helenística, comenta Hadot, pero desgraciadamente no conocemos todo lo que hubiéramos podido conocer, si no se hubieran perdido muchas obras filosóficas de la Antigüedad. Esto por varias razones, entre ellas, debido a que la proliferación de escritos en la Antigüedad no es como en la época moderna, en que se editan miles de ejemplares, sino que en tal época, a veces eran vendidos por librerías, pero en lo que se refiere a las obras técnicas, éstas se conservaban en las bibliotecas, en las respectivas escuelas filosóficas. A más de eso, a lo largo de los siglos, se perdió valioso material, sobre todo en Atenas, durante el saqueo de la ciudad de Sila en marzo de 86 a.C., pero también en Alejandría debido a las constantes destrucciones que sufrió. Desapareció, entre cataclismos, tesoros de poesía y de arte durante el período helénico, y lo poco que conocemos de ellas se debe a las imitaciones hechas por los romanos. Por dar un ejemplo, Hadot cita al filósofo Crisipo, quien escribió no menos de 700 tratados de los cuales, no se recuperó ninguno, y sólo nos queda algunos raros fragmentos en papiros descubiertos en Herculano, y gracias a las citas de autores en la época romana. Nuestra visión de la historia de la filosofía se halla falseada debido a contingencias históricas. Sea como sea, es gracias a los autores que vivieron en el mundo romano, o a la época de la República, como también gracias a personajes como Cicerón, Lucrecio y Horacio, Séneca, Plutarco, Epicteto o Marco Aurelio, que se conservaron valiosos datos e informaciones sobre la filosofía helenística.

3.1.1. ¿Influencias orientales?

Surge una pregunta básica ¿influyó la expedición de Alejandro en la evolución de la filosofía griega? Hadot responde que es innegable que favoreció al desarrollo científico y técnico, ya que permitió muchas observaciones geográficas y etnológicas.

Sabemos que tal expedición permitió también encuentros entre sabios griegos y sabios hindúes. En efecto, un filósofo de la escuela de Abdera, Anaxarco y su alumno

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 108.

Pirrón de Élide, acompañaron al conquistador hasta la India y se contaba, que Pirrón a su regreso vivió retirado del mundo porque oyó a un indio decir a Anaxarco que, era incapaz de ser maestro, debido a que frecuentaba las cortes reales. No existen pruebas de que estos contactos existieran; intercambios de ideas, confrontaciones de teorías, etcétera, entre ambas culturas. Sin embargo, a los griegos les impresionó el modo de vida de aquellos a quienes llamaron los “gimno-sofistas”, los “sabios desnudos”.

Hadot cuenta también que el historiador y el filósofo Onesícrito, quien también participó de la expedición, al poco tiempo de retornar, escribió un relato con una serie de detalles acerca de sus costumbres, como su suicidio por el fuego. Cuenta Onesícrito: “Los filósofos griegos tuvieron la impresión de descubrir en los gimno-sofistas la manera de vivir que ellos mismos recomendaban: la vida sin convención, conforme a la simple naturaleza, la indiferencia total a lo que los hombres consideraban deseable o indeseable, bueno o malo, indiferencia que conducía a una perfecta paz del interior, a la ausencia de perturbación¹⁵⁵”. Pero luego, descubrieron que los gimnosofistas llevaban esta actitud al extremo. Como lo diría el estoico Zenón, acerca del suicidio del hindú Calano: “prefiero ver a un solo indio quemando a fuego lento que aprender abstractamente todas las demostraciones que se desarrollan acerca del sufrimiento”¹⁵⁶. En conclusión, según Hadot, la expedición de Alejandro no causó mayor revuelo en la filosofía helenística, pues ella responde a un desarrollo natural surgido antes y después de los presocráticos, y sobre todo influida por Sócrates.

3.1.3. Las escuelas filosóficas

Tales escuelas, no deberán ser entendidas de ninguna manera como ahora se las entiende, ya que son muy distintas. Para nosotros los modernos, dice Hadot, la noción de escuela filosófica evoca y a la vez se restringe a la idea de una simple tendencia doctrinal o de una posición teórica, pero no involucra nada más. En la Antigüedad sucedía todo lo contrario, es decir, no existía ninguna obligación universitaria que orientara al individuo hacia tal o cual escuela, sino que era en función al modo de vida que el futuro filósofo optaba por tal institución escolar (*scholê*). A finales del siglo IV, casi toda la actividad filosófica se concentró en Atenas en las cuatro escuelas más representativas fundadas por Platón (la Academia), Aristóteles (el Liceo), Epicuro (el Jardín) y Zenón (la Stoa). Estas constituían instituciones permanentes, no sólo en vida del fundador, sino después de la muerte de éste. Los jefes de tales instituciones eran elegidos por voto de los miembros de la escuela o designados por su predecesor. La actividad de estas escuelas solía ejercerse en los gimnasios, complejos para múltiples finalidades en los que era posible reunirse para discutir o escuchar conferencias. Las escuelas así adoptaron su nombre por el lugar en donde se reunían. De esta manera,

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 110.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 111.

existía casi siempre una coincidencia entre la escuela como tendencia doctrinal, en la cual se enseña, y escuela como institución estable organizada por un fundador, que es el origen del modo de vida practicado en la escuela. Pero la destrucción de la mayoría de las escuelas atenienses haría que la situación cambie después. Tales escuelas estaban abiertas al público. Para la mayor parte de filósofos, no para todos, es una cuestión de honor, enseñar sin percibir honorarios. Entre las personas que frecuentan las escuelas, se distinguen los simples oyentes y el grupo de los verdaderos discípulos, a los que se les llama “familiares”, “amigos” o “compañeros”, divididos a su vez en jóvenes y antiguos. Los verdaderos discípulos viven a veces en común con el maestro en casa de éste o cerca de ella. Algunas escuelas como la Academia, el Liceo y la escuela de Epicuro, tenían por costumbre tomar los alimentos en común.

Sobre la escuela estoica, tenemos menos detalles, fue fundada hacia el año 300 por Zenón de Citio, quien daba clases en el Pórtico llamado Stoa Poikilê. El rey de Macedonia Antígono Gonatas iba a escuchar a Zenón, cuando se hallaba en Atenas. Al igual que en las otras escuelas, había la distinción entre los simples oyentes y los verdaderos discípulos. Zenón no era alabado por sus teorías sino por la educación que daba a la juventud, por el estilo de vida que desarrolla, y por la armonía y coherencia entre su vida y sus discursos.

En resumen, en la Antigüedad existieron cuatro escuelas de filosofía, a poco más o menos del siglo IV al I a.C, que adoptaron una forma institucional y que tenían métodos de enseñanza análogos. No se trata de que no hayan existido otras escuelas, pero el prestigio de las que gozaban las atenienses, las opacó. A éstas se pueden unir dos más, el escepticismo o más bien pirronismo (debido a que la idea del escepticismo es algo tardío) y el cinismo. Ninguna de éstas, explica Hadot, tiene una escuela, u organización escolar, ni dogmas, pero son dos modos de vida, llevados a cabo por Pirrón y por Diógenes el cínico, y por esto son dos escuelas de pensamiento y de vida. Sexto Empírico dice sobre el escepticismo:

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 escuela¹⁵⁷.

Los escépticos desarrollaron una argumentación que proponía la suspensión de todo juicio, y dogma, para así encontrar la tranquilidad del alma. Mientras que los cínicos, no desarrollaron ninguna doctrina, ningún dogma, pero en cambio, es su propia vida la que tiene, por sí misma su sentido e implica en este una escuela.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 116.

3.1.4. Identidades y diferencias: prioridad de la elección de un modo de vida

Cada escuela helenística se define y se caracteriza por una elección de vida y por cierta opción existencial. La filosofía, dice Hadot, es amor y búsqueda de sabiduría, y decidirse por ésta es desarrollar cierto modo de vida. Así, la elección inicial de cada escuela es un cierto tipo de sabiduría. Anota que al preguntarse acerca de la diferencia entre las distintas concepciones de sabiduría en las escuelas helenistas, en verdad todas se referían a ella casi en los mismos términos. Es decir, todas concuerdan en que se trata de un estado de perfecta tranquilidad del alma. La filosofía parece ser una terapéutica de las preocupaciones, de las angustias y de la desgracia humana: desgracia, provocada según los cínicos por las convenciones y obligaciones sociales; según los epicúreos por la búsqueda de falsos placeres; según los estoicos por la persecución del placer y del interés egoísta; y según los escépticos, por falsas opiniones.

Según esta perspectiva, todas las escuelas helenísticas concuerdan en que los hombres se hallan inmersos en la desgracia, angustia y mal, debido a la ignorancia en que se encuentran. Por esto, el mal no se halla en las cosas sino en los juicios de valor que los hombres tienen y emiten sobre ellas. Se trata, pues, de ayudar a los hombres a cambiar sus juicios de valor y por esta razón todas las escuelas pretenden ser terapéuticas. Pero para cambiar éstos, deberán cambiar toda su manera de pensar y su modo de ser, mediante una elección radical de vida, y ésta es la filosofía, gracias a la cual lograrán la paz interior y la tranquilidad del alma.

Sin embargo, explica Hadot, a pesar de estas aparentes similitudes entre las escuelas, encontramos también diferencias. Es decir, hay que distinguir entre las escuelas dogmáticas, para las cuáles la *terapéutica* consiste en transformar los juicios de valor, y las escépticas según las cuales sólo se trata de suspenderlos. Por otro lado, la elección fundamental debe responder a una tendencia innata en el hombre, por un lado tenemos dentro de esta al epicureísmo, para el cual la búsqueda del placer es lo que motiva toda la actividad, y por otro lado, el platonismo, aristotelismo y estoicismo, para los cuales es el amor al Bien el instinto original del humano. En conclusión, todas las escuelas filosóficas nombradas no varían mucho en cuanto a las elecciones existenciales a realizar por el ser humano.

3.1.5. Identidades y diferencias: el método de enseñanza

Las tres escuelas vinculadas a la tradición socrática de la Antigüedad (platonismo, aristotelismo y estoicismo), dentro de su enseñanza siempre abogan por un fin en común. El fin era formar ciudadanos indirectamente o directamente, y sobre todo dirigentes políticos, y también obviamente filósofos. Hadot expone que esta formación para la vida en la ciudad consistía en lograr el dominio de la palabra, mediante ejercicios retóricos, y más que nada dialécticos, y obtener de los filósofos los principios de la ciencia del gobierno.

La importancia de estas escuelas era tal, que venían estudiantes de otros lugares como del Cercano Oriente, de África, de Italia y de la misma Grecia a recibir cierta formación que les permitiera en un futuro participar de la política de su ciudad. Tal es el caso de muchos hombres de Estado romanos, como Cicerón. Tal formación era fundamental también porque no sólo se les enseñaba a gobernar su patria, sino a gobernarse a sí mismos, pues esta formación filosófica, o sea el ejercicio de la sabiduría, está destinada a asimilar intelectual y espiritualmente los principios de pensamiento que implican la realización de la opción existencial.

Esta formación se basaba en el método del diálogo, por lo que se gozaba de la fuerte tradición dialéctica, la cual implicaba un diálogo animado y la discusión entre maestro y discípulo. Este diálogo se fundamentaba en preguntas y respuestas vinculadas a una tesis inicial; por ejemplo: ¿es un mal la muerte?...y así, se podían plantear varias tesis. Se trataba de discutir esta tesis; en esto más o menos se basaba la enseñanza en la Antigüedad. Pero este rasgo característico cambiaría radicalmente en la época siguiente, es decir en la época imperial, ya que entonces la tarea del maestro se restringiría a comentar los textos como se adoptaría mucho después en la época moderna. Alejandro de Afrodisia, un aristotélico del siglo II a.C., a base de los *Tópicos* de Aristóteles, describe la diferencia entre la discusión de las tesis (método de enseñanza helenístico) y el comentario (propio de la siguiente época):

Esta forma de discurso [la discusión de las “tesis”] era habitual entre los antiguos, y de esta manera impartían sus clases, no comentando libros como sucede ahora (en efecto, en esa época, no había libros de ese tipo), sino, habiendo sido planteada una tesis, argumentaban a favor o en contra, para ejercitar su facultad de inventar argumentaciones, apoyándose en premisas admitidas por todo el mundo¹⁵⁸.

La argumentación de la que habla Alejandro es un ejercicio dialéctico, en el sentido puramente aristotélico. La argumentación dialéctica se basaba en la discusión de la tesis, mediada por las preguntas y repuestas, y pasando posteriormente al diálogo. Tenemos el caso de Arcesilao, quien consideraba al discurso filosófico puramente crítico, y quien solicitaba a alguien del público que propusiera una tesis, a

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 119.

la cual éste refutaba haciendo preguntas que al final llevarían al interlocutor a aceptar la contradicción de la tesis planteada. Y en el caso de los estoicos, aunque dogmáticos, también utilizan en su enseñanza el juego de las preguntas y respuestas, y Cicerón se expresa sobre esto, diciendo que no dan suficiente lugar a los desarrollos oratorios y retóricos, los cuales en verdad llegarían a conmover y persuadir a los oyentes. Dice Cicerón:

Les pican, como con dardos, con cortas preguntas agudas. Mas quienes les contestan “sí” [en la argumentación dialéctica, quien planteó la tesis debe contentarse con contestar sí o no] no son transformados en su alma y se van como llegaron. Es que si los pensamientos que los estoicos expresan son tal vez verdaderos y sublimes, no son tratados por ellos como deberían serlo, sino de una manera un tanto cuanto mezquina¹⁵⁹.

La argumentación también podía ser retórica, explica Hadot, es decir, cuando el oyente planteaba la tesis (el tema de discusión), el maestro respondía con un discurso continuo y desarrollado por medio del cual mostraba el pro y el contra. Se puede describir entonces, tal enseñanza como un ejercicio escolar y como una imposibilidad de afirmación dogmática. La enseñanza filosófica, debía responder a las necesidades del auditorio, pues era un oyente del mismo que realizaba una pregunta y reducía el campo de discusión. Se trataba con esto de volver a los principios generales, lógicos o metafísicos, a partir de los cuales se hacía posible el responder a esta.

Pero existía también otro método, deductivo y dogmático, que lo utilizaban los estoicos y los epicúreos. En el caso de los epicúreos, el ejercicio técnico de la dialéctica no era importante y no desempeñaba ninguna función. La enseñanza epicúrea parte de la lectura de breves sentencias de Epicuro, las cuáles se reducen a su vez a unas sentencias muy cortas a fin de ser más sencilla su memorización y su efecto persuasivo; lo cual se remite a unas reglas de vida práctica. El epicúreo siempre deberá conservar la visión e intuición de totalidad de las cosas y la concentración siempre en lo esencial de todas las extensiones de los conocimientos. El método dialéctico de su enseñanza radica en que su doctrina se desenvuelve a base de un eslabonamiento sistemático, en el cual sus discípulos deben hacer un esfuerzo constante de memoria y rescatar los dogmas fundamentales de la escuela. El fin de los ejercicios epicúreos está en que poseen un valor psicagógico, lo cual quiere decir que están destinados a producir un efecto en el alma del oyente o del lector. Esto no querrá decir que este discurso teórico no responda a exigencias lógicas, sino todo lo contrario, es la coherencia lógica lo que le da su fuerza. Hadot dice: “se debe precisamente a que filosofar es elegir cierto modo de vida y a que a éste corresponden ya sea un método crítico, como de los escépticos, o de los académicos, [...] o dogmas que justifican este modo de vida”¹⁶⁰. Por este motivo, las filosofías dogmáticas, como el epicureísmo y el estoicismo, poseen un carácter misionero y popular. Finalmente, cualquiera que adopte el modo de vida epicúreo o estoico será considerado filósofo a

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 120.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 122.

pesar de que no haya desarrollado ningún discurso filosófico, como en el caso de Diógenes el cínico, y los cínicos, quienes se dirigían a todas las clases de la sociedad para denunciar las convenciones sociales y proponer un retorno a la simplicidad conforme a la naturaleza.

3.2. Estudio específico de las Escuelas Helenísticas

3.2.1. El Cinismo

Se discute sobre si fue Antístenes o no, el fundador del movimiento cínico, pero lo que sí es claro, es que su discípulo Diógenes, el más destacado -a pesar de que nunca adquirió un carácter institucional-, permaneció vigente hasta finales de la Antigüedad. El modo de vida cínico, se caracteriza por algo singular y que siempre atrapa la atención de todos, y es que tal modo de vida se oponía fuertemente no sólo al no de los filósofos, sino al de los demás filósofos también.

La diferencia de los conciudadanos con estos últimos se debe tan sólo a que consagran su vida a la investigación científica, en el caso de los aristotélicos, y, en el caso de los epicúreos, a que llevan una vida simple y retirada. Pero en el caso de los cínicos, la ruptura es radical. Lo que rechazan son las normas elementales de vida consideradas por los hombres, necesarias para vivir en sociedad, por ejemplo, la limpieza, la compostura y la cortesía. Los cínicos practicaban una falta de pudor deliberada, masturbándose en público, o haciendo el amor en público, como el caso de Diógenes o Crates e Hiparquia, que no hacen para nada caso de las normas sociales ni de la opinión. Desprecian el dinero, no dudan en mendigar, no buscan ninguna posición estable en la vida. “Sin ciudad”, sin casa, errantes, viviendo al día, teniendo lo estrictamente necesario, no temen a los poderosos y se expresan en cualquier lugar con una provocante libertad de palabra (*parresia*).

Hadot cuenta que un historiador en la Antigüedad se preguntaba si el cinismo podía ser llamado y considerado una escuela filosófica, y si no era sólo un modo de vida. Hadot responde que en efecto cínicos como Diógenes, Crates, Hiparquia, no impartían una enseñanza escolar, aunque sí tuvieron, tal vez una actividad literaria, sobre todo poética. También constituye una escuela debido a la relación que existía entre maestro y discípulo. En la Antigüedad, si fue considerada como una escuela, para la cual el discurso filosófico se reducía al mínimo. Una anécdota simbólica, cuenta Hadot sobre Diógenes, quien al escuchar que el cinismo no existe, se contentó con levantarse y caminar. “La filosofía cínica es únicamente una elección de vida, la elección de la libertad, o de la total independencia (*autarkeia*) con respecto a las necesidades inútiles, el rechazo del lujo y de la vanidad (*tuphos*)”¹⁶¹. Claro que esto

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 124.

implica cierta visión de la vida, que está definida, quizás, en la reunión entre maestros y discípulos o en discursos públicos, pero jamás en tratados filosóficos teóricos.

Existen conceptos propios de los cínicos, tales como: la ascesis, la ataraxía (ausencia de perturbación), la autarquía (independencia), el esfuerzo, la adaptación a las circunstancias, la impasibilidad, la simplicidad o la ausencia de vanidad (*atuphia*), la falta de pudor. El cínico elige ese tipo de vida de acuerdo a la naturaleza (*physis*), ya que reconoce el comportamiento animal o del niño superior al de las convenciones de la civilización (*nomos*).

Esta oposición entre naturaleza y convención, explica Hadot, fue objeto de varias discusiones en la época sofística, pero para los cínicos no es solo una simple especulación, sino una decisión que compromete la vida. Por esto su filosofía es un esfuerzo y un ejercicio (*askesis*), pues todos los artificios y comodidades de la civilización, sólo debilitan el cuerpo y el espíritu. Por este motivo, el cinismo implicará un ejercicio casi atlético, pero razonado, para no padecer de frío, hambre, o exponerse a las intemperies, etcétera. Todo esto para alcanzar libertad, independencia, fuerza interior, ausencia de preocupaciones, y tranquilidad de un alma que será capaz de adaptarse a cualquier circunstancia.

Sócrates anunciaba a los cínicos, tan es así que los poetas cómicos se burlaban de él por llevar los pies descalzos y por su viejo abrigo. De igual forma en el Banquete se lo confunde con el Eros mendigo. Diógenes a su vez vagabundeaba sin casa ni hogar, ¿no es otro Sócrates, figura heroica del filósofo inclasificable y ajeno al mundo? Pues sí, responde, otro Sócrates que se considera como medio para hacer reflexionar a los hombres, denunciar con sus ataques irónicos y con su modo de vida, los vicios y los errores. Se trata de un cuidado tanto de sí como de los demás. Este cuidado de sí, explica Hadot, que permite acceder a la libertad interior, anula también la ilusión de las apariencias y de los pretextos unidos a las convenciones sociales, pero guarda siempre cierto semblante sonriente, que en Diógenes y los cínicos desaparece.

3.2.2. Pirrón

Pirrón fue contemporáneo de Diógenes y Alejandro, al cual acompañó a su expedición, dónde conoció sabios orientales. Pirrón es otro ejemplo de quien no se consagró a la enseñanza, aunque gozaba de habilidad para discutir, no escribe nada, y se contenta con vivir y por eso atrae discípulos que imitan su modo o forma de vida.

Su comportamiento es completamente imprevisible ya que por etapas se retiraba a una completa soledad; o también se iba de viaje sin despedirse, ni avisar a nadie, aceptando como compañeros de camino a las personas que se encontraba por casualidad. A diferencia de los cínicos, parece comportarse de manera muy simple y en perfecta conformidad y correspondencia con los demás. Así lo da a entender un

historiador antiguo, el cual dice, “Vivía piadosamente con su hermana, que era comadrona; algunas veces iba a vender al mercado aves de corral y lechones y, con indiferencia, hacía la limpieza; y también se dice lavaba, con indiferencia, al cerdo”¹⁶². Hadot compara esta anécdota, con la de un filósofo chino, descrita por el autor Zhuangzi, el cual eliminó todo ornamento para recobrar la simplicidad. El comportamiento de Pirrón, se resume en una palabra: la indiferencia (hacia las cosas). Pues se mantiene, siempre en el mismo estado, es decir, no experimenta ninguna emoción, ningún cambio en su actitud bajo la influencia de las cosas externas, no da importancia al hecho de estar en tal o cual lugar, o de encontrar a alguna persona; no hace distinción alguna de lo peligroso o inofensivo, placer, vida o muerte. Pues los juicios enunciados por los hombres, se basan en las convenciones, y su desdicha consiste en que “desean obtener lo que consideran un bien o huir de aquello que cree un mal”¹⁶³. Así, Pirrón afirma, que si suspendemos nuestro juicio sobre las cosas y nos decimos “no más de esto o aquello”, tendremos tranquilidad interior, paz y ya no tendremos necesidad de hablar de ello. Poco importa lo que se haga, desde el momento que se adquiere la disposición interior de indiferencia. Hadot aclara: “el propósito de la filosofía de Pirrón consiste pues en establecerse en un estado de igualdad perfecta consigo mismo, de indiferencia total, de independencia absoluta, de libertad interior, de impasibilidad, estado que se considera divino”¹⁶⁴.

Pirrón considera todo indiferente, menos la indiferencia que se tiene por las cosas indiferentes y que es al final, la virtud, y luego el valor absoluto. Pero adquirir una indiferencia tal, no es fácil, dice Pirrón, ya que hay que despojar al hombre que se halla en nosotros, a fin de liberarse por completo del punto de vista humano y elevarse a algo superior, a la visión inhumana, la cual revela en su desnudez la existencia, más allá de las simples opiniones parciales y los falsos valores agregados por el humano, para llegar a un estado de simplicidad anterior a todas las distinciones. En el caso del fracaso en tal práctica, expone Hadot, habrá que ejercitarse, recordar por medio del discurso interior la fórmula “no más esto que aquello”, y utilizar los argumentos que puedan justificar esto. Pirrón y sus discípulos practicaban además, métodos de meditación: se alejaban en soledad, dialogaban consigo mismos en voz alta. En conclusión, la filosofía de Pirrón es una filosofía vivida, un ejercicio de transformación del modo de vida, al igual que lo es la filosofía de Sócrates y los cínicos.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 126.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 127.

¹⁶⁴ *Ídem.*

3.2.3. *El Epicureísmo*

Epicuro (aproximadamente 342-271) fundó en 306 en Atenas una escuela que permaneció viva en esa ciudad por lo menos hasta el siglo II d.C. Hadot comenta que tanto el poema de Lucrecio *De Rerum Natura*, como las gigantescas inscripciones que el epicúreo Diógenes hizo grabar en la ciudad de Enoanda para dar a conocer la doctrina epicúrea a sus conciudadanos, habla del papel misionero que cumplían sus discípulos incluso lejanos, de difundir su mensaje.

3.2.3.2. **Una experiencia y una elección**

El epicureísmo parte de una experiencia y de una elección: una experiencia, la de la “carne”, es decir, “no tener hambre, no tener sed, no tener frío, así quien logre todo eso, podrá luchar por la felicidad con el mismo Zeus. En este punto nos referimos a “carne”, no como parte anatómica del cuerpo, sino más bien, en un sentido casi fenomenológico y muy novedoso en filosofía, es decir, “el sujeto del dolor y del placer”¹⁶⁵. Por tanto, Epicuro tenía que hablar de “sufrimiento”, de “placer” y de “carne”, para poder expresar su experiencia, pues...

[...] no había otro medio para llegar a señalar con el dedo al hombre en la pura y simple historicidad de su ser en el mundo y para descubrir por fin lo que llamamos “individuo”, este individuo sin el cual no se puede hablar de persona humana[...] Pues es sólo en la “carne” que sufre o se apacigua, en donde nuestro “yo”-nuestra alma- surge y se revela a sí mismo y al otro [...] He aquí por qué las mayores obras de caridad [...] son las que tienen por objeto la carne, y sacian su hambre, y apagan su sed [...] ¹⁶⁶.

La “carne” no está separada del alma, ya que no hay placer o sufrimiento sin que exista conciencia de ellos, y que tal conciencia repercute entonces sobre la “carne”. Todo esto implica, una experiencia y una elección, lo fundamental, es liberar a la “carne” de su sufrimiento, para luego permitirle a esta alcanzar el placer. Hadot explica que para Epicuro la elección socrática o platónica, a favor del Bien es una simple ilusión, ya que en verdad lo que mueve al humano no es otra cosa que su placer y su interés. Por tanto, “el papel de la filosofía consistirá en saber buscar de manera razonable el placer, es decir, en realidad, en aspirar al único placer verdadero, el simple placer de existir”¹⁶⁷. Pues toda la desdicha del hombre, se debe a que ignoran el verdadero placer, y que además al buscarlo son incapaces de alcanzarlo, porque no pueden satisfacerse con lo que tienen, o porque buscan lo que está fuera de su alcance o porque echan a perder ese placer porque temen perderlo siempre. En conclusión, se puede decir que el sufrimiento del ser humano se origina en sus opiniones huecas,

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 129.

¹⁶⁶ *Ídem.*

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 130.

luego en sus almas. Así, dice Hadot: “la misión de la filosofía, la misión de Epicuro, será pues ante todo terapéutica: habrá que sanar la enfermedad del alma y enseñar al hombre a vivir el placer”¹⁶⁸.

3.2.3.2. La ética

“La elección fundamental se justificará primero por un discurso teórico sobre la ética que propondrá una definición del verdadero placer y una ascesis de los deseos”¹⁶⁹. Hadot señala, que los historiadores de la filosofía descubren en esta teoría del placer epicúrea, similitudes con las discusiones acerca del placer que se hallan en los diálogos platónicos, por ejemplo en el *Filebo*, y en el libro X de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

Según Epicuro, existen placeres “en movimiento”, “dulces y aduladores”, que desarrollándose en la carne, producen excitación violenta y efímera. Al buscar estos placeres, los hombres encuentran insatisfacción y dolor, porque tales son insaciables, y sólo traen mayor sufrimiento habiendo llegado a un nivel de intensidad más alto. Hay que distinguir de tales “placeres móviles”, el “placer estable”, “el placer en reposo”, que responde a un “estado de equilibrio”. Y justamente es el estado del cuerpo sin sufrimiento, el que consiste en “no tener, hambre, ni frío...Dice Epicuro, en su *Carta a Meneceo*:

Aquello por lo que hacemos todas las cosas es para no sufrir y no tener pavor; y una vez que esto se realiza en nosotros, se disipa toda la tempestad del alma, puesto que el vivo ya no tiene que buscar otra cosa que permitirá al bien del alma y al del cuerpo alcanzar su plenitud: en efecto, es en ese momento cuando necesitamos un placer, cuando sufrimos a consecuencia de la ausencia del placer; pero cuando no sufrimos por ella, ya no necesitamos placer¹⁷⁰.

El placer, visto como supresión del sufrimiento, es considerado entonces como el bien absoluto, así este placer estable tiene otra naturaleza a la de los placeres móviles.

Tal vez parecerá que se está atribuyendo a tal estado de supresión del hambre, sed y satisfacción de las necesidades vitales, una trascendencia que no le pertenece. Pero tal estado de supresión del sufrimiento abre a la conciencia un sentimiento de totalidad, cenestésico, de la propia existencia, todo parece ser que al cerrar el estado de sufrimiento que absorbía al hombre, en la búsqueda de un objeto particular, por fin queda libre de poder tomar conciencia de algo extraordinario, es decir, de algo que ya estaba presente en él de manera inconsciente, esto es: “el placer de existir”. Mientras esto perdura, el hombre no depende y no se basta más que así mismo como un Dios. Tal estado de placer y de equilibrio corresponden también a un estado de tranquilidad del alma y de ausencia de toda perturbación.

¹⁶⁸ Ídem.

¹⁶⁹ Ídem.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 131.

Para llevar a cabo tal proceso interior es necesario un método, el método de la ascesis de los deseos. En efecto, si los hombres sufren por deseos que los torturan es porque buscan deseos “inmensos y huecos”, como riqueza, dominación, etcétera.

Por este motivo, los epicúreos distinguen entre “los deseos naturales y necesarios”, “los deseos naturales y no necesarios”, por último los “deseos vacíos”, que no son ni naturales ni necesarios, y que se hallan descritos, dice Hadot, en la *República* de Platón. Los “deseos naturales y necesarios” son los deseos cuya satisfacción libera de un dolor, y son las necesidades elementales, y las exigencias vitales. Son naturales, pero no necesarios el deseo de manjares suntuosos, o el deseo sexual. Y no son ni naturales ni necesarios, los deseos desesperados de riqueza, por ejemplo. Recordemos una sentencia epicúrea: “Gracias sean dadas a la bienaventurada Naturaleza que hizo que las cosas necesarias sean fáciles de obtener y que las cosas difíciles de alcanzar no sean necesarias”¹⁷¹.

Finalmente, Hadot explica que la ascesis de los deseos consistirá entonces en eliminar los deseos que no son ni naturales ni necesarios, restringiendo los que son naturales, pero no necesarios, ya que no suprimen un sufrimiento real, y desatan variaciones del placer, provocando pasiones violentas. En definitiva, esta ascesis de los placeres determina lo que significa un cierto modo de vida.

3.2.3.3. La física y la canónica

Una grave amenaza pesa sobre la felicidad del hombre: ¿puede ser perfecto el placer si el temor a la muerte y a las decisiones divinas en este mundo y en el otro lo perturban? Como ya lo dijo Lucrecio, el temor a la muerte es la base de donde se originan todas las pasiones del hombre que los hacen desdichados. Para curar al hombre de estos terrores, Epicuro propone un discurso teórico acerca de la física. Pero no habrá que tomar a esta como una teoría científica, la cual deberá responder a preguntas objetivas y desinteresadas. Es más, los antiguos ya señalaron que los epicúreos eran contrarios a la idea de una ciencia estudiada por sí misma. Aquí la teoría filosófica es la expresión y el efecto de la elección de vida original, como medio para alcanzar la paz del alma y el placer puro.

Epicuro en su *Carta a Pitocles* distingue dos campos muy distintos en la investigación: por un lado está el núcleo principal que justifica la opción fundamental (la representación de un universo eterno constituido por los átomos y el vacío, en el que los dioses no intervienen) y por el otro las investigaciones de los problemas secundarios (fenómenos celestes, meteorológicos, que no implican el mismo rigor).

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 132.

En ambas investigaciones se trata de asegurar la paz del alma, ya sea a través de los dogmas fundamentales, los cuales eliminarán el temor a los dioses, o de variadas explicaciones las cuales demostrarán que estos fenómenos son puramente físicos, lo cual suprimirá la perturbación del espíritu. En definitiva anota Hadot, se trata de suprimir el temor a los dioses y a la muerte.

Igualmente Epicuro sigue explicando en sus *Cartas a Heródoto y a Pitocles* que los dioses en la producción del universo nada tienen que ver, y que estos no se preocupan por la conducta del mundo y de los hombres. Por este motivo, Epicuro, regresa a una explicación del mundo en base a las teorías “naturalistas” de los presocráticos, en especial las de Demócrito. Así explica Epicuro, que este universo eterno tiene cuerpos y espacio, el vacío en el cual se mueven. Todos los cuerpos que vemos de los seres vivos, y también los de la tierra y los astros, nacen, pero también se disgregan, a causa del continuo movimiento de los átomos: “en la infinidad del vacío y del tiempo existe una infinidad de mundos que aparecen y desaparecen. Nuestro universo no es más que uno de tantos”¹⁷².

Ahora bien, tal desviación de los átomos tiene una doble finalidad: por un lado explica la formación de los cuerpos, por otra al introducir el “azar” en la “necesidad”, da un origen a la libertad humana: la física es elaborada en función a la elección de vida epicúrea. El hombre debe ser dueño de sus deseos y para lograrlo debe ser libre, pero ¿cómo puede serlo si su alma y su intelecto están formados por átomos materiales siempre previsibles por el movimiento? La solución está en reconocer justamente que es en los átomos en donde se sitúa el principio de espontaneidad interna, la cual al permitir desviarse, da origen a la libertad de querer y la hace posible.

Sobre la base de esta teoría, el hombre no debe temer a los dioses, pues estos no ejercen influencia alguna sobre el mundo y los hombres; y por otro lado, el hombre tampoco debe temer a la muerte, ya que el alma está compuesta por átomos los cuales se disgregan, al igual que el cuerpo, y cuando sucede nosotros ya no estamos. Dice Epicuro: “la muerte no es pues nada para nosotros; mientras estamos aquí nosotros mismos, la muerte no está y, cuando la muerte está aquí, ya no estamos”¹⁷³.

De esta física materialista, se deriva la teoría del conocimiento (*canónica*). Al respecto Hadot explica que todos los objetos materiales causan múltiples sensaciones que nos llega de los diferentes individuos humanos, y se producen en el alma imágenes y nociones generales que nos permiten reconocer las formas e identificarlas, y en estas nociones se vinculan las palabras y el lenguaje, y con el lenguaje surge la posibilidad del error. El pensamiento podrá proyectarse hacia adelante y captar lo que no está presente, por ejemplo reconocer la existencia del vacío, que a pesar de ser

¹⁷² *Ibíd.*, p. 135.

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 136.

invisible, es la explicación para que se dé el movimiento. Esta proyección estará siempre controlada por la experiencia o por la sensación. Epicuro no se imagina la divinidad como con un poder de crear, de dominar, de imponer su voluntad a inferiores, sino como la perfección del ser supremo, es decir como dicha, indestructibilidad, belleza, placer, tranquilidad, etcétera. Epicuro piensa que los dioses son amigos de sabios y éstos son amigos de los dioses. Y para los sabios el bien más alto es contemplar el esplendor de los dioses.

3.2.3.4. Ejercicios espirituales en el epicureísmo

Para lograr la curación del alma y una vida según la elección fundamental, no basta de ninguna forma en haber adquirido el conocimiento del discurso filosófico epicúreo, sino que es necesario ejercitarse en forma continua, en especial hay que meditar, “asimilarse íntimamente”¹⁷⁴ y tomar conciencia de los dogmas fundamentales. Dice Epicuro:

Todas estas enseñanzas medítalas, pues, día y noche, por ti solo, y también con un compañero semejante a ti. Así no experimentarás perturbación ni en sueño ni en vigilia, mas vivirás como un dios entre los hombres. Habitúate a vivir con este pensamiento de que la muerte no es nada para nosotros¹⁷⁵.

Uno de los dogmas fundamentales del epicureísmo es el famoso “cuádruple remedio”, en el que se expone lo esencial del discurso filosófico de Epicuro:

Los dioses no son de temer,
la muerte no es temible,
el bien fácil de adquirir,
el mal fácil de soportar¹⁷⁶.

La lectura de los tratados dogmáticos de Epicuro o de otros maestros de la escuela, alimentan la meditación. Pero sobre todo es necesario realizar la disciplina de los deseos: hay que saberse contentar -dirá Epicuro- con lo que es fácil de obtener, y satisfacerse con las necesidades esenciales del ser, y dejar a un lado lo superfluo. Y promulga una fórmula sencilla, pero que no puede llevarse a cabo sin causar un cambio radical en la vida: “contentarse con manjares sencillos, ropa sencilla, renunciar a las riquezas, a los honores y a los cargos públicos, vivir retirado”¹⁷⁷.

Estas meditaciones y ascesis no se realizarán en soledad sino que se realizarán, al igual que en la escuela platónica, por medio de la amistad. Ésta constituía el medio y

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 138.

¹⁷⁵ *Ídem.*

¹⁷⁶ *Ídem.*

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 139.

el camino necesario y privilegiado para lograr la transformación de sí mismo, ya que maestros y discípulos se ayudan mutuamente para lograr la curación de las almas. Así, es Epicuro quien toma el papel de director de conciencia en ese ambiente de amistad, ya que al igual que Sócrates y Platón, conoce bien el *papel terapéutico de la palabra*. Pero esta conducción espiritual sólo tiene sentido si es una relación de individuo a individuo.

También sabe Epicuro que la culpabilidad tortura la conciencia, y que es posible librarse de ella confesando sus faltas y aceptando sus efectos, lo cual puede provocar -claro está- un arrepentimiento o “contrición”. Así como el examen de conciencia, la confesión, la corrección fraternal, son ejercicios indispensables para lograr la curación del alma. Hadot cita un libro del epicúreo Filodemo titulado *Sobre la libertad de palabra* en el que trata de la confianza y de la franqueza que debe existir entre el maestro y el discípulo, y entre los discípulos también. De este modo, expresarse libremente es para el maestro, no temer hacer reproches, y para el discípulo, no dudar en confesar sus faltas y no temer hacer conocer sus propias faltas a sus amigos. Por esto en la escuela, se daba un diálogo “corrector y formador”.

La personalidad de Epicuro desempeñaba en la escuela un papel de primer plano, se decía dentro de ella “haz todo como si Epicuro te mirara” y “obedeceremos a Epicuro cuya forma de vida elegimos”¹⁷⁸. Tal vez por esto es que los epicúreos daban tanta importancia a los retratos de su fundador, que se hallan también en anillos, pues Epicuro era visto como un dios entre los hombres y un modelo a seguir. Pero en todo esto, era necesario evitar el esfuerzo y la tensión, ya que el ejercicio fundamental del epicúreo consistía en “el esparcimiento, la serenidad, en el arte de gozar de los placeres del alma y de los placeres estables del cuerpo”¹⁷⁹.

El placer del conocimiento en primer lugar, en el ejercicio de la sabiduría (de la filosofía), ya que el placer va a la par con el conocimiento. No sólo después de haber aprendido se goza, al mismo tiempo se aprende y se goza. El placer supremo era contemplar la infinitud del universo, y la grandeza de los dioses. Placer también por la discusión, como lo dice Epicuro agonizante en una carta a Idomeneo, “a estos dolores opuse la alegría de nuestras reuniones filosóficas”¹⁸⁰. Placer por la amistad, era fundamental en la doctrina epicúrea, como lo testimonia Cicerón:

Epicuro dice de la amistad que, de todas las cosas que la sabiduría nos proporciona para vivir felices, no hay nada superior, más fecundo, más agradable, que la amistad. Y no sólo se limitó a declararlo, lo confirmó en su vida, tanto en sus actos como por sus costumbres. En la sola casa de Epicuro, una casa muy pequeña, ¡qué tropel de amigos reunidos por él, unidos por sentimientos!¹⁸¹

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 140.

¹⁷⁹ *Ídem.*

¹⁸⁰ *Ídem.*

¹⁸¹ *Ídem.*

El placer de la vida en común no estaba restringido para nadie, incluso los esclavos y las mujeres eran libres de hacerlo. Lo que denota, expone Hadot, una verdadera revolución, un gran cambio en la sublimación de la homosexualidad que se acostumbraba en la escuela de Platón. Las mujeres, eran excepcionalmente admitidas en la escuela de Platón; en la escuela de Epicuro en cambio formaban parte de la comunidad. Hadot nos explica que no sólo se admitía ya a las mujeres casadas, sino también a las cortesanas, como Leonción (la Leona), a quien el pintor Teoros representará meditando.

En suma, los epicúreos gozaban del placer de tomar conciencia de lo maravilloso de la existencia, de saber primero dominar el propio pensamiento, de gozar de los placeres presentes y reconocer cuán grandes son éstos, de elegir deliberadamente el descanso y la serenidad, y finalmente, de vivir con una profunda gratitud hacia la vida y la naturaleza ya que serán la clave -si se la sabemos encontrar-, para el placer y la alegría. Hadot cita a E. Hoffmann, quien extrajo muy bien la esencia de la elección de vida epicúrea:

La existencia debe ser considerada primero como puro azar, para poder después ser vivida totalmente como una maravilla única. Primero hay que darse cuenta de que la existencia, inexorablemente, no tiene lugar más que una vez, para poder después festejarla en lo que tiene de irremplazable y de único¹⁸².

Sobre la meditación de la muerte, la cual es un ejercicio que sirve para despertar en el alma una extensa gratitud al hacerse consciente del don que implica la existencia en sí, Hadot cita a Horacio: “Persuádate de que cada nuevo día que se levanta será para ti el último. Entonces, con gratitud, recibirás cada hora inesperada. Recibir reconociendo todo su valor a cada momento del tiempo que viene a sumarse, como si llegara por una increíble suerte¹⁸³”.

3.2.4. *El Estoicismo*

La escuela fue fundada por Zenón, a finales del siglo IV a.C, y adquirió un nuevo auge bajo la dirección de Crisipo, a mediados del siglo III. Más tarde, apunta Hadot, a pesar de que sus dogmas fundamentales tenían una unidad; tendencias opuestas dividieron a los estoicos a lo largo de los siglos. Sin embargo, hasta el siglo II d.C. la doctrina estoica era creciente en el Imperio romano, basta con citar nombres como Séneca, Musonio, Epicteto y Marco Aurelio.

¹⁸² *Ibíd.*, p. 142.

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 141.

3.2.4.1. La elección fundamental

Hadot apunta: “a propósito del epicureísmo, hemos hablado de una experiencia, la de la “carne”, y de una elección, la del placer y la del interés individual, pero transfigurada en simple placer de existir”¹⁸⁴. En el contexto platónico, la elección fundamental, es en definitiva la de Sócrates, descrita por Platón en *Apología de Sócrates*: “para el hombre de bien, no hay mal posible, ya sea vivo o muerto”. El hombre de bien considera que no hay otro mal, que el mal moral, y que al contrario no hay más bien que el bien moral, es decir el deber o la virtud: es el valor supremo, por el cual no hay que dudar enfrentarse a la muerte. La elección estoica va por el mismo camino que la elección socrática, pero no por la del epicureísmo, ya que tal como afirma Hadot, la mayor dicha no se halla en el placer o el propio interés, sino se halla en la exigencia del bien, dictada por la razón, y que trasciende al individuo, a diferencia del epicureísmo. La elección estoica se opone también a la platónica, ya que el bien moral es accesible a todos aquí abajo.

La experiencia estoica consiste en una severa toma de conciencia de la situación trágica del ser humano frente a su condicionamiento por el destino. No somos libres de nada, todo se nos escapa de las manos, debido a que no depende de nosotros ser bellos, fuertes, saludables, ricos, experimentar placer o evitar sufrimiento. Estamos librados sin defensa ante los accidentes de la vida, reveses, enfermedades y muerte.

De esto resulta, que los hombres se vean en la desdicha, ya que intentan con pasión adquirir bienes que no pueden, y huir de los males que les son inevitables. Pero -Hadot afirma-, existe algo que sí depende de nosotros “la voluntad de hacer el bien y la voluntad de actuar conforme a la razón”¹⁸⁵. Habrá por tanto una oposición marcada entre lo que depende de nosotros (puede ser bueno o malo, depende de la propia elección) y lo que no depende de nosotros (causas externas, destino, y es indiferente).

En conclusión, la voluntad de hacer el bien es “la ciudadela interior inexpugnable” que cada cual puede construir en sí mismo. Y es justamente ahí en donde el hombre encontrará, la libertad, independencia, invulnerabilidad, el valor auténticamente estoico, y la coherencia consigo mismo: “la elección de vida estoica consiste en la coherencia con uno mismo”, dice Hadot, y, también, “vivir conforme a la razón es someterse a esta obligación de coherencia”. Zenón definía la elección de vida estoica de la siguiente manera: “vivir de manera coherente, es decir, conforme a una regla de vida única y armoniosa, pues los que viven en la incoherencia son desdichados”¹⁸⁶.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 142.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 143.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 144.

3.2.4.2. La física

El discurso filosófico estoico consta de tres partes que lo constituyen: la física, la lógica y la ética. El rol de la física, será el justificar la elección de vida y esclarecerá mejor la manera de ser en el mundo: “como entre los epicúreos, la física de los estoicos no se desarrolla por sí misma, sino que tiene una finalidad ética: “La física sólo se enseña para poder mostrar la distinción que se debe establecer acerca de los bienes y de los males”¹⁸⁷.

La física estoica es indispensable para la ética, debido a que le enseña al hombre a darse cuenta de que existen cosas que escapan de su poder y que obedecen a causas exteriores a él, las cuáles se hallan eslabonadas en forma necesaria y racional. También tiene una finalidad ética en cuanto que la racionalidad de la acción humana se debe basar en la Naturaleza. La elección estoica se origina en la realidad material como ley fundamental, la cual es interior a todos los seres y al conjunto de los seres.

Hadot explica que desde el primer instante de vida que el ser vivo concuerda instintivamente consigo mismo, y, el mundo, a su vez, es un ser vivo que es coherente consigo mismo, una unidad sistemática y orgánica, en la que “todo se relaciona con todo, todo está en todo, todo necesita de todo”¹⁸⁸. La elección de vida estoica, exigirá a la vez que postula, que el universo sea racional. Vivir de acuerdo a la razón, significará también, hacerlo en unión a la naturaleza, con la ley universal, que impulsa la evolución del mundo desde su interior. El Universo es racional, pero a su vez es material, la Razón estoica, empata con el fuego de Heráclito.

En definitiva, explica Hadot, las físicas que proponen los estoicos y los epicúreos son opuestas. Por un lado, los epicúreos creen que los cuerpos están formados por la conglomeración de átomos y que no se fusionan nunca, por lo que cada ser es una individualidad, una realidad aislada con respecto a las demás: todo está fuera de todo y todo sucede por azar. En cambio, para los estoicos la concepción de la física es totalmente lo contrario, todo está en todo, los cuerpos son orgánicos, el Mundo es un todo orgánico y todo sucede por necesidad racional. Las dos físicas, tratan de fundamentar en la naturaleza la misma posibilidad de elección interior. Los epicúreos exponen que tales partículas atómicas al desviar su trayectoria hacen posible la libertad humana y la ascesis de los deseos. En el caso de los estoicos, la libertad se basa en el modelo de Heráclito, de una fuerza, el Fuego, el cual es soplo y calor vital, que al mezclarse con la materia, crea todos los seres, como una semilla en la que están contenidas todas las semillas, y que es coherente consigo mismo; y el cosmos al ser coherente consigo mismo, repite el ciclo, y para esto debe ser racional, lógico. Y este cosmos, se eslabona en el principio de causalidad, y dice así: “no hay movimiento sin

¹⁸⁷ Ídem.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 145.

causa: si es así, todo sucede por las causas que dan el impulso; si es así, todo sucede por el destino”¹⁸⁹.

3.2.4.3. La teoría del conocimiento

La teoría del conocimiento estoica, expone Hadot, tiene un doble aspecto. Por un lado consta la representación subjetiva y voluntaria del individuo, y por otra la representación comprensiva y objetiva. Éstas últimas son indiscutibles, no dependen de nuestra voluntad, y son los objetos sensibles los cuales dejan una huella en nuestra facultad de sensación, sin que podamos dudar de tales representaciones que se caracterizan por una evidencia indiscutible. En nuestro discurso interior, se da la enunciación y la descripción del contenido, y frente a eso, damos o no nuestro consentimiento. Y aquí es justamente donde entra en juego el otro aspecto de la teoría del conocimiento estoica: la representación subjetiva y voluntaria, la cual está movida por las pasiones.

Hadot pone un ejemplo: Si en mar abierto percibo un trueno y los ruidos de una tempestad, no puedo negar que estoy percibiendo tal ruido aterrador, esa vendría a ser la representación comprensiva y objetiva. Y esta sensación es el resultado de todo el eslabonamiento de las causas, es decir, del destino. Y si me contento con comprobar interiormente (mi discurso interior) que es por el destino que me enfrento a esa tempestad, entonces estoy en la verdad. Pero en realidad esos ruidos me llevarán al terror, que es una pasión, y bajo esa emoción, me diré a mí mismo ¡auxilio, corro peligro aquí, heme sumido en la desgracia, y puedo morir y la muerte es un mal! Y si doy rienda suelta a mi consentimiento, a ese discurso interior nacido del terror, estaré entonces, en el error. Y es un error como reacciono porque la “opción existencial fundamental es precisamente que no hay más mal que el moral”¹⁹⁰.

3.2.4.4. La teoría moral

Será moral, o sea, bueno o malo, lo que dependa de nosotros, es decir, nuestra intención moral, el sentido que le demos a los acontecimientos. Y será indiferente, lo que no dependa de nosotros, es decir, el destino, el curso de la naturaleza, las acciones de los demás, la vida, la muerte, la salud, la belleza, la fealdad, la nobleza, la pobreza, el placer, la enfermedad, las carreras políticas, etcétera. Si aceptas esto, serás feliz: dice Hadot. “No procures que lo que sucede suceda como lo quieres, sino quiere que lo que sucede suceda como sucede, y serás feliz”¹⁹¹. De esta manera, se pasa de la

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 146.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 148.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 149.

visión “humana” de la realidad, en la que nuestros juicios de valor dependen de las convenciones sociales o de nuestras pasiones, y se vuelve a colocar todo eso en la perspectiva de la naturaleza o de la Razón universal. La indiferencia estoica es muy distinta de la indiferencia pirroniana. No hay más que una cosa que no es indiferente al estoico y es la indiferencia misma. Igualmente, hay solo una cosa que no es indiferente, y es la Intención moral, que se plantea ella misma como buena y que compromete al hombre a modificarse a sí mismo y su actitud con respecto al mundo.

Y esta indiferencia consiste, manifiesta Hadot, en no hacer diferencias, sino en aceptar, todo lo que es deseado por el destino. Cómo ha de actuar entonces, el estoico, si todo es indiferente para él, salvo la intención moral. ¿Ha de casarse, ha de desempeñar una actividad política? Para esto, explica Hadot, habrá que tomar en cuenta una parte fundamental de la doctrina estoica, y es la teoría de los “deberes” o de las “acciones apropiadas”.

Para explicar la teoría de los “deberes” han de volver a la intuición fundamental: la del instinto original del ser vivo con el que se expresa la profunda voluntad de la naturaleza, la que tiende a su conservación y rechaza lo que amenaza su integridad.

Con la aparición de la razón en el hombre, el instinto natural se vuelve una elección pensada y razonada; “deberá ser elegido aquello que responde a las tendencias naturales: el amor a la vida, por ejemplo, el amor a los niños...”¹⁹². Así casarse, servir a la patria, y demás, serán apropiadas a la naturaleza humana y tendrán un valor. Luego, expone Hadot, lo que caracteriza a la “acción apropiada” es que en parte depende de nosotros, pues es una acción que involucra nuestra elección moral, y en parte no depende de nosotros, ya que su éxito obedece no sólo a nuestra voluntad, sino a la de los demás hombres, en definitiva, al destino. Dice Hadot:

Esta teoría de los deberes o acciones apropiadas permite al filósofo orientarse en la incertidumbre de la vida cotidiana al proponer elecciones verosímiles, que nuestra razón puede aprobar sin jamás tener la certeza de actuar bien¹⁹³.

En efecto, lo que cuenta no es el resultado, que es siempre incierto, sino la intención de actuar bien, y como se conoce sobre los estoicos, en actuar con reserva, diciéndose “deseo hacer esto, si el destino lo permite, sino intentaré lograrlo de otra manera”. El estoico siempre actúa “con reserva”, pero de igual forma actúa, participa en la vida social y política. Se distinguen de los epicúreos, quienes se alejan de todo lo que trae preocupaciones. Ya que el estoico actúa de manera desinteresada, al servicio de la comunidad humana. Finalmente, el fin que se les ha asignado es ser útiles, “ayudar a los demás, y preocuparse no sólo por ellos mismos, sino por todos en general y por cada uno en particular”¹⁹⁴.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 150.

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 151.

¹⁹⁴ *Ídem.*

3.2.4.5. Los ejercicios espirituales en el estoicismo

A causa de la pérdida de los escritos, disponemos de menos testimonios acerca de los ejercicios espirituales practicados en la escuela estoica, que de la epicúrea. Los más interesantes, dice Hadot, son los de Cicerón, de Filón de Alejandría, de Séneca, de Epicteto, de Marco Aurelio, aunque son tardíos, nos muestran una tradición anterior, cuyas huellas podemos encontrar en algunos fragmentos de Crisipo y hasta de Zenón. En el estoicismo, las partes de la filosofía no constan sólo de discursos teóricos, sino de temas de ejercicios que deben ser practicados, si lo que se quiere es vivir como filósofo.

Por ejemplo, en el caso de la lógica, ésta no se limitará para el estoico, en ser una teoría abstracta del razonamiento y nada más, sino que se tratará de una lógica aplicada a los problemas de la vida cotidiana: así la “lógica aparece entonces como dominio del discurso interior”¹⁹⁵. Será ésta muy necesaria, ya que según el intelectualismo socrático, las pasiones humanas responden a un empleo erróneo de tal discurso interior, es decir, responden a errores de juicio y de razonamiento. Por esta razón, habrá que vigilar tal discurso interior, a fin de saber si no se le introdujo un juicio de valor erróneo. Para esto, Marco Aurelio aconseja formarse una definición física del objeto, acontecimiento o cosa que provoca nuestra pasión. Verlo en su desnudez y decirse a uno mismo el nombre que le es propio: “en efecto, un ejercicio así consiste en atenerse a la realidad tal cual es, sin agregarle juicios de valor inspirados por las convenciones, los prejuicios o las pasiones”¹⁹⁶. De esta manera, el ejercicio lógico se incorpora al campo de la física, pues una definición se sitúa en el ámbito de la naturaleza, y nada tiene que ver con consideraciones subjetivas y antropomórficas. Así, comenta Hadot, la *física estoica*, al igual que la *lógica*, no consisten tan sólo en teorías abstractas, sino que constituye un tema de *ejercicio espiritual*.

La práctica de la física, para llevarse a cabo, se necesita primero reconocerse a uno mismo como parte del Todo, de formar parte de la conciencia cósmica y elevarse a ella. Se requerirá también de esforzarse durante la meditación de la física estoica en ver todas las cosas bajo la Razón universal y para esto, se realizará el ejercicio de la *imaginación*, que consiste en ver todas las cosas con *mirada desde arriba* o desde lo alto hacia las cosas humanas. Igualmente se ejercitarán en ver a cada instante las cosas en proceso de metamorfosis. Dice Marco Aurelio:

Como todas las cosas se transforman las unas en las otras, adquiere un método para contemplarlo: concentra sin cesar tu atención en eso y ejercítate en este punto. Observa cada objeto

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 152.

¹⁹⁶ *Ídem.*

e imagina que se está disolviendo, que está en plena transformación, en proceso de putrefacción y de destrucción¹⁹⁷.

Esta visión de la metamorfosis universal conducirá, a la meditación acerca de la muerte, la cual siempre se halla inminente, pero a la cual se aceptará como ley fundamental del orden universal. Por otro lado, que no sólo hay que aceptar los acontecimientos cuando sucedieron, sino que también hay que estar preparados para ellos. Por esto, comenta Hadot, una de las prácticas espirituales estoicas más conocidas consistían en el “pre-ejercicio” (*praemeditatio*) de los “males”, es decir, el ejercicio preparatorio para la muerte. Filón de Alejandría decía al respecto:

No se doblegan bajo los golpes del destino, porque calcularon por adelantado sus ataques, pues, entre las cosas que suceden sin que se deseen, hasta las más penosas se aligeran por la previsión, cuando el pensamiento ya no encuentra nada inesperado en los acontecimientos, sino que mitiga la percepción como si se tratara de cosas antiguas y usadas¹⁹⁸.

Este ejercicio era más complejo de lo que parece, ya que al practicarlo el filósofo no sólo desea tomar a la realidad más flexiblemente, sino que al convencerse de los principios básicos del estoicismo, desea restaurar la tranquilidad y la paz del alma. Pero habrá que pensarse en los acontecimientos futuros (la enfermedad por ejemplo) con frecuencia, para decirse a sí mismo, que no son males. Además, con el ejercicio de la previsión de los males y de la muerte se pasa de una física practicada a la ética practicada. Eso significa que el ejercicio de la definición es al mismo tiempo lógico y físico, mientras que el ejercicio de la previsión de los males y el de la muerte, es físico y ético.

Para los estoicos, Aristón tenía razón en ver a la filosofía como una práctica, pero sus partes lógica y física no eran netamente teóricas, pues respondían a una filosofía vivenciada. La filosofía era entonces un acto único, es decir, había que practicarla a cada instante, con una atención (*prosoche*) siempre renovada para uno mismo y para el momento presente. Así la actitud fundamental estoica es mantener tal atención siempre continua y estar siempre vigilante.

Es gracias a esta atención que el filósofo está consciente no sólo de lo que hace, sino de lo piensa (es la lógica vivenciada) y de lo que es, de su lugar en el cosmos (es la física vivenciada). Esta conciencia de sí mismo es primeramente conciencia moral, la cual pretende una purificación a cada instante y una rectificación de la intención.

Pero esta *conciencia moral*, explica Hadot, no sólo es moral, también es *cósmica* y *racional*. Es decir, el hombre vive siempre atento viendo las cosas desde una perspectiva de la Razón universal inmanente al cosmos y a la cual se la acepta alegremente. A esta filosofía practicada, es decir, a este ejercicio único y complejo de la sabiduría, oponen el del discurso filosófico dividido en lógica, física y ética. Si se trata de ejercitarse en la sabiduría, es decir, en vivir filosóficamente, todo lo enunciado

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 153.

¹⁹⁸ *Ídem.*

habrá que hacerlo vivido y en la práctica. En conclusión, según los estoicos intervenía una misma razón en la naturaleza (y la física), en la comunidad humana (y la ética) y en el pensamiento individual (y la lógica).

3.2.5. El Aristotelismo en el período helenístico

Hadot dice que los aristotélicos de la época helenística son sobre todo sabios, y que sólo Teofrasto, primer sucesor de Aristóteles, parece ser un contemplativo y un organizador de la investigación, en especial, en el campo de la historia natural. Más tarde, tal escuela se especializaría en la investigación enciclopédica, sobre todo en la “erudición histórica y literaria: biografía, etnología, caracterología, en las investigaciones físicas, en la elaboración de la lógica y en los ejercicios retóricos”¹⁹⁹.

Es decir, realmente una inmensa obra, de la que tristemente se han conservado pocos fragmentos. Aristarco de Samos enunció la hipótesis de que el Sol y las estrellas permanecían inmóviles, mientras que los planetas y la Tierra daban vueltas en su propio eje cada uno. En Estratón de Lámpsaco, que profesaba una física materialista, descubrimos indicios de una física experimental, a propósito del vacío. Finalmente, dice Hadot, conocemos poco acerca de su actitud respecto a la conducta en la vida.

3.2.6. La Academia Platónica en el período helenístico

A mediados del siglo III a.C. cuando Arcesilao se convierte en jefe de la escuela, ésta retorna en cierta forma a la elección de vida socrática. El discurso filosófico es de nuevo interrogatorio crítico y aporético. Su método de enseñanza consiste “en *refutar* por medio de su argumentación la tesis que invita a los oyentes a proponerle”²⁰⁰. Cualquiera que sea esta tesis, él se dedica a demostrar que puede demostrarse asimismo la tesis opuesta, con lo cual trata de mostrar la imposibilidad de crear afirmaciones que alcancen la certeza y la verdad absoluta. Para ello, es necesario *suspender todo juicio*, investigación y crítica. Esto pareciera un retorno al socratismo, debido a que en la *Apología*, diría que el bien supremo consiste en someter todo a examen, y que una vida no consagrada a semejante investigación, no merece la pena ser vivida. Pues la dicha en esta búsqueda era que jamás termina.

También se observa un retorno a la definición platónica, como convicción de no saber nada y de carecer de sabiduría, ya que pertenece a los dioses. Arcesilao no enseña nada, pero como Sócrates, perturba, y fascina a sus oyentes, “los educa, enseñándoles a liberarse de sus prejuicios, desarrollándose su sentido crítico, invitándolos, como Sócrates, a cuestionarse”²⁰¹.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 156.

²⁰⁰ *Ibíd.*, p. 157.

²⁰¹ *Ídem.*

Para Arcesilao, “la crítica se ejerce ante todo en contra del falso saber, las falsas certezas de los filósofos dogmáticos. Por esta razón la filosofía para éste consistía en demostrar las contradicciones de un discurso filosófico, como el de los estoicos o epicúreos, que pretende llegar a certezas respecto a las cosas divinas y humanas. Arcesilao reconoce que en el hombre existe el deseo vital de actuar de buena manera. También nos dice que al suspender todo juicio, el filósofo volverá a encontrar la espontaneidad de sus tendencias naturales anteriores a toda clase de especulación, y si se siguen estas tendencias naturales se justificará la acción moral. En cambio, con Arcesilao, Carneades y Filón de Larisa, evolucionó en la Academia cierto probabilismo, es decir, si no se podía llegar a lo verdadero, existía la posibilidad de acceder a lo verosímil.

Esta tendencia filosófica, cuenta Hadot, tuvo gran influencia en la filosofía moderna, después del éxito que tuvo en el Renacimiento, las obras de Cicerón. En éstas vemos aplicar esta filosofía académica, que permite al individuo la libertad de elegir. Cicerón califica siempre la libertad del académico, como no sujeto a ningún sistema:

Nosotros, académicos, vivimos al día (es decir juzgamos en función de los casos particulares) y por ello somos libres. Gozamos de una mayor libertad, somos más independientes; nuestro poder de juicio no conoce trabas, no tenemos que obedecer ninguna prescripción, ninguna orden, incluso, yo diría, no se nos impone obligación de defender una causa cualquiera²⁰².

Aquí se habla de una actividad de elección y de decisión cuya responsabilidad asume el individuo. Es él quien juzga lo que le conviene en su manera de vivir en los discursos filosóficos que se le proponen. Las opciones morales, se justifican a sí mismas, así como la voluntad humana es independiente de las causas externas y halla su causa en sí misma.

La Academia de Arcesilao y de Carneades, la distinción entre el discurso filosófico y la propia filosofía, es ante todo un arte de vivir, y sólo se introducirá a él un discurso crítico. O como piensan estos filósofos nombrados, los discursos filosóficos dogmáticos son medios para mayor o menor eficacia para la práctica concreta de la vida filosófica.

²⁰² *Ibíd.*, p. 158.

3.2.7. El Escepticismo

En el escepticismo se llega a un punto tan elevado de distinción entre la filosofía y el discurso filosófico, que tal como lo mostró A.-J. Voelke “el discurso filosófico escéptico conduce a su propia auto-supresión, para no dejar lugar más que a un modo de vida, que además pretende no ser filosófico”²⁰³. La filosofía escéptica, es decir, la elección de vida y el modo de vida escépticos, es la de la tranquilidad del alma, la paz.

Los escépticos, al igual que otros filósofos, “por amor a los hombres”, enuncian las causas de la desdicha del hombre y propone un remedio para tal sufrimiento, una **terapéutica de curación:**

Quien cree que una cosa es bella o fea por naturaleza no deja de estar inquieto. Si llega a faltarle lo que considera ser un bien, se imagina soportar los peores tormentos y se lanza en persecución de lo que cree ser un bien. Por fin lo posee, y ya tenemos inmerso en múltiples inquietudes que excita en él una razón sin medida, y por temor a un revés del destino hace todo para que no le sea arrebatado lo que considera un beneficio. Mientras que aquel que no se pronuncia ni acerca de lo que es naturalmente bueno ni sobre lo que es naturalmente malo, no huye de nada y no se desvive en vanas persecuciones. Por ello conoce la quietud.

En resumen sucedió al escéptico lo que, se dice, aconteció a Apeles. Un día, pintando a un caballo y deseando representar en su cuadro el sudor del caballo, renunció a hacerlo, furioso, y lanzó contra su pintura la esponja con la cual limpiaba sus pinceles; lo que tuvo por efecto dejar una huella de color que imitaba el sudor del caballo. Los escépticos, también, esperaban alcanzar la quietud zanjando por medio del juicio la contradicción entre lo que nos parece y las concepciones del entendimiento, y, no lográndolo, suspendieron su juicio. Por fortuna, la quietud acompañó la suspensión del juicio, como la sombra del cuerpo²⁰⁴.

Así como Apeles logra realizar la perfección del arte al renunciar al arte, de la misma manera el escéptico consigue llevar a cabo la obra de arte filosófica, es decir, la paz del alma, renunciando a la filosofía tomada como discurso filosófico. En realidad, “se necesita un discurso filosófico para eliminar el discurso filosófico”²⁰⁵.

Los escépticos, consideran a Pirrón como el modelo del modo de vida escéptico. Sin embargo, la argumentación técnica del discurso filosófico escéptico no fue desarrollada sino mucho después del siglo I a.C.; Enesidemo, fue quien enumeró 10 tipos de argumentación que justificaban la suspensión de todo juicio. Ésta se basaba en la variedad y contradicciones de las percepciones sensibles y de las creencias. Dice Hadot:

Diversidad de las costumbres y de las prácticas religiosas; diversidad de las reacciones ante fenómenos raros o por el contrario frecuentes; diversidad de las percepciones según los órganos de percepción de los animales y de los hombres, o según las circunstancias y las disposiciones interiores de los individuos, o también conforme a si se consideran las cosas en grande o pequeña escala, de cerca o de lejos, desde tal o cual ángulo; mezcla y relación de todas las cosas con todas las cosas, de ahí la imposibilidad de percibir las cosas en estado puro; ilusiones de los sentidos²⁰⁶.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 160.

²⁰⁴ *Ídem.*

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 161.

²⁰⁶ *Ídem.*

Otro escéptico, Agripa, también propuso otros cinco argumentos en contra de los lógicos dogmáticos: los filósofos se contradicen, dirá; todo es relativo, es imposible conocer las cosas en conjunto y más aún en detalle. Igual dirá que para demostrar algo es necesario llegar hasta el infinito o construir un círculo vicioso. O también, presentar sin bases principios no demostrables.

Este discurso filosófico, conduce a la *epochê*, es decir, a la suspensión de los discursos filosóficos, incluso el propio discurso escéptico, que como “purgante, se vacía con los humores cuya evacuación provocó”²⁰⁷. A.-J. Voelke compara esta actitud con la de Wittgenstein rechazando como una jerarquía ya inútil, la del final del *Tractatus* y las proposiciones de éste, y oponiendo la filosofía como patología a la filosofía como cura. Ante esto, Hadot pregunta ¿Qué queda entonces después de la eliminación del discurso filosófico por el discurso filosófico? Responde que queda un “modo de vida”, que además será no filosófico. Es decir, es la vida misma la que queda, la de todos los días, la cual será la regla de vida del escéptico; es decir, utilizar sus recursos naturales, sus sentidos y su inteligencia, acomodarse a sus costumbres, a las leyes de su ciudad, etcétera. Al seguir sus disposiciones y tendencias naturales, ¿será este un retorno ingenuo a la simplicidad? Hadot responde que el escéptico convencido de que tal cosa o acontecimiento es mejor que tal otra cosa o tal otro, establecerá la paz del alma y realizará la suspensión del juicio, la cual disminuirá dolores y sufrimientos, evitando sumar a esto la idea de que tal revés del destino es malo.

De esta forma, el escéptico se limitará a describir a cada momento lo que experimenta, sin agregar nada acerca de lo que son o de lo que valen, y sin agregar su opinión. Hadot comenta también, que el escéptico tanto como el estoico o el epicúreo utilizarán para renovar su elección de vida, cortas fórmulas, tales como: “no más esto que aquello”, “tal vez”, “todo es indeterminado”, “todo escapa a la comprensión”, “a todo argumento se le opone un argumento igual”, “suspendo mi juicio”²⁰⁸. En el modo de vida escéptico también se exige un ejercicio del pensamiento y de la voluntad. Hadot concluye: “es la elección de vida filosófica de un modo de vida no filosófico”²⁰⁹.

²⁰⁷ Ídem.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 162.

²⁰⁹ Ídem.

4. LAS ESCUELAS FILOSÓFICAS EN LA ÉPOCA IMPERIAL

Características generales:

4.1. Las nuevas escuelas

Hadot explica que las instituciones escolares se concentraron en Atenas durante el período helenístico y la conquista romana. Y también que desaparecieron todas las escuelas, excepto la de los epicúreos, a finales de la República romana o a principios del Imperio.

A partir del siglo I a.C. se empieza a abrir escuelas filosóficas en varias ciudades del Imperio romano, en especial en Asia y más específicamente en Alejandría y en Roma, lo cual provoca un profundo cambio de los métodos de enseñanza de la filosofía; ya que el sentido que se le dará será el de tendencia doctrinal; de igual forma siguen existiendo cuatro escuelas filosóficas (el platonismo, el aristotelismo, el estoicismo y el epicureísmo) acompañadas también por el escepticismo y el cinismo.

A partir del siglo III y del IV, el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, desaparecerán lentamente y para dar paso a lo que sería el neoplatonismo, una fusión entre el platonismo y el aristotelismo. Hadot afirma que tal tendencia ya se había comenzado a desarrollar en la misma Academia de Platón con Antioco de Ascalón. Pero señala que no fue admitida sino hasta el siglo III d.c. con Porfirio y posteriormente con el neoplatonismo posplotiniano. En tal época, la divulgación de la filosofía había tomado otro rumbo, tal es así que la enseñanza de las doctrinas filosóficas ya no se impartirán en las escuelas o instituciones escolares a cargo de un fundador, sino que en cada ciudad importante habrá instituciones donde se pueda aprender lo que es el platonismo, aristotelismo, estoicismo o epicureísmo.

Este movimiento había nacido en Atenas, y dice que la institución oficial de efebía ateniense había introducido la enseñanza de algunas clases de filósofos; por esto, tal vez la ciudad diera una retribución, por deberse a una participación pública. En la época imperial, la enseñanza filosófica municipal comienza a ser retribuida por parte de las ciudades. Posteriormente, este movimiento adquirirá su apogeo cuando Marco Aurelio funda en 176 d.C. cuatro cátedras imperiales, pagadas con la riqueza imperial, en las que se enseñaba, las cuatro doctrinas tradicionales el platonismo, aristotelismo, estoicismo y epicureísmo. Tales cátedras creadas por Marco Aurelio no guardaban relación de continuidad con las antiguas instituciones atenienses, pero tal iniciativa pretendía crear una nueva Atenas, como centro de cultura filosófica. Hay una cierta

probabilidad de que la cátedra aristotélica de Atenas haya tenido un gran exponente en el comentador de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia. Esto debido a que siempre detrás de un funcionario municipal o imperial se hallaban profesores de filosofía privados que abrirían una escuela -con un sucesor o no- y que se desarrollaría en alguna ciudad Imperial, como Amonio Sacas en Alejandría, Plotino en Roma, Jámblico en Siria. Hadot dice que la escuela platónica de Atenas (la de Plutarco de Atenas) de Siriano y de Proclo, del siglo IV al VI, eran instituciones privadas que vivían de los subsidios de los paganos y que no tenían nada que ver con la cátedra imperial de platonismo fundada por Marco Aurelio. Esta escuela logró emular la organización antigua de la Academia y dar vida nuevamente a algunos aspectos de la enseñanza platónica, que los escolarcas se transmiten. Éstos últimos son conocidos como los “diádocos”, los sucesores; en donde los miembros se esfuerzan por vivir de acuerdo con el modo de vida pitagórico o platónico, que para estos era el actuar de los antiguos académicos. Todo esto se identificaba con una recreación, mas no como continuación de la antigua tradición.

Hadot aclara que este fenómeno de dispersión que aconteció con las escuelas filosóficas tendría sus consecuencias en la enseñanza misma, ya que se llevó a cabo un programa de democratización de la enseñanza, lo cual conlleva sus ventajas y desventajas. Además señala que por tal motivo, no importaría en qué lugar del Imperio uno se encuentre, ya que no se tendría que ir de tan lejos para iniciarse en alguna filosofía. Pero todo este fenómeno afectaría al interior de la enseñanza, debido a que las escuelas del momento no llevarían una relación de continuidad con los antiguos y las bibliotecas no dispondrían de los textos de las lecciones y discusiones de los diferentes jefes de escuela, ya que estos lo comunicaban sólo a los adeptos; y por supuesto ya no existirá más ese eslabonamiento consecutivo de los jefes de cada escuela. Lo fundamental, será volver a las fuentes, es decir, la enseñanza consistirá en explicar los textos de las “autoridades” de las escuelas antiguas. Así se explicarían los *diálogos* de Platón, los *Tratados* de Aristóteles, las obras de Crisipo, y de los sucesores. A pesar de esto, había miembros que sostenían opiniones contrarias o muy distintas a las divulgadas por las escuelas. Pero en esta nueva etapa, lo esencial sería el promulgar la ortodoxia de escuela. Debido a esto, la libertad de discusión, quedaría muy limitada. Y Hadot explica las razones. Primero, porque los académicos, como Arcesilao o Carneades, habían dedicado la mayor parte de su enseñanza a criticar las ideas y los textos de las escuelas dogmáticas. Segundo porque a los aprendices de filósofos, se les hizo complicada la comprensión de los textos, pues concebían verdad como “la fidelidad a la tradición procedente de las “autoridades”²¹⁰.

Finalmente, Hadot afirma que tal ambiente escolar y profesoral estaría destinado a satisfacerse con el conocimiento de los dogmas de las cuatro escuelas, sin importar ya una verdadera formación personal. Por tanto, los aprendices de filósofo estarían más

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 166.

preocupados por su perfeccionamiento en cultura general que en la elección de vida que origina la filosofía. A pesar de esto, existen testimonios de tal época que permiten observar que todavía la filosofía era “concebida como un esfuerzo de progreso espiritual, un medio de transformación interior”²¹¹.

4.1.1. Los métodos de enseñanza: la era del comentario

La enseñanza en el período clásico griego se concentraba sobre todo en la transmisión y comunicación oral, en la que maestro y el discípulo dialogaban; todos hablaban y practicaban para hacerlo: “se aprendía a vivir aprendiendo a hablar”²¹². Después, hacia el siglo II a.C., se aprende filosofía por medio de la lectura de textos, y no estamos hablando de una lectura solitaria, sino de una lectura en los cursos de filosofía en los que se realizaban ejercicios orales de explicación de los textos. Posteriormente, a partir del siglo III d.C., la mayoría de las obras filosóficas, consisten en poner un comentario del texto, ya sea elaborado por el maestro o el discípulo. Ya no se discuten los problemas filosóficos per se, sino lo que Platón, Aristóteles o Crisipo dicen sobre cualquier cuestión filosófica. Se pasó de preguntarse “¿Es eterno el mundo?” a “¿Puede admitirse que Platón considere eterno el mundo, si admite un Artesano del mundo de Timeo?”²¹³

En lo sucesivo, lo fundamental será tomar el texto como punto de partida; así en la escolástica de la edad media se vislumbrará el nacimiento de la era de los profesores. También esta época se caracteriza por la realización de manuales y de resúmenes, los cuales estaban destinados para la exposición escolar y para iniciar a los estudiantes y quizás al público en las doctrinas de algún filósofo. De este modo, existen obras importantes como la de *Platón y su doctrina*, de Apuleyo; *Enseñanza de las doctrinas de Platón*, de Alcinoos, y muchas otras. En esta época, el discurso filosófico, sobre todo en el neoplatonismo, fue considerado como verdad revelada. Aparte de esta revelación natural, existió entre los griegos la idea de las revelaciones de los dioses, a los hombres inspirados, como legisladores, poetas y filósofos. Por ejemplo, en el *Timeo* de Platón, Atenea revela a los primeros atenienses las ciencias divinas: la adivinación, la medicina²¹⁴. Además de estas revelaciones hechas por los dioses están también los oráculos de los dioses: el más conocido, el de Delfos, y otros más recientes como los de Dídima y Claros. Se realizan en tal época investigaciones sobre revelaciones hechas a los bárbaros, judíos, egipcios, asirios y habitantes de la India.

²¹¹ Ídem.

²¹² *Ibíd.*, p. 168.

²¹³ Ídem.

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 169.

De este modo, los *Oráculos caldaicos*, parecen haber sido una revelación del siglo II d.C., los cuales eran considerados Escritura sagrada por los neoplatónicos. En definitiva, la idea era que mientras más antigua una doctrina filosófica o religiosa, mientras más cercana al estado primitivo del hombre se encontraba y la Razón se hallaba pura, por tanto más verdadera y adorada será. Hadot concluye sobre esta época lo siguiente: “La escolástica de esta época se esforzará por conciliar a todas esas autoridades para sacar de ello una especie de sistema general de filosofía”²¹⁵.

4.1.2. La elección de vida

En la época de la escolástica se aprende filosofía comentando los textos, ya que el mismo ejercicio de la lectura, y el comentario, invita al ser humano a asimilar un cierto modo de vida y a practicarlo. Este ejercicio de la dialéctica tenía un fin formador que implicaba un adiestramiento en la razón, “una invitación a la modestia y un elemento de la vida contemplativa”²¹⁶. Por este motivo, todos los textos que se leían de los filósofos tenían como objeto la transformación de la vida. Y por esta razón, Epicteto reprochaba a sus estudiantes el hecho de exponer los textos para nada más que lucirse, y les dirá así: “En lugar de jactarme, cuando se me pide que comente a Crisipo, me ruborizo, si no puedo mostrar una conducta similar a sus enseñanzas y que concuerde con ella”²¹⁷.

La filosofía según Plutarco, Platón y Aristóteles, concordaban en hacer culminar a la filosofía en una “epóptica”, es decir, en el caso de los misterios, en “una revelación suprema de la realidad trascendente”²¹⁸. La filosofía, explica Hadot, fue concebida como un **itinerario espiritual ascendente**, el cual estaba dividido en las partes de la filosofía:

La ética vela por la purificación inicial del alma; la física revela que el mundo tiene una causa trascendente e invita así a indagar las realidades incorpóreas; por último, la metafísica o teología, también llamada epóptica, pues es, como en los misterios, el término de la iniciación, aporta la contemplación de Dios²¹⁹.

Debido a este itinerario espiritual atravesado por estas partes de la filosofía, es que Porfirio discípulo de Plotino, editó los tratados de su maestro, no en orden cronológico, sino de acuerdo a las etapas de progresión espiritual que estos implicaban.²²⁰ Tal tratado está dividido en primera Enéada, segunda Enéada, etcétera; jerarquizadas de acuerdo a la ética, a la física y a las cosas divinas. Esta noción de

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 170.

²¹⁶ *Ídem.*

²¹⁷ *Ídem.*

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 171.

²¹⁹ *Ídem.*

²²⁰ *Idem.*

progreso espiritual “significa que los discípulos no pueden abordar el estudio de una obra más que si ya alcanzaron el nivel intelectual y espiritual que les permitirá sacar provecho de ella”²²¹. Por eso, existían ciertas obras reservadas para principiantes, y otras para los que iban progresando. Cada comentario era considerado un ejercicio espiritual, no sólo porque la indagación requiere de ciertas cualidades morales, como modestia y amor a la verdad, sino porque la lectura origina una transformación en el oyente o en el lector del comentario. Simplicio comentó al final de algunos de sus comentarios, el beneficio espiritual que se puede obtener de la exégesis de un escrito, por ejemplo: “la nobleza de sentimientos al leer el tratado *Del cielo* de Aristóteles”²²². Y por supuesto muchos textos más.

La tradición que permitía el dialogar a maestro y estudiante durante la enseñanza, parece perdurar a finales de la Antigüedad, obviamente siendo el comentario lo principal. La modalidad utilizada en la enseñanza era en primer lugar, la exposición del texto, las notas que se tomaban, las discusiones y las preguntas que los estudiantes quisieran realizar después de la lección. En los escritos de Plotino, se vislumbra esta vivencia, cuando dice que “parte del tiempo las respuestas del maestro estaban destinadas a provocar que el alumno cambiara de vida o progresara espiritualmente”²²³.

Hadot explica que el maestro no sólo se preocupaba de que los estudiantes se reúnan en torno a él, que coman juntos, incluso que vivan juntos o cerca de él, sino que velaba por cada uno de ellos, es decir, era un verdadero director de conciencia, interesado realmente en los conflictos espirituales de estos. Por este motivo, “la comunidad de vida es una de los elementos más importantes de la formación”²²⁴. Estas comunidades, se distinguían de las demás ya que exigían una ascesis y un régimen alimenticio, con el propósito de tener un mejor destino en la vida futura.

Los cómicos de la época se burlaban de su vestimenta, de su abstinencia, etcétera: “Son vegetarianos, no beben más que agua, un eterno abrigo que hierve de parásitos, y el terror al baño: nadie en nuestra época podría soportar semejante régimen”²²⁵. Tal estilo de vida practicado por los pitagóricos, se puede resumir en los *akusmata*, “conjunto de máximas que mezclaban prohibiciones alimenticias, tabúes, consejos morales, definiciones teóricas y prescripciones rituales”²²⁶. A inicio de la era cristiana, se da una renovación del pitagorismo, se desarrolla una literatura pitagórica apócrifa, en la que se escriben los famosos *Versos de oro*, que dan a conocer la forma de vida del pitagorismo, su organización, los miembros, etcétera. Se especula luego, acerca de

²²¹ *Ibíd.*, p. 172.

²²² *Ídem.*

²²³ *Ibíd.*, p. 173.

²²⁴ *Ídem.*

²²⁵ *Ídem.*

²²⁶ *Ídem.*

los números, y por eso los platónicos, tienden a considerar al platonismo como una prolongación del pitagorismo.

4.2. Plotino y Porfirio

4.2.1. La elección de vida

Hadot evoca el renacimiento del pitagorismo, al hablar del tratado titulado *De la abstinencia*, donde Porfirio, reprocha contra Castriocio por su infidelidad a las leyes ancestrales de la filosofía de Pitágoras y de Empédocles. Y en dónde trata de volver a tal miembro de la escuela, a la práctica del vegetarianismo. La idea que Porfirio transmite sobre el platonismo es la de una filosofía revelada, idéntica a la de los orígenes de la humanidad, que se transmite como un modo de vida que engloba todos los aspectos de la existencia. Evidentemente, este modo de vida se distingue del resto de los hombres; no se dirige a quienes ejercen oficios manuales, ni a los marineros, ni a los atletas, sino a aquellos hombres que ya se hayan hecho las preguntas filosóficas básicas, es decir, ¿Quién soy? ¿De dónde vine? ¿A dónde hay que ir?²²⁷ Y a los que se hayan fijado ya en su alimentación.

El modo de vida que Porfirio recomienda es el mismo que el propuesto por Aristóteles, es decir, el de “vivir conforme al espíritu”, él debe concordar con el intelecto, lo más elevado del hombre. Aquí se da una fusión entre el platonismo y el aristotelismo, y la idea del filósofo vinculado a la acción política desaparece casi a segunda plano. Sin embargo:

La vida conforme al espíritu no se reduce a una actividad puramente racional y discursiva: la *theôria*, la contemplación que nos conduce a la felicidad, no consiste en una acumulación de razonamientos ni en una masa de conocimientos aprendidos, como podría creerse. No se edifica, pues, pedazo a pedazo. La cantidad de los razonamientos no la hace progresar²²⁸.

En este punto Porfirio retoma nuevamente a Aristóteles, en el sentido de que no basta con adquirir conocimientos, sino en que éstos “se vuelvan parte de nuestra naturaleza”, “que crezcan con nosotros”²²⁹, de lo contrario no se da contemplación alguna; es vital este factor, para que aquella se desarrolle. Porfirio recuerda el *Timeo* de Platón, donde se dice que “aquel que contempla debe volverse semejante a lo que contempla, y así *retornar* a su estado anterior”²³⁰. Añade Hadot: “Por medio de esta

²²⁷ *Ibid.*, p. 175.

²²⁸ *Ídem.*

²²⁹ *Ídem.*

²³⁰ *Ídem.*

asimilación, decía Platón, se alcanza la meta de la vida. La contemplación no es, pues, conocimiento abstracto, sino transformación de uno mismo”²³¹:

Si la felicidad se obtuviera tomando nota de los discursos, sería posible alcanzar este fin sin tener la preocupación de elegir alimento o de llevar a cabo ciertos actos. Pero puesto que hay que cambiar nuestra vida actual por otra vida, purificándonos al mismo tiempo por medio de discursos y de acciones, examinemos los discursos y acciones que nos disponen para esta otra vida²³².

Esta transformación consistía en un retorno al verdadero yo, que es el espíritu en nosotros, es decir, lo divino que habita en nosotros. Así, vivir conforme al espíritu es perseguir nuestro verdadero yo, que es el espíritu. Este proceso, es una transición de un yo inferior al yo verdadero y trascendente; tal fenómeno, dice Hadot, se halla presente a lo largo de toda la historia de la filosofía antigua. Porfirio describe la vida propia del filósofo de la siguiente manera:

Desprenderse de la sensación, de la imaginación, de las pasiones, no dar al cuerpo más que lo estrictamente necesario, aislarse de la agitación de la multitud, como lo hicieron los pitagóricos, y los filósofos que Platón describe en el *Teeteto*²³³.

La vida contemplativa, por tanto, implica una vida ascética, la cual guarda un valor en sí misma por el hecho de ser buena para la salud. Así, el objetivo del modo de vida ascético es dar lugar a una disciplina de la atención, que es igual de estricta para Plotino, como para los estoicos. Como lo señala el mismo Porfirio en su *Vida de Plotino*: “Su atención a sí mismo jamás disminuía, salvo durante el sueño, que impedía además la escasa comida que ingería (a menudo ni siquiera comía pan) y la continua orientación de su pensamiento hacia el Espíritu”²³⁴.

Sin embargo, este modo de vida dedicado a la contemplación, y a la vida conforme al espíritu, no impide que Plotino pueda dedicarse a los demás. Tal es así el caso de que éste haya sido tutor de varios niños, los cuales eran confiados a él, por parte de los miembros de la aristocracia para que se los formara en la educación. De este modo, Plotino estaba presente tanto para sí mismo, como para los demás, y “para sí mismo significa en realidad, “para su verdadero yo”, es decir, el Intelecto”²³⁵.

En el tratado *De la abstinencia*, Porfirio afirma que su fin era estar unido al Dios supremo y acercarse a él; y esto se daba, por medio del Intelecto, ya que, se trata tanto de nuestra inteligencia como de la Inteligencia divina, de la cual la nuestra participa. Evidentemente, El Dios supremo es superior al Intelecto, está por encima del Intelecto y de lo inteligible. Porfirio, hablando sobre Plotino, afirma que este alcanzó la unión con el Dios supremo, cuatro veces, durante seis años, por medio de experiencias que

²³¹ Idem.

²³² *Ibíd.*, p. 176.

²³³ *Ibíd.*, p. 176.

²³⁴ *Ibíd.*, p. 177.

²³⁵ *Ídem.*

se pueden calificar de “místicas” y “unitivas”: instantes privilegiados, que dan todo su sentido a la vida. Estas experiencias son una realidad y Plotino las describe en sus escritos:

Y cuando el alma tiene la suerte de encontrarse con Él, cuando Él viene a ella, más aún, cuando Él se le aparece presente, cuando se desvía de cualquier otra presencia [...] al verlo súbitamente aparece en ella (pues ya nada queda entre ellos y ya no son dos, sino que ambos hacen uno; en efecto ya no se les puede distinguir mientras Él está ahí: la imagen de eso son los amantes y los amados de aquí abajo, que desearían fusionarse juntos”, entonces el alma ya no tiene conciencia de su cuerpo, ni de que se encuentra en ese cuerpo y ya no dice ser algo distinto de Él: hombre o animal o ser o todo (pues mirar esas cosas sería establecer en cierta manera una diferencia, y además no tiene tiempo de volverse a ellas, y no las desea [...])²³⁶.

En este momento de la historia de la filosofía, el discurso filosófico no servirá más que para mostrar sin lograr expresarlo aquello que lo supera, como una experiencia en la que todo discurso se anula, y en “la que tampoco hay conciencia del yo individual, sino sólo un sentimiento de dicha y de presencia”²³⁷. Se habla al respecto también acerca de la visión *súbita*, que aparece en el *Banquete* de Platón, según la cual se contempla la “belleza de la naturaleza maravillosa”²³⁸: visión, que según Platón se presentaría ante los ojos del iniciado en los misterios de Eleusis. Y justamente se adoptó el término experiencia “mística”, de los misterios de las visiones “secretas” de Eleusis, visión que para Platón sería el punto en que la vida vale la pena ser vivida.

Hadot comenta que, esta tendencia no es ajena a Aristóteles, para el cual la contemplación consistía en tener como objeto de atención supremo el Pensamiento del Pensamiento. En este punto de la filosofía nos hallamos en el plano de la experiencia mística, que marca otro aspecto de la vida filosófica, y que va más allá de la elección de un modo de vida, más allá de todo discurso, ya que estamos frente a una experiencia increíble, la cual invade al individuo y transforma la conciencia del yo.

4.2.2. Los niveles del yo y los límites del discurso filosófico

Plotino entiende la génesis de la realidad a partir de una unidad primordial, en orden jerárquico, que va desde el Intelecto, pasando por el alma, hasta las cosas sensibles. Plotino no escribió para exponer un sistema, sino para resolver preguntas particulares. Esto no quiere decir que tal obra no tenga consistencia, sino que eran obras de circunstancia. Además, el objetivo de Plotino era producir en el lector tal efecto que lo motivara a la elección de cierto modo de vida. Al respecto es muy interesante cómo entiende Plotino al discurso filosófico, ya que según este, conduce a una ascesis y una experiencia interiores, que sería el verdadero conocimiento, el cual

²³⁶ *Ibíd.*, p. 178.

²³⁷ *Ibíd.*, p. 179.

²³⁸ *Ídem.*

se eleva progresivamente hacia una realidad suprema en la que se alcanza niveles más elevados de conciencia de sí mismo. Pero para aprehender la realidad que se quiere conocer, piensa Plotino, uno tiene que volverse espiritualmente similar a esta. Existe por este motivo, una indisoluble unidad entre saber y virtud, la cual se dirige hacia el Bien.

La primera etapa de ascensión, explica Hadot, consiste en que el alma razonable tome conciencia de que no se puede confundir con el alma irracional, la cual se encarga de mover al cuerpo, al cual perturban placeres. El discurso filosófico, puede exponer los argumentos y distinguir a las dos clases de almas, pero que lo importante no es la solución a la que se llega, sino “vivir uno mismo como alma razonable”²³⁹. En torno a la ascesis, dice Hadot: “Pero sólo la ascesis permite al yo conocerse en efecto como alma separada de lo que no es ella, es decir, volverse concreta y conscientemente lo que era sin saberlo”²⁴⁰. De este modo, lo fundamental en este punto era aislarse y examinarse, y retirar lo superfluo. Ahora bien, si la reflexión filosófica conduce al Intelecto, habrá aquí otra vez dos vías para tener acceso a la realidad: el discurso filosófico y la experiencia interior. El uno es el conocimiento de sí mismo dependiente del alma razonable y del Intelecto; y la otra el conocimiento de sí mismo como transformándose uno mismo en Intelecto. En este momento del proceso llegamos a un primer grado de la experiencia mística, en donde el yo después de haberse identificado con el alma razonable, ahora se reconoce con el Intelecto, se vuelve Intelecto:

“Volverse Intelecto” es, pues, pensarse en la perspectiva de la totalidad, es pensarse ya no como individuo, sino como pensamiento de la totalidad; no detallando esta totalidad, sino por el contrario experimentando su concentración, su interioridad, su profundo acuerdo²⁴¹”.

El discurso filosófico llega así a su límite, pues es incapaz de expresar la Unidad absoluta. Por este motivo: “El único acceso que tenemos a esta realidad trascendente es la experiencia no discursiva, la unitiva”²⁴². Con esta experiencia se inaugura un nuevo estado del “yo” en el que éste se pierde y se vuelve a encontrar. Pues tiene la impresión de ya no ser él mismo; ni de sí mismo, sino de ser posesión de otro: “Este estado de aniquilación de la identidad personal se percibe como una “plenitud de uno”, como una “intensificación de uno”²⁴³.

Esto significa que en efecto, la teología debe ser discursiva, ya que nos da a conocer una enseñanza acerca del Bien y de lo Uno, pero en verdad lo que nos transporta al Uno es la virtud. Por esta razón, “Cuando se dice “Dios” sin practicar

²³⁹ *Ibíd.*, p. 181.

²⁴⁰ *Ídem.*

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 183.

²⁴² *Ibíd.*, p. 184.

²⁴³ *Ibíd.*, p. 185.

realmente la virtud, “Dios” no es más que una palabra”²⁴⁴. Finalmente: “Sólo la experiencia moral o mística puede dar un contenido al discurso filosófico”²⁴⁵.

4.3. *El Neoplatonismo Posplotiniano y la Teurgia*

4.3.1. **El discurso filosófico y el deseo de armonización entre las tradiciones**

A primera vista, explica Hadot, podría parecer que el neoplatonismo posterior a Plotino, con sus representantes más conocidos, Jámblico, Siriano, Proclo y Damascio, sería un desarrollo del sistema de Plotino. Pero en verdad, lo que desarrolló es un gran esfuerzo de síntesis entre los elementos más alejados y diferentes de la tradición filosófica y religiosa de toda la Antigüedad: se identifica el platonismo con el pitagorismo; el aristotelismo con el platonismo. Aparte de que los escritos aristotélicos están interpretados bajo una perspectiva platónica, su estudio es fundamental en la primera etapa de la enseñanza platónica. Luego se estudian los diálogos platónicos a fin desarrollar las etapas del progreso espiritual. Todo esto constituye una sistematización y una conciliación entre la tradición filosófica y esas tradiciones reveladas por los dioses, que se hallan condensadas en los escritos *órficos* y los *Oráculos caldaicos*. Así también, lograr una vinculación, en síntesis: entre todo lo revelado: (el orfismo, el pitagorismo, el caldaísmo), con la tradición filosófica, (pitagórica y platónica). Algunas jerarquías extraídas superficialmente de los diálogos de Platón pueden llegar a corresponder término a término, con jerarquías de entidades caldaicas y órficas. Por este motivo, tales revelaciones caldaicas y órficas se incorporan al discurso neoplatónico.

En apariencia podría parecer esta síntesis algo ambigua y confusa, pero de lo que se trata, más bien, es que la escolástica llevó a cabo un gran esfuerzo de sistematización y de exégesis. Obliga a realizar una gimnasia intelectual, la cual es formadora y desarrolla de manera rigurosa los conceptos. Por ejemplo tenemos el caso de Proclo, quien intentó exponer de modo geométrico “las etapas de la procesión de los seres en sus *Elementos de teología*”²⁴⁶. No es de sorprenderse que el sistema de Proclo haya logrado una gran influencia sobre el mundo occidental, sobre todo en el Renacimiento y en la época del romanticismo alemán. En conclusión, la actividad de los neoplatónicos posteriores a Plotino se concentró en una interpretación o exégesis de los textos de Aristóteles y de Platón. Muchos escritos de Aristóteles fueron traducidos al latín y desempeñarían un papel fundamental en la interpretación de Aristóteles durante la Edad Media.

²⁴⁴ *Ibíd.*, p. 186.

²⁴⁵ *Idem.*

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 187.

4.3.2. El modo de vida

Tanto para los neoplatónicos posteriores, como para Plotino, el discurso filosófico se vincula fuertemente con prácticas concretas y con un modo de vida. En el caso de Plotino, la vida conforme al Espíritu consistía en una vida filosófica (ascesis y experiencia moral y mística). Pero en el caso de los neoplatónicos posteriores, se da todo lo contrario, es decir, conservan por un lado la ascesis y la virtud, como prácticas filosóficas, pero consideran más importante lo que llaman la “teúrgia”. Esta palabra, explica Hadot, aparece sólo en el siglo II de nuestra era, para designar ritos capaces de purificar el alma y el cuerpo astral y permitirle comunicarse con los dioses.

La diferencia entre la teúrgia y la magia, se halla en que no pretende forzar de ninguna manera a los dioses, y realizan los ritos que supuestamente ellos mismos establecieron. Jámblico parte de esta filosofía: “no es la filosofía teórica, sino sólo los ritos que no comprendemos los que pueden llevar a cabo nuestra unión con los dioses”²⁴⁷. Tales prácticas, no se podía realizar por medio de una actividad del pensamiento, pues son los dioses quiénes han elegido los *símbolos*, los “sacramentos” y quienes han tenido la iniciativa. Nos hallamos así frente a una especie de doctrina de la gracia salvadora que mantiene la idea de una unión mística.

Hadot encuentra como enigmático la razón por la cual el neoplatonismo de finales de la Antigüedad introdujo las prácticas teúrgicas en las prácticas filosóficas. Quizás porque consideraba que debido al hecho de que el alma cayera al cuerpo, debe pasar por ritos materiales y sensibles, a fin de poder volver a ascender a lo divino. Dice: “En resumidas cuentas, hay un procedimiento análogo al del cristianismo, conforme al cual, se requiere para el hombre corrompido por el pecado original, la mediación del Logos encarnado y de los signos sensibles, y de los sacramentos, para poder entrar en contacto con Dios²⁴⁸”. Según los movimientos espirituales que dominan a final de la Antigüedad, el neoplatonismo y el cristianismo, “el hombre no puede salvarse por sus propias fuerzas y necesita una iniciativa divina”²⁴⁹.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 188.

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 189.

²⁴⁹ *Ídem.*

SEGUNDA PARTE

LA LECCIÓN DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA “LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA”



En la segunda fuente bibliográfica *“La filosofía antigua y los ejercicios espirituales”*, Pierre Hadot, desarrolla la idea acerca de la sabiduría antigua y expone que todos los seres humanos que tienen como objetivo ejercitarse en la sabiduría -sean estos de cualquier origen- se caracterizan por mantener una vida asentada en la Virtud.

Estos -dice- se han familiarizado con la sabiduría, tendiendo hacia una vida de paz y serenidad. Practican la contemplación de la naturaleza en su máximo esplendor, miran con profundidad y penetrante atención los eventos, criaturas y todos los

elementos que conforman la existencia. Pues si bien sus cuerpos se hallan en la tierra, pueden expandir su mirada hacia el universo y elevar su comprensión acerca de las cosas y uno mismo. Considerándose a sí mismos, como ciudadanos del mundo -el mundo es su ciudad-.

Acostumbrados a llevar una vida recta e irreprochable, a no tomar en cuenta los males corporales y los exteriores “sin doblegarse ante los golpes de la fortuna puesto que han calculado por adelantado sus ataques”²⁵⁰ ya que hasta los hechos más dolorosos, que escapan a nuestro control, pueden alivianarse al ser previstos por el pensamiento. En evidencia, para estos seres humanos, opina Hadot, la vida entera es una *fiesta*:

Pero si muchos compartieran los mismos sentimientos que este escaso número de hombres, si actuaran verdaderamente como la naturaleza quiere que actúen, recta e irreprochablemente, como amantes de la sabiduría, se regocijarían en el bien...Entonces las ciudades rebosarían de felicidad, liberadas por fin de todo motivo de aflicción y temor, rebosarían de cuanto supone alegría y placer espiritual, de tal modo que ningún momento estaría privado de júbilo y todo el curso del año sería una *fiesta*²⁵¹.

Hadot explica que en este texto de Filón de Alejandría²⁵² se expone la visión esencial de la filosofía antigua, helenística y romana acerca de la filosofía como modo de vida, la cual no implica tan sólo cierta actitud moral, sino una nueva manera de estar y ser en el mundo -de carácter práctico-, que transforme la totalidad de nuestra existencia. La filosofía constituía un ejercicio del pensamiento, de la voluntad y del ser en conjunto, encaminada a alcanzar la sabiduría -a pesar del conocimiento de que tal anhelo era casi inaccesible-. Dicho de otro modo: “La filosofía consistía en un método de progresión espiritual que exigía una completa conversión, una transformación radical de la forma de ser”²⁵³. La filosofía era pues, una forma de vida, considerando que la sabiduría hacia la cual se aspiraba, no otorgaba solamente conocimiento, sino que ella te hace “*ser*” de otro modo. Es decir, consistía en una guía trascendental, la cual se alcanzaba únicamente por momentos, y no de manera permanente y definitiva. La filosofía era también un método encaminado a realizar la independencia y la libertad interior: como exponía Aristóteles, para el cual una vida dedicada a la contemplación es garantía de independencia. En él y en todas las escuelas filosóficas del momento se sostenía la autosuficiencia del humano, quien despojándose de todo lo que le resultaba ajeno, no dependía más que de sí mismo. Así esto implicase despreciar cualquier intento de decisión, como era el caso de los escépticos.

Otro aspecto fundamental para el sabio antiguo, dice Hadot, era la **consciencia cósmica**, la cual practicaban tanto en el epicureísmo como en el estoicismo. Consiste

²⁵⁰ *Ibíd.*, p. 235.

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 236.

²⁵² Filón de Alejandría, *De special. Leg*; II, & 44.

²⁵³ HADOT, *Ejercicios Espirituales...* óp. cit., p. 236.

en saberse parte del cosmos, en la infinitud de la naturaleza universal y en armonía con esta. Hadot cita en su libro:

Como afirma Metrodoro, el discípulo de Epicuro: Recuerda que, por más que seas mortal y sólo dispongas de una vida limitada, te has elevado mediante la contemplación de la naturaleza hasta la infinitud del espacio y del tiempo, y has visto la totalidad del pasado y del futuro²⁵⁴.

Esta cita nos ayuda a comprender mejor cómo la filosofía antigua constituía una forma de vida. Y nos aclara también aquella distinción estoica entre discurso filosófico (acerca de la filosofía) y la filosofía en sí misma. Para éstos, el discurso filosófico consistía en enseñar la física, la ética y la lógica, pero la filosofía en sí misma, o sea la vida filosófica, está encaminada a vivir estos tres aspectos. No se teoriza sobre hablar y pensar adecuadamente, sino que se piensa y se habla bien. Por tanto, se deduce que el discurso filosófico no es filosofía. Ya que como Polemón indicaba: “¿Qué podría decirse de un músico que se contentara con la lectura de los manuales de música y no tocara jamás?”²⁵⁵. O como señala una sentencia epicúrea: “Vacío es el discurso filosófico si no contribuye a curar las enfermedades del alma”²⁵⁶.

Hadot nos muestra que el valor de las teorías neoplatónicas se halla en que ponen al servicio de la vida filosófica sus conocimientos. Es así como en la época helenística y romana, estos conocimientos formarían parte de un corpus teórico y sistemático, el cual estuviera a la mano y el cual mostraría una gran eficacia psicológica. El discurso filosófico, por tanto, se torna sistemático no con el afán de dar una explicación racional y total de la realidad, sino con el afán de proporcionar al espíritu ciertos principios, reunidos en breves sentencias, que resumen lo fundamental del conocimiento. Esta sistematización colaboró para mejorar el recurso de la mnemotécnica y el poder persuasivo, a fin de poder ser utilizados en las diversas circunstancias de la vida humana.

¿La vida filosófica en verdad consiste en la aplicación de sus principios a cada momento de nuestra vida? Pues nos damos cuenta de que existe un abismo existencial entre la teoría filosófica y el filosofar. Ya que, la filosofía consiste en transformarse a sí mismo, lo cual diverge en orden del discurso filosófico. Tanto en el estoicismo como en el epicureísmo, el filosofar supone una actividad constante, una concentración de la atención. Así, en el estoicismo, la atención está dirigida hacia la pureza del impulso. Y en el epicureísmo, está dirigida hacia el placer que, en definitiva, es el placer de existir. Hadot dice que para conseguir ésta atención se requiere de ejercicios espirituales filosóficos, tales como una meditación profunda en la finitud de la vida, cierta relación respecto al tiempo, y un examen de consciencia.

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 238.

²⁵⁵ *Ídem.*

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 239.

Ambas corrientes filosóficas, recomiendan vivir en el *momento presente*, sin perturbarse por el pasado, ni inquietarse por el futuro. Piensan que el presente basta para ser feliz, ya que es la única realidad en la cual estamos existiendo, y que además depende de nosotros mismos. Reconocen a cada instante su valor infinito, en especial el sabio estoico, quien cree que cada momento implica la totalidad del cosmos. Por esto, ser feliz a todo momento -es una obligación-, ya que “Mientras esperamos a vivir, la vida va pasando”²⁵⁷. La filosofía antigua resaltó el valor de la existencia, y de ésta en el cosmos, “en la realidad única del acontecer cósmico”²⁵⁸. La filosofía antigua se manifiesta como modo de vida o arte de vivir, que a partir de Sócrates se adoptaría con más fuerza. Ejemplo de esta visión antigua, es el *diálogo socrático*, tan conocido en el mundo de la filosofía, el cual consistía en un ejercicio espiritual que exigía *atender* a sí mismo, girar la mirada hacia uno mismo, o como se suele conocer también, (un giro existencial u ontológico) que el ser humano realiza, a fin de embellecer el alma. Por otro lado, para Platón la filosofía era una ejercitación para la muerte, y, el filósofo, aquel que no le teme a la muerte ya que “contempla la totalidad del tiempo y del ser”²⁵⁹. De igual forma para Aristóteles, la filosofía no consistía tan sólo en conocimientos abstractos, o en discurso filosófico, sino que es una cualidad del espíritu, que pretende la transformación interior. Por estas razones, la idea de la filosofía como modo de vivir, no responde a ninguna forma de evasión para compensar falta de libertades políticas. Ya que como Sócrates y sus discípulos lo entendían: la filosofía es forma de vida, reservada a la vida interior. De esta forma, la esencia de la filosofía sería igual durante la época antigua.

Pero los historiadores de filosofía, se empeñan en describir y reducir a la filosofía antigua a discurso filosófico, en vez de enfocarla como forma de vida, lo cual significó realmente. Hadot afirma que, a partir de esta tergiversación de la esencia de la filosofía, se defenderá la idea de que la única filosofía posible, es el discurso filosófico. Tal prejuicio se debe al proceso que atravesó ésta durante la edad media, y la época moderna, en la cual este prejuicio se mantendría. Un aspecto fundamental jugará aquí el cristianismo, ya que a partir del s. II d.C. se presentaría como “una filosofía, es decir, como una forma de vida cristiana”²⁶⁰. Esto confirmaría que la filosofía en la antigüedad en efecto, fue considerada una forma de vida, ya que el cristianismo lo adoptaría como suya. Existe una estrecha relación entre el cristiano y el filósofo, ya que si bien el cristiano vive bajo los presupuestos de la ley del Logos (de la Razón divina), el filósofo vive de acuerdo a la ley de la Razón. Para ser filosofía, el cristianismo debió integrar elementos de la filosofía antigua, coincidiendo el Logos del Evangelio con la Razón cósmica estoica; luego con el Intelecto aristotélico o platónico. Y luego integró los ejercicios espirituales filosóficos a la vida cristiana. Ejemplo claro de esto fue Clemente de Alejandría, quien dentro del

²⁵⁷ SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, I, 1.

²⁵⁸ HADOT, *Ejercicios Espirituales...* óp. cit., p. 240.

²⁵⁹ *República*, 474d y 476^a.

²⁶⁰ HADOT, *Ejercicios Espirituales...* óp. cit., p. 241.

movimiento monacal desarrollaría ejercicios estoicos o platónicos “consistentes en centrar la atención sobre uno mismo (*prosoche*), o la meditación, el examen de conciencia o la ejercitación para la muerte, y en el que se observa también la valoración de la tranquilidad del alma y de la impassibilidad²⁶¹”.

En la edad media durará esta concepción de la vida monacal, a manera de filosofía cristiana, que se traduce en *forma cristina de vivir*. Jean Leclercq sostuvo que tanto la edad media monacal, como la antigüedad, se refieren a la filosofía, como sabiduría experimentada, es decir, como forma de vida basada en la razón. A pesar de esta realidad, Hadot sostiene que, durante la edad media, las universidades dejan de considerar a la filosofía como la ciencia máxima, pasando a ser la sierva de la teología. La filosofía aportaría entonces a la teología con los elementos conceptuales (lógicos, físicos o metafísicos) necesarios para sus fines: la facultad de artes será sólo una preparación o propedéutica para la facultad de teología. Por este motivo, en la edad media la filosofía se convierte en puramente abstracta y teórica, y se olvida la idea antigua de filosofía como forma de vida.

La manera como concluye esta confusión entre el cristianismo y la filosofía antigua, será en que los ejercicios espirituales filosóficos antiguos ya no serán parte de la filosofía, sino que serán integrados a la espiritualidad cristiana. Debido al cambio que vivió la filosofía durante el Medioevo, cada vez que escuchamos las palabras “ejercicio espiritual” lo relacionamos inmediatamente con religión, y por supuesto no con filosofía, ya que pensamos que ésta es sólo abstracta y que nada tiene que ver con la cotidianidad. Sin incluso saber de este cambio que se produjo en la filosofía, muchas veces, rechazamos el término “espiritual”, ya que la religión se ha apropiado de este. Sin pensar que se puede referir a algo cósmico, o en palabras de Hadot, a una conciencia cósmica en la que nos sabemos a nosotros mismos, parte de un todo.

Los ejercicios espirituales antiguos, aparecen de nuevo en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola, y la mística neoplatónica encuentra continuidad con la mística cristiana, sobre todo con los dominicos renanos, con el Maestro Eckhart, por ejemplo. Se da un fuerte cambio de contenido, en cuanto a lo que se entiende por filosofía. En la edad media, tanto la teología como la filosofía serán enseñadas por las universidades creadas por la Iglesia. Aunque por recursos materiales y conceptuales, señala Hadot, no eran precisamente universidades, excepto tal vez en oriente. La enseñanza estaba dirigida a formar especialistas, que a su vez, formarían a otros especialistas. Ese fue el peligro de la escolástica medieval, aunque su influencia está presente, incluso en la filosofía actual.

La universidad escolástica controlada por la teología, continuará hasta finales del s. XVIII, aunque entre los s. XVI y XVIII, se desarrollará la filosofía gracias a

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 242.

algunos filósofos como Descartes, Spinoza, Malebranche y Leibniz. Esta tendencia filosófica a pesar de reaccionar contra la escolástica, cae en lo mismo, es decir, cambia un discurso filosófico en su aspecto “teórico” por otro. A partir del s. XVIII la universidad se caracterizará por contar con la filosofía de Wolff, Kant, Fichte, Schelling y Hegel, la cual dominará esa época, sin olvidar las excepciones de filósofos como Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Husserl y Heidegger. En ésta época, se reduce la filosofía a mero discurso y se la llevará a cabo en un ambiente totalmente distinto al de la filosofía antigua. En las universidades modernas, ya no se comprende a la filosofía como modo de vida. Quedando reducida a instituciones -una amenaza que atenta contra la independencia de la filosofía-. La filosofía moderna consistirá entonces, según Hadot, en un mero discurso que se irá desarrollando en la clase y contenido en libros, a los cuáles se les hará su respectiva exégesis o hermenéutica.

Ahora bien, esto que no significa que la filosofía moderna no haya recuperado para sí algunos elementos existenciales de la antigua. Por ejemplo, no es vano, el caso de las *Meditaciones* de Descartes entendidas a manera de ejercicio. El caso también de Spinoza y su *Ética* de apariencia sistemática y geométrica, que nos enseña a “transformar de manera radical y concreta el ser del hombre”²⁶², y la cual se asemeja al discurso filosófico sistemático del estoicismo. Igualmente, la filosofía de Schopenhauer y Nietzsche -influenciados por la tradición de la antigüedad- son “auténticas invitaciones a la transformación radical de la manera de vivir”²⁶³. Bajo la influencia del método hegeliano -será la otra tendencia moderna-, en el cual la idea es de carácter histórico, y lo único constante es la acción del espíritu humano el cual engendra y genera todas las representaciones sobre el mundo. Por su parte, el lema de Marx y los jóvenes hegelianos será: “La teoría no puede separarse de la praxis”.

Después, en el s. XX, la filosofía de Bergson y la fenomenología de Husserl se presentan como métodos para transformar nuestra mirada o percepción del mundo, y no como sistemas racionales de pensamiento. Más tarde con Heidegger y el existencialismo se hablará de la libertad, su compromiso, y la acción del hombre.

Hadot apunta también que la diferencia entre la filosofía antigua y la moderna radica en que no son considerados filósofos sólo quienes hayan construido un discurso filosófico, sino cualquiera que viviera de acuerdo a los preceptos de Epicuro, por ejemplo. Los estadistas romanos (Rutilio Rufo y Quinto Mucio Escévola Pontífice) ponen en práctica el estoicismo demostrando desinterés y una humanidad única en las provincias a ellos consignadas. Así como el conocido exponente del estoicismo, Cicerón, que percibe el mundo como estoico, o sea de acuerdo a la Razón cósmica: “Se trata de hombres que se esfuerzan por realizar el ideal de sabiduría estoica, que

²⁶² *Ibíd.*, p. 244.

²⁶³ *Ibíd.*, p. 245.

suponen cierta manera de ser hombres, de vivir según la razón, en acuerdo con el cosmos y los demás hombres”²⁶⁴.

Esta visión estoica, traspasa los límites netamente éticos, ya que engloba a la totalidad del ser humano. Por esto, la filosofía antigua, según la visión de Hadot, es arte de vivir, mientras que la moderna, se trata de la formulación de un lenguaje técnico, para especialistas. Quien desee cultivarla, no podrá olvidar escuelas filosóficas antiguas como la “socrática, platónica, aristotélica, epicúrea, estoica, cínica y escéptica”²⁶⁵, ya que para éstas, la razón sí puede ser aplicada a la existencia humana y tender a la sabiduría. La antigüedad, ve a la filosofía como un ejercicio permanente:

Invita a concentrarse en cada instante de la existencia, a tomar consciencia del infinito valor del momento presente siempre que uno lo sitúe en una perspectiva cósmica. Pues el ejercicio de la sabiduría comporta una dimensión cósmica. Mientras el hombre corriente ha perdido contacto con el mundo, dejando de percibirlo en tanto que mundo y considerándolo más bien como medio de satisfacer sus deseos, el sabio no cesa de tener al Todo siempre presente en su espíritu. Piensa y actúa en una perspectiva universal²⁶⁶.

La consciencia cósmica, se comprendió de manera distinta al del conocimiento científico del universo, objetivo y matemático: sería la experiencia del sujeto concreto, quien está vivo y constituye un contemplador innato, convirtiéndose este proceso en un ejercicio espiritual. De esta diferencia, comenta Hadot, nos habló ya Husserl, acerca de la rotación de la tierra, versus la inmovilidad de ésta, bajo nuestra percepción cotidiana. Así igual para Merleau-Ponty, el cosmos y la naturaleza, según nuestra percepción habitual, constituye “el horizonte infinito de nuestra vida”²⁶⁷. De esto también nos habla, Goethe, Lucrecio, y Séneca. En fin, se puede sostener que la filosofía antigua trató “La relación con uno mismo, relación con el cosmos, relación con los demás: en este último aspecto también las tradiciones filosóficas de la Antigüedad resultan instructivas”²⁶⁸.

Para algunos historiadores de la modernidad, la filosofía antigua era una forma de evasión, tal es el caso de los platónicos y su mundo de las Ideas, etcétera, lo cual para Hadot, sería algo falso, ya que para él la filosofía antigua significaba una búsqueda en comunidad. Por ejemplo, los filósofos, hasta los epicúreos no paraban de influir en la ciudad, su idea era transformar la sociedad. Los conceptos, ideas o fundamentos políticos, podían variar, pero la actitud era permanente, sobre todo en el estoicismo.

Ese interés en vivir al servicio, en pro de la comunidad, junto con la comunidad humana, de actuar conforme a la justicia, el compromiso con la comunidad en sí, afirma Hadot, es lo fundamental, siempre presente en la consciencia de la vida

²⁶⁴ Idem.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 246.

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 246-247.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 247.

²⁶⁸ *Ídem.*

filosófica. Tal vez esto sea lo más difícil: el lograr un equilibrio entre la paz interior que procura sabiduría y esas pasiones que generan ira, injusticia, rencor, y miseria humana. Pero justamente en eso consiste la sabiduría, en un equilibrio -para saber actuar eficazmente-: “En esto consiste la lección de la filosofía antigua: invitar al hombre a transformarse a sí mismo. La filosofía implica conversión, transformación del modo de ser y de vivir, búsqueda de la sabiduría²⁶⁹”. Hadot comenta que de esta tarea también habla Spinoza al final de la *Ética*: “Pues todo lo excelso es tan dificultoso como raro”²⁷⁰.

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 249.

²⁷⁰ *Ídem.*

TERCERA PARTE

LA FILOSOFÍA COMO MODO DE VIDA Y COMO BÚSQUEDA DE LA SABIDURÍA (ENTREVISTA A PIERRE HADOT)



Esta tercera fuente, *“la filosofía como forma de vida”*, en su capítulo VI, “La filosofía como modo de vida y como búsqueda de la sabiduría”, sintetiza respuestas de Pierre Hadot a las preguntas de Arnold I. Davidson, quien es autor de este libro, junto con Jeannie Carlier.

1. En la Antigüedad brillaron seis escuelas de filosofía: platonismo, aristotelismo, estoicismo, cinismo, epicureísmo y escepticismo; cada una con sus ejercicios espirituales característicos. Pero también podemos diferenciar estas escuelas por la

elección de una forma de vida muy particular. La elección de una forma de vida, de una actitud existencial, representa en cierta manera la especificidad de cada escuela. ¿En qué consiste una forma de vida filosófica y cuál es la relación entre la elección filosófica de una forma de vida y la vida cotidiana?

Hadot comienza diciendo que “La forma de vida filosófica es, simplemente, el comportamiento del filósofo en la vida cotidiana”²⁷¹. Por ejemplo, cita a Quinto Mucio Escévola, gobernador de la provincia de Asia, quien a diferencia de sus predecesores, dio término a los excesos de los recaudadores de impuestos romanos. Y además, fueron los estoicos familiares de Quinto Mucio, los únicos y primeros, en aplicarse a sí mismos las mismas leyes dictadas contra el lujo. Vivían una vida de austeridad y rigor moral, que los otros no la tenían.

Analiza a continuación un aspecto poco tratado de la filosofía antigua: el de cómo la gente del pueblo veía a las distintas escuelas filosóficas. Los platónicos eran considerados orgullosos. Los epicúreos tenían fama de no comer nada y de ser gente que llevaba una vida muy simple, a diferencia de lo que pensamos ahora. Los estoicos eran vistos como exageradamente austeros. Los escépticos, ni se los notaba, porque eran conformistas.

Se entiende mejor la cuestión de la filosofía como modo de vida, si se piensa en los cínicos, para los cuales su elección de vida y su manera de vivir, consistía en “un retorno a la naturaleza no civilizada”²⁷². Estos no enseñaban nada, sino que preferían vivir según un cierto criterio de vida, en el cual se rechazaban las convenciones sociales de la vida cotidiana y la mentalidad ordinaria de la gente. Se satisfacían con poco, mendigaban y se masturbaban en público. Ejemplo de este tipo de vida fue Diógenes, el cínico, quien vivía en un tonel. En general, todas las escuelas filosóficas, suponían una elección de forma de vida.

En torno a la actitud filosófica, señala Hadot: los platónicos destacan por ejercer una influencia política, por mantener la tradición socrática (la del diálogo o la voluntad de discutir, del preguntar y el responder). Luego está el intelectualismo, y según la tradición de los neoplatónicos se difundía la idea de que “la vida tenía que ser una vida de pensamiento, una vida según el espíritu”²⁷³. La tradición aristotélica destaca la vida del sabio, una vida consagrada a los estudios, “teorética”, en el que se “contemplan” las cosas.

Y a esto, se une una “participación en el pensamiento divino, el Primer Motor del universo, y también la contemplación de los astros. Encontramos aquí también la

²⁷¹ HADOT, Pierre, *La filosofía como forma de vida, Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona, Alpha Decay, S.A, 2009, p. 151.

²⁷² *Ibíd.*, p.152.

²⁷³ *Ibíd.*, p.153.

noción de la física como ejercicio espiritual”²⁷⁴. Así es interesante el carácter desinteresado de los aristotélicos hacia lo “teorético”, es decir, no se piensa en ello con un interés particular, con objetivos materiales. Los Epicúreos, por su parte, distinguían tres clases de deseos, para alcanzar la tranquilidad del alma. Distinguían entonces entre deseos naturales y necesarios como (beber, comer, dormir), deseos naturales y no necesarios como (el deseo sexual) y deseos ni naturales ni necesarios como (deseos de gloria, de riqueza). Los epicúreos, en principio por lo menos, se excluían, de la acción política, pero hubo excepciones. En la correspondencia y los poemas de Filodemo el epicúreo, se comenta sobre comidas sobrias, pero entre amigos, ya que la amistad juega un papel fundamental entre los epicúreos: “buscan gozar del simple gozo de existir”²⁷⁵. Los escépticos eran conformistas, debido a que la única regla de conducta que aceptaban era la “obediencia a las leyes y a las costumbres de la ciudad, pero se negaban a juzgar, suspendían su juicio sobre las cosas y por esta razón, encontraban la tranquilidad del alma”²⁷⁶. Los estoicos poseían “manuales casuistas” en dónde se les señalaba cómo debían actuar en todas las circunstancias de la vida.

El problema de la vida cotidiana era bastante complejo para los filósofos antiguos.

He estudiado, dice Hadot, el *Manual* de Epicteto. Alumnos suyos eran jóvenes ricos que emprendían una carrera política, a los cuáles intenta hacerles practicar la filosofía más estricta.

Entonces dice: “no hay que perseguir a las muchachas, hay que moderar la manera de comer, etcétera, todo tipo de consejos rigoristas, por decirlo así”²⁷⁷. Compara con la vida de retiro que los novicios religiosos realizan para después salir al mundo, el filósofo primero se aleja del mundo “teóricamente” para después volver a él: Sócrates era filósofo, no por enseñar en una cátedra, sino porque hablaba con sus amigos, y estaba inmerso en la cotidianidad, en el mundo. “Así pues, la práctica de la vida cotidiana de Sócrates es su verdadera filosofía”²⁷⁸. Al estar al tanto de esto, Epicuro, se adelanta a lo que sucederá cuando estos jóvenes vuelvan a sus casas, y “da consejos sobre la manera de participar en los banquetes, de asistir a los espectáculos e incluso de llevar una vida política”²⁷⁹.

2. Habría al mismo tiempo una ruptura entre la vida cotidiana y la vida filosófica y una influencia de la vida filosófica en la vida cotidiana

Hadot responde que precisamente eso se da en la vida cotidiana y que evidentemente ha existido una gran influencia de la filosofía en la vida política. Según

²⁷⁴ Ídem.

²⁷⁵ *Ibíd.*, p.154

²⁷⁶ Ídem.

²⁷⁷ *Ibíd.*, p.155.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 156.

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 156.

los historiadores del derecho, gracias a la influencia causada por los estoicos, se da la evolución del derecho (sobre todo en la manera de tratar a los esclavos). Y también en el dominio del sentido de la responsabilidad penal, que supone una voluntad consciente²⁸⁰.

3. Según tú, no siempre es necesario escoger entre las escuelas, hacer una elección exclusiva de “una” actitud fundamental; ¿podemos mezclar la actitud estoica con la actitud epicúrea, como hicieron por ejemplo Goethe, Rousseau o Thoreau?

Hadot expone que Kant, en la *Metafísica de las costumbres*, “declara que el ejercicio de la virtud ha de ser practicado con una energía estoica y una alegría de vivir epicúrea”²⁸¹. También en *Las ensoñaciones del paseante solitario* de Rousseau se da un encuentro entre el estoicismo y el epicureísmo, donde se percibe “a un tiempo el placer de existir y la conciencia de ser parte de la naturaleza”²⁸².

Con un argumento similar cita a Goethe, a Thoreau, en *Walden*, y luego nombra a Nietzsche, quien dice que no hay que temer adoptar una actitud estoica después de haber sacado provecho de una receta epicúrea. Esta actitud se conoce como eclecticismo, mal vista en el ambiente académico desde Kant hasta Nietzsche. Sin embargo, para el hombre contemporáneo esta actitud es más aceptable y frecuente, debido a que para éste, ya no existe escuela alguna, y peor la idea de dejarse influenciar por alguna de estas. También ésta sería la actitud de Cicerón, quien expone que “nosotros somos seres libres, somos independientes, no se nos impone obligación alguna, vivimos el día a día decidiendo en función de las circunstancias, y, de los casos particulares”²⁸³, y, vivimos tratando de escoger la mejor solución, sin importar mucho en qué modo de vida esté inspirado, ya sea platonismo, epicureísmo, etc.

Hadot también piensa sobre la actitud ecléctica lo siguiente: “si empezamos por escoger ser libres y no comprometernos con ninguna escuela, entonces podemos también encontrar la solución por nosotros mismos, sin escoger un modelo”²⁸⁴.

Afirma que si ha utilizado como ejemplo al epicureísmo, estoicismo y otras, ha sido porque han durado sus experiencias por siglos, y a la vez han sido criticadas y corregidas. Especialistas en antropología antigua, han demostrado claramente que la vida política de la Antigüedad puede influenciar positivamente en nuestras democracias, y de igual forma entonces, en una experiencia ética y en la vida filosófica.

²⁸⁰ Ídem.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 157.

²⁸² Ídem.

²⁸³ Ídem.

²⁸⁴ *Ibid.*, p.158.

4. Una cuestión fundamental pero difícil: ¿podemos justificar la elección de una forma de vida?

Hadot dice que “Cicerón y los platónicos probabilistas habrían respondido que una reflexión racional nos permite descubrir lo que hay que escoger en tal o cual circunstancia”²⁸⁵. Cita una serie de preguntas que se planteó Cicerón, en su carta a Ático (I X, 4), de marzo de 49 a.C. en torno a la conducta que ha de adoptar, durante el enfrentamiento de César y Pompeyo, por ejemplo: “¿hay que combatir la tiranía a riesgo de arruinar la ciudad? ¿Es mejor negociar?”²⁸⁶. Etcétera.

5. Justificar la elección exclusiva de una única actitud es verdaderamente difícil; pero si somos llevados, en un caso particular, a actuar como un estoico, y en otro caso como un epicúreo, es un poco más fácil de justificar la actitud, porque siempre está ligada a un contexto particular

Hadot, se muestra de acuerdo con Arnold Davidson (el entrevistador). Y afirma que “los filósofos que fundaron escuelas quisieron, al hacerlo, proponer modos de vida”²⁸⁷. Por ejemplo, en el caso de Platón y el conjunto de los filósofos antiguos, surge este aspecto fundamental, es decir, en la formación del pensamiento de estos filósofos, la representación de cierto modo o estilo de vida, es el factor principal.

Así como en el caso de Platón se da la idea del “político iluminado por las Ideas, el de un sabio contemplador de la Naturaleza, para Aristóteles, el de un sabio que sabe disfrutar de la paz del alma para Epicuro”²⁸⁸. Estos estilos de vida pueden surgir también en reacción contra otros, y unidos a toda una reflexión teórica. Pero Hadot señala que nunca es “pura reflexión teórica lo que determina la elección de vida”²⁸⁹.

Sexto Empírico (el escéptico) caricaturiza e ironiza tales elecciones de vida, diciendo que, por ejemplo, en el caso del estoicismo, está motivada por la pasión del orgullo; la del epicureísmo, por la pasión de la voluptuosidad. En lo cual -aclara Hadot-, no está tan errado, ya que pueden de hecho haber motivaciones personales que explican tal elección de vida.

Hadot afirma algo interesante sobre esta cuestión y dice que “hay una causalidad recíproca entre reflexión teórica y elección de vida”²⁹⁰. Además dice: “la reflexión teórica funciona, en cierto sentido, gracias a una orientación fundamental de la vida

²⁸⁵ Ídem.

²⁸⁶ Ídem.

²⁸⁷ *Ibíd.*, p.159.

²⁸⁸ Ídem.

²⁸⁹ Ídem.

²⁹⁰ Ídem.

interior, y esta tendencia de la vida interior se precisa y cobra forma gracias a la reflexión teórica”²⁹¹. Así la vida interior se fortalece con la reflexión, pero ésta supone ya, una elección de vida.

6. A menudo has hablado, citando prioritariamente a Platón, de la filosofía como ejercicio de la muerte. ¿Qué puede significar esta idea para nosotros hoy?

Lo que Platón quería decir, según Hadot, es que “hay que desligar el alma del cuerpo”²⁹². No se trataba de un ejercicio de la muerte, sino “de un ejercicio de la vida espiritual, o intelectual, de vida del pensamiento; se trataba de encontrar otra forma de conocimiento distinto del conocimiento sensible”²⁹³. También se trataba de pasar del yo empírico e inferior (es decir, el que morirá) al yo trascendental.

Sócrates distingue entre el yo que se convertirá en cadáver después de beber la cicuta y el yo que dialoga y actúa espiritualmente. También los estoicos hablaban de un ejercicio de la muerte, refiriéndose a la preparación para las dificultades de la vida.

Decían: “hay que pensar que la muerte es inminente”²⁹⁴. Marco Aurelio decía igual, como estoico que era, “hay que realizar cada acción como si fuera la última, o incluso: hay que pasar cada día como si fuera el último”²⁹⁵.

Se trata de reconocer el valor infinito que se halla en el momento presente que vivimos, ya que habría que vivirlo con intensidad, mientras la muerte no está presente.

También los epicúreos y Epicuro, hablaban de la muerte y decían “piensa en la muerte”²⁹⁶, refiriéndose a que hay que concientizarse del valor del instante presente.

Famosa es la frase “carpe diem” de Horacio que quiere decir “toma el hoy, sin pensar en mañana”²⁹⁷. Los epicúreos trataron de mostrar la ausencia de relación entre la muerte y el ser vivo que somos, “la muerte no es nada para nosotros”²⁹⁸ decían, ya que como se sabe cuando estamos vivos, no presenciamos la muerte, y cuando ésta llega ya no estamos con vida. “La muerte no es un acontecimiento de la vida, diría Wittgenstein”²⁹⁹. Lo que quería decir la frase **memento mori** era más una reflexión que nos impulsa a vivir el instante presente y ser consciente de éste.

Y poder decirse por la noche “he vivido”. Aquí se hallan dos aspectos importantes, por un lado el día se ha vivido con intensidad, y por otro, se tomará el nuevo día como una oportunidad inesperada. Se trata siempre de una toma de

²⁹¹ *Ibíd.*, p.160.

²⁹² *Ídem.*

²⁹³ *Ídem.*

²⁹⁴ *Ibíd.*, p.161.

²⁹⁵ *Ídem.*

²⁹⁶ *Ídem.*

²⁹⁷ *Ídem.*

²⁹⁸ *Ídem.*

²⁹⁹ *Ídem.*

conciencia del valor de la existencia. Tanto para Platón, como para los estoicos y los epicúreos se considera “el ejercicio de la muerte como un ejercicio de la vida”³⁰⁰.

Spinoza también habla de este tema y dice que el hombre libre no piense en la muerte, sino en la meditación de la vida.

7. ¿Podemos decir lo mismo de Heidegger?

Hadot responde que “el anticipo o el adelanto de la muerte es en Heidegger una condición de la existencia auténtica. La conciencia de la finitud ha de llevar al hombre a asumir la existencia tal y como es”³⁰¹. También en Heidegger no se busca eliminar la angustia, al igual que la Antigüedad, ése es un carácter de la era moderna que aparece con Goethe, Schelling y Nietzsche. Es decir, “la conciencia de existir está ligada a una angustia”³⁰², pero Goethe nos dice, que justamente el temblor ante lo terrible es lo que da valor a la vida.

8. A veces se oye decir que los ejercicios espirituales son egoístas. Pero, para ti, ¿la vida filosófica no es ciertamente una forma de egoísmo?

Hadot explica que existe un permanente peligro de egoísmo en los esfuerzos por perfeccionarse a sí mismo, sobre todo en la tradición antigua, debido a que se intentaba alcanzar la ataraxia, es decir, la paz del alma, y frecuentemente se separaban de la actividad política. Nos comenta que le chocaron ciertas declaraciones que encontró en el *Manual de Epicteto*, donde éste dice: “piensa que tu hijo es mortal y no serás perturbado por su muerte”³⁰³. Él se dio cuenta de que en el caso de Epicteto, no era una especie de egocentrismo espiritual, sino que esta actitud era similar a la del cristiano, que simplemente se somete a la voluntad de Dios.

El preocuparse de uno mismo puede parecer egocéntrico, pero cuando leemos textos antiguos, como los de Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, Epicuro, nos damos cuenta de que la “práctica espiritual” no es egoísta por muchas razones. Primero, “los ejercicios espirituales están destinados a deshacerse del egoísmo”³⁰⁴, un egoísmo provocado, por la atracción de los placeres o por la preocupación del cuerpo. Los filósofos antiguos siempre han realizado un esfuerzo por desprenderse del yo parcial y pasional, para elevarse al yo superior. Hadot habla también del diálogo como ejercicio espiritual y dice que este ejercicio consiste en reconocer los derechos del otro en la discusión y sobre todo en reconocer a la razón, como norma superior, para poder

³⁰⁰ *Ibíd.*, p. 162.

³⁰¹ *Ídem.*

³⁰² *Ídem.*

³⁰³ *Ibíd.*, p. 163.

³⁰⁴ *Ibíd.*, p. 164.

simplemente dialogar. Una vez nos hayamos sometido a la razón, estamos necesariamente obligados a renunciar al egoísmo.

El segundo argumento que propone Hadot se refiere a Sócrates, como ejemplo del filósofo antiguo preocupado intensamente por los demás, el cual ha recibido la misión de ocuparse de los demás, “de hacerles tomar la decisión de preocuparse por sí mismos”³⁰⁵. La preocupación por sí mismo “consiste en tomar conciencia de lo que se es realmente, es decir, en definitiva, de nuestra identidad con la razón”³⁰⁶. O como entre los estoicos, que esta razón, era Dios. Desde esta perspectiva se puede decir que los filósofos antiguos se preocuparon por los demás. En Platón se nota tal aspecto en su Carta VII y también en sus interpretaciones políticas. Esta preocupación la podemos observar en todos los filósofos nombrados hasta ahora.

Las tres disciplinas de Epicteto, por ejemplo, son encontradas luego en Marco Aurelio y consisten en: “la disciplina del deseo, la disciplina de la acción y la disciplina del juicio”³⁰⁷. La disciplina de la acción es muy importante porque en ella se halla la preocupación por el bien común. Finalmente, podemos decir que, las filosofías de la antigüedad buscaron extenderse mediante una especie de acción misionera: en el caso de los epicúreos, es muy significativo el valor y el gran sentido de la amistad, ya que es un placer puro, y además, tienen el deseo de expandir su doctrina, como nos muestra el ejemplo de Diógenes de Enoanda, quien había mandado a grabar unas inscripciones epicúreas en la ciudad a fin de convertir a sus conciudadanos.

9. Dicho de otro modo, en la Antigüedad uno no se podía ocupar de los demás si no se ocupaba primero de sí mismo. ¿Piensas que es un vínculo necesario? Hay un modo filosófico y un modo no filosófico. Me parece que la manera filosófica de ocuparse de los otros exige siempre una preocupación por uno mismo, que es también una transformación de sí.

Según Hadot, esta sentencia debe ser invertida, es decir, No: “no podemos ocuparnos de los otros si no nos ocupamos primero de nosotros mismos, sino por el contrario, como dice Séneca (Carta 48, 3): Vive para el prójimo si quieres vivir para ti”³⁰⁸. Y como dice Séneca: “no se puede ser feliz si uno no tiene en cuenta más que a sí mismo”³⁰⁹. Claro que se puede pensar que para ocuparse de los otros, primero hay que transformarse a sí mismo, pero precisamente esta transformación de sí significa estar atentos a los demás, pues no podría haber una verdadera preocupación por los demás, si no existe un olvido de sí.

³⁰⁵ Ídem.

³⁰⁶ Ídem.

³⁰⁷ *Ibíd.*, p. 165.

³⁰⁸ Ídem.

³⁰⁹ *Ibíd.*, p. 166.

Hadot dice: tal vez, me diréis, “olvidar el interés personal es precisamente preocuparse de uno mismo, es decir, del yo superior, más allá de todo egoísmo”³¹⁰.

Esto es cierto, según Marco Aurelio, pues creía que lo que fundaba el amor hacia el prójimo, sobre todo para los estoicos, es la conciencia de ser miembro de un grupo, de un cuerpo humano, en dónde cada miembro, al ponerse al servicio del grupo, se pone a su vez, al servicio de sí mismo. Entonces, “encontramos alegría haciendo el bien a los otros, porque haciendo el bien a los otros, nos hacemos bien a nosotros mismos”³¹¹. Pero aquí justamente, Marco Aurelio encuentra un peligro y es que al vernos a nosotros mismos haciendo el bien, la intención no es perfectamente pura, por lo que, éste aclara que hay que ser de aquellos que hacen el bien de alguna forma inconscientemente. Entonces, según Marco Aurelio, afirmar la bondad supondría un desinterés total siendo espontánea e irreflexiva, es decir, sin el mínimo cálculo, “sin la menor complacencia en sí mismo”³¹². En definitiva, como la abeja que hace su miel y no busca nada más.

10. ¿No podemos decir que la búsqueda de la justicia es también un ejercicio espiritual. No podemos hacer una división tajante entre los ejercicios espirituales que conciernen solamente a uno mismo y aquellos que conciernen solamente a los otros. Cuando apuntamos a la justicia, es también un ejercicio de uno mismo?

Hadot responde: “Creo que tienes razón en lo que concierne a la mayoría de las filosofías antiguas”³¹³.

11. Recientemente has subrayado la distinción entre el discurso filosófico y la filosofía misma. Contrariamente a lo que piensan, digamos, los profesores de filosofía, la filosofía no puede ser reducida a discurso filosófico y, sin embargo, el discurso sigue siendo una parte integrante de la filosofía. Están los discursos y los conceptos filosóficos, y los ejercicios, las prácticas no conceptuales de la filosofía.

Hadot sostiene que “siempre ha insistido en el hecho de que, el verdadero filósofo no es aquel que habla, sino aquel que actúa”³¹⁴. Es una oposición compleja, la de las palabras y las acciones, que ha recorrido por toda la historia de la filosofía.

Cuando los estoicos decían que el discurso filosófico, no era filosofía, no quería decir que el discurso no fuera filosófico, de hecho, cuando se enseñaba a los discípulos, la lógica, la física y la ética, se hacía realmente filosofía. Asimismo, cuando se decía que la filosofía no era discurso filosófico, eso no quería decir que no

³¹⁰ Ídem.

³¹¹ Ídem.

³¹² Ídem.

³¹³ *Ibid.*, p. 167.

³¹⁴ Ídem.

hubiera discurso en la vida filosófica porque es obvio y necesario, que debe existir un discurso interior, con el cual actuar sobre uno mismo. De este modo, se podría entender a la filosofía como dos polos opuestos: el uno del discurso y el otro de la acción. Es decir, el uno exterior y el otro interior, ya que la filosofía es un esfuerzo por determinadas disposiciones interiores. En la Antigüedad, estos polos aparecen como dos fenómenos sociales distintos: el discurso filosófico (enseñanza en la escuela), y la vida filosófica (comunidad de vida institucional, reúne a maestro y discípulo, implica un modo de vida y una dirección espiritual, exámenes de conciencia, y ejercicios de meditación). Así, “la filosofía como modo de vida está inspirada por un discurso de enseñanza filosófica”³¹⁵.

Hadot habla sobre Marco Aurelio y su escrito *Pensamientos* en el cual intenta revivir en sí mismo y para sí mismo, el discurso filosófico, que termina convirtiéndose siempre en algo abstracto. Ya sea esto, por el hábito o las preocupaciones de la vida, pero lo cierto es que se vuelve algo puramente teórico y deja de tener fuerza suficiente para “impulsar al individuo a vivir su filosofía”³¹⁶. Debido a esto, hace falta revivir y dar eficacia al discurso.

Sin embargo, en la Antigüedad, rara vez es un discurso puramente teórico, ya que frecuentemente adopta la forma de un ejercicio. Existe el diálogo socrático como ejemplo claro de esto, pero incluso en la enseñanza, que no es diálogo, existe el esfuerzo retórico, por influir en los espíritus de los discípulos. Ahora bien, Hadot habla también sobre Plutarco, como aquel que se burla de los filósofos, debido a que su condición no es más que la de sofistas, ya que, al descender de su pequeña burbuja “catedrática”, no saben por un lado, ni vivir, ni peor enseñar a vivir a sus discípulos.

Hadot explica que esto sucede desde Petrarca y Montaigne hasta Kant, quien oponía los filósofos que se quedan en la perspectiva escolar de la filosofía, a los cuáles llama “artistas de la razón”, y los filósofos que son capaces de estar atentos a lo que realmente importa a todos los seres humanos, es decir, la práctica. Y a estos, Kant llama “filósofos del mundo”. Y pensaba que existía una fuerte relación entre el discurso filosófico y vida filosófica. Y decía también que “hoy se considera exaltado a aquel que vive conforme a lo que enseña”³¹⁷. Hadot comenta que cuando leyó una frase de Charles Péguy: “La filosofía no funciona en clase de filosofía” se llevó una grata sorpresa, ya que éste pertenece al siglo XX, y pensó que éste autor debe tener alguna influencia de Bergson en su pensamiento. Más adelante, Hadot comenta que, a pesar de que muchos de sus contemporáneos consideran a la filosofía como discurso sobre discurso, él mantiene otra concepción. Para explicar su concepción filosófica, nos habla nuevamente de la Antigüedad y dice que entonces muchos hombres se consideraban filósofos porque vivían como filósofos. Por ejemplo, cita a Dión de

³¹⁵ *Ibid.*, p. 168.

³¹⁶ *Ídem.*

³¹⁷ *Ibid.*, p. 169.

Siracusa, amigo de Platón, a Peto Trasea y otros. Personajes que no son ni sabios ni profesores de filosofía, sino hombres políticos, mujeres célebres por su vida filosófica.

Muchos de estos personajes, sin ser inventores de doctrinas filosóficas redactan obras filosóficas que exponían las doctrinas de la escuela que habían elegido, a fin de formular para sí mismos y para los otros, principios de conducta. Hadot piensa que en nuestro mundo contemporáneo habría nuevamente un lugar para filo-sofos, en sentido etimológico, es decir, buscadores de sabiduría, que no buscarán ya la felicidad, sino una vida más consciente, más racional, y abierta a los otros y a la inmensidad del mundo, del universo, y del cosmos. Por otro lado, los profesores y escritores deberán esforzarse por continuar renovando el discurso filosófico. Pero Hadot sostiene que para esta tarea será indispensable que sean conscientes de que discurso y vida son inseparables.

Finalmente, Hadot nos cuenta que él intenta como historiador y exegeta que es, asumir una vida filosófica, es decir, más consciente, coherente y racional, Dice:

Me esfuerzo por situarme en determinadas actitudes interiores, como concentrarse en el instante presente, maravillarse ante la presencia del mundo, dirigir la mirada desde arriba hacia las cosas – “emprender el vuelo cada día” decía Friedmann–, tomar conciencia del misterio de la existencia”³¹⁸. De esta forma, Hadot confiesa que, al envejecer, prefiere cada vez más la experiencia del discurso. Y cita a un crítico chino, citado a su vez por Simon Leys: “Todo lo que puede enunciarse está desprovisto de importancia”³¹⁹.

12. Así pues, hay una prioridad de la práctica; y si arrancamos un discurso teórico de su contexto práctico, no podemos comprender el alcance de este discurso

Hadot piensa que no podemos comprender lo que un autor nos quiere decir, en un texto, si no analizamos la intención del autor, es decir, el efecto que pretende producir en el lector. Y ese es el contexto práctico. No podemos comprender un escrito de Marco Aurelio si no comprendemos primero que trata de exhortarse a sí mismo, es decir, no se trata de un manual netamente teórico.

13. Aunque no quieras emitir juicios de valor, justo al final de tu “copia de bachillerato” en el Monde de l’ Education (marzo de 1992) planteaste la cuestión: ¿Qué es, en definitiva, lo más útil al hombre en tanto que hombre? ¿Discurrir sobre el lenguaje o sobre el ser y el no ser? ¿No es más bien aprender a vivir una vida humana? Se puede decir que hay ahí un juicio de valor implícito. A continuación, ¿cómo explicar el retroceso de la práctica de ejercicios espirituales después de la Antigüedad?

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 171.

³¹⁹ *Ídem.*

Al plantearse ¿qué es lo útil del hombre en cuanto hombre? Hadot dice que recordó a Kant, cuando habla sobre la filosofía “mundana” o “cósmica”, filosofía que toma en cuenta a la sabiduría. Kant sostiene que “es la filosofía la que plantea las cuestiones que interesan a todo el mundo”³²⁰. Por ejemplo: dice Kant ¿qué tengo que hacer? ¿Qué me está permitido esperar?

Ahora, sobre “todo interés”, Kant afirma, que éste es en último término, práctico, y el interés de la razón especulativa sólo está condicionada y completa en el uso práctico. Para Hadot, existe una primacía de la razón práctica, muy clara en Kant y en la idea antigua de filosofía. Ahora bien, el retroceso y olvido de ésta concepción de la filosofía, en cierta parte se debe al triunfo del cristianismo. Al final de la Antigüedad, la teología revelada reemplazó a la filosofía y la tomó para sí, o acaparó para sí, el **discurso filosófico y la vida filosófica antigua**³²¹. Los conceptos estudiados en el período de la Antigüedad, y en especial en los comentaristas aristotélicos y neoplatónicos, fueron utilizados para resolver asuntos teológicos y filosóficos, planteados dentro de los dogmas cristianos. Por ejemplo:

La noción de esencia y la hipóstasis, para la Trinidad, la noción de naturaleza, para la Encarnación, la noción de sustancia, para la transubstanciación. Y de hecho, la teología cristiana se volvió ascética y mística retornando, cristianizando los ejercicios espirituales y algunos **temas místicos de la filosofía**³²².

La Edad Media cristiana heredó estos aspectos. Heredó también los ejercicios espirituales cristianizados, que fueron parte de la práctica monástica, y que incluso fueron adoptados dentro de la práctica de los laicos, en “el examen de conciencia, la meditación de la muerte, los ejercicios de la imaginación para pensar en el infierno, etcétera”³²³. La filosofía se convirtió en sierva de la teología. Ésta es la ciencia suprema y los conceptos filosóficos eran utilizados como instrumentos para ésta. En las facultades de Artes, expone Hadot, se enseñaba a comentar sobre todo a Aristóteles, siguiendo los modelos de la Antigüedad y la actividad de los comentaristas de aristotélicos y neoplatónicos. Finalmente, Hadot comenta que la escolástica se perpetuó hasta final del siglo XVIII, y que incluso cuando la filosofía alcanza su autonomía en el mismo siglo se encontraba aún vigente hasta después convertirse en una civilización oficialmente cristiana, en la que primaba el modo de vida cristiano. La filosofía incapaz ya de proponer otro modo de vida distinto al “cristiano”, permaneció siendo “teórica”.

³²⁰ *Ibíd.*, p. 172.

³²¹ Escribo esto en cursiva, por la importancia que se merece el tener en cuenta este aspecto dentro del ámbito académico y también dentro de un campo de comprensión más amplio.

³²² *Ibíd.*, p. 173.

³²³ *Ídem.*

14. Pero, ¿no hubo excepciones? La idea de la filosofía como forma de vida, como práctica, ¿no siguió siempre viva en la historia de la filosofía?

Hadot dice que, por supuesto, han existido muchas experiencias importantes. Por ejemplo, durante la Edad Media, siglo XIII, en las facultades de artes, algunos filósofos se darían cuenta de que la filosofía podía hacer feliz al hombre, y ser un modo de vida, independientemente de la teología. Tales filósofos, como Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Aubry de Reims, encontraron esa idea en Aristóteles, lo cual evidencia que la filosofía aristotélica no es puramente teórica. Evidentemente, tales filósofos fueron muy mal vistos en esa época por el hecho de afirmar que el hombre podía encontrar la felicidad en la contemplación. El Renacimiento recuperó a Séneca, a Epícteto, a Marco Aurelio, y luego a Cicerón y al Epicureísmo. Y se evidenció que la filosofía por sí misma podría ser una forma de vida. Encontramos huellas de este movimiento renacentista en Italia, en Petrarca, Erasmo y luego en Montaigne. Agustín, en la medida en la que en sus diálogos de juventud recuerda a los ejercicios espirituales de la filosofía antigua, influyó sin duda en Descartes que, especialmente en las *Meditaciones*, ha intentado mostrar, practicar y hacer practicar a su lector la meditación filosófica. Luego, que en el siglo XVIII, apareció la noción de lo que llamamos filosofía popular, que era una filosofía que podía ser practicada por la gente mundana y que respondía a una manera de vivir. Fue esta filosofía popular, la que influyó en la filosofía “cósmica” de Kant, en la que la palabra cósmica quiere decir filosofía mundana. Kant opone la filosofía practicada a la filosofía puramente teórica de los “artistas de la razón”. Hadot concluye diciendo que, en efecto, existen dos tradiciones desde la Edad Media, la una que privilegia el discurso filosófico y la otra que integra en la filosofía la idea del modo de vida o ejercicio vivido.

15. Para hablar de la primera tendencia, escribiste una vez de manera bastante impactante que la tendencia a satisfacerse con el discurso es casi connatural a la filosofía misma. ¿Qué quieres decir?

Hadot responde afirmando que tal posición fue denunciada a lo largo de la Antigüedad. Cita a Platón, y dice que, éste justamente había hecho política, para que no dijeran de él que simplemente se contentaba con hablar. Tanto epicúreos, como estoicos y platónicos, “atacaron a los filósofos que se satisfacen con bellos discursos y sutiles razonamientos silogísticos”³²⁴. No se trata “solamente de vanidad sofística”³²⁵, de puro placer de hablar, sino que todos los filósofos, incluso los que orientan el discurso hacia la vida filosófica, corren “riesgo de imaginarse, que por haber dicho una

³²⁴ *Ibíd.*, p. 175.

³²⁵ *Ídem.*

cosa, y haberla dicho bien, todo está resuelto”³²⁶. El salto del discurso a la vida filosófica es un salto verdaderamente peligroso, y pocos se atreven.

Difícilmente se deciden a arriesgar. Cita Hadot a Kant: “¿Cuándo empezarás a vivir virtuosamente?” Decía Platón a un anciano que repetía lecciones de virtud.

“No se trata de especular siempre, sino que hay que pasar al ejercicio de una vez por todas. Pero hoy es exaltado quien vive conforme a lo que enseña”³²⁷. Parece que tal conflicto ya existía desde tiempos de Kant, es decir, por un lado los partidarios de la pura especulación, y por otro lado, quienes querían unir filosofía y vida. Hadot señala que tal problema lo encontró también en el existencialismo, en dónde existe una contradicción, entre la idea de la filosofía comprometida con la vida, y el discurso que decía lo mismo, pero se contentaba con decirlo. Se estaba muy contento al decirlo, pero que sucedía como en las óperas dónde se dice “caminemos, huyamos”, pero la gente no se mueve.

16. Era también una crítica formulada por Jankélévitch, que decía que hay gente que piensa que comprometerse quiere decir conjugar el verbo comprometerse.

Hadot: Absolutamente. Creo que este peligro es justamente un vicio connatural, que acecha a todos los filósofos, y que consiste en satisfacerse con el discurso bien hecho, porque es más fácil hablar que hacer³²⁸.

17. A.D. Has evocado la figura del sabio en la Antigüedad como una norma, un ideal trascendente. ¿Puedes describir para nosotros la figura del sabio? ¿Y sigue aquella figura siendo actual?

Hadot explica que en la Antigüedad se escribió sobre “el sabio o la figura de este”.

Se describió al filósofo perfecto, tal y como debería ser. La figura del sabio era un ideal trascendente. Platón dice en el *Banquete* que solamente Dios era sabio, mientras que el hombre puede ser filo-sofo, es decir, amigo de la sabiduría. De igual forma los estoicos, tomaban la sabiduría como un ideal trascendente. Señala que Lucrecio en su poema sobre la Naturaleza elogia a Epicuro como el filósofo ideal, por tres cualidades que Lucrecio admira en Epicuro. La primera es su amor a los hombres, que se refleja en su interés por socorrerlos “del terror de la superstición y los tormentos de las pasiones”³²⁹. Segundo, es la osadía de su visión cósmica, con la cual, Lucrecio, llegó más allá de las barreras que limitan el universo y recorrió el Todo inmenso. Y tercero,

³²⁶ Idem.

³²⁷ *Ibíd.*, p. 176.

³²⁸ *Ídem.*

³²⁹ *Ibíd.*, p. 177.

Epicuro es libre, sin miedo y está en una paz interior similar a la de los dioses, y ningún problema agita la paz de su alma.

Hadot dice que estas tres características pertenecen a la figura del sabio, descritas en casi todas las escuelas antiguas, excepto en la escéptica. La conciencia cósmica, también le parece a Hadot un aspecto fundamental, ya que es:

Consciencia de un rol que hay que cumplir respecto a los otros, para liberarlos de su ignorancia, de sus temores y de sus pasiones, haciéndoles descubrir aquel cosmos que ha descubierto; por fin libertad inexpugnable e indomable de la ciudadela interior, libertad que procura una paz absoluta³³⁰.

Según Hadot estas características del filósofo ideal, también las encontramos en la tradición occidental con el hombre libre en Spinoza, la Idea del filósofo que habla Kant, y Kierkegaard. Y frente a la interrogante de si es actual todavía la idea del sabio. Hadot responde que a pesar de las risas burlonas que ha tenido que presenciar, sí lo es, ya que responde a “un ideal, que orienta e inspira la manera de vivir, y que para concebir esta figura hay que tener en cuenta las nuevas condiciones históricas”³³¹. En definitiva, Hadot dice que la preocupación por el otro es lo que debería intensificarse debido a que es imposible que la filosofía olvide la miseria humana, el sufrimiento, y que no sufra impotencia para reformar lo que sea. Cita a Schopenhauer, el cual denunciaba el escándalo del trabajo de niños de cinco años en fábricas de hilera durante diez horas diarias. Así como entre las muchas cosas, está también la tragedia de las mujeres afganas, o de los niños palestinos, etcétera.

Entonces la pregunta según Hadot será: “¿cómo mantener la paz del alma cuando uno siente retumbar dentro de sí la revuelta?”³³². A lo que responde que ya no será la indiferencia la clave para alcanzar la paz interior, sino que “será la preocupación por actuar bien sin extraviarse en el odio o la cólera o la piedad lo que obligará a conquistar la paz del alma”³³³.

18. A.D. Dicho de otro modo, para ti la práctica de la filosofía y la búsqueda de la sabiduría filosófica no acaban nunca: siempre tenemos que ejercitarnos, porque la sabiduría exige mucho más: exige que vayamos siempre más allá, que continuemos renovando sin cesar prácticas y la vida filosófica. Jankélévitch tituló su libro de conversaciones: *Quelque parst dans l' inachevé*. Es una idea de Rilke. Y también para ti estamos, digamos, en cierto modo en lo inacabado. O, por utilizar una expresión similar, el gran compositor francés Jean Barraqué, hoy

³³⁰ *Ibíd.*, pp. 177-178.

³³¹ *Ibíd.*, p. 178.

³³² *Ibíd.*, p. 180.

³³³ *Ídem.*

desgraciadamente poco conocido, puso música a las palabras de Hermann Broch: “el inacabamiento sin tregua”. Creo que para ti la filosofía, o el filósofo, está siempre en un estado de inacabamiento. Pero el inacabamiento de la vida filosófica, quizás sea algo positivo, ¿no?

Hadot responde que está totalmente de acuerdo con esa idea del inacabamiento de la vida filosófica y con el problema del final de la filosofía. Para explicar mejor esto expone como ejemplo el caso del filósofo Wittgenstein, quien ya en el *Tractatus* quiso poner fin a la filosofía para dar paso a una sabiduría, que entiende como “una justa visión del mundo”.

Wittgenstein “intentó vivir al renunciar varios años a la escritura filosófica y viviendo la vida cotidiana de los hombres”³³⁴. Aunque después regresara al discurso filosófico, lo que prueba que no es tan fácil poner fin a la búsqueda filosófica.

Según la experiencia de Wittgenstein, dice Hadot, queda claro que es imposible establecer un estado de sabiduría definitivo. De hecho, Wittgenstein consideraba que tal sabiduría, que era una vida filosófica llena de imperfecciones y de esfuerzos, fue lo que le impulsó a continuar con la escritura y escribir las Investigaciones filosóficas. Tal experiencia de Wittgenstein muestra en definitiva que la filosofía se guía en dirección de la sabiduría, pero que no es fácil acabar con la filosofía: “El esfuerzo en dirección a la sabiduría, es decir, a realizar una vida filosófica llena, está inacabado”³³⁵. Hadot dice que, por ejemplo la meditación es algo admirable pero que hay que darse cuenta de la realidad en que se vive también. Habrá algunos que alcancen gran maestría en el lenguaje interior, quienes están más cerca del ideal de sabiduría. Así como también habrá momentos en los que el filósofo llegue a reunificarse y a tomar conciencia de sí mismo y del mundo, lo cual demanda primero un combate perpetuo, que en el fondo no puede ser perpetuo. Así, por ejemplo, cuando los estoicos exigen al hombre poner atención a todos los instantes, se refiere más al sabio ideal que al hombre concreto. Y sostiene que Marco Aurelio se vio obligado a escribir páginas de páginas, para llegar a encontrar la disposición interior, que finalmente sería la suya. En suma, “Se puede decir que es la trascendencia del ideal de la sabiduría lo que explica este inacabamiento de la filosofía”³³⁶.

³³⁴ *Ibíd.*, p. 181.

³³⁵ *Ídem.*

³³⁶ *Ibíd.*, p. 182.

CONCLUSIONES

Después de haber echado una ojeada a la historia de la filosofía antigua, podemos observar bajo la perspectiva de Pierre Hadot, cómo la filosofía antigua responde a un **modo de vida** y a una elección de una forma de vida filosófica. Esta elección de vida trae consigo la práctica de ciertos **ejercicios espirituales filosóficos**, los cuales forman parte de un cuerpo sistemático, utilizado en las distintas escuelas antiguas. De esta manera, se lleva a cabo una ascesis constante por parte de los filósofos antiguos, quienes al practicar tales ejercicios “espirituales”-este término para abarcar más campo de comprensión- sufrían una **transformación interior**. A esto, se suma el cambio de mirada y de percepción de sí mismo y del mundo, produciendo un sentimiento oceánico, es decir, un sentimiento de expansión de saberse a sí mismo parte de un Todo. Provocando así la conversión y la aparición -como lo entiende Hadot- de la **“conciencia cósmica”**, mediante la cual el filósofo podía **liberarse** de ataduras, preocupaciones, angustias, miedos, vanidades y en definitiva de apegos.

Todo este proceso vívido que se desarrollaba en la práctica de los ejercicios espirituales filosóficos que el filósofo transitaba, conducía a cierta **sabiduría cósmica**, como resultado de tal proceso de concientización de las cosas, de uno mismo, de la relación con los otros; y del cosmos. Esta conciencia cósmica y sabiduría cósmica, debe comprenderse en el contexto que el autor lo plantea, es decir, en el contexto de la filosofía antigua, donde este proceso de transmutación individual era posible. Y lo era debido a que la filosofía se consideraba como un modo de vida elegido, a fin de evolucionar como ser humano y alcanzar al menos cierto grado mayor de conciencia en relación al común de los mortales, que no realizaba ningún régimen ascético de vida, siendo el objetivo purificarse a sí mismo.

Además, Hadot nos habla de la importancia del instante, del **momento presente**, el cual toma fuerza al realizar el ejercicio espiritual de la muerte por un lado y por otro al tener la experiencia unitiva con el cosmos. Hadot nos habla de gozar el momento presente y de la salud que esta sensación produce, por el hecho de no perderse en la nostalgia del pasado, ni en las esperanzas del futuro, sino en tomar el presente y concentrarse en él. Mediante esta experiencia, se accede a la **mirada desde lo alto**, que quiere decir, mirar todo desde un nivel más elevado de conciencia, en este caso desde la reflexión filosófica.

Por este motivo, la filosofía antigua es muy distinta a la filosofía moderna, ya que en ella, es el discurso filosófico por el discurso filosófico el que rige toda su evolución. En cambio, en la filosofía antigua lo fundamental era el poner en práctica lo que se hablaba, es decir, el discurso. Se trataba de alcanzar la coherencia suficiente para no contradecirse a sí mismo con el simple hecho de dialogar o de discutir sobre cualquier tema. Así el discurso filosófico se hallaba unido al modo de vida elegido, según la respectiva escuela filosófica que se haya escogido.

Hadot nos comenta que para casi todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad, era esencial el **compartir en comunidad**, es decir, en servirse los alimentos juntos y por supuesto, junto al maestro; en formarse juntos, convivir, realizar actividades en común, etcétera. Esta orientación de vida es muy similar a la oriental, refiriéndose a la formación que reciben los iniciados en los monasterios. De este modo, “la vida filosófica no consiste únicamente en la palabra, sino en la acción comunitaria y social”³³⁷. De ahí la concepción del ideal del filósofo como el político capaz de gobernar la polis, y, de la concepción política de Aristóteles, y de los Estoicos, que Hadot rescata en su obra. El filósofo francés afirma que además de ser la acción política fundamental para la filosofía antigua, también lo eran varios aspectos más. La atención por ejemplo era esencial, la atención a uno mismo, a los procesos interiores.

En el desarrollo de este trabajo, se ha podido mirar un tanto de cerca los diferentes **ejercicios espirituales filosóficos practicados** por los filósofos antiguos, como por ejemplo, la concentración en el momento presente; el diálogo; la preparación para la muerte (de la individualidad, pasiones; contemplar desde la perspectiva de la universalidad y objetividad); la lectura; la escucha (akroasis); el examen de conciencia; la atención ya dicha (prosoche); el dominio de uno mismo (enkrateia); la indiferencia ante las cosas indiferentes; el examen en profundidad (skepsis); la conversión; la terapia de las pasiones; la rememoración de lo beneficioso; la meditación (melete); ejercitarse en vivir consciente y libremente; renunciar a lo que no depende de nosotros; ejercitarse en la curación de uno mismo; librar el alma de los temores y preocupaciones; recuperar la alegría por el simple hecho de existir; la física epicúrea, la cual muestra que no hay que temer a los dioses; la contemplación del mundo físico; la representación del infinito; la amistad; la simplicidad; el entrenamiento para relajarse; experimentar una profunda gratitud hacia la naturaleza y la vida; el placer (intelectual por la contemplación de la naturaleza, por el recuerdo de placeres pasados, presentes; la amistad); el diálogo socrático; la dialéctica platónica; el cuidado de sí mismo; el lenguaje; la objetividad; la perspectiva universal; no permitir el estancarse a sí mismo; el confrontarse a sí mismo y descubrir las propias contradicciones gracias al diálogo; la mayéutica socrática (no importa la solución, sino la preparación del pensamiento, a fin de descubrir por sí mismo la verdad; la verdad del interlocutor, del discípulo y del lector; no busca informar sino formar); no temer a

³³⁷ HADOT, Pierre, *No te olvides de vivir...* Op. cit., Abstract.

la muerte (sólo separación del alma y el cuerpo); suprimir la lamentación con el remedio; liberarse de las ilusiones de la individualidad; gozar pensando en la luna, el sol, los astros; forjar una existencia que rebose serenidad y alegría; la física como “vuelo” imaginario, que ayuda a entender los asuntos humanos como cosas sin apenas importancia, y decirse a sí mismo: “¡Cuán risibles son esas fronteras que los hombres levantan entre ellos!”³³⁸. **Otros ejercicios espirituales:** recorren con el pensamiento la eternidad del tiempo; abrazan la totalidad del universo; la progresión espiritual de Plotino (que implica purificación del alma por desapego del cuerpo, conocimiento y superación del mundo sensible; conversión hacia el Intelecto y hacia el Uno); **la transformación** de uno mismo; el cambio de percepción de las cosas y de uno mismo; prepararse para el sueño (sólo a fin de procurar la serenidad del individuo); el conocimiento mismo; quitar lo que hay de superfluo en nosotros, enderezar lo torcido y purificar lo siniestro³³⁹.

Pues bien, todos los ejercicios espirituales nombrados constituyen parte del modo de vida y de la formación filosófica que se vivía y que se practicaba en las escuelas filosóficas de la Antigüedad. Como se podrá notar, estos ejercicios involucran un sinnúmero de prácticas vívidas que cualquier ser humano las puede poner en práctica en su propia existencia, y que de hecho todo o casi todo ser humano las ha experimentado sin llamarlo “ejercicio espiritual”. Pero aquí tan sólo se evidencian estas experiencias y se las ha fundamentado con varias fuentes del pensamiento antiguo, a fin de producir un criterio certero, confiable, veraz, y sobre todo real, para quien ha realizado esta disertación, y para quiénes la lean.

En el desarrollo de esta disertación hemos podido notar cierta relación del pensamiento de Pierre Hadot con el cristianismo, lo cual es fundamental aclarar que no es el pensamiento del autor el que origina esta relación, sino la misma evolución del pensamiento filosófico desde la Antigüedad hasta nuestros tiempos actuales. Se resalta el sentido del influjo que tuvo, primero, la filosofía sobre el cristianismo, y, luego, la influencia que tuvo, el cristianismo sobre la filosofía, durante la Edad Media. Hadot afirma que la filosofía aportaría al cristianismo con un cuerpo sistemático de conocimientos y fundamentos, los cuales se los utilizaría para sus fines, entre esos para fundamentar sus preceptos y conceptos. Además, es importante aclarar también que el cristianismo adoptaría el modo de vida filosófico de la filosofía antigua, desarrollando un modo de vida cristiano que involucraba la práctica de tales ejercicios espirituales filosóficos, realizados en las escuelas filosóficas antiguas. Por este motivo, esta relación encontrada encierra cierta ambigüedad de términos, conceptos, ideas, nociones, fundamentos, esencias; que ahora ya sabemos a qué se deben, pero que es vital el aclarar para evitar confusiones y tergiversaciones. Y no es para menos, ya que el cristianismo ha logrado apropiarse fuertemente de ciertos aspectos y

³³⁸ HADOT, Pierre, *Ejercicios Espirituales...* óp. cit., p. 45.

³³⁹ *Ibid.*, pp. 23-58.

conceptos que involucran al género humano. Tan es así que cuando hablamos de “espiritual” pensamos inmediatamente en religión y en cristianismo, debido a la fuerte carga dogmática y doctrinal que éste ha logrado producir en nuestras mentes, monopolizando tales términos. Pero olvidamos que tal concepto ya existía en la Antigüedad, de donde fue tomado. Y olvidamos que la tradición de la filosofía como modo de vida se perdió en la mezcla con la religión y la teología durante la Edad Media; a partir de entonces, la filosofía se encargó tan sólo de lo teórico y del desarrollo del discurso filosófico. Así el cristianismo ganó terreno frente a estos términos. La filosofía en la modernidad surge en reacción al cristianismo y por tanto se irá en contra de ciertos términos “religiosos” a fin de cortar con ellos y exponer una nueva teoría filosófica, evitando también vincularse con la religión, a fin de distinguirse de ella. Sin embargo, tales términos se siguen utilizando y ahí se produce la confusión, por ejemplo Hegel habla del “espíritu absoluto”, al cual le da su propio significado, pero al cual igual le otorga algo superior. Así también, para el marxismo, la ideología alemana, se fundamenta en el cristianismo y se habla de la filosofía de Hegel como de la religión de Hegel.

Vemos que, en realidad, hay que tener tino al hablar sobre estas relaciones, porque toda la evolución del pensamiento a la final -como sea- se halla vinculada por el hecho de ser parte del mismo pensamiento, y es muy sutil el hilar cómo todos estos pensamientos convergen en un mismo punto. Hadot, en efecto, utiliza algunos de estos conceptos, que por toda la tradición y carga histórica pueden producir esa confusión ya dicha. Pero al mismo tiempo el autor está consciente y los explica en sus obras. Las investigaciones de Hadot se centran, como pudimos ver a lo largo de este trabajo, en los rasgos comunes que existen entre el cristianismo y el helenismo; y entre la mística neoplatónica y la filosofía de la época helenística. Por eso, estudia las características de las diferentes filosofías de la Antigüedad en su aspecto de modo de vida, para hacer notar los rasgos comunes.

En fin, la filosofía, piensa Hadot, es una forma de vida elegida que determina el discurso filosófico y no al revés. Es decir, no se parte del discurso en sí, sino de la elección de vida filosófica que se lleva a cabo por el individuo. Así se inicia con la elección de una forma de vida, la cual genera un discurso filosófico, el cual se convierte en filosofía, y ésta en una forma de vida.

Así Hadot, habla también de la diferencia entre sabiduría y filosofía y nos dice que tal diferencia ya se marcaba desde el *Banquete* de Platón, distinguiendo a la filosofía como discurso y modo de vida que tienden hacia la sabiduría sin alcanzarla jamás. La filosofía no es sabiduría, pero se tiende a ella; la filosofía es una preparación para la sabiduría. Así el sabio puede ser filósofo y el filósofo puede ser sabio, pero por sí mismo. Por ejemplo, Sócrates es filósofo y a la vez, es sabio, pero por su elección de vida, más no por su condición de filósofo o por la filosofía en sí, sino por todo el

proceso que ha habido en él. Además señala que se puede hablar de indicios de sabiduría entre las experiencias descritas por Platón, Aristóteles o Plotino.

A continuación, citaremos algunos puntos esenciales como conclusiones del presente trabajo, y por supuesto, como síntesis del pensamiento de Pierre Hadot:

- Las obras filosóficas de la antigüedad, según Hadot, no son sistemas de pensamiento, sino técnicas que perseguían fines educativos concretos. El filósofo pretendía incidir en el espíritu de sus lectores u oyentes para producir un cierto estado de ánimo. Así la idea de formar el espíritu en vez de informarlo está en la base del concepto de ejercicio espiritual.
- La Filosofía antigua supone un ejercicio espiritual, pues constituye un modo de vivir, una forma de vida, una elección vital.
- La diferencia entre discurso filosófico y filosofía propiamente dicha, habla de la distinción estoica entre discurso filosófico y Filosofía. El discurso filosófico está dividido en lógica, física y ética, y al tratar de enseñar filosofía se expone una teoría sobre estas. Así, para los filósofos de la Antigüedad la filosofía es una actividad exclusiva dirigida a vivir la lógica, la física y la ética; no consiste por tanto, en este discurso; y no está dividida en tres secciones. No se teoriza, se vive, por ejemplo, sobre el mundo físico, se contempla...etcétera.
- En la antigüedad, la tarea esencial del filósofo no consistía en elaborar o exponer ningún sistema conceptual, por eso Hadot critica a los historiadores que presentan la filosofía a manera de discurso o teoría. Estos filósofos antiguos son considerados como tales y no porque desarrollaran determinados discursos, sino por vivir filosóficamente.
- Hadot rechaza el puro discurso, ya que cuando esto sucede con la Filosofía, ésta, padece una extrema alteración. La filosofía comienza a parecerse a una disciplina de carácter escolar y universitario y el filósofo se transforma, según la fórmula de Kant, en un “artista de la razón” interesado tan sólo en la pura especulación. Hadot dice que hoy “se considera exaltado quien vive conforme a lo que predica”.
- No rechaza el discurso, ni la teoría en su pensamiento; ni se produce ninguna descalificación del discurso filosófico, sino que se concentra en la modalidad psicagógica del discurso. Opone la modalidad psicagógica del discurso (en la cual concentra su atención) vs. a la modalidad proposicional y abstracta, manejada en la era moderna, la cual critica.

- Sobre la interpretación de las filosofías antiguas según un doble anacronismo, Hadot expone la antigua visión de las obras (producir un efecto psicagógico) vs. la moderna visión de las obras (transmitir informaciones). Hadot explica que esta visión antigua consiste “muy a menudo” en una serie de ejercicios espirituales que el propio autor practica y que pretende que el lector practique también, que es lo contrario a creer, a la manera moderna, que fueron concebidas para transmitir ciertas informaciones, contenidos conceptuales determinados, pudiendo extraerse una enseñanza clara sobre el pensamiento y la psicología de su autor. Tales obras están concebidas para formar el espíritu, disponen de un valor psicagógico, deben comprenderse desde el efecto que intentan producir y no como una proposición que expresa los pensamientos y sentimientos del individuo concreto.
- Así, son tres los elementos que forman la filosofía antigua: elección vital y forma de vida, ejercicio espiritual y discurso psicagógico y transformador.
- Los ejercicios espirituales como base interpretativa para releer la historia del pensamiento, es otro punto importante en el pensamiento de Hadot. Esto puede permitir descubrir ciertas dimensiones filosóficas de algunos filósofos que son orillados por el estudio tradicional de la historia de la filosofía. No sólo Thoreau, Goethe, Michelet, etc, son devueltos a su dimensión propiamente filosófica, incluso Wittgenstein, se convierte en otra clase de pensador: en filósofo que nos exige un trabajo en relación con nosotros mismos y una transfiguración de nuestra visión del mundo³⁴⁰.
- Ahora bien, sobre el tema del sabio y el mundo, al referirse a la consciencia cósmica y a la concentración sobre el momento presente, Hadot subraya la importancia de la figura del sabio y el papel del ejercicio de la sabiduría. En fin, se puede colegir que la filosofía como modo de vida, encierra sólidas bases en la filosofía antigua, por lo que será erróneo negarlo. Y los ejercicios espirituales que procuraron la liberación de apegos del ser humano, fueron la base para desarrollar esta elección de vida, este modo filosófico de vivir y esta **transformación** de sí mismo.

³⁴⁰ Cfr., *Ibíd.*, pp. 9-18.

BIBLIOGRAFÍA

HADOT, Pierre, *¿Qué es la Filosofía Antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua, Biblioteca de Ensayo, Siruela, S.A; Madrid, 2006.

La Filosofía como modo de vida, Alpha Decay, Barcelona, 2009.

No te olvides de vivir, Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales, El árbol del paraíso, Ediciones Siruela, S.A., Madrid, 2010.

FOUCAULT, Michel, *La Hermenéutica del sujeto*, Ediciones Akal, S.A; Madrid, 2005.

El gobierno de sí y de los otros, Fondo de Cultura Económica, S.A., Buenos Aires, 2009.

Tecnología del yo y otros textos afines, Ediciones Paidós Ibérica, S.A I. C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1990.

Estética, ética y hermenéutica, Paidós, Barcelona, 2001.

GUERRA BRAVO, Samuel, *La Emergencia del Espíritu*, Ejercicios espirituales y Filosofía Latinoamericana, Ejercicios espirituales de contenido filosófico para la reconstrucción del sujeto latinoamericano, Quito, Imprenta Friends, 2009.

Conócete a ti mismo, Filosofía del cambio existencial, Quito, Imprenta Friends, 2009

GUERRA, Samuel, CHACÓN, Gerardo, MONTALVO, Alfonso, VILLAMARÍN, Marcelo, *El Arte de vivir con sentido, Manual de consultoría filosófica latinoamericana*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2007.

NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Maestros de la Literatura Universal, Alemania, Editorial Oveja Negra, Colombia, 1984.

ANEXOS

DIÓGENES, “EL CÍNICO”



RESPIRAR, “TODO EN UNO”



SÓCRATES DIALOGANGO,
“ANTES DE BEBER LA CICUTA”

