

**A PROPÓSITO DE EJERCICIOS ESPIRITUALES
PARA MATERIALISTAS (2017), DE LUIS ROCA JUSMET**

**ABOUT EJERCICIOS ESPIRITUALES
PARA MATERIALISTAS (2017), BY LUIS ROCA JUSMET**

BERNAT CASTANY PRADO

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

CHRISTIAN SNOEY ABADÍAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA

Resumen: Estas páginas son un resumen comentado del libro *Ejercicios espirituales para materialistas* (2017), de Luis Roca Jusmet, en el que se compara la noción de “ejercicios espirituales”, de Pierre Hadot, y la de “tecnologías del yo”, de Michel Foucault.

Palabras clave: Ejercicios espirituales, Filosofía antigua, Filosofías helenísticas, Michel Foucault, Pierre Hadot.

Abstract: This work is a commented summary of the book *Spiritual Exercises for Materialists* (2017), by Luis Roca Jusmet, in which the autor compares the notion of “spiritual exercises”, by Pierre Hadot, and that of “technologies of the self”, by Michel Foucault, are compared.

Keywords: Spiritual exercises, Ancient philosophy, Hellenistic philosophies, Michel Foucault, Pierre Hadot.

1. ¿Un paganismo moderno? En una carta que Gustave Flaubert le envió a Edna Roger des Genettes hacia 1861, se afirma, con cierto exceso, que: “Cuando ya no estaban los dioses y Cristo aún no había llegado, hubo, desde Cicerón a Marco Aurelio, un momento único en el que el hombre estuvo solo.” Dicha reflexión fue el detonante –y el epígrafe- de las *Memorias de Adriano* (1951), de Marguerite



Yourcenar. Aunque también podría haber motivado estos *Ejercicios espirituales para materialistas* (2017), de Luis Roca Jusmet.

Es cierto que, en las últimas décadas, tras la crisis (o el asesinato), de las utopías, de las ideologías, de los metarrelatos, y esa especie de hipocondría epistemológica que nos ha dejado en herencia la posmodernidad, nos hemos visto arrojados a una especie de slalom filosófico, en el que debemos esquivar el fundamentalismo (para el que todo vale para que Dios no muera), el nihilismo (para el que todo vale nada porque Dios ha muerto) y el neoliberalismo (para el que todo vale dinero, y punto), con la esperanza secreta de alcanzar el humanismo (para el que la vida humana vale la pena independientemente de nuestras creencias).

En el caso del humanismo, “la pena” es el esfuerzo, el trabajo, la ejercitación, del que ha de surgir, de forma inmanente el sentido. Cuando nos quedamos sin principios, debemos arreglárnoslas con los medios. Pascal decía que lo último que se sabe es por dónde empezar. Y aunque en ciertas ocasiones Nietzsche dijo aquello de que “quien tiene un porqué encuentra un cómo” (que tanto le interesó a Viktor Frankl), en *Aurora*, le otorgará la primacía al ejercicio sobre el sentido: “Ante todo y primero, las obras. Esto es, ejercicio, ejercicio, ejercicio. La fe que corresponda ya se incorporará luego ella sola, estad seguros de ello”. Se trata de empezar *in media res*, esto es, ahora mismo, y en el momento más bajo del destino del héroe, que es el de la ignorancia y el sinsentido. Como los héroes épicos. De ahí, creo yo, el creciente interés por la tradición de los ejercicios espirituales en la filosofía antigua, y en sus sucesivas recuperaciones filosófico-literarias¹. Porque no se trata de una mera nostalgia de la Antigüedad, sino de la continuación de la vieja lucha entre Atenas y Jerusalén, esto es, entre la filosofía concebida como una soteriología laica, y su reducción a una mera disciplina teórica por parte de la religión.

No es extraño que el mito preferido de la filosofía antigua fuese el de Hércules, *philoponos*, esto es, ‘amante o amigo de la pena o del esfuerzo’. También Erasmo vio en la *misoponía*, o rechazo de la pena o del esfuerzo, uno de los mayores defectos. Kant la llamará *Faulheit*, o ‘pereza’, y la verá como uno de los principales obstáculos para la Ilustración, puesto que, junto con el miedo, nos hace permanecer en la minoría autoculpable de edad. Hoy en día volvemos a interesarnos por la idea del ejercicio espiritual en la filosofía antigua. Seguimos, pues, desbrozando el camino que se reabrió en el Renacimiento, con autores como Erasmo o Montaigne, y en la Ilustración, con autores como Diderot o D’Holbach. Peter Gay lo llamó, en 1966, “paganismo moderno”, y la verdad es que le queda bien el nombre.

¹ Estas cuestiones se han abordado en Bernat Castany Prado, 2017: 261-274; 2018a; 2018b: 15-35; 2019a: 35-52; y 2019b: 201-215.

Ese paganismo no busca, claro está, recuperar la religión o la mitología grecorromana (en la que pocos filósofos creyeron), sino la idea de que es posible salvarse en este mundo con la fuerza de la razón y sin la ayuda de los dioses. Es el espíritu de Odiseo, al que Homero llamó *antitheos*, que Marcel Conche traduce como ‘imitador o competidor de los dioses’, todo ello en virtud de su inteligencia.

A diferencia de lo que sugería Flaubert en su carta, el hombre siempre ha estado solo, y en demasiadas ocasiones también mal acompañado. Como dijo Borges en cierta ocasión “yo nací en una época de transición... como todos los hombres.” Nunca abandonaremos las costas de Troya. Veamos de qué modo los ejercicios espirituales de los antiguos pueden prepararnos para este combate eterno.

§ Estructura de la obra. En *Ejercicios espirituales para materialistas* (2017), Luis Roca Jusmet realiza una comparativa entre los dos autores que más se han interesado por el aspecto práctico de la filosofía antigua: Pierre Hadot y el último Michel Foucault. En el primer capítulo se realiza una comparativa biográfica e intelectual de ambos autores; en el segundo se presenta la noción de “ejercicios espirituales” manejada por Hadot; en el tercero, se presenta el concepto más o menos equivalente de “tecnologías del yo” manejado por Foucault; en el cuarto se analizan las semejanzas y diferencias de ambas concepciones; y en el quinto y último capítulo, el autor propone un ensayo de síntesis, que bautizará con el nombre de “ejercicios espirituales para materialistas”.

§ Breve biografía de Pierre Hadot. Pierre Hadot nace en 1922. Estudia de los 10 a los 15 años en un seminario, donde culmina sus estudios de bachillerato con una disertación sobre Henri Bergson, un filósofo que será fundamental en su concepción de la filosofía como un método para reformar la mirada. Aunque se sintió indignado por el apoyo que el clero de provincias francés le dio al gobierno de Pétain, Hadot se ordenará sacerdote a los 22 años. Realiza estudios de filosofía bajo la dirección del jesuita Paul Henry. En la línea erasmista, Hadot rechazará el catolicismo formal, exterior y ritual, convencido de que la religión debe concretarse en un modo de vivir. (Roca Jusmet, 2017: 21-22) No es extraño que se interesase ya en aquella época por autores como Rilke, Nietzsche, Heidegger, y el existencialismo cristiano de Jacques Maritain y su discípulo Étienne Gilson, uno de los mayores especialistas en filosofía medieval.

En su juventud, trabajará en una empresa metalúrgica parisina. Dicha experiencia se le revelará, con el paso del tiempo, como un ejercicio de realismo, ya que el trabajo sobre los metales, y el contacto con el mundo obrero, le harán sentir que ni la realidad material ni la realidad social “son tan maleables como los conceptos”, de modo que, “aunque podemos jugar con las teorías, con los discursos”, al final siempre nos las habremos de ver “con la resistencia de lo mate-

rial". (22)

En el año 1949 Hadot ingresa en el Centre National de Recherche Scientifique, lo cual le dará una cierta independencia intelectual, y económica, respecto del ámbito eclesiástico. (24) A raíz de la condena que el papa Pío XI realizará, en 1952, de la filosofía de Teilhard de Chardin, Hadot dejará los hábitos en 1953. Durante estos años participa de forma activa en la revista *Esprit*, dirigida por Paul Ricoeur, que defiende los ideales del personalismo de Maritain, Mounier o Marcel, que tratan de hacer una síntesis entre el cristianismo y el existencialismo. (24-26) Su anticlericalismo es, pues, compatible con su cristianismo. De hecho, también lo fue en Francisco de Asís, en Erasmo, en Lutero o en Ernesto Cardenal. Indudablemente, este cristianismo individual, íntimo y práctico es un elemento a tener en cuenta a la hora de pensar sus estudios sobre los ejercicios espirituales en la filosofía antigua.

A principios de los años sesenta, Hadot se interesará por Wittgenstein, todavía desconocido en Francia, si bien desatenderá al "primer Wittgenstein", seguidor del positivismo lógico, en la línea de Bertrand Russell, para centrarse en el "segundo Wittgenstein", escéptico y místico, en la línea de Tolstoi y Schopenhauer. (27) En 1963 publica su primer libro, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, centrado en las prácticas filosóficas de la escuela neoplatónica. En 1964 es nombrado director de l'École Pratique de Hautes Études, en la sección Ciencias religiosas (28), y se casa con Iseltraut Marten, una historiadora de la filosofía que también se interesará por los aspectos prácticos de las escuelas estoica y neoplatónica. En 1981, publica sus *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, donde aplica la noción de "ejercicio espiritual" a la filosofía antigua, siguiendo la estela de los estudios de Paul Rabbow (1914, 1960). Dos años después, Hadot entrará, a propuesta de Foucault, como profesor en el Collège de France. En 1992 publica *La ciudadela interior. Una introducción a los Pensamientos de Marco Aurelio*, y en 1995, *¿Qué es la filosofía antigua?*

§ Breve biografía de Michel Foucault. Nace en 1926, en el seno de una familia acomodada y bastante conservadora, a pesar de sus aires liberales. (23) Según el autor, Foucault sufrirá una doble presión psicológica: la de mantener el estatus familiar y la de negar sus pulsiones homosexuales. Es difícil no ver en este doble enfrentamiento el origen de sus críticas contra la institución médica y contra los procesos de normalización sexual. En la adolescencia, Foucault se trasladará a París, para estudiar en el Lycée Louis le Grand, uno de los centros más prestigiosos de la ciudad. (24) En 1946 empieza sus estudios en l'École Normale Supérieure. Tras ser introducido en el marxismo por Louis Althusser, entrará a militar, en 1950, en el Partido Comunista Francés.

En 1951 entra como profesor agregado en l'École Normale Supérieure. Su maestro será Georges Canguilhem, filósofo de la ciencia y médico, quien le influirá en su manera de enfrentarse críticamente a la psicología y a la psiquiatría, tal

y como se ve en su tesis, *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica* (1961), y en su primer libro, *Enfermedad mental y personalidad* (1954). Durante esta época, la lectura de Bataille y Blanchot le llevarán a descubrir a Nietzsche, cuya metodología genealógica se halla en la base de su metodología arqueológica. (27)

En la década de los sesenta, Foucault inicia la etapa de la arqueología del saber. (29) Publica obras como *El nacimiento de la clínica* (1963), *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969). Conoce a Daniel Defert, con quien mantendrá una relación hasta su muerte. A diferencia de Hadot, interesado en aquella época por el personalismo y la filosofía práctica al modo antiguo, Foucault ensaya la vía de la política radical y las experiencias transgresoras, lo que le llevará a participar activamente en el mayo del 68, y a creer en el mito de la Revolución cultural china, que prometía una transformación radical de la vida cotidiana. (29)

A la muerte de su maestro Jean Hyppolite, Foucault ingresa, en 1970, en el Collège de France, donde ocupará la cátedra de “Historia de los sistemas de pensamiento”. Su conferencia inaugural será “El orden del discurso”. Su primer curso, titulado “La voluntad de saber”, presenta fuertes influencias nietzscheanas, en virtud de las cuales pasa a concebir la filosofía como una arqueología o genealogía del poder. Empieza estudiando las formas del micropoder (penitenciario y psiquiátrico) para centrarse después en los modos en que cada sociedad configura las ideas de normalidad y anormalidad. (31) Se intensifica su activismo político, centrado en el apoyo a los presos y a las luchas antifranquistas, y viajará a California y al Japón, donde conocerá las prácticas espirituales del budismo Zen. En 1975 publica *Vigilar y castigar*, y en 1976, el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, que titulará “La voluntad de saber”.

En 1977, Foucault acepta una propuesta del diario italiano *Corriere della sera* para escribir un reportaje sobre Irán, “donde se estaba gestando el movimiento popular de resistencia islámico contra la Dictadura del Sha.” (33) Tras pasar una semana en Teherán, regresa fascinado por un movimiento a la vez espiritual y político, que le parece emancipador, si bien la deriva fundamentalista de Jomeini, una vez llega al poder, le despertará de esta ilusión. (33) A finales de los sesenta, Foucault se distanciará de su amigo Deleuze, quien había justificado las acciones terroristas del grupo alemán Baader-Meinhof (Facción del Ejército Rojo o RAF), al verlas como una forma de resistencia legítima contra la dictadura policial en que se había convertido, en su opinión, la República Federal Alemana. (33)

En los años ochenta, Foucault se interesa por los textos de la Antigüedad tardía, centrándose fundamentalmente en la filosofía helenística, la filosofía romana y el cristianismo primitivo. Foucault deja de concebir al sujeto únicamente como el efecto de unas relaciones de poder y de unos campos de saber, para pasar a considerar que sí existe un sujeto ético que se forma a sí mismo a partir de una serie de prácticas que lo van constituyendo. No se trata, claro está, de

descubrir a un yo esencial y secreto, sino, en todo caso, de construir un yo elegido. (33-34). En el curso titulado “El gobierno de los vivos” (1980-1981), Foucault analiza “los orígenes de la dirección de conciencia y la confesión como procedimientos del cristianismo primitivo”, con el objetivo general de estudiar “la relación entre subjetividad y verdad.” (34) Y en el curso “La hermenéutica del sujeto” (1981-1982), se ocupa de lo que llama “el cuidado de sí”. Es en este momento cuando empezará a interesarse por la obra de Pierre Hadot. Profundiza esta cuestión en los volúmenes segundo y tercero de su *Historia de la sexualidad*, titulados *El uso de los placeres* y *La cura de sí*, ambos de 1984, y estudia la noción de la *parresía*, que definirá como *el coraje de decir la verdad*.

2.-Pierre Hadot: La filosofía como forma de vida

§ Filosofía práctica. Uno de los objetivos fundamentales de la obra de Hadot es devolverle a la filosofía el potencial práctico del que gozaba en la Antigüedad². En dicha época, la filosofía no era vista como una construcción discursiva y teórica, sino como una ejercitación existencial. Más que una pedagogía (término excesivamente restrictivo, que puede dar lugar a confusión), la filosofía era una psicagogía, esto es, una reforma del alma, entendida en un sentido amplio, o aún mejor, de toda la persona.

La filosofía también era vista como una terapéutica, si bien no debemos entender dicho término en un sentido clínico, sino filosófico. De hecho, se trata de una metáfora omnipresente en la tradición clásica, tal y como mostró Pedro Laín Entralgo en *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. Epicteto afirmaba que “la escuela –en su caso estoica- es una clínica”, y el escepticismo (una de cuyas corrientes principales, la de los empíricos, estaba formada por médicos) se proponía extirpar las pretensiones de conocimiento excesivas, que concebía como un tumor o excrecencia de la inteligencia humana. Los textos filosóficos no eran, pues, un fin en sí mismo, sino la enunciación de unos *dogmata*, o ideas (que se elegían libremente, y que se deseaba interiorizar, o incorporar, como diría Nietzsche) mediante su transformación en actitudes y en hábitos. (50) La teoría tiene su importancia, puesto que debe llevarnos a una comprensión lúcida del mundo que debe llevarnos, a su vez, a actuar de forma *justa*, o mejor dicho *ajustada* a él. Pero es, en todo caso, un medio, nunca un fin en sí mismo. De hecho, la teoría solía ser vista como una tentación de comodidad o de postergación.

§ “Las sabidurías del mundo.” Las filosofías antiguas formarían parte de lo que Rémi Brague llamó “las sabidurías del mundo” o las “éticas cosmológicas”,

² Hadot habla sobre el origen de su concepción de los “ejercicios espirituales” en “Mis libros y mis estudios” (en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 2003), y en las entrevistas que le hacen Jeanne Carlier y Arnold I. Davidson, en *La filosofía como forma de vida* (2001).

que consideraban que rebelarse o salirse de la lógica natural era el mayor acto de injusticia o desajuste posible³. Como dice Luc Ferry, en *Vencer los miedos*, para este tipo de filosofías, “el patrón de lo justo y de lo injusto era completamente exterior y superior a los hombres, trascendente en relación con ellos –lo que distingue lo cosmológico-ético del humanismo moderno-; pero, si bien era trascendente en relación con los hombres, no lo era en relación con el mundo entendido como ese orden natural, cósmico o cosmológico, poco importa, del que en cambio no era más que el reflejo aquí abajo.” (Ferry, 2007: 140) Por eso, dice Roca Jusmet, para Hadot no hay diferencia entre el filósofo, que conoce la naturaleza de las cosas, y el sabio, que actúa conforme a dicha naturaleza⁴. Sin embargo, cada una de las escuelas helenísticas tenía una idea muy diferente de la naturaleza. No es lo mismo el logos estoico que la naturaleza atomística de los epicúreos o el degradado mundo material de los neoplatónicos. Más aún, para los escépticos, no era posible conocer la verdad profunda de la naturaleza, sino sólo manejar las recurrencias probabilísticas (*to pithanon*) de la realidad fenoménica.

§ La filosofía como una transformación de la mirada. De esta concepción práctica de la filosofía se desgaja una concepción particular de la sabiduría, de esa *sophia* cuyo amor o amistad (*philein*) los filósofos decían buscar. La sabiduría no se trataría tanto de una cuestión cuantitativa (cosa que Heráclito ya criticó, en tanto que *polimatheia*) como cualitativa: “no se trata de saber más, sino de mirar las cosas desde otro ángulo; desde el que nos permite acceder a la verdad.” (52) Así que, en la Antigüedad, lo que el ejercicio espiritual buscaba era “la transformación interna que nos permite la superación del yo para entrar en una perspectiva universal, que es a la vez humana y cósmica.” (53) En este punto se nota la influencia que Henri Bergson, y quizás también de Merleau Ponty, ejercieron en Hadot.

§ La filosofía como conversión. No es extraño, pues, que la noción de “conversión” fuese central en la filosofía antigua. De hecho, tal y como el mismo Hadot afirma en su artículo “Conversión” (2006: 177-188), dicha noción no era

³ “¿Crees tú –dice Sócrates- que el natural de un cachorro de buena raza difiere, en lo que se refiere a la defensa, de aquel de un joven bien nacido?” (República, § 374-375) ej.: la injusticia suprema es a la vez el desorden y la revuelta contra la naturaleza: “La justicia no consiste en no retener más que los bienes que nos pertenecen en propiedad y en no ejercer más que nuestra propia función.” (República, § 433-434)

⁴ Nada que ver, comenta Roca Jusmet, con Giorgio Colli, quien afirmó, en *El nacimiento de la filosofía*, que la filosofía es una literatura que aparece cuando se pierde la sabiduría”, que es “cuando se cuestiona la figura del sabio que la filosofía aparece como un evocación o búsqueda escritural de la sabiduría. (51)

propia de la religión, sino de la filosofía y la política. Y es que, salvo los ritos dionisiacos (que eran una experiencia extática puntual) o el budismo (que sí implicaba una conversión, una transformación total del individuo mediante la iluminación), las religiones antiguas eran un intento de regular, mediante ofrendas y sacrificios, las relaciones exteriores entre los hombres y los dioses. Será el cristianismo quien adopte la conversión “como una transformación súbita a través de la fe.” (54) La *conversio* latina se expresaba, en griego, mediante dos términos: el de *epistrophe*, que designa un ‘cambio de orientación’, y apunta a un cierto retorno a las fuentes originarias; y el de *metanoia*, que designa un ‘cambio de pensamiento’, que apunta, no ya a un regreso, como a una ruptura o renacimiento. Para Hadot, buena parte de la historia occidental puede verse como una alternancia entre la conversión concebida como *epistrophe* y la conversión concebida como *metanoia*. Mientras que en la época clásica, para Platón, el sujeto de la conversión era fundamentalmente la polis, en las filosofías helenísticas, éste pasó a ser el individuo, cualquier individuo. Dicha alternancia, entre conversión colectiva y conversión individual será también importante en la historia del pensamiento y la acción en Occidente.

§ Ejercicios de “mirada desde lo alto”. A continuación, Roca Jusmet expone algunas de las diferentes familias de ejercicios estudiados por Hadot. Están los ejercicios de “mirada desde lo alto”, que Hadot estudió en *La ciudadela interior* (1992) o *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales* (2010), consistentes en una especie de vuelo cósmico imaginario, cuyo objetivo es pensar nuestra vida particular sobre el transfondo del infinito, con el objetivo de otorgarle su valor real en el conjunto del cosmos. “Se trata de percibirse a uno mismo, no desde los límites del ego, sino formando parte de algo mucho más amplio, sea la humanidad, o aún más radicalmente, el cosmos.” (55) El lema de Zenón y Crisipo, los fundadores del estoicismo, era: “era vivir de acuerdo con uno mismo”, si bien “este *uno mismo* no era el yo singular, sino la Razón Universal.” (57) A algo semejante se refiere Montaigne, cuando habla de “*vivre à propos*” o Thoreau, cuando afirma, en *Walden*, que se fue a los bosques para vivir deliberadamente, *deliberately*.

§ Ejercicios de atención. Luego están los ejercicios de atención, o *prosoche*, fundamentales dentro de la tradición estoica. Su objetivo es establecer una actitud de vigilancia que debe ayudarnos a discriminar entre *lo que pasa* (los hechos), que no dependen de nosotros, y *lo que nos pasa* (los afectos que nos generan internamente los hechos), que sí dependen de nosotros, para aprender a trabajar exclusivamente sobre estos últimos. (56) La libertad consistiría en no ser esclavos de las propias pasiones, que surgen de una incorrecta evaluación de *lo que pasa*, ya que, al no comprender que es inevitable y que no depende de nosotros, nos provocan pasiones como la indignación, el miedo, la rabia, la frustración, la esperanza, etc. ¿Cómo podemos librarnos de esas pasiones? Trabajando

sobre “lo que nos pasa”, y no sobre “lo que pasa”, que sería imposible de modificar. También el neoplatonismo habría frecuentado los ejercicios de *prosoche*, que habrían de servir a apartar nuestra mirada del disperso mundo material, para llevarla a buscar las huellas del Uno.

§ Algunos ejercicios estoicos en las *Meditaciones* de Marco Aurelio. En *La ciudadela interior*, Hadot estudia las *Meditaciones* de Marco Aurelio, que no dejan de ser unas ejercitaciones escriturales, unos *hypomnemata*, de la doctrina estoica. Según Hadot, en dichos escritos, Marco Aurelio practica la triple disciplina del juicio, del deseo y de la acción.

La disciplina del juicio busca controlar el proceso mediante el cual el alma se forma un juicio a partir de las percepciones que recibe del exterior, juicio del que surgirán, a su vez, los deseos. La física, que nos enseña a contemplar cada realidad particular desde la perspectiva cósmica global, nos ayudaría a forjar un juicio lógico, en tanto que ajustado al cosmos concebido como un *logos*, del cual surgirá, a su vez, un deseo también ajustado a ese orden. Esta disciplina física del juicio nos ayudaría a discriminar entre lo que son las cosas y lo que no pueden no ser, entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. (58)

Luego vendría la disciplina del deseo, que, basándose en lo que hemos aprendido gracias a la disciplina del juicio, nos enseña a discriminar entre lo que es importante y lo que no lo es, lo cual coincide exactamente con lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. De un lado se halla lo que no es importante, y además no depende de nosotros, ante lo cual debemos permanecer indiferentes o imperturbables, no generando ningún deseo ni ninguna acción al respecto. Del otro lado se halla lo que sí es importante, y además sí depende de nosotros, que es buscar el bien y apartarnos del mal. Todo aquello que no involucre nuestra implicación moral debe ser vivido con total indiferencia. “Si entendemos todo esto, el deseo aparecerá únicamente como *deseo del bien* y *aversión del mal*, siempre en la perspectiva de lo posible.” (59)

La disciplina del juicio y la disciplina del deseo contribuyen a la elaboración de una disciplina de la acción, “que nos dirigirá hacia la acción correcta, a la que debemos entregarnos sin quedarnos a medias, sin dispersarnos.” (59) Como es sabido, el fatalismo estoico dio lugar a todo tipo de tensiones entre la idea de que todo lo que sucedía era necesario, y por lo tanto debíamos conformarnos a ello, y la idea, casi la necesidad mental, de que somos libres. El estoicismo defenderá “una actitud de conformidad activa”, según la cual, “aunque todo está determinado, nuestra libertad forma parte de ese proceso.” (60) Spinoza desarrollará esta solución en los libros IV (“De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos”) y V (“Del poder del entendimiento o de la libertad humana”) de su *Ética*, donde expondrá “su concepción de la libertad como conciencia de la necesidad.” (60)

A estas tres disciplinas se les añade una cuarta, que podríamos llamar “disciplina de la ciudadanía”, pues los estoicos, a diferencia de Platón, que fue radicalmente antidemocrático, mantuvieron una postura política “aristocrática con elementos democráticos” (60), que consideraba que las virtudes –que eran las que legitimaban el poder político de la aristocracia- se pueden aprender, u olvidar. Además, los estoicos trataron de “moralizar la política con una idea de *piedad*.” (60)

§ Los ejercicios de *praemeditatio malorum*. Los ejercicios de *praemeditatio malorum* consistían en imaginarse los peores escenarios posibles, con el objetivo de prepararse para soportarlos, de tomar conciencia del carácter contingente de nuestra existencia o de comprender la urgencia constante de vivir o reformarnos. Destaca, dentro de esta familia de ejercicios espirituales, la concepción de la filosofía como un aprender a morir. Platón fue uno de los primeros en definir la filosofía en estos términos. Los estoicos también la practicaron, añadiendo la distinción entre muerte como proceso y muerte como suceso: *omnes vulnérant, ultima necat*. El cristianismo hizo del *memento mori* un elemento fundamental. Nietzsche vio en ello una prueba de que la filosofía socrático-platónica, y la religión cristiana, se basaban en una negación de la vida. Pero, para Hadot, hay otras lecturas posibles, como que hay que ser conscientes de la finitud de la vida para provecharla, o que todo es contingente, y por lo tanto milagroso. Lo cierto es que el *carpe diem* o el *collige virgo rosas*, pueden ser vistos como una declinación vitalista de este tipo de ejercicios. Véase al respecto el ensayo “Filosofar es aprender a morir”, de Montaigne.

§ La lectura como ejercicio espiritual. En el mundo antiguo existía una cierta desconfianza hacia la letra escrita, por considerar que la sabiduría sólo podía enseñarse oralmente, mediante la lección, el diálogo, o aún mejor mediante el ejemplo. Recordemos, por ejemplo, el *Fedro*, de Platón, donde se rechaza la invención de la escritura⁵. Por eso muchos escritos de la antigüedad, como los *Diálogos* de Platón, el *Manual* de Epicteto, las *Enéadas* de Plotino o las *chreiai* cónicas son transcripciones de enseñanzas orales⁶. Aun así, la lectura puede ser

⁵ Se dice que la escritura “sólo producirá el olvido en las almas de los que la conozcan, haciéndoles despreciar la memoria; confiados en este auxilio extraño abandonarán a caracteres materiales el cuidado de conservar los recuerdos, cuyo rastro habrá perdido su espíritu.” Tú no has encontrado un medio de cultivar la memoria, sino de despertar reminiscencias; y das a tus discípulos la sombra de la ciencia y no la ciencia misma. Porque, cuando vean que pueden aprender muchas cosas sin maestros, se tendrán ya por sabios, y no serán más que ignorantes, en su mayor parte, y falsos sabios insoportables en el comercio de la vida.” (Platón, *Fedro*, 274c-277a)

⁶ Véase “Historia de la filosofía helenística y romana”, en Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 2006.

vista como un ejercicio espiritual, a condición de que no se convierta en un fin en sí mismo, sino que sea visto como un medio para la ejercitación. Para lo cual es necesario saber leer correctamente: detenerse, comentar, replegarse, meditar, ejercitar... Pero Hadot “está en las antípodas de la hermenéutica entendida como libre interpretación del texto”, pues considera imprescindibles el rigor de la filología y la historia. (64) Claro que esa lectura atenta y rigurosa también puede ser vista como una ejercitación de la atención, de la comprensión, de la escucha de la voz particular de los autores y las épocas, y de diálogo, pues, tal y como nos enseñó Gadamer, todo texto, y toda realidad, es la ocasión para entablar un diálogo. (64)⁷

§ El diálogo. El diálogo también será visto como un ejercicio espiritual. De un lado, si es de buena fe, suspendemos nuestras propias convicciones para poder comprender la lógica de nuestro interlocutor, que a la vez debemos contrastar con la nuestra, para no perder totalmente nuestro punto de vista: “Es un equilibrio muy sutil, porque ni podemos anular el juicio del otro desde el nuestro, ni tampoco podemos suspender nuestro juicio para someternos al del otro. No se trata, por tanto, ni de quedarse en la lógica propio a ni entrar en la del otro.” (65) Por otra parte, el diálogo nos fuerza a que sometamos nuestros intereses y orgullo a la verdad, al logos, a lo que Heráclito llamaba la razón común. “Esto quiere decir que, en el diálogo, el combate no es nunca contra el otro, sino contra las apariencias del saber, contra la falsedad, contra la vanidad, contra la soberbia. Pero también contra el miedo a decir la verdad, una defensa de la *parresia*, del coraje de decir la verdad.” (65) El diálogo genuino exige, pues, atemperar de nuestras pasiones, trascender nuestro egoísmo, desconectar la mirada utilitaria y someternos al amor compartido por la verdad. De ahí que el diálogo pueda ser visto como un ejercicio cognoscitivo, metafísico, ético y político.

§ Otras tradiciones de ejercicios espirituales. Hadot también se interesó por los ejercicios espirituales de otras corrientes filosóficas. Estudió la tradición neoplatónica, en *Plotino o la simplicidad* (1964), la tradición socrática, en varios capítulos de *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (1981), y en alguna ocasión también se refirió a las ejercitaciones del epicureísmo, que tienen “la virtud de añadir a la opción estoica del deber, una idea de gozo, de alegría.” (60)

En *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales* (2010), Hadot estudia diferentes modos de ejercitación en la obra de Goethe: ejercicios de adherencia al instante, de resistencia a la nostalgia o a la esperanza; ejercicios de realismo, que buscan reconciliarnos con lo real, o lo posible, y li-

⁷ Véase al respecto el capítulo “Apprendre à lire, apprendre à vivre”, en Davidson, Arnold J., *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes* (2013), y el libro titulado *El movimiento lector de Pierre Hadot* (2013), de Antoni Bosch-Veciana.

branos de las tentaciones del idealismo nostálgico o utópico (lo cual no debe verse como un mero conservadurismo o inmovilismo). Por otra parte, Goethe hereda de los clásicos el ideal del ser humano como plenitud, que se opone a la concepción romántica, de origen cristiano, de la existencia humana como una carencia estructural, angustiada por su finitud. Eso no significa que en los clásicos no exista cierta angustia, sino que es a partir del romanticismo cuando ésta adquiere un carácter central, que culminará en Schopenhauer, lo cual llevará a Nietzsche a tratar de superarlo. También esta idea del hombre al que le falta estructuralmente algo es esencial en el psicoanálisis. (62)

§ El secuestro del cristianismo. Para Hadot, la tradición clásica de los ejercicios espirituales “pasará” al cristianismo. Pongo el término entre comillas, porque el proceso no fue tan pacífico ni positivo como algunos quieren creer. De hecho, autores como Gibbon, Voltaire, Nietzsche, Nixey, y también Foucault, lo verán como un secuestro violento, que supuso, además, una malversación del potencial emancipador de la filosofía clásica. El mismo Erasmo toca este tema en su *Antibarbarus*. El cristianismo primitivo se presentará “como una forma de vida, es decir como una filosofía”, y los ejercicios espirituales del período alejandrino pasarán a manos de apologistas como Filón de Alejandría y Orígenes, y luego a las de los monjes del desierto, que desarrollarán un amplio acervo de prácticas que buscan la interiorización de los dogmas cristianos. El objetivo último de esta nueva ascesis era la *imitatio Christi*, que había de llevar a la salvación del alma. (67)

En ese mismo movimiento, la filosofía será tildada de “soberbia”. Así la llama Agustín de Hipona, por presentarse como una soteriología laica que aspira a salvar al hombre en el reino de este mundo y sin la ayuda de Dios. Desposeída de sus funciones prácticas, la filosofía se transformará en una disciplina auxiliar, reducida a ser una actividad teórica abstracta y especulativa, cuya única misión es “demostrar” *a posteriori* unos dogmas intangibles establecidos *a priori* por la fe, o mejor dicho, por la Iglesia. Es la filosofía escolástica. Hadot habla de este proceso de una forma ambigua. De un lado, en tanto que filósofo, parece lamentar esta desposesión; del otro, en tanto que cristiano, parece excusarla. Se lo ve dividido entre Atenas y Jerusalén. Aunque el hecho de que nunca le dedicase un libro a los ejercicios espirituales cristianos me parece significativo. Como le dijo, en una de sus pesadillas, el arcángel Gabriel a san Jerónimo: “Mientes, eres ciceroniano, allá donde está tu tesoro, está tu corazón.”

§ Los ejercicios espirituales en la filosofía moderna. Fuera del ámbito académico, varios filósofos continuaron con el proceso de recuperación de la filosofía práctica iniciado por los primeros humanistas. Tal será el caso de los *Ensayos* de Montaigne, de *De la sabiduría* de Charron, de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, de la *Ética* de Spinoza, de *Poesía y verdad* de Goethe, de

Hombres representativos de Emerson o del *Walden* de Thoreau, para el cual “actualmente hay profesores de filosofía, no filósofos”, y que Hadot tenía por uno de los filósofos modernos que mejor conservan la filosofía como un arte de vivir, en una síntesis perfecta entre el estoicismo y el epicureísmo cosmicista. No debemos olvidar tampoco los *Aforismos sobre el arte de vivir*, de Schopenhauer, *La ciencia jovial* de Nietzsche, o las obras de Bergson, cuya visión de la filosofía como una transformación radical de la percepción interesó especialmente a Hadot (2009). Éste también se ocupó de Wittgenstein, al que le dedicó el libro *Wittgenstein y los límites del lenguaje* (2007), y el artículo “Apofatismo y teología negativa”, incluido en *Los ejercicios espirituales y la filosofía antigua* (2006). En ambos casos se interesa por la ética del silencio de Wittgenstein, así como por la noción de “los juegos del lenguaje” como expresión de formas de vida. (70)⁸

3.- Michel Foucault: La filosofía como cuidado de sí

§ Más allá del sujeto trascendental. Para Foucault, el sujeto no era una estructura de corte universal y permanente, tal y como lo entendieron Descartes, Kant, Hegel o Husserl, sino “un producto histórico, y una forma de sujeción, el efecto de una interacción de los campos de saber y de las relaciones de poder.” (71) No obstante, en la última etapa de su vida, Foucault ensayó otro tipo de noción del sujeto, que ya no vería, ni como estructura trascendental, ni como mera construcción histórica, sino como el resultado de un proceso de autoconstrucción (o autodestrucción) ética. (71) El contexto es importante. El hecho de que, a finales de los sesenta, Foucault se distanciase del marxismo, le llevó a modificar su concepción de la subjetividad. Además, en aquella época Foucault experimentó un cierto giro espiritualista. Acababa de regresar de Irán, donde quedó fascinado por la espiritualidad de la revolución iraní (si bien la deriva fundamentalista de Jomeini no tardará en decepcionarlo). También apoyará al sindicato polaco católico Solidaridad, que se enfrentaba a la represión soviética. Y visitará el Japón, donde se interesará por las prácticas del budismo zen. (72)

§ De la biopolítica al régimen de verdad. Este giro espiritual se evidenciará en su curso “El gobierno de los vivos”, que impartirá en el Collège de France entre 1979 y 1980. Aunque, en un principio, empieza tratando de definir y explicar la noción de *biopolítica*, que tratará también en el primer tomo de su *Historia de la sexualidad*, su interés se reorientará “para centrarse en la relación entre subjetividad y verdad, y lo que llama *el cuidado de sí*.” (72) El cambio de tema se verá acompañado por un cambio de metodología. Foucault abandonará la concepción de la filosofía como ontología del presente, y la genealogía como el estudio de la procedencia de ese presente, que había tomado de Nietzsche. Tam-

⁸ El autor recomienda “Langage ordinaire et exercice spirituel”, de Sandra Laugier (2013).

bién dejará de interesarse fundamentalmente por los siglos XVI a XVIII, en los que se habría constituido la modernidad, para ocuparse de las prácticas y los textos de la Antigüedad tardía (helenismo, época romana y cristianismo primitivo). “El gobierno de los vivos” acabará centrándose en realizar “una historia *del gobierno de los hombres por la verdad*”, que utilizará como herramienta básica de dominación lo que él mismo dará en llamar “actos de verdad”, que entiende como “los procedimientos reglamentados que atan a un sujeto a una verdad establecida.” (73) Este tipo de gobierno se afianzará durante la época del cristianismo primitivo, uno de cuyos actos de verdad será la confesión, mediante la cual el sujeto “se inscribe en una determinada relación de poder, que consiste en el imperativo de manifestar su verdad interna.” (73) En el siguiente curso, titulado “Subjetividad y verdad” (1980-1981), y en el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*, titulado *El uso de los placeres*⁹, Foucault profundizará en el estudio de los procesos mediante los cuales los sujetos son sometidos a un régimen de verdad.

§ El cuidado de sí. En el curso titulado “La hermenéutica del sujeto” (1981-1982), Foucault definirá la filosofía como un proceso de transformación interna. Será entonces cuando utilice el término “ejercicio espiritual”, que toma de Pierre Hadot, si bien acabará prefiriendo expresiones como “cuidado de sí” o “tecnologías del yo”. Son los *epimeleia heautou*, que Foucault traduce como “*souci de soi*”, término que puede traducirse como “inquietud de sí”, “preocupación de sí” o “cuidado de sí”. (74) Y ése será, precisamente, el título del tercer volumen de su *Historia de la sexualidad*, aunque sólo le dedique directamente un capítulo.

Según Foucault, la noción de “cuidado de sí” aparece por primera vez en el *Alcíades* de Platón, que luego será fundamental para el neoplatonismo. En dicha obra se describe de qué modo la verdad transforma al sujeto a través de la iluminación, a la que habría llegado gracias al eros, quien le habría mostrado la vía para recordar y recuperar su verdadera naturaleza. Para Platón, el *cuidado de sí* no será una cuestión meramente ética, sino fundamentalmente política. Se trata de “uno de los principios fundamentales de la *polis*”, puesto que de él surgen “las reglas fundamentales para las conductas personal y social del ciudadano.” (75)

La filosofía helenística y romana concebirán el cuidado de sí de un modo muy diferente. Su objetivo ya no será la búsqueda de un reencuentro con la naturaleza olvidada del alma, sino, antes bien, la construcción de uno mismo. (75) Esta ética del *cuidado de sí* no busca tanto la adquisición de una sabiduría, como la conquista de una libertad, o una felicidad, mediante la práctica: “Se trata de una propuesta ascética que nos va constituyendo como sujeto ético. No es, como

⁹ También dos conferencias en Darmouth: “Subjetividad y verdad” y “Cristianismo y confesión” (1981), y otra en Vermont, Canadá, “Las tecnologías del yo” (1982).

en el caso socrático-platónico, una vía de purificación que nos conduce a una verdad ontológica que nos transforma y a partir de aquí actuamos de una manera diferente. Se trata de una verdad ética que vamos constituyendo la propia subjetividad. Aquí sí que hablamos de un sujeto que se relaciona consigo mismo de una manera permanente, porque va creándose a sí mismo.” (76)

Es en este sentido que Foucault afirma que es en la época alejandrino-romana se inventó la subjetividad. Sólo a partir de ese momento se “constituye un sujeto ético como sujeto de enunciación”, esto es, “como un sujeto capaz de crear una perspectiva propia sobre su relación con el mundo” mediante “unas tecnologías del yo, que requieren como condición básica el ascetismo entendido como un *poner límites* a los excesos del cuerpo, que son la fuente de las pasiones.” (76)

§ De la *askesis* filosófica al ascetismo cristiano. Según Foucault, la centralidad de la virtud de la templanza, o autocontrol, provocará que en aquella época se produzca “una progresiva desconfianza hacia el placer, sobre todo el sexual”, lo cual conllevará “una valoración de la fidelidad conyugal y una pérdida de la fascinación por el erotismo homosexual con los jóvenes.” (76) Si bien este nuevo ascetismo, contrario a la *aphrodisia*, aparecerá en la época alejandrino-romana, acabará constituyéndose en la base moral del cristianismo, que “la transformará en *carne*, hasta convertirse, en la sociedad moderna, en sexualidad.” (76)

Por esta razón Foucault niega la hipótesis convencional de que la base moral del cristianismo se halla en el judaísmo. En su opinión, el judaísmo es una religión que comporta unas creencias, unos rituales y unas normas que obligan y prohíben, mas no una moral ascética en el sentido en que las filosofía alejandrino-romanas, y luego la religión cristiana, la entienden. Si bien es cierto que el cristianismo “le dará un sentido radicalmente diferente del que tenía en las escuelas alejandrino-romanas”, ya que, “en estas últimas, la austeridad sexual no funcionaba aún como una prohibición, sino como una especie de dieta para la constitución de la subjetividad ética.” (77) Y es que lo que buscaban esos ejercicios de abstinencia –estoicos, epicúreos, cínicos o escépticos- era la libertad, el placer, la salud, esto es, el aumento de la vida, mas nunca la mortificación. En todo caso, para Foucault, es en ese momento cuando aparece la subjetividad, en el sentido en que él la entiende, esto es, “como la consideración de uno mismo como objeto de un saber y de una transformación que conduce a un estilo de existencia”. (78)

Con el cristianismo, en cambio, ese ascetismo se verá conectado con una negación del mundo, que se considerará como un lugar pecaminoso. Además, las prohibiciones de ese ascetismo no se limitarán a los actos, sino que buscarán alcanzar los deseos, que deberán ser explorados y reprimidos en su raíz. Esto conducirá a la práctica de *la confesión*, “y al imperativo de hablar de nuestros

deseos secretos, de una verdad, por lo cual el sujeto debe descifrarse a sí mismo". (79) En una especie de retorno al platonismo, se trata de descubrir el verdadero yo, si bien éste ya no será visto como una naturaleza originaria a la cual regresar, sino como un nido de deseos egoístas y pecaminosos.

§ Del autoexamen filosófico al autoexamen cristiano. Foucault distinguirá tres modelos básicos del examen de conciencia. Primero, el examen de los pensamientos, que busca ver si éstos se corresponden con la realidad, que atribuye a Descartes; segundo, el examen de los pensamientos para ver si se adaptan a las reglas del buen vivir que se han elegido, que atribuye a los estoicos (pero del que también participarán los epicúreos o los escépticos); y, tercero, el examen de los pensamientos ocultos, con el que se busca manifestar la impureza interior, que sería el propio del cristianismo. Así, mientras que, para Epicteto, la vigilancia de las propias representaciones (la disciplina del juicio de Marco Aurelio) no busca descifrar ninguna verdad interna, sino solamente liberarnos de las ideas equivocadas y dirigir nuestras actitudes y conductas, con el objetivo de hacernos más libres, el cristianismo "se ocupará de las malas intenciones como base para el pecado", de modo que "lo que hay que dominar entonces no es la conducta, sino el deseo." (84) Lo que parecía un intento por cumplir con el principio délfico del autoconocimiento y el del cuidado de sí, se revela como un intento de superar, acallar o eliminar el yo. Desde este punto de vista, "el *ocuparse de uno mismo* aparecerá entonces como algo inmoral", cosa que "se mantendrá hasta el siglo XVI, época en la que volverá a aparecer ese interés." (79)

§ El poder pastoral¹⁰. Este ascetismo se articula, además, con una estructura de dominación, que Foucault llamará "poder pastoral". El término (la imagen), procedería del judaísmo, para el cual el pastor quiere que su rebaño siga la ley de Dios, y lo que busca es la obediencia, que acaba erigiéndose en la virtud fundamental. Este *poder pastoral* se verá profundizado mediante la práctica de la confesión, en virtud de la cual el cristiano ya no sólo tiene que obedecer, sino que también debe decir toda la verdad sobre sí mismo, toda la verdad sobre sus propios deseos, considerados siempre como algo negativo, en la verbalización dramática de la confesión. (79 y 84) Este poder pastoral, que Foucault detesta, en la línea de Nietzsche, será el que dominará durante muchos siglos las conductas de las personas a través del gobierno de las almas por parte del sacerdote.

§ El momento cartesiano. Foucault habla luego del "momento cartesiano", en el que "se rompe el vínculo entre el conocimiento de sí mismo y la transformación interna." (79) En ese momento, la filosofía pierde su espiritualidad, pues ésta se limitará a preguntarse por los criterios de la verdad, y a aplicar-

¹⁰ Sobre este concepto, véase Michel Foucault, "Omnium i singularem", en *Nacimiento de la biopolítica* (2009) y *Seguridad, territorio y población* (2008).

los, aunque sin provocar por ello una conversión del sujeto, que seguirá siendo el mismo. (80) Esto es así, dice Foucault, porque Descartes parte de una base aristotélico-tomista, para la cual la filosofía no es una actividad práctica, sino sólo una disciplina auxiliar teórica. En este sentido, la filosofía cartesiana no supondría una ruptura, sino, antes bien, una continuidad, con la filosofía medieval; y es probable que ésta sea la razón por la que se le ha permitido eclipsar esa otra filosofía, realmente revolucionaria, que fue el humanismo, continuado y radicalizado por el libertinismo erudito y la Ilustración, quienes apostarán por una transformación de la existencia mediante una filosofía plenamente independizada de la religión. Piénsese, por ejemplo, en Montaigne, Charron, Spinoza u Holbach, quienes volverán a darle a la verdad una virtud transformadora, igual que luego harán Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche o Heidegger.

§ La parresía. Foucault también se interesará por la cuestión de la *parresía*, de *pan*, ‘todo’, y *rhexis*, ‘discurso’ o ‘palabra’, literalmente ‘decirlo todo’, si bien suele traducirse resignadamente como “franqueza” o “libertad de palabra”. Dicha noción será declinada de diversos modos en función de los diferentes intereses de cada escuela filosófica. Los epicúreos la valoraron, junto a la amistad, como una práctica comunitaria. Gracias al pacto parresiasta que exige que el amigo tenga el coraje de decir su verdad acerca del otro, y de escuchar la verdad del otro acerca de sí mismo, la amistad se nos presenta como una vía para llegar al autoconocimiento y para desarrollar la *phronesis*, entendida como la disposición óptima de los placeres. Para los cínicos, la *parresía* será a la vez un ejercicio de *anaideia* o desvergüenza, y una forma de prédica cínica, que solía adoptar la forma de la *chreia* o de la diatriba. Para los estoicos, será una forma de luchar contra nuestro enemigo más cercano –el adúlador interior del que habla Plutarco en *Cómo distinguir al adúlador del amigo*–, pues también supone el coraje de decirse a uno mismo y de decir a los otros la verdad.

Foucault relacionará la *parresía* con tres cuestiones fundamentales en la evolución cristiana del cuidado de sí. En primer lugar, nota que, aunque ésta era vista, en un principio, como el modo en que un maestro debía guiar a sus discípulos, acabará transformándose en un deber que cada uno tiene para consigo mismo. En segundo lugar, que el objetivo último de esta práctica va a acabar consistiendo exclusivamente en producir un cierto conocimiento acerca de uno mismo (que, en términos cristianos, no consiste tanto en cumplir con el precepto délfico, como en relevar el carácter pecaminoso del yo). Y en tercer lugar, que lo que está en juego no es el descubrimiento de las propias profundidades psíquicas, sino antes bien la relación de uno mismo con una serie de principios interiorizados. (86)

Aun así, para Foucault, la *parresía* será una de las características fundamentales de la filosofía, tal y como él la entiende. En “El coraje de la verdad”, distinguirá cuatro actitudes filosóficas fundamentales: *la actitud profética*, “que entiende la filosofía como una promesa de coincidencia entre la verdad y la jus-

teza política y moral”; *la actitud técnica*, “para la cual la verdad, la política y la moral son cuestiones totalmente heterogéneas”, tal y como sucede en el positivismo y la filosofía analítica, para los cuales “la ciencia es el único saber” (47); *la actitud del sabio*, que considera que “la contemplación de la verdad del mundo comporta una determinada ética.” (48); y *la actitud crítica*, que sería la del mismo Foucault, que “considera que hay una relación compleja y heterogénea entre la verdad, la ética y la política”, que se puede identificar con “la problemática relación entre el sujeto y la verdad.” (48) Ese imperativo crítico, consistente en evidenciar ante la sociedad los mecanismos del saber-poder, será el que haga de la *parresía* una necesidad filosófica que es necesario ejercitar ejerciéndola¹¹. No es improbable que Edward W. Said pensase en Foucault cuando, en *Representaciones del intelectual* (1994), caracterizó al intelectual como aquél que tiene el coraje de decir la verdad ante el poder.

§ La escritura de sí. Foucault también se interesará por las prácticas y los registros escriturales del cuidado de sí. En su *Ciudadela interior*, Hadot explica que aquellos que interpretan las repeticiones e imperfecciones de las *Meditaciones* de Marco Aurelio como la prueba de que dicha obra quedó inacaba, se equivocan, pues desconocen la existencia del género de las *hypomnemata*, o “cuadernos notas que se toman para uno mismo”. Este tipo de escritura diaria no buscaba la confesión, sino la memorización (*mneme*), la meditación (*melete*) y la práctica (*askesis*) de aquellas ideas, perspectivas o actitudes que se deseaban incorporar. No es extraño, pues, que se repitiesen, con variaciones, las mismas cuestiones, ya que la repetición es necesaria para el aprendizaje. En esa línea, Foucault considera que este tipo de textos no buscaba descubrir el propio secreto, sino “construir un carácter, un *estilo de existencia*.” (87) En mi opinión, el mismo título de los *Ensayos* de Montaigne debe ser entendido como “ejercicios” o “rutinas”, pues dicha obra se halla claramente dentro de la tradición de los *hypomnemata*, tal y como él mismo apunta cuando dice: “No he hecho más a mi libro de lo que mi libro me ha hecho a mí; libro consustancial a su autor, de una ocupación propia, miembro de mi vida; no de una ocupación y fin tercero y extraño como todos los otros libros.” (II, 18)

§ La lectura como ejercicio. Foucault también se interesará por la lectura como ejercicio. De hecho, frente a aquellos que consideran que el término “religión” significaría etimológicamente “religar”, en el sentido de estrechar los vínculos entre los miembros de una comunidad religiosa, se hallan aquellos que la remiten a la idea de “releer”, de *relegere*, puesto que muchas religiones se constituyen a partir de la lectura atenta de unas escrituras sagradas. No obstante, la lectura es peligrosa, puesto que puede llevarnos a postergar la acción o a

¹¹ Véase también la conferencia que pronunció al respecto en la Universidad de Berkeley, en 1983, recogida en Michel Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (2004).

dispersarnos, revelándose así como “una actividad centrífuga más que centrípe-
ta.” (87) No se trata, pues, de una lectura erudita, evasiva o curiosa, sino de una
lectura que busca la transformación interna. Y es en este sentido que Foucault
habla de sus libros como de *libros-experiencia*.

§ La práctica del silencio. El silencio fue una práctica habitual en el pita-
gorismo, el platonismo, el estoicismo y el escepticismo, para el que la *epoché* o
suspensión de juicio era caracterizada también como *aphasia*, o ausencia de pa-
labra, que es una de las formas del silencio. El silencio es condición de posibilidad
de la escucha y la maduración. También nos permite salirnos del universo de lo
utilitario, que los griegos llamaban *ta pragmata*, un término que puede traducir-
se como ‘los asuntos’ o ‘los problemas’, que nos interrumpen constantemente
con su trajín ensordecedor. Por supuesto, el silencio no es una cuestión mera-
mente sonora, sino mental. Se trata de calmar la propia *hypolepsis*, o discurso
mental, librándola del ruido que nos dispersa o somete.

§ Ejercicios corporales. A diferencia de Hadot, que desatiende la ejercita-
ción corporal, si bien en alguna ocasión hace referencia al vegetarianismo, al
ayuno, al endurecimiento corporal (dormir en el suelo, abrigarse poco) o incluso
a la ascensión a montañas (en el caso de los ejercicios de “mirada desde lo alto”),
Foucault se interesa algo más por los ejercicios corporales (89); aunque suele
hacerlo de forma crítica, más como un ataque contra el ascetismo cristiano que
como una exploración de las rutinas físicas de las filosofías alejandrino-romanas.

§ Los ejercicios según Foucault. Aunque Foucault es consciente de que
todo este acervo de prácticas fue secuestrado por el cristianismo, no deja de
reconocerle un potencial emancipador, a condición de que sea liberado. Con
todo, tal y como señala Roca Jusmet, no sentimos en Foucault, a diferencia de lo
que sucedería en Hadot, una nostalgia de la filosofía antigua, ni una idealización
de la noción clásica de sabiduría. Si Foucault se interesa por todas estas prácticas
es porque las ve como “una caja de herramientas para concretar un posible arte
de vivir.” (91) Para él, el sujeto ético debe ser libre, lo cual no sólo supone no ser
esclavo de los demás, sino también no ser esclavo de uno mismo, esto es, de las
propias pasiones. Pero no se trata sólo de luchar contra nuestras propias com-
pulsiones físicas o psicológicas. Se trata también de que, como el poder busca
someternos desde dentro, mediante mecanismos de normalización social, o in-
troyección (religiosa, disciplinaria, capitalista, soviética...), el campo de batalla de
la lucha política debe ser ampliado, hasta incluir nuestra propia interioridad. So-
mos nuestro propio caballo de Troya.

§ Semejanzas entre Pierre Hadot y Michel Foucault. A continuación, Roca Jusmet realiza una comparativa de las posiciones de Hadot y Foucault respecto de la cuestión de los ejercicios espirituales. De un lado, Foucault citó en numerosas ocasiones los estudios de Hadot, y los de su esposa Ilsetraut Hadot. Coincidió con ellos a la hora de ver la filosofía antigua no como un discurso sino como un arte de vivir. Algunos autores consideran que existe una cierta ruptura entre la filosofía clásica de Sócrates, Platón o Aristóteles, quienes le daban una cierta prioridad a la política por encima de la ética, y las filosofías helenísticas, en las que la ética individualista se erigió como alternativa a la política, por la sencilla razón de que las polis habían desaparecido. En este nuevo contexto, la filosofía desatenderá a la política, a la cosmología o a la metafísica, pues lo que se esperaba de ella era que propusiese “un arte de vivir que sea capaz de orientarse en un mundo cambiante e inestable.” (100) Hadot y Foucault negarán esta distinción por considerar que la filosofía fue vista, a lo largo de toda la antigüedad, como una forma de vida. Sin contar que la física y la lógica continuaron estando presentes igualmente en el epicureísmo y el estoicismo. (100) Hadot y Foucault también coincidirán a la hora de darle a este tipo de filosofía un potencial emancipador, en virtud de su capacidad transformadora del sujeto.

§ Diferencias en sus respectivos marcos teóricos. De un lado, Hadot se formó, aunque las acabase trascendiendo, en unas tradiciones filosóficas que Foucault siempre rechazó, como fueron la escolástica, la fenomenología o el existencialismo de corte personalista. (38) Hadot también se interesó por filósofos modernos, como Montaigne¹², Goethe, Nietzsche, Heidegger, Bergson y Wittgenstein, todos los cuales se interesaron a su vez por la filosofía antigua, y presentaron sus proyectos filosóficos como una recuperación de sus intereses prácticos. (38) Del otro lado, las grandes influencias de Foucault serán Jean Hypolite, Maurice Blanchot, Georges Bataille, Georges Canguilhem o Georges Dumézil, en el ámbito francés, y Nietzsche, en el alemán.

Es cierto que ambos se interesaron por Nietzsche. Si bien lo hicieron desde posturas e intereses muy diferentes. Hadot descubrió en su juventud a Nietzsche, al que vio como parte de esa tradición práctica que, según él, se inicia con Sócrates (cf. “Goethe y Nietzsche”, en *No te olvides de vivir*). Se interesó, pues, sobre todo por el Nietzsche más práctico: el del eterno retorno, el *amor fati* y la ciencia jovial.

Foucault se apasionó, en cambio, por un Nietzsche más teórico, centrado en cuestiones ontológicas y epistemológicas. Es el Nietzsche de *La genealogía de la moral*, el de *La voluntad de poder* o el de “Sobre verdad y mentira en sentido

¹² Sobre Montaigne y Hadot, Roca Jusmet recomienda a Jordi Bayod, “Pierre Hadot i Montaigne, filòsof impremeditat i fortuït”, en *La filosofia com a manera de viure* (2009).

extramoral". De él aprendió una metodología, la de la genealogía, que se basa en la convicción de que el saber es el producto de unas relaciones de poder; y una concepción de la filosofía, que entenderá como una ontología del presente, esto es, como un diagnóstico sobre el mundo en el que vivimos. (41) Es en esta línea que Foucault publicará, en 1965, su libro *Nietzsche, Marx y Freud*, donde estudia lo que muy poco antes Ricoeur había bautizado como "filosofías de la sospecha"; su primer curso en el Collège de France, de 1970-1971, tratará sobre la "Voluntad de saber", en cuyo título notamos la influencia nietzscheana; y en 1971 publicará *Nietzsche, la genealogía de la historia*.

No obstante, hacia el final de su vida, Foucault empezará a interesarse por el Nietzsche que propone "una estética de la existencia", que él entenderá como "un estilo de vida singular, producto de unas tecnologías del yo con las que uno acaba haciendo de su vida una obra de arte." (42) Roca Jusmet recomienda al respecto el libro de Alexander Nehemas, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault* (2005).

§ Diferencias metodológicas. Hadot siempre siguió un método más filológico e historicista, que le lleva a remitirse siempre a las fuentes originales, y a tratar de recuperar una lectura literal. Eso no significa que, una vez hayamos entendido bien los textos, no tengamos la obligación de actualizarlos y aplicarlos a nuestra propia realidad, elaborando lo que Todorov llamó, en *Los abusos de la memoria*, una "lectura transitiva".

Por su parte, el método de Foucault surge en la encrucijada de diferentes metodologías, como la del estructuralismo (Dumézil), la filosofía de la ciencia (Canguilhem) y, más tarde, el método genealógico (Nietzsche). Ambas metodologías tienen sus virtudes y sus defectos. El rigor filológico de Hadot, más apegado al texto y al contexto, puede ser menos creativo, mientras que la creatividad filosófica de Foucault, quien no dominaba ni el griego ni el latín, e incluso utilizaba traducciones poco fiables, puede caer en "el anacronismo y la especulación, al hacerle decir a un autor lo que queremos que diga." (45)

Pero no estamos obligados a elegir entre uno y otro método. Lo mejor es combinarlo. Se trataría, primero, de leer bien los textos, de saber lo que significaron en su contexto, para, después, liberarnos de la literalidad, y explotar las potencialidades de lo que Harold Bloom llamó "las malas lecturas".

§ Diferencias en su concepción de la filosofía. Según Roca Jusmet, Hadot y Foucault también difieren en su concepción de la filosofía en tanto que actividad espiritual o psicagógica. Recordemos que, para Foucault, en la época helénica se inventó la subjetividad, en el sentido de que sólo a partir de entonces empieza a verse al sujeto ético como capaz de moldear su propia existencia mediante unas tecnologías del yo. Es a esta formación de la propia subjetividad lo que Foucault denominará "estética de la existencia".

Para Hadot, en cambio, Foucault anacroniza al afirmar que la filosofía helénica y romana “inventó la subjetividad”, pues “el sujeto, entendido en términos modernos, es algo que los antiguos nunca consideraron”¹³. (102) Hadot también sostendrá, en “¿Qué es la ética?” (incluido en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 2006) que Foucault se equivoca cuando quiere ver en la filosofía antigua una *estética de la existencia*, que él relaciona sobre todo con el nietzscheanismo y el dandismo del siglo XIX, que buscaban “una estética de la existencia basada en una exaltación del yo, de la singularidad”. Debemos tener en cuenta, no obstante, que Hadot no tuvo la ocasión de leer la transcripción del curso “La hermenéutica del sujeto”, que Foucault impartió entre 1981 y 1982.

En todo caso, para Hadot, la filosofía antigua no busca tanto inventarse un yo, desarrollar una singularidad, como superarla o subsumirla en una universalidad, que entiende tanto en un sentido cosmopolita como cósmico. (103) Es en este sentido, y no en el sentido idealista o cristiano, que la finalidad de la filosofía sería “trascendente”. (101) El objetivo de la sabiduría, que es un término que Foucault nunca utilizará, consistirá en librarnos de la angustia, librándonos de nuestro propio yo. No es extraño que uno de los grandes intereses de Hadot fuese el neoplatonismo, “al que consideraba una mística filosófica” para la cual “el trabajo filosófico consistía en un ejercicio espiritual para transformarse saliendo del propio yo.” (103) Para Roca Jusmet, esta trascendencia del yo en la identificación con la humanidad, o el mundo, en tanto que creación divina, parece ser “un planteamiento humanista de base cristiana” (103).

Según el autor, Hadot es un platónico, porque “hay en él una concepción de que, más allá de lo fenoménico, existe un absoluto”, en tanto que “realidad necesaria y eterna”, a la que la filosofía nos permite acceder, operando de ese modo una transformación. (108) En cambio considera a Foucault un kantiano, en el sentido de que se presenta más como un crítico que se resigna a analizar y reformar nuestras estructuras de conocimiento¹⁴. (108-109) Podríamos añadir, quizás, que es kantiano nietzscheano, o marxista, en el sentido de que considera que esas estructuras de conocimiento están fuertemente condicionadas por el poder.

Ciertamente, el último Foucault se presenta “como un seguidor del proyecto ilustrado de Kant” (véase la primera clase del curso “El gobierno de sí y de los otros” y el breve opúsculo “¿Qué es la Ilustración?”). Para Foucault, resulta necesario continuar el trabajo iniciado por Kant. De un lado, se trata de “asumir su definición de los límites”, y, del otro, de “sustituir las estructuras universales que constituyen nuestro mundo por otras históricas”, porque sólo “al entender-

¹³ Hadot escribió, tras la muerte de Foucault, algunos textos con los que trata de dialogar con él *in absentia*: “Diálogo interrumpido con Michel Foucault”, “Reflexiones acerca de la cura de uno mismo” o “El sabio y el mundo”.

¹⁴ Según el autor, para Foucault, las tres críticas de Kant son un ejemplo de análisis de la verdad, y los textos menores sobre filosofía de la historia, un ejemplo de ontología del presente.

las como históricas podremos captar su contingencia y la posibilidad de transformación.” (113) Así, pues, “la arqueología nos permite ver esta dimensión histórica de las maneras de ver, de pensar y de hacer, y la genealogía, su contingencia, y con ella la posibilidad de ver, pensar y hacer las cosas de otra manera.” (113) Por esta razón, para Foucault, la emancipación que busca la filosofía consiste fundamentalmente en “la capacidad de pensar por uno mismo y en poder trabajar la propia libertad”, lo cual exige “una serie de condiciones ético-espirituales, de una parte, y político-institucionales, de la otra.” (112)

Para Hadot, el objetivo del filósofo es la sabiduría, mientras que, para Foucault, es la crítica. Quizás por eso Foucault acabará prefiriendo, en su último curso, “El coraje de la verdad”, la ironía de Sócrates y la provocación de los cínicos, quienes acabarán desplazando a los estoicos, que le habían interesado en un curso anterior, como “La hermenéutica del sujeto”. Hadot, por su parte, se interesará fundamentalmente en el estoicismo y el neoplatonismo. Recordemos que el estoicismo tiene unas bases cosmológicas y lógicas, de las que el cinismo carece, o mejor prescinde, ya que se sostiene como pura afirmación o puro riesgo: “La vida cínica es, por tanto, la vida que se muestra desnuda y que es a la vez independiente, recta y soberana”, y es precisamente de “la vida soberana, tal como la plantean los antiguos”, que surge “un regocijo consigo mismo que se traslada a la relación con los otros: la vida soberana brilla, es un ejemplo para los otros, a los que cuida, ayuda.” (110) El estoicismo eliminará algunos elementos de la vida cínica: “Elimina lo que tiene de impúdico, de transgresor, de escandaloso. Para el cínico la vida verdadera es una elección, mientras que para el estoico es una obligación, la asunción de una responsabilidad. (...) El cinismo quiere un placer purificado, mientras que el estoico renuncia al placer, preparando el ascetismo cristiano...” (111) Luis Roca Jusmet ve en este contraste “una metáfora de las diferencias entre el cínico Foucault y el estoico Hadot.” (111)

En “La hermenéutica del sujeto”, vemos que, para Foucault, el filósofo no es, como sí lo era para Hadot, “un sabio transformado por su propia práctica”, sino un crítico que “sabe que hay una relación entre la verdad y el hacer, pero que es heterogénea.” (111) Para Foucault, una vida verdadera no sería aquellas que se corresponde con (o se ajusta a) la verdad del universo, sino aquella que busca su propio camino: “No desde una moral universal derivada del ser de las cosas, como Hadot, sino desde la ética y la política. Ética entendida como una artesanía de vida, más que como la vía del deber. No se trata entonces de saber lo que debemos hacer, sino de construir una vida lo más propia posible.” (112)

En la última clase de la “Hermenéutica del sujeto”, Foucault distingue el *Alcibíades*, de Platón, donde el cuidado de sí está vinculado a la *psykhé*, al alma, a la que se intenta purificar pensando en su salvación en el otro mundo; y el *Laques*, donde está vinculado a la vida, a la experiencia, y es visto como un simple modo de cambiar, a mejor, la vida. (106) Según Roca Jusmet, Hadot se hallaría más cerca del *Alcibíades*, y Foucault, del *Laques*. Pero así como los escritos de Foucault no son sólo una interpretación, sino también una propuesta, en el caso

de Hadot no está tan claro, pues, en virtud de su propia metodología, más descriptiva (filológica e historicista), resulta arriesgado identificarlo con aquellas filosofías que estudia.

§ Diferencias en sus concepciones estéticas. Aunque Foucault hable de una “estética de la existencia”, no se trata de un mero dandismo, como le acusa Hadot. Para empezar, no se trata de una vida exclusivamente estética, por lo menos no en el sentido restringido de la palabra, pues se halla vinculada directamente a una ética del cuidado de sí. Además, Foucault no pierde de vista “que hemos de construir nuestra vida en relación con los otros.” (112) Lo cual le llevará a reflexionar, en sus dos últimos cursos, titulados “El gobierno de sí y de los otros” y “El coraje de la verdad”, sobre las relaciones entre la ética y la política. Es precisamente en este punto donde hablará de una “estética de la existencia”, que ligará a la vida de artistas como Baudelaire, Rimbaud, Flaubert, Beckett o Burroughs. Foucault concibe este tipo de vidas, que asocia con un cierto cinismo moderno, como “la manifestación de algo sumergido, excluido y no visible de la sociedad”, básicamente “de lo desnudo de la existencia”. (115) Y es en este sentido que la ética, que define como la práctica de la libertad, está relacionada con la estética, en tanto que constructora de vidas singulares, y con la política, ya que esas vidas implican una acción pública de crítica del poder.

Hadot, en cambio, considera que, en la época moderna, en la que la filosofía se ha transformado en un discurso y ha dejado de ser una práctica, el arte asume “una especie de función metafísica”, consistente en “hacernos ver lo que no es visible.” (116) La cultura científica, iniciada por Galileo, quien habría reducido a mero obstáculo cognoscitivo las percepciones secundarias, por ser subjetivas y relativas, exhortándonos a atender exclusivamente a las primarias (extensión, masa, volumen... y finalmente precio), habría propiciado una visión meramente cuantitativa y utilitaria de la realidad. Por todo ello, necesita ser completada, sino combatida, por la visión artística, que nos permitiría acceder a esas otras perspectivas, arrancadas de nuestra visión¹⁵.

La función del arte consistiría en transformar esa percepción cotidiana, limitada por el cientificismo y el utilitarismo, con el objetivo de hacerle ver aquello que se nos oculta. Y aunque en la Antigüedad eran los filósofos los verdaderos maestros de la mirada (razón por la cual Ovidio, Horacio o Lucrecio fueron, antes que poetas, catecúmenos epicúreos), en la era moderna, los filósofos son meros teóricos, de modo que son los artistas los que deben ocuparse de la tarea de transformar nuestra mirada. Filósofos como Nietzsche, Bergson o Merleau-Ponty

¹⁵ Véase Pierre Hadot, “El sabio y el mundo”, en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 2006.

Una obra fundamental sobre esta cuestión es *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), de Edmund Husserl.

reconocerán ese *sorpasso* del arte por delante de la filosofía¹⁶. También son fundamentales las consideraciones de Heidegger al respecto en una obra como *Hölderlin y la esencia de la poesía*.

El artista llegaría allí donde dejó de llegar el filósofo. Es por eso que, “en la base de su estética, hay una preocupación metafísica (aunque él la llama física o cosmológica desde la concepción antigua)”, lo cual supone, en opinión de Roca Jusmet, un cierto regreso a un “*espiritualismo*”, a unos “valores trascendentales”. (116)¹⁷

§ Diferencias en sus concepciones antropológicas. Según el autor, la concepción antropológica de Hadot remite a una idea fija y universal de la naturaleza humana, “que deriva en un humanismo espiritualista”. (109) Foucault, en cambio, rechaza frontalmente cualquier sujeto-substancia con una forma universal. Según Foucault, este tipo de hombre, que es una invención ideológica, ha muerto. Pero el alivio de luto no está cerca. Debemos, pues, tratar de superar esa concepción con el objetivo de comprender que somos una realidad histórica: “La antropología queda sustituida por una ontología del presente: saber lo que somos en cada momento. Somos sujetos porque somos efectos de unos campos del saber y de unas relaciones de poder.” (110) No obstante, hacia el final de su carrera, Foucault empezó a contemplar que quizá el sujeto no es una mera construcción que había que desmontar, sino que éste también “podía ser algo, que, en cierta medida, podía construir uno mismo si era suficientemente libre”, no de forma sustantiva y definitiva, claro, sino limitada y efímera, pero asintóticamente libre. (110)

¿En qué momento la filosofía dejó de ser una forma de vida? Para Foucault, “esto ocurre a partir de la transformación del sujeto ético en sujeto epistémico, que se inicia con Descartes, pero que tiene como precedente la teología aristotélico-tomista”, ya que, para Aristóteles, el conocimiento de Dios como causa final del cosmos no implicaría transformación alguna, ya que el saber práctico es independiente del teórico. (101) Para Hadot, en cambio, dicha ruptura se

¹⁶ Roca Jusmet pone como ejemplo las reflexiones de Merleau-Ponty acerca de la pintura de Cézanne, un pintor “que piensa la pintura y lo hace sobre todo a través de la profundidad. Toda su vida la dedica a esta meditación. Entender cómo la luz, el color y la profundidad, sobre todo la profundidad, despiertan un eco en nuestro cuerpo. No es simplemente una tercera dimensión del espacio, sino la apertura de un mundo en el que cada cual tiene un lugar respecto a sí mismo y respecto a los otros. Fue Descartes el que quiso reducir totalmente la mirada a la extensión, al decir que hay que ver con las manos. Cézanne con el ojo del espíritu.” (117) Véase Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu* (2013 [1964]).

¹⁷ Véase la entrevista “¿Qué es la ética?”, en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.

da a partir del momento en el que se establece una diferencia entre la filosofía y el discurso filosófico, lo cual se habría producido a finales de la época romana, y habría preparado el camino para que el cristianismo ocupase la tarea, hasta entonces filosófica, de proponer una manera de vivir.

§ Epílogo. En el epílogo, Roca Jusmet trata de realizar una síntesis entre las posturas de Hadot y las de Foucault. Para ello toma como marco las teorías de Martínez Marzoa, según el cual, para las filosofías antiguas, entender la naturaleza de las cosas nos muestra cuál debe ser nuestro comportamiento, y es por eso que la filosofía, que supone el conocimiento de esa naturaleza, lleva aparejada necesariamente una forma de vida. Para la filosofía moderna, en cambio, existe una separación radical entre el conocer y el hacer, al menos por dos razones: porque el conocimiento se plantea en términos de objetividad y no determina nunca lo que el sujeto debe hacer, y porque se trata de un conocimiento técnico, que, cuanto más conoce el objeto, más posibilidades de acción con respecto a él nos descubre. Este cambio habría quedado registrado en la distinción kantiana entre las preguntas “¿qué podemos saber?” y “¿qué debemos hacer?” (120)

Según Roca Jusmet, en este nuevo marco, que él acepta, la filosofía moderna no puede ser una forma de vida en el sentido que afirma Pierre Hadot, esto es, una verdad natural (que el prefiere llamar “metafísica”) transformadora que conduciría a una determinada ética. Desde esta perspectiva, “la actitud de Hadot refleja una cierta posición melancólica”, ya que “quiere recuperar algo perdido, que sería la sabiduría”, si bien se trata de “una pérdida que es imposible de recuperar, porque pertenece a otra época.” (121)

Es en este sentido que, para Foucault, la ética parece una cuestión de autoconstrucción ético-estética que no tiene nada que ver con la confianza que los filósofos de la Antigüedad tenían en la capacidad del hombre para conocer el mundo y extraer de ese conocimiento unas normas de vida. Foucault está en un plano moderno (o tardomoderno por utilizar la terminología de Martínez Marzoa), y acepta “la imposibilidad de que lo que conocemos determine lo que hacemos.” (123) Por esta razón Foucault habría afirmado, en una entrevista realizada por Pablo Caruso en 1966, que la filosofía “ni consuela ni hace feliz”.

Para Roca Jusmet, el último Foucault piensa lo mismo, “porque cuando éste plantea una subjetividad basada en la autoconstrucción ética, no hay en él esta búsqueda melancólica de la sabiduría antigua perdida, ni tampoco la búsqueda de un estado interno de felicidad. Foucault no quiere regresar al mundo antiguo ni lo idealiza. Pero para él los antiguos, con sus prácticas, nos permiten pensar el presente”, porque “una cosa es que la verdad transforme al sujeto, como dice Hadot, y otra diferente es que el sujeto utilice tecnologías para transformarse, como dice Foucault.” (123)

Es normal, pues, que Foucault tenga una visión más crítica y restringida de la filosofía (o de la filosofía moderna, o tardomoderna, si no posmoderna...) que concibe como análisis de la verdad y una ontología del presente, y no como la manifestación de la verdad que nos marca unos patrones de acción. Para Foucault, la filosofía puede utilizar esas tecnologías del yo (o ejercicios espirituales), para tratar de contruir una vida propia, pero debe evitar caer en la nostalgia de la sabiduría (que atribuye a Hadot), o en la profética nietzscheana, que sería el delirio en el que cae, según él, la filosofía moderna tras la crisis moderna. La filosofía debe ser, fundamentalmente, crítica.

Por eso, para Foucault, “los filósofos no deben ocupar el lugar del tutor que sustituye al sacerdote, no deben ser un nuevo poder pastoral.” (136) No puede ser que el poder pastoral mediante el cual el cristianismo gobernó las almas perdure transformado en el poder pastoral de los psicólogos y los expertos en biomedicina (por no decir en la literatura de autoayuda, la psicología positiva o la economía de la felicidad, que conforman la nueva *happycracia*, según la feliz expresión de Cabanas e Illouz). El filósofo no debe pretender sumarse a ese nuevo poder pastoral, sino que debe luchar contra él, utilizando todas sus armas críticas. El filósofo tampoco debe aspirar a convertirse en “un asesor filosófico del gobernante”, ni en “establecer una teoría política normativa”, por la sencilla razón de que “la política corresponde a los gobernantes y a los ciudadanos, y al filósofo le corresponde la crítica, la problematización.” (137)

Según Roca Jusmet, “la filosofía moderna, como la antigua, quiere mostrarnos el juego al que jugamos. Pero entender dicho juego ya no es una revelación, porque ahora nos deja desnudos, porque entendemos que lo que hacemos no tiene un fundamento en lo que son las cosas. Nos hace ver que no hay una consistencia y esta verdad nos transforma, efectivamente, porque nos hace ver el abismo. Nos permite distanciarnos de lo que damos por supuesto y nos abre nuevos horizontes, pero asumiendo siempre el riesgo de lo incierto.” (125) Entiendo que Foucault sí pudiese leer a Nietzsche en estos términos, igual que Deleuze lo hizo, forzando una lectura más izquierdista de lo que su fatalismo y aristocratismo contemplaban.

Sin embargo, para Spinoza, sí existe una naturaleza de las cosas, de la que se desgaja una forma de vivir, que no es más que una forma de maximizar el *conatus*. Y cuando Hume, que tanto nos previno contra la falacia naturalista, afirma que buscamos por naturaleza el placer y rehuimos el dolor, y que es sobre esa base que debemos construir una nueva ética y una nueva política, ¿no nos está ofreciendo una descripción-prescriptiva de la naturaleza de las cosas? Y cuando Holbach, que puede ser sospechoso de todo menos de teísmo, afirma, en *El contagio sagrado* (1768), que existe una relación indisoluble entre el bien y la felicidad, ¿no estaría incurriendo en esa “sabiduría del mundo”, por utilizar el término

de Rémi Brague?¹⁸ Y lo mismo sucede con Nietzsche, cuya ética se desgaja de una determinada concepción del mundo, y de la fuerza que lo dirige, a la que llama “voluntad de poder”. No estoy de acuerdo, pues, en que, para Nietzsche, “lo único que hay son perspectivas, maneras de interpretar y de valorar el mundo.” (122) No me parece, al menos, que todo lo que dice acerca de la voluntad de poder y sus corolarios éticos fuese para él una mera fantasía estética, de corte individual. Y aunque sí lo fuese, tampoco estaríamos obligados a concederle esa “verdad” que él mismo se ocupó en negar con anterioridad.

Por esta razón no creo que la filosofía deba ser reducida a una mera crítica, ni que las tecnologías del yo se limiten a realizar proyectos existenciales individuales totalmente desconectados de una cierta idea de verdad. Sin caer en la nostalgia de las sabidurías antiguas, ni en una concepción ingenua de la verdad, creo que la filosofía debe aspirar a conocer, en la medida de nuestras escasas posibilidades, la naturaleza de las cosas, para extraer un proyecto existencial que maximice la vida, en términos individuales y colectivos, y diseñar toda una serie de ejercicios espirituales o tecnologías del yo que nos ayuden a encarnarlo.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Yágüez, Jorge (2013): *El último Foucault*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Bayod, Jordi (2013): “Pierre Hadot i Montaigne, filòsof impremeditat i fortuït”, en *La filosofia com a manera de viure*. Barcelona: La Busca.

Bosch-Veciana, Antoni (2013): *El moviment lector de Pierre Hadot*. Barcelona: AEAU.

Castany Prado, Bernat (2019a): “La biblioteca como lugar de ejercitación filosófico-literaria”, en *Bibliotecas de escritores*, Rodríguez-Fischer, A. y Rodríguez Mosquera, M.J. (eds.). Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, pp. 35-52.

Castany Prado, Bernat (2017): “La literatura y la tradición de los ejercicios espirituales”, *Revista de filosofía*, Universidad Complutense, Vol. 42, n. 2, pp. 261-274. <http://dx.doi.org/10.5209/RESF.57338>

¹⁸ “¿Es tan difícil probar a cualquier hombre que no puede ser feliz él solo, que para ello tiene necesidad de la ayuda de los demás y que esas ayudas sólo se concuerdan con el bien que les proporcionan? ¿Hacen falta luces muy grandes para sentir que al hacer daño a quienes nos rodean destruimos nuestra propia felicidad? ¿Es necesario un gran esfuerzo de genio para darse cuenta de que un ser que se ama a sí mismo y se estima debe hacer lo posible en su conducta para compartir sus sentimientos con los demás?” (2019 [1768]: 193)

- Castany Prado, Bernat (2018a): “*La salvación por la literatura y la filosofía: o la ejercitación de la alegría mediante la lectura y la escritura*”, *Pliego suelto. Revista de literatura y alrededores*, 5 de marzo. <http://www.pliegosuelto.com/?p=24923>
- Castany Prado, Bernat (2018b): “*Peligrosos daimones: La tradición filosófico-literaria de los ejercicios espirituales de superación del miedo*”, *Brumal. Revista de investigación sobre lo fantástico*, vol. 6, nº 2, pp. 15-35. <https://revistes.uab.cat/brumal/article/view/v6-n2-castany>
- Castany Prado, Bernat (2019b): “*Reformarse es vivir. Los Motivos de Proteo de José Enrique Rodó y la tradición clásica de los ejercicios filosófico-literarios*”, *Monteagudo. Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*, núm. 24, pp. 201-215.
- Cavallé, Anna (2002): *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*. Barcelona: Kairós.
- Davidson, Arnold J. (ed.) (2013): *Pierre Hadot, l’enseignement des antiques, l’enseignement des modernes*. París: Édition les Rencontres des Normales.
- Ferry, Luc (2008): *Vencer los miedos*. Madrid: Edaf.
- Foucault, Michel (2004): *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2015): *La ética del pensamiento*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, Michel (2017): *La parresía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, Michel (2009): *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel (2008): *Seguridad, territorio, población*. Madrid: Akal.
- Gay, Peter (1966): *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Hadot, Pierre (2006): “*Conversión*”, en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, pp. 177-188.
- Hadot, Pierre (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hadot, Pierre (2009): *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hadot, Pierre (2007): *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Valencia: Pretextos.
- Holbach, Paul Henry Thiry (2019 [1768]): *El contagio sagrado. Historia natural de la superstición*. Pamplona: Laetoli.
- Laugier, Sandra (2013): “*Langage ordinaire et exercice spirituel*”, en Arnold Davidson y Worms, F., eds., *Pierre Hadot. L’enseignement des antiques, l’enseignement des modernes*. París: Éditions Les Rencontres des Normales.
- Merleau-Ponty, Maurice (2013 [1964]): *El ojo y espíritu*. Madrid: Trotta.

Nehemas, Alexander (2005): *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pretextos.

Rabbow, Paul (1914): *Ancient writings on soul healing and soul guidance*. Leipzig: Teubner.

Rabbow, Paul (1960): *Paidagogia. The foundation of the occidental art of education in Socratics*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Roca Jusmet, Luis (2017): *Ejercicios espirituales para materialistas*. Barcelona: Terra Ignota.