

FILOSOFÍA COMO "ARTE DE VIVIR": DE PIERRE HADOT A MICHEL FOUCAULT

Resumen: El término *ejercicios espirituales* tan central en la filosofía antigua y moderna, le permite a Hadot, no sólo profundizar en la verdadera filosofía de los antiguos, sino también indicar el camino hacia el ideal de la verdadera filosofía, la cual no debe confundirse con un sistema filosófico o un discurso. Analizaremos la distinción que sostiene Pierre Hadot entre discurso filosófico y vida filosófica, lo cual nos permitirá comprender la filosofía de los antiguos como una elección de valores y una opción existencial. Foucault será objeto de crítica por parte de Hadot por sustituir el concepto de sabiduría de los antiguos por el "cuidado de sí", haciendo caso omiso de la perspectiva cósmica y de la Naturaleza Universal.

Palabras clave: *Ejercicios Espirituales, Sabiduría, Filosofía, Discurso, Modo de Vida.*

Summary: The term so central in ancient and modern philosophy that refers to *Spiritual Exercises*, allows Hadot not only to understand the true philosophy of the ancients, but also to indicate the way towards the ideal of true philosophy, which should not be confused with a system or a philosophical discourse. We will discuss the distinction between philosophical discourse and philosophical life, which will help us to understand the philosophy of the ancients as a choice of values and an existential choice. Foucault is criticized by Hadot for replacing the concept of wisdom of the ancients by Foucault's concept of "self care", and for ignoring the cosmic perspective and Universal Nature.

Key Words: *Spiritual Exercises, Wisdom, Philosophy, Discourse, Way of Life.*

En este ensayo me propongo analizar las fuentes de la *sabiduría griega* que no han sido totalmente superadas ni abandonadas por la modernidad. Me propongo analizar el concepto de "Filosofía" en la tradición antigua y el concepto de "Sabiduría" tal como es analizado por Pierre Hadot. El concepto que utiliza Pierre Hadot para comprender la unidad esencial de la filosofía antigua es concretamente el de *ejercicio espiritual* que le sirve como punto de partida para defender una concepción *práctica* de la filosofía que se opone a la *teorización* de la filosofía a partir de la Edad Media: "Se ha cumplido, en el seno del cristianismo, especialmente en la Edad Media, un divorcio entre el modo de vida y el discurso filosófico" (Hadot, 1995, p. 380).^[I] La verdadera filosofía, para Pierre Hadot, no es tanto un sistema de proposiciones o un discurso teórico, sino esencialmente una elección de valores que implica un modo de vida, una opción existencial.

Pierre Hadot a través de su obra como historiador de la filosofía antigua y moderna, nos señala el error que cometemos al leer a los antiguos con el prejuicio de que existe una separación o ruptura insuperable entre el discurso filosófico y la vida filosófica. El término *ejercicio espiritual* tan central en la filosofía antigua y moderna, le permite a Hadot, no sólo profundizar en la verdadera filosofía de los antiguos, sino también indicar el camino hacia el ideal de la verdadera filosofía, la cual no debe confundirse con un sistema filosófico o un discurso:

A lo largo de nuestra investigación, hemos encontrado en todas las escuelas, incluso en los escépticos, unos "ejercicios" (*askesis, meleté*), es decir, unas prácticas voluntarias y personales destinadas a operar una transformación del yo. Estas son inherentes al modo de vida filosófica (Hadot, 1995, p. 276). ^[II]

Los filósofos de la antigüedad no distinguían de manera tan tajante entre discurso filosófico y forma de vida. Se pregunta Hadot, ¿Cómo es posible que en la enseñanza actual de la historia de la filosofía, la filosofía sea presentada ante todo como un discurso sin ninguna relación directa con una manera de vivir del filósofo? (Hadot, 1995). Uno de los propósitos de Hadot consiste en recuperar la unidad teórico-práctica de la filosofía antigua, lo cual nos pasa desapercibido en la medida en que hemos perdido la percepción esencialmente práctica de la filosofía antigua, es decir, la forma de vida que subyace en todo discurso filosófico. En la tradición grecorromana, el discurso de los antiguos no

estaba sometido a la coherencia lógica ni estaba al servicio del conocimiento en sí mismo, sino que su fin era la purificación o *ascesis* del alma:

Casi todas las escuelas proponen unos ejercicios de *ascesis* (La palabra griega *askesis* significa precisamente “ejercicio”) y de dominio de sí: existe la *ascesis* platónica, que consiste en renunciar a los placeres de los sentidos, a practicar un cierto régimen alimenticio, llegando a veces, bajo la influencia del neopitagorismo, a la abstinencia de la carne de los animales, *ascesis* destinada a debilitar el cuerpo por medio de ayunos y de desvelos, para mejor vivir de la vida del espíritu (...) Los ejercicios espirituales corresponden casi siempre a este movimiento por medio del cual el yo se concentra en sí mismo, descubriendo que no es lo que creía ser, que no se confunde con los objetos a los cuales se sentía apegado. El pensamiento de la muerte juega aquí un papel decisivo. (...) Platón definía la filosofía como un ejercicio de la muerte, en la medida en que la muerte era una separación del alma y del cuerpo, el filósofo se separaba espiritualmente del cuerpo (Hadot, 1995, pp. 291-292). [III]

La prioridad de la práctica sobre la teoría en la filosofía antigua constituye la tesis central de Hadot que le permite resaltar que la filosofía antigua no es solamente un discurso teórico, sino que está orientada a conducir a un cierto modo de vida:

Yo admito perfectamente que, tanto en la Antigüedad como en nuestros días, la filosofía sea una actividad teórica y “conceptualizante”. Pero pienso también que, en la Antigüedad, es la elección que hace el filósofo de una forma de vida lo que condiciona y determina las tendencias fundamentales de su discurso filosófico y yo creo, finalmente, que esto es verdadero para toda filosofía. Yo no quiero decir evidentemente que la filosofía esté determinada por una elección ciega y arbitraria, sino que quiero decir, más bien, que existe una primacía de la razón práctica sobre la razón teórica (Hadot, 1995, p. 410). [IV]

Hadot sostiene a partir de sus investigaciones que la vida filosófica no se desarrolla con independencia del discurso filosófico. Por el contrario, como veremos más adelante, no considera la filosofía antigua, sino bajo el prisma de la razón y del logos. Todas las escuelas filosóficas de la antigüedad someten a sus miembros a formas de vida reguladas o controladas por la razón, de tal modo que no era concebible para los filósofos antiguos vivir totalmente sin relación a ciertas reglas:

Cada escuela, representa por tanto una forma de vida, especificada por un ideal de sabiduría. A cada escuela corresponderá una actitud interior fundamental: por ejemplo la tensión en los estoicos, la distensión en los epicúreos; una cierta manera de hablar: por ejemplo, una dialéctica impactante en los estoicos, una retórica abundante en los académicos. Pero sobre todo, en todas las escuelas se practican unos ejercicios destinados a asegurar el progreso espiritual hacia el estado ideal de la sabiduría, unos ejercicios de la razón que serán, para el alma, análogas a entrenamiento del atleta o a las prácticas de una cura médica. De una manera general, consisten sobre todo, en el control de sí y en la meditación. El control de sí es fundamentalmente atención a uno mismo: vigilancia tensa en el estoicismo, renuncia a los deseos superfluos en el epicureísmo. Implica siempre un esfuerzo de la voluntad, una fe en la libertad moral, en la posibilidad de mejorarse uno mismo, una conciencia moral aguda, afinada por la práctica del examen de conciencia y la dirección espiritual (...) El ejercicio de la razón es meditación (...) memorización y asimilación de los dogmas fundamentales y de las reglas de vida de la escuela (Hadot, 2015, pp. 34-35). [V]

Incluso llega a decir Hadot que los sabios de la Antigüedad se adhieren siempre a una escuela filosófica (Hadot, 2015), lo cual implica en todo momento tener que hacer una elección de valores con el fin de llevar la vida filosófica que cada quien decide llevar. Pero una vez tomada la decisión se somete uno a las reglas o dogmas de la escuela: “En cada escuela, los dogmas y los principios metodológicos no están para ser discutidos. Filosofar, en esa época, consiste en elegir una escuela, convertirse a su modo de vida y aceptar sus dogmas” (Hadot, 2015, p. 38). [VI]

La recuperación que hace Hadot del término *ejercicio espiritual*, a través de sus obras como historiador de la filosofía antigua, le permite hacer una distinción que luego matizará: por una parte, la filosofía como teoría y discurso filosófico, por otra parte, la filosofía como modo de vida y como ejercicio espiritual. Hadot hace hincapié en esta distinción en la medida en que los antiguos, y concretamente, los estoicos consideran esencial no confundir el discurso filosófico con la vida filosófica:

Los estoicos distinguían la filosofía, es decir, la práctica vivida de las virtudes que eran para ellos la lógica, la física, y la ética, y el discurso según la filosofía, es decir, la enseñanza teórica de la filosofía, ella misma dividida en teoría de la física, teoría de la lógica, y teoría de la ética (Hadot, 1995, p. 265). [VII]

La vida filosofía no puede pasarse del discurso filosófico, en la medida en que el discurso filosófico forma parte de la vida filosófica: “La elección de vida determina el discurso, y el discurso determina la elección de vida justificándola teóricamente” (Hadot, 1995, p. 269). El discurso filosófico se convierte en un modo de vida a través del diálogo filosófico tal como lo desarrolla Sócrates (Hadot, 1995, p. 269). La distinción entre discurso filosófico y vida filosófica nos conduce a matizar la dicotomía entre teoría y praxis: el discurso actúa sobre las almas, y las almas actúan llevando una forma de vida *teorética*, es decir, contemplativa:

No habría que oponer modo de vida y discurso, como si correspondieran respectivamente a la práctica y a la teoría. El discurso puede tener un aspecto práctico, en la medida en que tiende a producir un efecto sobre el auditor o el lector. En cuanto al modo de vida, puede ser, no teórica, evidentemente, sino teorética, es decir, contemplativa (Hadot, 1995, p. 20). [VIII]

No obstante, el discurso filosófico por sí mismo no es propiamente *la filosofía* en el sentido de forma de vida o elección de valores. Hadot reflexiona en torno a la filosofía antigua como una terapia del alma, que puede en ciertos momentos producir un sentimiento cósmico, el asombro por la existencia, el desvelamiento de sí y la contemplación del todo. Hadot considera que no existe una ruptura absoluta entre filosofía antigua y cristianismo, en la medida en que los ejercicios espirituales de la tradición grecorromana son incorporados a las formas de vida y las prácticas religiosas de los cristianos:

Los ejercicios espirituales cristianos aparecieron en el cristianismo a raíz de su voluntad, a partir del siglo II, de presentarse como una filosofía según el modelo de la filosofía griega. (...) Pueden darse ejercicios espirituales filosóficos (cultura griega) y ejercicios espirituales religiosos (Hadot, 2001. p. 70-71). [IX]

Los discursos filosóficos, para Hadot, tienen como fin servir a la vida filosófica. Solamente cuando el discurso se convierte en un ejercicio de la vida filosófica tiene sentido para Hadot las obras escritas con carácter teórico o conceptual de tantos filósofos antiguos y modernos. El discurso filosófico separado de la vida filosófica nos aleja de la verdadera filosofía entendida desde los antiguos como un ejercicio espiritual que tiene como fin la transformación interior del alma. Hadot pone ciertos reparos en aceptar el concepto de “cuidado de sí” de Foucault, el cual hace hincapié en el “yo” ocupado en sus placeres. Esta atención de sí o giro del yo sobre sí mismo pone de manifiesto en la (última) filosofía de Foucault una forma de dandismo centrado en el yo que denomina la “estética de

la existencia” acorde a las preocupaciones éticas de su época cuyo individualismo centrado en los placeres, según Hadot, no concuerda con la sabiduría de los antiguos:

Yo temo un poco que centrándose en la cultura de sí, en la atención de sí, en la conversión hacia sí, y, de una manera general, al definir su modelo ético como una estética de la existencia, M. Foucault nos propone una cultura de sí excesiva y puramente estética, es decir, me temo, una nueva forma de dandismo, versión fin de siglo XX (Hadot, 2002, p. 331). [X]

Hadot, frente a Foucault, el autor de *El uso de los placeres*, nos propone el sentido “cósmico” que tenían los ejercicios espirituales para los antiguos. Hadot no identifica la “cultura de sí” de Foucault con la filosofía antigua como modo de vida. El fin primordial de los ejercicios espirituales para los antiguos es la superación de la angustia interior y la paz del alma: “La sabiduría era un modo de vida que aportaba la tranquilidad del alma (*ataraxia*), la libertad interior (*autarkeia*), la conciencia cósmica. En primer lugar, la filosofía se presentaba como una terapéutica destinada a curar la angustia” (Hadot, 2002, p. 291). [XI] La universalidad cósmica es la finalidad de la sabiduría la cual no está siempre disponible ni al alcance de los hombres: “Este ejercicio de la sabiduría era, por tanto, un esfuerzo por abrirse a lo universal” (Hadot, 2002, p. 331). [XII]

Los ejercicios espirituales operan una transformación del yo que permite el acceso a la objetividad y universalidad del cosmos que atenúa nuestros miedos y angustias personales (Hadot, 2002, p. 309). Hadot hace hincapié en los ejercicios espirituales de los antiguos como *ascesis* o purgación de las pasiones del alma:

Todo ejercicio espiritual es, por tanto, fundamentalmente un retorno a uno mismo, que libera al yo de la alienación a la que lo habían arrastrado las preocupaciones, las pasiones, los deseos. El yo así liberado no es ya nuestra individualidad egoísta y pasional, sino nuestra persona moral, abierta a la universalidad y a la objetividad, participando de la naturaleza o del pensamiento universales (Hadot, 2002, p. 63). [XIII]

Pierre Hadot se propone recuperar la esencia y los aspectos históricos y conceptuales fundamentales de la filosofía antigua y cristiana, centrándose fundamentalmente en el término “ejercicios espirituales”. Asimismo, Hadot se concentra en la idea de “progreso espiritual” por medio del cual el alma se esfuerza por conducir en orden sus pensamientos. La *meditación* consiste en el control del discurso interior, lo cual confiere a la conciencia o vida interior de una coherencia ordenándola por medio de unos principios simples y universales: “Las *Cartas* de Descartes a la princesa Elisabeth del palatinado toman a veces el tono de las cartas de dirección espiritual, dignas de los antiguos” (Hadot, 2001, p. 98). El término “espiritual” según Pierre Hadot, constituye un término central y de gran importancia para comprender a fondo la filosofía antigua y cristiana; nos permite a su juicio comprender que estos ejercicios “espirituales” son obra, no únicamente del pensamiento, sino de la totalidad del psiquismo humano, lo cual nos revela las verdaderas dimensiones de estos ejercicios que implican una auténtica transformación y conversión del alma. La filosofía como terapia del alma, como curación y cuidado del alma ha sido un aspecto central tanto de la filosofía antigua como de la religión cristiana:

La filosofía cura enfermedades humanas, enfermedades producidas por creencias falsas. Sus argumentos son para el alma como los remedios del médico para el cuerpo. (...) Así como el arte médico progresa al servicio del cuerpo doliente, así también la filosofía en pro del alma curada (Nussbaum, 2003, p. 94).

El hombre no es el creador del cosmos ni puede pensarse a sí mismo como dueño y señor de la naturaleza. Hadot, desde su postura de historiador de la filosofía antigua, a mi juicio, no toma partido por una filosofía en particular, ni asume como verdades firmes o presupuestos universales las tesis de los pensadores humanistas demasiado centrados en el hombre y en sus capacidades de fundamentación de sus leyes y de sus normas con visos a la universalidad. El filósofo antiguo, según Hadot, tiende sin poder lograrlo a la sabiduría, es un extraño en este mundo, un ser inclasificable, un ser singular, que rompe con la vida cotidiana y se propone una vida que no es propia de los hombres sino de los dioses: “Si el sabio representa un modo de ser diferente del modo de ser del común de los mortales, ¿Acaso no podemos decir que la figura del sabio tiende a acercarse a la de Dios o de los Dioses?” (Hadot, 1995, pp. 341-342). [XIV]

La naturaleza se convierte en un tema central de la filosofía antigua y moderna, según los análisis de Pierre Hadot. Este autor, gran conocedor de la historia y de la filosofía grecolatina, profundiza en la idea que los antiguos se hacen de la naturaleza. El hombre desde esta perspectiva no es aún el ser autónomo y separado de la esfera natural. La naturaleza determina y rige al hombre en todos los planos de la vida, y el sabio, por tanto, es consciente de formar parte del cosmos: “En el epicureísmo y el estoicismo se añadía a estas disposiciones fundamentales, la conciencia cósmica, es decir la conciencia de formar parte del cosmos, la dilatación del yo en la infinitud de la naturaleza infinita” (Hadot, 2002, p. 292). [XV] Los sofistas insisten, según Hadot, en presentar las convenciones humanas (nomoi) como opuestas a la (phusis) o naturaleza (Hadot, 1995). En este sentido, lograron crear un discurso como una técnica al servicio de la elocuencia política, inaugurando en cierto modo un discurso filosófico separado de la vida filosófica: “Los sofistas inventan la educación en un medio artificial, que perdurará como uno de los rasgos de nuestra civilización. Son unos profesionales de la enseñanza” (Hadot, 1995, p. 33). [XVI]

El Concepto de Filosofía de los antiguos y el cristianismo

Pierre Hadot en su obra *¿Qué es la filosofía antigua?* afirma que cada escuela helenística, como el estoicismo, el epicureísmo, el cinismo o el escepticismo, se define y se caracteriza “por una elección de vida, por una cierta opción existencial” (Hadot, 1995, p. 161). [XVII] La elección de la filosofía no solamente como discurso, sino como forma de vida permite concebir al hombre con el poder suficiente para gobernarse a sí mismo de forma independiente a la tradición. De esta forma, el individuo se siente libre para elegir los valores sobre los cuales basará su vida y sus acciones. Por el contrario, el cristianismo impone sobre cada individuo un valor absoluto que determina toda la existencia humana desde el nacimiento, es decir, Dios. La filosofía cristiana remite a una experiencia interior que destruye la armonía y la unidad entre el hombre y la naturaleza. El cristianismo concibe la existencia individual no en relación con la naturaleza, sino en relación con un Dios trascendente que ha creado el universo como un puro instrumento de su voluntad. La introducción del cristianismo en el pensamiento y la cultura europea implicó una mayor atención a la existencia individual.

El cristianismo afirma que el hombre no puede por sí mismo descubrir el sentido de la vida. El hombre que no obedece a Dios vive en el error y su alma está condenada a vivir en el interior de una contradicción insuperable. Por el contrario, la sabiduría griega, como afirma Hadot, implica una reforma del ser humano en su sustancia a través de un cambio de juicio de valores (1995). En este sentido, la filosofía antigua tiene un carácter terapéutico que se propone conseguir, a través de la razón, el bien del hombre. Según la sabiduría antigua, la vida es buena y la función de la filosofía es lograr que la vida sea buena en sí misma.

Tanto la sabiduría griega como el cristianismo se basan en el logos divino que determina tanto una orientación de la vida en el mundo como un discurso racional encaminado a dirigir al hombre hacia un modo de vida ideal. Según Hadot, el lazo común entre la filosofía antigua y el cristianismo es el *Logos* que permite representarlos como un discurso y como un modo de vida (1995). Para los griegos la filosofía es el camino más seguro para alcanzar el modo ideal de vida filosófica. Para los cristianos, la obediencia a Dios es el único camino que garantiza la salvación del alma individual. La continuidad entre el mundo pagano y el mundo cristiano tiene lugar a través del platonismo. San Agustín es el primer filósofo en llevar a cabo la síntesis entre las ideas platónicas y la revelación cristiana.

La continuidad entre platonismo y cristianismo se basa en la doctrina de la separación entre el cuerpo y el alma. Ambos consideran la unión entre el cuerpo y el alma como una caída, es decir, como un castigo divino que implica una degradación de la dignidad humana. Por el contrario, los ejercicios espirituales que efectúa el alma para liberarse de las pasiones corporales son unas prácticas que comparten paganos y cristianos. Y estas prácticas van dirigidas a fomentar la parte más espiritual y divina del hombre. Según demuestra Hadot, estas prácticas espirituales comunes al platonismo y al cristianismo favorecen el dominio y el control de uno mismo por medio de una atención metódica que el sujeto ejerce sobre sí mismo a través de unas prácticas ascéticas destinadas a realizar el triunfo de la razón sobre las pasiones. La presencia de estos aspectos convergentes hizo posible la síntesis que realizó san Agustín entre el platonismo y el cristianismo. Por medio del rechazo de las cosas sensibles, el alma puede contemplar la forma inmutable de las ideas eternas. Esta es la doctrina que define esencialmente, según san Agustín, tanto al platonismo como al cristianismo. En ambos casos se trata de rechazar el mundo sensible para poder contemplar a Dios (o lo divino) y la realidad espiritual.

Lo que distingue, según Hadot, el platonismo y el cristianismo es el carácter aristocrático del primero y el carácter popular y universal del segundo. Como diría Nietzsche: “El cristianismo es un platonismo del pueblo” (En Hadot, 1995, p. 377).[XVIII]

Por una parte, en su afán por destacar la espiritualidad de la filosofía antigua centrada en la razón, Hadot rechaza la tesis de Dodds y de otros autores, según la cual existe una relación entre el chamanismo y la ascesis de los antiguos (1995). Hadot hace hincapié en el componente racional y de dominio de sí de los filósofos antiguos:

Incluso si admitimos esta prehistoria chamánica, no sería menos cierto que los ejercicios espirituales que nos interesan ya no tiene nada que ver con los rituales chamánicos y responden por el contrario a una estricta necesidad de control racional, necesidad que emerge para nosotros con los primeros pensadores de Grecia, y con los sofistas y Sócrates (Hadot, 1995, p. 280). [XIX]

Por otra parte, Hadot analiza las profundas conexiones que se han dado entre filosofía y misticismo. El misticismo es, sin duda, un aspecto de la religión. Hadot considera, el misticismo centrado en el amor o en el deseo de unirse con lo divino como uno de los aspectos centrales del neoplatonismo que influye en la filosofía cristiana y en el pensamiento moderno. La filosofía moderna no puede entenderse sin remitirse a la experiencia interior que hunde sus raíces en la experiencia religiosa:

Siendo muy joven, había leído a Pascal, el cual había empleado la célebre fórmula “Dios sensible al corazón”. En cualquier caso, descubrí por primera vez el término “experiencia mística” en el libro del neo-tomista Jacques Maritain Distinguir para unir o los grados del saber, donde aparece precisamente (esta experiencia) como la cúspide del saber (...) Incluso cabe mencionar las obras de San Juan de la Cruz, quien logra codificar las etapas del itinerario místico: La vía purgativa, la vía iluminativa, la vía unitiva, como heredero de Plotino y del neoplatonismo (Hadot, 2001, p. 126). [XX]

En el contexto de la mística española, y en específico, en las experiencias místicas de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, se constata la lucha del alma por liberarse de las pasiones corporales y sensibles para alcanzar la unidad con Dios. Esta lucha interior del alma por purificarse de las pasiones corporales, que conecta con los ejercicios espirituales tal como son concebidos por antiguos y cristianos, según Pierre Hadot, preparan en cierto modo para aquello que adviene al alma, sin que dicha preparación sea plenamente adecuada para acceder a la unidad con Dios:

La verdadera filosofía es, por tanto, en la Antigüedad, ejercicio espiritual. Las teorías filosóficas son puestas explícitamente al servicio de la práctica espiritual. (...) Por otra parte, nunca hay que olvidar que más de una demostración filosófica extrae su evidencia, menos de razones abstractas, que de una experiencia que constituye un ejercicio espiritual. Hemos visto que es el caso de la demostración plotiniana de la inmortalidad del alma: "Que el alma practique la virtud y comprenderá que es inmortal (Hadot, 2002, pp. 65-70). [XXI]

Reencontramos, afirma Hadot, un ejemplo análogo en un escritor cristiano:

El *De Trinitate* de Agustín presenta una serie de imágenes psicológicas de la Trinidad que no forman un sistema coherente y que, por esta razón, plantea problemas a los comentaristas. De hecho, Agustín no desea presentar una teoría sistemática de las analogías trinitarias. Él quiere hacer experimentar al alma, por medio de un repliegue del alma sobre sí misma, el hecho de que es la imagen de la trinidad (Hadot, 2002, p. 70). [XXII]

El ejercicio espiritual se asemeja al ejercicio moral, a este ejercicio espiritual que fue elevado a su perfección y a su rigor clásico en los *Exercitia Spiritualia* (1548) de Ignacio de Loyola (Hadot, 2002). Pierre Hadot se propone como él mismo dice: "mostrar cómo los ejercicios espirituales antiguos han sobrevivido totalmente dentro de una corriente del cristianismo antiguo, precisamente la corriente que definía el cristianismo en sí mismo como una filosofía" (Hadot, 2002, p. 77). [XXIII]

Pierre Hadot distingue en su obra entre la *mística* y la *teología negativa*, aunque el punto de partida de toda mística que busca sinceramente a Dios es la constatación de que ningún atributo (humano-mundano) puede atribuirse a Dios, de tal modo que para llegar a Dios, al conocimiento de Dios no cabe, sino negar que Dios posea algún predicado que le ligue a este mundo imperfecto y corrompido por el pecado. Al Dios infinito no le corresponde ninguna forma que pueda ser captada por un concepto del entendimiento humano. El Dios judeo-cristiano no es cognoscible ni es un objeto de conocimiento en el mismo plano que los objetos de este mundo que conocemos a través de los sentidos. Dios trasciende todos los posibles predicados, y por tanto, un primer paso para no errar en el camino hacia Dios consiste en sostener una *teología negativa*, la cual según veremos sigue siendo para la tradición mística un conocimiento imperfecto de Dios:

La teología negativa (es) por tanto, una teología, un discurso sobre Dios, pero que sólo emplea negaciones: para retomar unos ejemplos tomados del Pseudo-Dionisio, en *Teología Mística*: Dios no es móvil ni inmóvil, ni unidad ni deidad, ni bien, ni espíritu, etc. La razón de estas negaciones es que Dios es considerado como trascendiendo todos los predicados que el hombre puede utilizar para hablar de él. Este método nos hace tomar conciencia del hecho de que el principio supremo es inconcebible, que el absoluto no puede ser un objeto del cual podemos hablar, y como dice Plotino, que *al hablar de él no hablamos, sino de nosotros mismos*. (...) Este método teológico se desarrolló en el platonismo sobre todo

a partir del Siglo I a. de C. (Filón de Alejandría) y que fue retomada por los cristianos y los gnósticos (Hadot, 2001, pp. 132-133). [XXIV]

Es Plotino quien, según Hadot, establece la distinción entre teología negativa y mística, y aunque Pseudo Dionisio Areopagita utiliza la palabra “mística”, según Hadot, lo hace en el sentido de “secreto”, quedándose en el plano de un tratado de teología negativa (2001). Plotino distingue claramente entre la teología negativa que es un método puramente racional y abstracto, y por otra parte, la experiencia unitiva. La primera constituye una señal que indica el camino, pero no el camino, el camino que constituye la ascesis y la vida según el espíritu. La teología negativa está unida estrechamente a la experiencia unitiva (aunque negativamente). Podríamos decir, concluye Hadot, que “la acumulación de negaciones provoca en el alma un vacío que predispone a la experiencia (mística)” (Hadot, 2001, p. 133). [XXV] Para Plotino, la vida filosófica de hecho prepara para una eventual experiencia mística (Hadot, 2001). La unión entre experiencia mística y experiencia amorosa es un aspecto central de la búsqueda de Dios por parte de los místicos como San Juan de la Cruz y Santa Teresa. Como señala Pierre Hadot:

Es un hecho que todos los místicos, en todas las tradiciones espirituales describen lo que sienten en unos términos provenientes de la experiencia amorosa. Es un fenómeno universal, por ejemplo, en la tradición judía o en el *Cantar de los cantares*, era a la vez un poema de amor y un poema místico (...) Es una verdad incluso en la tradición platónica, en Platón, en el *Fedro* y en el *Banquete* donde aparece el amor sublimado. En Plotino, no sólo el amor masculino, como en el caso de Platón, sino también el amor conyugal podía ser un modelo de la experiencia mística. En Plotino no sólo se establece una comparación entre la unión con Dios y la unión amorosa: existe también la idea de que el amor humano es el punto de partida de la experiencia mística, siendo ésta la prolongación del amor humano (Hadot, 2001, p. 131). [XXVI]

El amor para los griegos denota carencia, en el caso del filósofo antiguo se trata de una carencia de sabiduría, pero también un esfuerzo, una tensión, y un ejercicio espiritual para alcanzar la sabiduría. El amor desligado de este afán por la sabiduría para los antiguos carecería de sentido. Intentar vivir o aprender a vivir para los filósofos antiguos se vincula con el deseo de la sabiduría que se actualiza a través del discurso y un modo de vida filosófico.

La Filosofía: “Amor a la Sabiduría” y Ejercicio Espiritual

La palabra philo-sophia, “Amor a la sabiduría” era suficiente para expresar a los ojos de los Antiguos la concepción de la filosofía como ejercicio de pensamiento, como meditación sobre la muerte, como una manera de vivir, que no es únicamente una cierta conducta moral, sino también una meditación sobre la vida filosófica. La paradoja y la grandeza de la filosofía antigua, es que era a la vez conciencia del hecho de que la sabiduría es inaccesible y de que es necesario el progreso espiritual: “El filósofo puede progresar, pero siempre en el interior de la no-sabiduría” (Hadot, 1995: 85). [XXVII]

Aspirar a la paz y a la serenidad que puede alcanzarse mediante la *contemplación de la naturaleza*. La naturaleza para los antiguos, como señala Hadot, en su obra *El velo de Isis, Ensayo sobre la Historia de Naturaleza*, indica que todo aquello que nace tiende a desaparecer (2004). Según el famoso aforismo de Heráclito: “la naturaleza gusta de esconderse”, “*phusis kruptesthai philei*”, que se traduce tradicionalmente por la fórmula: “*la nature aime à se cacher*” (En Hadot, 2004, p. 21). En los tiempos de Heráclito, señala Hadot, la naturaleza no es el conjunto de los fenómenos, sino por una parte, “la constitución, la naturaleza propia de cada cosa, y por otra parte, el proceso

de realización, de la génesis, de la aparición, de crecimiento de una cosa” (Hadot, 2004, p. 27). [XXVIII] Aristóteles afirma en *Política* (I, 2, 1252 a 24) que “para comprender las cosas, es preciso verlas desarrollándose desde su nacimiento” (Hadot, 1995, p. 16). [XXIX] La filosofía es un ejercicio que se desarrolla como una fase preparatoria para la sabiduría (Hadot, 1995, p. 19). Desde este punto de vista, la filosofía no tiene como finalidad superar o detener el progreso espiritual o esfuerzo hacia la sabiduría. No obstante, la filosofía para Hadot posee un fin espiritual que se cumple en la contemplación del cosmos, en el desapego del yo de todas las cosas en particular de este mundo sensible para abrazar la totalidad, lo cósmico que engloba al yo transformado, transfigurado y purificado de sus pasiones:

En el platonismo, pero también, en el epicureísmo y el estoicismo, la liberación de la angustia se obtiene, por tanto, por medio de un movimiento en el cual pasamos de la subjetividad individual y pasional a la objetividad de la perspectiva universal. Se trata, no de una construcción de un yo, como obra de arte, sino por el contrario de una superación del yo, o al menos de un ejercicio por el cual el yo se sitúa en la totalidad y se siente como parte de esta totalidad (Hadot, 2002, p. 310). [XXX]

Con estas palabras Hadot se opone a la terminología y a la interpretación particular que Foucault hace de la filosofía antigua, la cual es vista solamente desde la perspectiva del “yo” sin referencia al cosmos ni a la naturaleza universal. No me propongo aquí referirme al diálogo interrumpido entre Hadot y Foucault en torno a los ejercicios espirituales de los antiguos. No obstante, es conveniente tener en cuenta los antecedentes de este encuentro para comprender la última filosofía de Foucault centrada en el “cuidado de sí”, en el yo centrado en sí mismo, visto como una obra de arte, en otras palabras, “la estética de la existencia”:

M. Foucault concibe estas prácticas como “artes de la existencia”, unas “tecnologías del yo”. Y es verdad que, en la Antigüedad, se hablaba a este propósito de “arte de vivir”. Pero me parece que la descripción que M. Foucault da a lo que yo había denominado “ejercicios espirituales”, y que él prefiere llamar “técnicas de yo”, está precisamente demasiado centrado en el “sí mismo”, o al menos, sobre una cierta concepción del yo (Hadot, 2002: 324-326). [XXXI]

En contra de la tesis de Foucault, Hadot no admite que la práctica filosófica de los estoicos y de los platónicos no haya sido otra cosa que una relación prolongada del yo consigo mismo, una cultura de sí, que nos abre a los placeres que el individuo busca para sí mismo. Según Hadot, el contenido psíquico de estos ejercicios es totalmente diferente, es decir, remite al sentimiento de pertenencia a un Todo. La perspectiva cósmica, como ya había señalado Groethuysen, transforma de manera radical el sentimiento que podemos tener de nosotros mismos (Hadot, 2002). En palabras de Groethuysen en su obra *Antropología Filosófica*: “Únicamente el sabio no deja de tener el todo constantemente presente en su espíritu, no olvida jamás el mundo, piensa y actúa, en relación al cosmos” (Groethuysen, 1953, p. 80).

Y sin embargo, el sabio no parece de este mundo, en la medida en que parece un extraño, un ser excepcional, un *atopos*, un ser inclasificable: “Comprendemos mejor ahora la *atopia*, la extrañeza del filósofo en el mundo humano. No sabemos dónde clasificarlo, pues ni es un sabio, ni un hombre como los demás” (Hadot, 2015, p. 32). [XXXII] Es sin duda, la figura de Sócrates la que mejor encarna desde este punto de vista al filósofo que es consciente de su falta de sabiduría, y por otra parte, no puede evitar tender a través de ejercicios espirituales a la sabiduría. En este apartado nos centraremos en la figura del sabio y del filósofo como dos figuras complementarias de la cultura griega. El sabio antiguo era asociado al hombre que sabía muchas cosas, era el hombre de cultura general que había acumulado conocimientos a través de sus viajes y de sus experiencias; el sabio

se define en un primer momento a través de un saber-hacer, no un puro saber en sí mismo, sino un saber práctico: “En la *Iliada* Homero habla del carpintero que gracias a los consejos de Atenea, es gran conocedor en la *sophia*, es decir, en todo saber-hacer” (Hadot, 1995, p. 40). [XXXIII] Es Sócrates quien rompe con la sabiduría de los antiguos al cuestionarse su propio saber y a sí mismo: “Filosofar, ya no es, como lo desean los sofistas, adquirir un saber, o un saber-hacer, una *sophia*, sino cuestionarse a sí mismo, porque tenemos el sentimiento de no ser lo que deberíamos ser. Tal es la definición del *filósofo*, del hombre deseoso de sabiduría, en el *Banquete* de Platón” (Hadot, 1995, p. 56). [XXXIV]

La dificultad de la “Filosofía” desde sus orígenes consiste en situarse de manera enigmática e inquietante tanto en el saber, tanto en el no-saber: “Lo que hace al filósofo, es el movimiento que reconduce sin cesar del saber a la ignorancia, de la ignorancia al saber, y una suerte de reposo en este movimiento...” (Merleau-Ponty, 2008, p. 14). Sócrates define a través de la *ironía* la sabiduría del filósofo que no pretende saber aquello que ignora: *La única cosa que sabe es que no sabe nada*. Como señala Jankélévitch: “Los hombres pierden en contacto con Sócrates la seguridad engañosa de las falsas evidencias, pues no cabe escucharle y continuar durmiendo sobre la almohada de las viejas certidumbres: se acabaron las inconsciencias, el reposo y la dicha (...) el *dios de la refutación* debiera llevar quizás el nombre de Eros” (Jankélévitch, 1964, pp. 12-13). Sócrates inaugura de este modo una nueva forma de sabiduría o de saber filosófico (Hadot, 2002).

Como señala Leo Strauss, Sócrates cuando hablaba con contradictores capaces de argumentar con inteligencia utilizaba el tipo científico de dialéctica en la que se planteaba la cuestión ¿Qué es? mientras que aplicaba la dialéctica política o retórica en sus conversaciones con la mayoría de la gente (Strauss, 2004). Sócrates sólo enseñó por medio de la conversación. La palabra griega que designa la habilidad para la conversación es *dialéctica*. (Strauss, 2004). La forma de dialéctica que conduce al acuerdo más que a la verdad constituye el arte política, pero existe algo que “trasciende la política, y a lo cual debe su dignidad, es la filosofía, o *Teoría*, que sin embargo, sólo es accesible a las que él llama buenas naturalezas, seres humanos que disponen de una cierta dotación natural” (Strauss, 2004, p. 117).

La *filosofía* en el famoso texto de Heidegger, de 1956, titulado *¿Qué es filosofía?* nos sitúa en la gran problemática de recuperar el sentido de *demorarse en la “Filosofía”* según los antiguos, que conlleva un caminar *en la filosofía*, sin salirse del sendero propio de la filosofía, con lo cual el único objetivo del preguntar filosófico para Heidegger lo constituye el *filosofar*:

Quando preguntamos: ¿Qué es la filosofía? estamos hablando *sobre* la filosofía. Al plantear la pregunta de este modo, permanecemos aparentemente en una posición que se encuentra por encima, es decir, fuera de la filosofía. Pero el objetivo de nuestra pregunta es otro: se trata de penetrar *en* la filosofía, de demorarnos en ella, de comportarnos a su manera, es decir, se trata de “filosofar” (Heidegger, 1956; 2006, p. 30).

En su obra *¿Qué es la filosofía?*, Gilles Deleuze y Félix Guattari sostienen que lo propio de la filosofía es la creación de conceptos: “La filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” (Deleuze, Guattari, 2005, p. 8). Según Deleuze y Guattari, la filosofía no es contemplación, ni reflexión, ni comunicación: “crear conceptos siempre nuevos es el objeto de la filosofía” (Deleuze, Guattari, 2005, p.11). André Comte-Sponville responde a la pregunta ¿Qué es filosofía? remitiendo a la vida filosófica entendida como *modo de vida* que puede variar según las épocas:

¿Qué es filosofía? Es una práctica teórica (discursiva, razonable, conceptual) pero no científica; ella no se somete sino a la razón y a la experiencia- en exclusión de toda revelación de origen trascendente y sobrenatural- y pretende menos conocer que pensar o cuestionar, menos aumentar nuestro saber que a reflexionar sobre

aquello que sabemos o ignoramos. Sus objetos predilectos son el Todo y el hombre. Su fin, que puede variar según las épocas y los individuos, es muy a menudo, la felicidad, la libertad o la verdad, véase la conjunción de los tres (la sabiduría) (Comte-Sponville, 2005, pp. 20-21).

La sabiduría griega, como afirma Hadot, implica una reforma del ser humano en su sustancia a través de un cambio de juicio de valores (1995). En este sentido, la filosofía antigua tiene un carácter terapéutico (Nussbaum, 2012) que se propone conseguir, a través de la razón, el bien del hombre. Según la sabiduría antigua, la vida es buena y la función de la filosofía es lograr que la vida sea buena en sí misma.

Pierre Hadot, en su obra *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, nos invita a recuperar la sabiduría de los antiguos, los cuales desarrollan una filosofía al servicio de la vida entendida como un arte de vivir:

En las escuelas helenísticas y romanas de filosofía es donde el fenómeno resulta más sencillo de observar. Los estoicos, por ejemplo, lo proclaman de forma explícita: según ellos, la filosofía es "ejercicio". En su opinión, la filosofía no consiste en la mera enseñanza de teorías abstractas o, aún menos, en la exégesis textual, sino en un arte de vivir, en una actitud concreta, en determinado estilo de vida capaz de comprometer por entero la existencia (Hadot, 2006, p. 25). [XXXV]

Como señala Gwenaëlle Aubry, en su estudio titulado "La filosofía como manera de vivir y la anti-filosofía", no es exacto pretender que Pierre Hadot considera la praxis o la vida filosófica como un rechazo del discurso filosófico, lo cual nos abocaría al silencio más absoluto, al olvido de toda filosofía centrada en el logos:

En *¿Qué es la filosofía antigua?* nos pone en guardia contra un malentendido: *no se trata de oponer por una parte la filosofía como discurso teórico y por otra parte la sabiduría como modo de vida silenciosa, la cual sería practicada a partir del momento en que el discurso hubiera alcanzado su cumplimiento y su perfección*, según el esquema propuesto por Eric Weil y por Wittgenstein. En realidad, tanto el discurso como la vida tienden hacia la sabiduría sin nunca alcanzarla. Y podríamos decir, que es la separación entre filosofía y sabiduría lo que plantea la necesidad irreductible del discurso (Davidson; Worms, 2013, p. 91-92). [XXXVI]

Volver a los antiguos no es concebible para nosotros sin el recurso a los textos, sin el apoyo del discurso filosófico. No es aconsejable despreciar la tradición filosófica del pasado. Por otra parte, el sujeto moderno que deviene individuo autónomo no puede adquirir certezas absolutas sobre la vida buena, sino a la manera de Montaigne, ensayos provisionales o como diría Paul Valéry en su obra de 1920 *El Cementerio Marino*: "¡Se eleva el viento! ¡Hay que intentar vivir!" (Valéry, 1993, p. 27). [XXXVII] La filosofía como "arte de vivir" es actualmente la tarea más imperiosa y urgente de nuestro tiempo.

Locura y Modernidad en *Michel Foucault*

Los tiempos modernos han sido testigos de nuevos valores totalmente desconocidos en la antigüedad, como los *derechos humanos*, el reconocimiento de la libertad y de la igualdad entre todos los hombres. La valoración de la paz y de la tolerancia, así como de la fraternidad universal entre los hombres no eran considerados un fin moral para los antiguos, los cuales estaban en cierto modo, dominados por una sociedad que posee un carácter agonístico, dentro de una gran tradición guerrera enraizada en las virtudes heroicas.

En ruptura con las fuentes de la sabiduría griega, la locura en la Época Moderna se convierte en un objeto del saber y del conocimiento. La locura analizada por Foucault en su obra *La Historia de la Locura* ya no remite a la sabiduría de los antiguos ni a las fuentes espirituales de la Antigüedad. Foucault analiza desde un enfoque histórico las diferentes figuras del otro, las diversas y múltiples representaciones de la otredad y de lo diferente, en el contexto de la historia moderna que culmina con el racionalismo del Siglo XVII, el cual influyó considerablemente en la concepción que tenemos actualmente de los locos y de la sinrazón. La locura fue concebida en la modernidad, a partir del siglo XVII, como una enfermedad y un mal radical que había que curar, del mismo modo que el crimen debía de ser castigado. En este sentido, la obra de Michel Foucault nos pone en la pista de cómo el sistema del encierro (prisiones, escuelas, asilos, hospitales, manicomios) ha determinado nuestra relación con el otro, con la otredad más absoluta que escapa a la razón. En cambio, la relación con el otro, el vínculo sagrado con la alteridad constituía para los antiguos una de las fuentes primordiales de la sabiduría.

Los dioses que representaban *lo otro* para el hombre griego, cuyas acciones en el mundo de los humanos podía acarrear la destrucción de la ciudad y la tragedia, también eran fuente de sabiduría. Como deja entrever el estudio de Giorgio Colli titulado *El Nacimiento de la Filosofía*, la cultura griega asociaba de manera íntima la sabiduría y la locura:

Digamos (...) Que si bien una investigación de los orígenes de la sabiduría en la Grecia arcaica nos conduce en dirección del Oráculo Delfico, de la significación compleja del dios Apolo, la "Manía" se nos presenta como todavía más primordial, como fondo del fenómeno de la adivinación. La locura es la matriz de la sabiduría (Colli, 2000, p. 22).

En cambio, los modernos, como pone en evidencia la obra de Foucault titulada *Historia de la Locura en la época Clásica*, definen la locura como sinrazón y como lo radicalmente otro que debe ser ocultado (encerrado) y extinguido (curado) de tal modo que en vez de *sabiduría* el hombre moderno, dicho a grandes rasgos, prefiere hablar de *racionalidad*. Foucault nos sitúa en la nueva constelación moderna del internamiento del loco que ya no encuentra ningún espacio de sentido y de proximidad con el hombre social, trabajador y perfectamente adaptado a la ética del trabajo en el espíritu del naciente capitalismo:

Hasta el Renacimiento, la sensibilidad ante la locura estaba ligada a la presencia de trascendencias imaginarias. En la edad clásica, por vez primera, la locura es percibida a través de una condenación ética de la ociosidad y dentro de una inmanencia social garantizada por la comunidad del trabajo. Esta comunidad adquiere un poder ético de reparto que le permite rechazar, como a un mundo distinto, todas las formas de inutilidad social (Foucault, 1998, vol. I, p. 116).

La locura ya no es vista como algo sagrado, al igual que la miseria del hombre que merece del cristiano la caridad y la hospitalidad. En palabras de Foucault, “La locura ya no hallará hospitalidad, sino entre las paredes del hospital, al lado de todos los pobres” (Foucault, 1998, Vol. I, p. 101). En definitiva, la locura vista desde la racionalidad occidental que condena a la sinrazón al silencio y a la invisibilidad, ya no remite a otro mundo, ni al reino celeste ni al mundo poético de las formas puras de la imaginación. El humanismo moderno confina a la locura para su tratamiento médico con el fin de restablecer la salud mental del enfermo, sin embargo, el origen del internamiento del loco, como señala Foucault, tiene un carácter correctivo en contra de la ociosidad y la inutilidad del enajenado mental que se niega a trabajar:

Antes de tener el sentido medicinal que le atribuimos, o que al menos queremos concederle, el confinamiento ha sido una exigencia de algo muy distinto de la preocupación de la curación. Lo que lo ha hecho necesario, ha sido un imperativo de trabajo. Donde nuestra filantropía quisiera reconocer señales de benevolencia hacia la enfermedad, sólo encontramos la condenación de la ociosidad (Foucault, 1998, vol. I, p. 102).

No es nuestro propósito en este ensayo reivindicar la locura como fuente de conocimiento y de sabiduría. La locura se opone a la razón, y se manifiesta como desviación de la conducta y de la norma social establecida. La locura en la antigüedad no era simplemente una forma de enajenamiento sin contacto con lo divino y lo sagrado. La locura, dice Foucault al final de su estudio sobre la locura en la época clásica, a través del discurso médico y psiquiátrico, produce un saber del hombre que nos remite a la verdad oculta que sólo se hace visible a través de la locura. La locura es productora y creadora de una forma de poder que en realidad no desemboca en obras, sino en la nada, en la ausencia de obra como el grito desgarrador del poeta moderno, Nietzsche, Artaud, Baudelaire:

La locura es absoluta ruptura de la obra; forma el momento constitutivo de una abolición, que funda en el tiempo la verdad de la obra; dibuja el borde exterior, la línea de derrumbe, el perfil recortado contra el vacío. La obra de Artaud resiente dentro de la locura su propia ausencia; pero esta prueba, el valor recomenzado de esta prueba, sus palabras arrojadas contra una ausencia fundamental de lenguaje, todo el espacio de sufrimiento físico y de terror que rodea al vacío, o mejor dicho, que coincide con él, he aquí la verdadera obra: la ascensión sobre el abismo de la ausencia de la obra. La locura no es ya el espacio de indecisión donde existía el riesgo de que se transportara la verdad originaria de la obra, sino la decisión irrevocable a partir de la cual cesa y supera la historia (Foucault, 1998, Vol. II, p. 302).

La locura no es algo que sucede fuera del mundo, sino un momento de verdad del mundo que pone de manifiesto la ausencia de obra en este mundo: “No hay locura, sino en el último instante de la obra, pues ésta la rechaza indefinidamente a sus confines; *allí donde hay obra, no hay locura*; y sin embargo, la locura es contemporánea de la obra, puesto que inaugura el tiempo de su verdad” (Foucault, 1998, Vol. II, p. 303). Lejos de ser el mundo quien juzga a la locura para condenarla, argumenta Foucault al final de su obra *Historia de la locura*, es la locura la que se erige a través de Nietzsche, Artaud y Van Gogh, en la última justificación de este *mundo* y en su verdad. Lo otro que aparece como locura no es simplemente la ausencia de sentido y de razón, sino sobre todo, una presencia que se hace cada vez más irrenunciable en un mundo sin límites ni bordes, es decir, el mundo moderno abierto al infinito en el que todo es signo y contiene un horizonte abismal de sentido.

Don Quijote de la Mancha se convierte en la presencia más reveladora del mundo moderno como búsqueda incansable de la verdad la cual no permite al hombre reconocerse de manera perfecta en sus obras y en sus acciones. El hombre moderno asume la fractura definitiva e irreversible entre las palabras y las cosas, entre lo poético y lo profano, entre lo espiritual y lo mundano. Michel Foucault

nos describe al Quijote como una figura del otro, como la alteridad absoluta de una locura que consiste en vivir la vida como una obra de arte, como si fuera una novela. La locura del Quijote consiste en no percibir la diferencia entre el mundo real y la obra de ficción:

Don Quijote lee el mundo para demostrar los libros. Y no se da otra prueba que el reflejo de las semejanzas (...) Toma las cosas por lo que no son y unas personas por otras; ignora a sus amigos, reconoce a los extraños; cree desenmascarar e impone una máscara. Invierte todos los valores y todas las proporciones porque en cada momento cree descifrar los signos; para él, los oropeles hacen un rey. Dentro de la percepción cultural que se ha tenido del loco hasta fines del siglo XVIII, sólo es el Diferente en la medida en que no conoce la diferencia; por todas partes ve únicamente semejanzas y signos de la semejanza; para él todos los signos se asemejan y todas las semejanzas valen como signo (Foucault, 1999, pp. 54-56).

Sueño, Locura, Muerte, Oscuridad del alma, son temas que nos remiten al romanticismo, al arte romántico abierto a la influencia del inconsciente y de lo irracional. Los griegos no eran totalmente ajenos a la experiencia de la locura y de la irracionalidad, tal como lo pone en evidencia E.R. Dodds en su obra *Los griegos y lo irracional*:

Nuestras mayores bendiciones-dice Sócrates en el *Fedro*, "nos vienen por medio de la locura (...) Esto es, desde luego, una paradoja deliberada. Sin duda sorprendió al lector ateniense del siglo IV apenas menos de lo que nos sorprende a nosotros; porque un poco más adelante se da a entender que en tiempos de Platón la locura solía considerarse como algo deshonroso (...). Pero en este texto no se presenta al padre del racionalismo de Occidente sosteniendo la proposición general de que es mejor estar loco que cuerdo, enfermo que sano. Restringe su paradoja con las palabras (...) "a condición de que nos sea dada por don divino (Dodds, 2008, p. 71).

Starobinski en su obra *Tres Furores, Estudios sobre la Locura y Posesión*, caracteriza la locura en la cultura griega, en la dramaturgia antigua, como una lucha entre el personaje y su *daimon* o destino. Para los modernos, el drama se desarrolla en el interior del individuo aislado enfrentado a sus propios demonios interiores:

El psicoanálisis analiza a los héroes como si hubieran enfrentado a su inconsciente, su propio pasado vivido, mientras que el dramaturgo nos lo muestra como presas de los Dioses. (...) Mientras que los dramaturgos griegos diseñan un personaje (*ethos*) en lucha con un poder superior (*daimon*), la teoría moderna (...) nos invita a considerar la unidad de carácter como una máscara, recuperando el haz de fuerzas interiores que constriñen y llevan en sí la herencia naturalizada de los poderes "demoníacos" del politeísmo antiguo (Starobinski, 2011, pp. 14-15).

No es aquí nuestro propósito descubrir las raíces profundas del psiquismo humano desgarrado por fuerzas externas que lo dominan. El racionalismo moderno no ha cesado de reivindicar el dominio de sí, el autocontrol, la autodisciplina y la moderación como fuentes de la sabiduría humana. No dejarse llevar por las pasiones, en otras palabras, el dominio de la razón sobre las pasiones, se ha convertido en un principio de sabiduría práctica desde los antiguos a los modernos. La tradición nos habla de unas fuerzas poderosas que influyen de manera determinante en los seres humano y su historia. La sabiduría de los antiguos ha sido excluida como ideal de vida moderna, en un mundo basado en el individualismo y el racionalismo.

Pierre Hadot, como historiador de la filosofía, no renuncia al ideal antiguo de sabiduría, ni a la filosofía en su sentido primordial, en el sentido de atención de sí y terapia del alma, como contemplación del

cosmos. Michel Foucault indaga en su última filosofía sobre las posibilidades de una filosofía como terapia del alma. La filosofía como modo de vida, a partir de elecciones, existencias y preceptos de vida orientados a una forma de vida filosófica entendida como ejercicio espiritual o sabiduría (Hadot), como cuidado de sí (Foucault). El filósofo actual, a la manera de Hadot puede intentar liberar al yo de las pasiones y de las angustias concentrándose en la conciencia cósmica, como los filósofos antiguos. Foucault profundiza en el modelo de los antiguos que supieron acercar los discursos a las formas de vida filosófica centradas en el yo que abren la posibilidad de vivir plenamente el deseo y los placeres, mediante las prácticas o “técnicas del yo” que desde los antiguos o mejor dicho, en la terminología de Foucault, se entiende como “cuidado de sí”.

Bibliografía

Colli, Giorgio. (2000). *El Nacimiento de la Filosofía*, Barcelona: Tusquets.

Comte-Sponville, André. (1994). *Valeur et Vérité, Études Cyniques*, Paris: PUF.

- (1995). *Petit traité des grandes vertus*, Paris: PUF.
- (2005). *La Philosophie*, Paris: PUF.

Davidson, D'Arnold I., Worms, Frédéric. (2013). *Pierre Hadot, L'enseignement des Antiques, L'enseignement des Modernes*, Paris: Éditions Rue D'Ulm.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. (2005). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.

Deleuze, Gilles. (2001). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Barcelona: Tusquets.

Detienne, Marcel. (1982). *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus.

Dodds, E.R. (2008). *Los Griegos y lo Irracional*. Madrid: Editorial Alianza.

Foucault, Michel. (1984a). *Histoire de la Sexualité*. T II: *L'Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard.

- (1984b). *Histoire de la Sexualité*. T. III: *Le Souci de Soi*. Paris: Gallimard.

- (1998). *Historia de la Locura en la Época Clásica*. 2 Vol. México: FCE.
- (1999). *Las Palabras y las Cosas*, México: Siglo XXI.

Groethuysen, Bernard. (1980). *Antropologie Philosophique*. Paris: Gallimard.

Hadot, Pierre. (1995). *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?* Paris: Gallimard.

- (2001). *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris : Albin Michel.
- (2002). *Exercices spirituels et philosophie Antique*, Préface d'Arnold I. Davidson, Paris: Albin Michel (Trad. Cast.- (2006), *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, Madrid: Siruela)
- (2004). *Le Voile d'Isis, Essais sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris: Gallimard.
- (2007). *Wittgenstein y los Límites del Lenguaje*, Valencia: Pre-Textos.
- (2008). *N'oublie pas de Vivre, Goethe et la Tradition des Exercices Spirituels*, Paris: Albin Michel.
- (2014). *Discours et mode de vie philosophique*, Paris: Les Belles Lettres.
- (2015). *Éloge de la Philosophie Antique*, Paris: Éditions Allia.

Heidegger, Martin. (1956). *¿Qué es Filosofía?* Edición española de 2006. Barcelona: Herder.

Jaeger, Werner. (2002). *Paideia: Los Ideales de la Cultura griega*. México: FCE.

Jankélévitch, Vladimir. (1964). *L'Ironie*, Paris: Flammarion.

Merleau-Ponty, Maurice. (2008). *Éloge de la Philosophie*. Paris: Gallimard.

Montaigne, Michel de. (1595). *Essais, Livre Premier*. Edición francesa de 2002. Paris: Librairie Générale Française.

- (1595). *Ensayos I*. Edición española de 2012. Madrid: Cátedra.

Nehamas, Alexander. (2005). *El Arte de Vivir, Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-textos.

Nussbaum, Martha Craven. (2009). *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. (Trad. Castellana de 2012, La terapia del Deseo, Teoría y práctica en la ética helenística, Barcelona: Paidós). Princeton: Princeton University Press.

Pigeaud, J. (1981). *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique Antique*. Paris.

Platón. (427 a.C.-347 a.C.). *Diálogos IV, República*. Edición española de 2008. Madrid: Gredos.

Rosset, Clément. (1985). *Le Philosophe et les Sortilèges*. Paris: Minuit.

- (2004). *Principes de Sagesse et de Folie*. Paris: Minuit.

Starobinski, Jean. (2011). *Tres Furores, Estudios sobre la locura y posesión*. Madrid: Ediciones Nueva Visión.

Strauss, Leo. (2004). *¿Progreso o Retorno?* Barcelona: Paidós.

Valéry, Paul. (1920). *El Cementerio Marino*. Edición española de 1993, versión de Mariano Roldán, Prólogo de Manuel Alvar. Córdoba: Rute.

Vegetti, Mario. (2012). *Platón*. Madrid: Gredos.

Voelke, A..J. (1993). *La Philosophie comme Thérapie de l'âme*. Préface de P. Hadot. Paris: Cerf.

Notas

[I] “Mais, peu à peu (...) s’est réalisé, au sein du christianisme tout spécialement au Moyen Âge, un divorce entre le mode de vie et le discours philosophique.”

[II] “Tout au long de notre enquête, nous avons rencontré dans toutes les écoles, même chez les sceptiques, des “exercices” (*askesis, meletê*), c’est-à-dire des pratiques volontaire et personnelles destinées à opérer une transformation du moi. Elles sont inhérentes au mode de vie philosophique.”

[III] “Presque toutes les écoles proposent des exercices d’ascèse (le mot grec *askesis* signifie précisément “exercice”) et de maîtrise de soi: il y a l’ascèse platonicienne, qui consiste à renoncer aux plaisirs des sens, à pratiquer un certain régime alimentaire, allant parfois, sous l’influence du néopythagorisme, jusqu’à l’abstinence de la viande des animaux, ascèse qui est destinée à affaiblir le corps par des jeûnes et des veilles, pour mieux vivre de la vie de l’esprit (...) Les exercices spirituels correspondent presque toujours à ce mouvement par lequel le moi se concentre en lui-même, en découvrant qu’il n’est pas ce qu’il croyait être, qu’il ne se confond pas avec les objets auxquels il s’était attaché. La pensée de la mort joue ici un rôle décisif. Nous avons vu comment Platon définissait la philosophie comme un exercice de la mort, dans la mesure où, la mort étant une séparation de l’âme et du corps, le philosophe se séparait spirituellement du corps.”

[IV] “J’admets parfaitement que, aussi bien dans l’Antiquité que de nos jours, la philosophie soit une activité théorique et “conceptualisante”. Mais je pense aussi que, dans l’Antiquité, c’est le choix que le philosophe fait d’un mode de vie qui conditionne et détermine les tendances fondamentales de son discours philosophique et je crois, finalement, que cela est vrai pour toutes philosophie. Je ne veux pas dire évidemment que la philosophie soit déterminée par un choix aveugle et arbitraire, mais je dire plutôt qu’il y a un primat de la raison pratique sur la raison théorique.”

[V] “Chaque école représentera donc une forme de vie, spécifié par un idéal de sagesse. À chaque école correspondra ainsi une attitude intérieur fondamentale : par exemple la tension chez les stoïciens, la détente chez les épicuriens ; une certaine manière de parler : par exemple une dialectique percutante chez les stoïciens, une rhétorique abondante chez les académiciens. Mais surtout, dans toutes les écoles, seront pratiqués des exercices destinés à assurer le progrès spirituel vers l’état idéal de la sagesse, des exercices de la raison qui seront, pour l’âme, analogues à l’entraînement de l’athlète ou aux pratiques d’une cure médicale. D’une manière générale, ils consistent surtout dans le contrôle de soi et dans la méditation. Le contrôle de soi est fondamentalement attention à soi-même : vigilance tendue dans le stoïcisme, renoncement aux désirs superflus dans l’épicurisme. Il implique toujours un effort de volonté, donc une foi dans la liberté morale, dans la possibilité de s’améliorer, une conscience morale aiguë, affinée par la pratique de l’examen de conscience et de la direction spirituelle (...) l’exercice de la raison est *méditation* (...) mémorisation et assimilation des dogmes fondamentaux et des règles de vie de l’école.”

[VI] “Dans chaque école, les dogmes et les principes méthodologiques n’ont pas à être discutés. Philosophier, à cette époque-là, c’est choisir une école, se convertir à son mode de vie et accepter ses dogmes”.

[VII] “Les stoïciens distinguaient la philosophie, c’est à dire la pratique vécue des vertus qu’étaient pour eux la logique, la physique et l’éthique, et le *discours selon la philosophie*, c’est à dire l’enseignement théorique de la philosophie, lui-même divisé en théorie de la physique, théorie de la logique et théorie de l’éthique.”

[VIII] “Il ne faudrait pas non plus opposer mode de vie et discours, comme s’ils correspondaient respectivement à la pratique et à la théorie. Le discours peut avoir un aspect pratique, dans la mesure

où il tend à produire un effet sur l'auditeur ou le lecteur. Quant au mode de vie, il peut être, non pas théorique, évidemment, mais théorétique, c'est à dire contemplatif."

[IX] "Mais précisément les exercices spirituels chrétiens ne sont apparus dans le christianisme qu'à cause de la volonté du christianisme, à partir de II Siècle, de se présenter comme une philosophie sur le modèle de la philosophie grecque (...) Il peut donc y avoir des exercices philosophiques et des exercices spirituels religieux".

[X] "Et, précisément, je crains un peu qu'en centrant trop exclusivement son interprétation sur la culture de soi, sur le souci de soi, sur la conversion vers soi, et, d'une manière générale, en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence, M. Foucault ne propose une culture du soi trop purement esthétique, c'est à dire je le crains, une nouvelle forme de dandysme, version fin du XX siècle."

[XI] "La sagesse était un mode de vie qui apportait la tranquillité d'âme (ataraxia), la liberté intérieure (autarkeia), la conscience cosmique. Tout d'abord la philosophie se présentait comme une thérapeutique destinée à guérir l'angoisse".

[XII] "Cet exercice de la sagesse sera donc un effort pour s'ouvrir à l'universel".

[XIII] "Tout exercice spirituel est donc, fondamentalement, un retour à soi même, qui libère le moi de l'aliénation où l'avait entraîné les soucis, les passions, les désirs. Le moi ainsi libéré n'est plus notre individualité égoïste et passionnelle, c'est notre personne morale, ouverte à l'universalité et à l'objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelles."

[XIV] "si le sage représente un mode d'être différent du mode d'être du commun des mortels, ne peut-on pas dire que la figure du sage tend à se rapprocher de celle de Dieu ou des dieux ?"

[XV] "Dans l'épicurisme et le stoïcisme, s'ajoutaient, à ces dispositions fondamentales, la conscience cosmique, c'est à dire la conscience de faire partie du cosmos, la dilatation du moi dans l'infinité de la nature universelle."

[XVI] "Les sophistes (...) inventent l'éducation en milieu artificiel, qui restera une des caractéristiques de notre civilisation. Ce sont des professionnels de l'enseignement."

[XVII] " Chaque école se définit et se caractérise par un choix de vie, par une certaine option existentielle."

[XVIII] "Le christianisme est un platonisme pour le peuple" (Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Préface)

[XIX] "Tout d'abord, même si l'on admettait cette préhistoire chamanique, il n'en resterait pas moins que les exercices spirituels qui nous intéressent n'ont plus rien à voir avec les rituels chamaniques et répondent au contraire à un rigoureux besoin de contrôle rationnel, besoin qui émerge pour nous avec les premiers penseurs de la Grèce, et avec les sophistes et Socrate."

[XX] "Encore très jeune, j'ai lu Pascal, qui avait employé la célèbre formule *Dieu sensible au coeur*. En tout cas, j'ai découvert pour la première fois le terme *expérience mystique* dans le livre du néo-thomiste Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, où elle apparaissait précisément comme le sommet du savoir (...) il y avait les oeuvres de Saint Jean de la Croix. Ce mystique a codifié les étapes de l'itinéraire mystique, en distinguant trois étapes : la voie purgative, la voie illuminative, la voie unitive, héritée d'ailleurs de Plotin et du néoplatonisme."

[XXI] “La vraie philosophie est donc, dans l’Antiquité, exercice spirituel. Les théories philosophiques sont ou bien mises explicitement au service de la pratique spirituelle (...) Par ailleurs, il ne faut jamais oublier que plus d’une démonstration philosophique tire son évidence, moins de raisons abstraites, que d’une expérience qui est un exercice spirituel. Nous avons vu que c’était le cas pour la démonstration plotinienne de l’immortalité de l’âme : *Que l’âme pratique la vertu et elle comprendra qu’elle est immortelle.*”

[XXII] “Le *De Trinitate* d’Augustin présente une suite d’images psychologiques de la Trinité qui ne forment pas un système cohérent et qui, pour cette raison, posent bien des problèmes aux commentateurs. Mais en fait Augustin ne veut pas présenter une théorie systématique des analogies trinitaires. Il veut faire expérimenter à l’âme, par un retour sur elle-même, le fait qu’elle est l’image de la trinité.”

[XXIII] “Les pages qui suivent voudraient montrer (...) comment les exercices spirituels antiques ont survécu dans tout un courant du christianisme ancien, précisément le courant qui définissait le christianisme lui-même comme une philosophie”.

[XXIV] “Tout d’abord précisons ce qu’est la théologie négative. C’est une théologie, donc un discours sur Dieu, mais qui n’emploie que des négations ; ainsi pour reprendre des exemples empruntés au Pseudo-Denys, dans sa *Théologie mystique*: Dieu n’est ni mobile, ni immobile, ni unité, ni déité, ni bien, ni esprit, etc. La raison de ces négations, c’est que Dieu est considéré comme transcendant à tous les prédicats que l’homme peut utiliser pour parler de lui. Cette méthode nous fait prendre conscience du fait que le principe suprême est inconcevable, que l’absolu ne peut être un objet dont on peut parler, et, comme le dit Plotin, que, parlant de lui, nous ne parlons que de nous même (...) Cette méthode théologique s’est développée dans le platonisme surtout à partir du I^{er} Siècle av. J.-C. (Philon d’Alexandrie), et a été reprise par les chrétiens et les gnostiques.”

[XXV] “On pourrait dire que l’accumulation des négations provoque dans l’âme un vide qui prédispose à l’expérience”.

[XXVI] “C’est un fait que tous les mystiques, dans toutes les traditions spirituelles, décrivent ce qu’ils éprouvent avec des termes empruntés à l’expérience amoureuse. C’est un phénomène universel, par exemple, dans la tradition juive où le Cantique des Cantiques était à la fois un poème d’amour et un poème mystique (...) Vrai encore dans la tradition platonicienne, chez Platon, dans le *Fèdre* et le *Banquet* où il y a cet amour sublimé. Chez Plotin, ce qui est remarquable, c’est que, (...) ce n’est pas seulement l’amour masculin comme chez Platon, mais aussi l’amour conjugal qui pouvait être le modèle de l’expérience mystique. En fait, chez Plotin, il n’y a pas seulement une comparaison entre l’union avec Dieu et l’union amoureuse : il y a l’idée que l’amour humain est le point de départ de l’expérience mystique, celle-ci étant le prolongement de l’amour humain”.

[XXVII] “Le philosophe peut progresser donc, mais toujours à l’intérieur de la non-sagesse”.

[XXVIII] “la constitution, la nature propre à chaque chose, et, d’autre part, le processus de réalisation, de genèse, d’apparition, de croissance d’une chose”.

[XXIX] “Comme le disait Aristote, pour comprendre les choses, il faut les voir en train de se développer.”

[XXX] “Dans le platonisme, mais aussi bien dans l’épicurisme et le stoïcisme, la libération de l’angoisse s’obtient donc par un mouvement dans lequel on passe de la subjectivité individuelle et passionnelle à l’objectivité de la perspective universelle. Il s’agit, non pas d’une construction d’un moi, comme oeuvre d’art, mais au contraire d’un dépassement du moi, ou tout au moins d’un exercice par lequel le moi se situe dans la totalité et s’éprouve comme partie de cette totalité”.

[XXXI] "M. Foucault conçoit ces pratiques comme des *arts de l'existence*, des *techniques de soi*. Et il est bien vrai que, dans l'Antiquité, on parlait à ce propos d'art de vivre. Mais il me semble que la description que M. Foucault donne de ce que j'avait nommé les "exercices spirituels", et qu'il préfère appeler des "techniques de soi", est précisément beaucoup trop centrée sur le "soi", ou du moins, sur une certaine conception du soi".

[XXXII] "On comprend mieux maintenant l'*atopia*, l'étrangeté du philosophe dans le monde humain. On ne sait où le classer, car il n'est ni un sage, ni un homme comme les autres."

[XXXIII] "Dans l'*Illiade*, Homère parle du charpentier qui, grâce aux conseils d'Athéna, s'y connaît en toute *sophia*, c'est à dire en tout savoir-faire."

[XXXIV] "Philosopher, ce n'est plus, comme le veulent les sophistes, acquérir un savoir, ou un savoir-faire, une *sophia*, mais c'est se mettre en question soi-même, parce que l'on éprouvera le sentiment de ne pas être ce que l'on devrait être. Telle sera la définition du philo-sophe, de l'homme désireux de la sagesse, dans le Banquet de Platon."

[XXXV] "C'est dans les écoles hellénistiques et romaines de philosophie que le phénomène est plus facile à observer. Les stoïciens, par exemple, le déclarent explicitement : pour eux, la philosophie est un "exercice". À leurs yeux, la philosophie ne consiste pas dans l'enseignement d'une théorie abstraite, encore moins dans une exégèse de textes, mais dans un art de vivre, dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé, qui engage toute l'existence."

[XXXVI] "Dans *Qu'est-ce que la philosophie Antique ?*, de même, il met en garde contre un malentendu: "Il ne s'agit pas d'opposer d'une part la philosophie comme discours théorique et d'autre part la sagesse comme le mode de vie silencieux, qui serait pratiqué à partir du moment où le discours aurait atteint son achèvement et sa perfection", selon le schéma proposé par Eric Weil et par Wittgenstein. En vérité, le discours comme la vie tendent vers la sagesse sans jamais l'atteindre. Et l'on pourrait dire que c'est l'écart entre philosophie et sagesse qui pose la nécessité irréductible du discours."

[XXXVII] "Le vent se lève... Il faut tenter de vivre !"