



NÚMERO 23 OCTUBRE 2016

BUENOS AIRES

ISSN 1669-9092

**ARGUMENTOS TERAPÉUTICOS, EJERCICIOS ESPIRITUALES
Y CUIDADO DE SÍ: MARTHA NUSSBAUM, PIERRE HADOT Y
MICHEL FOUCAULT SOBRE LA FILOSOFÍA ANTIGUA.***

Konrad Banicki

Jagiellonian University, Cracovia, Polonia

Traducción: Daniel López Salort

Resumen

El aspecto práctico de la filosofía antigua ha sido hecho recientemente un centro de la renovada investigación metafilosófica. Después de una breve presentación de las tres consideraciones de este tipo desarrolladas por Martha Nussbaum, Pierre Hadot y Michel Foucault, el modelo del *argumento terapéutico* expuesto por Nussbaum es interrogado desde las perspectivas ofrecidas por sus

colegas franceses, quienes enfatizan el *ejercicio espiritual* (Hadot) o el *cuidado de sí* (Foucault). Se discuten los modos en que las consideraciones de Nussbaum pueden ser defendidas, incluido tanto una defensa “negativa”, por ejemplo la indicación de la debilidad de los propósitos de Hadot y de Foucault, y en una “positiva”, centrada en los puntos en los cuales Nussbaum puede convincentemente entregar dudas en su consideración metafilosófica. En respuesta a estos análisis, algunas observaciones posteriores realizadas por Hadot y Foucault son discutidas para demostrar que sus consideraciones no son tan distantes de las de Nussbaum, después de todo. Finalmente, un estudio metafilosófico reciente de John Sellars junto con un modelo terapéutico (médico) desarrollada por el autor del presente artículo, son sugeridos para proveer de un marco de referencia para una potencial reconciliación entre todos los puntos de vista discutidos y como recurso para venideros estudios metafilosóficos.

Palabras Clave: Nussbaum, Hadot, Foucault, filosofía como terapia, ejercicios espirituales, cuidado de sí.

Abstract

The practical aspect of ancient philosophy has been recently made a focus of renewed metaphilosophical investigation. After a brief presentation of three accounts of this kind developed by Martha Nussbaum, Pierre Hadot, and Michel Foucault, the model of *the therapeutic argument* developed by Nussbaum is called into question from the perspectives offered by her French colleagues, who emphasize *spiritual exercise* (Hadot) or *the care of the self* (Foucault). The ways in which the account of Nussbaum can be defended are then discussed, including both a ‘negative’ defense, i.e. the indication of the weaknesses of Hadot and Foucault’s proposals, and a ‘positive’ one focused on the points in which Nussbaum can convincingly address doubts about her metaphilosophical account. In response to these analyses, some further remarks made by Hadot and Foucault are discussed in order to demonstrate that their accounts are not as distant from Nussbaum after all. Finally, a recent metaphilosophical study by John Sellars

together with a therapeutic (medical) model developed by the author of the present article are suggested as providing a framework for potential reconciliation between all three accounts discussed and a resource for further metaphilosophical studies.

Keywords: Nussbaum, Hadot, Foucault, philosophy as therapy, spiritual exercises, care of the self

I. Introducción.

El reciente renovado interés en la filosofía antigua ha ofrecido verdaderamente una oportunidad única para los estudios filosóficos contemporáneos. Ha contribuido a los debates corrientes no solamente con nuevas o al menos largamente olvidadas tesis, sino también con perspectivas teóricas y esquemas conceptuales substancialmente diferentes. Un obvio ejemplo aquí es el enfoque de la virtud ética, significativamente enriquecido por el entorno de la moderna teoría ética dominada por el consecuencialismo y la deontología.

Más allá de esta incuestionable ganancia, todavía hay serias consideraciones acerca de si, o al menos en qué medida, podemos aplicar directamente los puntos de vista de los filósofos antiguos a nuestras discusiones actuales. Todo el tema tiene, en definitiva, un carácter estrictamente metafilosófico. Se refiere a las características definitorias de lo que hemos acordado llamar 'filosofía', y a la cuestión de si toda la gama de fenómenos que pertenecen a nuestra tradición filosófica puede ser considerada como un todo homogéneo o más bien un conjunto heterogéneo de proyectos a veces mutuamente inconmensurables. Cualquier aplicación de esquemas filosóficos antiguos a un contexto contemporáneo parece suponer que nuestros esfuerzos filosóficos son substancialmente los mismos en los que Sócrates, Platón o Epicuro usualmente participaban. Lo más importante es que tal presunción está lejos de ser evidente.

Una de las diferencias más sorprendentes entre los tratamientos filosóficos contemporáneos y sus contrapartes –al menos en lo que concierne al mundo de habla inglesa– es el carácter teórico del primero y la práctica, o al menos

substancialmente más práctica orientación del último. Tal diferencia, para usar una frase de David E. Cooper, es una entre “(...) las dos visiones de la filosofía como (...) teoría o especulación orientada hacia la Verdad, y la práctica vital orientada hacia el Bien, hacia la Vida” (2009, 1). La principal corriente filosófica anglófona, sobre todo, puede ser clasificada como al menos escéptica sobre la otra. Podría decirse que un ejemplo representativo de esta actitud puede ser encontrado en el comentario de Christopher Coope de que la idea de la filosofía práctica es “(...) tan poco prometedora de que pueda ser seria para quien espera una guía práctica de los filósofos” (2009, 193).

Una de las consecuencias de esta actitud predominante es una defectuosa perspectiva desde la que es corrientemente visto el pensamiento antiguo. La filosofía antigua griega y romana, en particular, se encuentra interesante sólo en la medida en que puede servir como reservorio de tesis y teoría filosóficas, las que a su vez puede llegar a ser útil para los propósitos de debates y modelos contemporáneos. El hecho de que algunas formas en las que se aplican hoy en día las ideas antiguas no estarían reconocidas por sus proponentes originales es evidente.

Tal enfoque defectuoso de la filosofía antigua con su característica ligereza metafilosófica, sin embargo, no es la única perspectiva que se toma. Hay filósofos que no solamente están conscientes, y explícitamente investigan, de los modos en que nuestros filósofos contemporáneos difieren de los proyectos antiguos de *filosofía*, sino que también toman seriamente las antiguas ideas metafilosóficas y discuten su aplicabilidad a la revisión de nuestro entendimiento contemporáneo de la filosofía.

Muchos de los temas abordados por los autores en cuestión se centran fundamentalmente, sino exclusivamente, en el carácter práctico de la filosofía antigua. Este aspecto de sus análisis puede ser seguramente identificado como un ‘común denominador’. Lo que es interesante, al mismo tiempo, es el hecho de que ellos frecuentemente arriban a especificaciones particulares diferentes de la naturaleza de la filosofía antigua sobre las bases de este énfasis general compartido. Algunos, como Martha Nussbaum, exponen la tesis de que la filosofía antigua es sobre todo un tipo de terapia. Otros, como Pierre Hadot, prefieren

identificarla como un conjunto de ejercicios espirituales. Finalmente, hay sugerencias, como las hechas por Michel Foucault, que entenderían a Sócrates tanto como al pensamiento helenístico y romano en términos del cuidado de sí. Todas estas consideraciones son obviamente similares en sus orientaciones generales. Sin embargo, hay significantes diferencias sutiles entre ellos. La cuidadosa investigación de este último nos puede proveer con puntos de vista metafilosóficos no triviales.

Dado que la propuesta de Nussbaum está más claramente conectada con la filosofía analítica en términos generales, y es más influyente en el último, eso será el motivo rector de este artículo. Después de una breve introducción de las tres consideraciones, el modelo metafilosófico de Nussbaum será puesto en cuestión desde las perspectivas ofrecidas por Hadot y Foucault. Discutiremos entonces los modos en que su perspectiva puede ser defendida. Esto incluirá tanto una defensa 'negativa', por ejemplo una hecha puntualizando la debilidad de las propuestas de Hadot y de Foucault, y otra 'positiva' centrada sobre los puntos en los que Nussbaum puede abordar de manera convincente las dudas expresadas por sus colegas. En respuesta a estos análisis, algunas otras consideraciones realizadas por Hadot y Foucault serán discutidas a fin de demostrar que sus observaciones no están distantes de las de Nussbaum después de todo. En conclusión, una reciente consideración metafilosófica de John Sellars junto a un modelo terapéutico (médico) desarrollado por el presente autor será sugerido para proporcionar un marco para la potencial reconciliación entre las tres consideraciones discutidas y como un recurso para otros estudios metafilosóficos.

II. La terapia del deseo de acuerdo a Martha Nussbaum.

El punto de vista propuesto por Martha Nussbaum en *Therapy of Desire* (1994) (*N.T. Las versiones en lengua hispana de las obras citadas por el autor se detallan en la bibliografía al final del artículo*) está inspirado y focalizado en la analogía entre filosofía y medicina (*la analogía médica*). Dicha analogía era común en la antigüedad y es mencionada por los estudiosos contemporáneos con relativa frecuencia. Sin embargo, lo que es distintivo en el análisis de Nussbaum, es que ella

toma literal y seriamente la similitud entre filosofía y medicina¹. En otras palabras, ella no elige el simple y frecuentado camino de reducir eso a “simplemente una decorativa metáfora”. En su lugar, lo que hace es comprenderlo como una imagen muy central de algunos proyectos filosóficos antiguos, “una herramienta importante tanto para descubrir como para justificar” (1994, 14)².

El objetivo de su libro es directamente metafilosófico: “(...) para comprender en qué deviene la filosofía, cuando es entendida en el camino médico” (1994, 40). Con el fin de cumplir este propósito, Nussbaum investiga las tres mayores escuelas helenísticas: Epicureísmo, Estoicismo, y Pirronismo, y los modos en que la idea de la filosofía médica fue aplicada por ellos. Lo que ella enfatiza, sobre todo, no es solamente el hecho de que la analogía médica debería ser leída literalmente, sino también que es “multifacética” and por lo tanto “invita a posteriores análisis y subdivisiones” (1994, 45). Un cuidadoso examen de esta analogía la ha llevado a un detallado *modelo del argumento terapéutico* constituido por las “características probables” de ese argumento. El modelo desarrollado por Nussbaum intenta proveer medios “para organizar (...) investigaciones concretas (1994, 45) y, en el caso de su propio libro, “(...) investigar cada escuela particular, trazando un mapa de sus similitudes y divergencias” (1994, 16).

Entre las ocho propiedades enumeradas por Nussbaum, hay tres cruciales, las cuales “(...) puede esperarse que estén presentes, en alguna forma, en cualquier visión ética que se tome para avanzar con la analogía médica” (1994, 46)³. Ciertamente, como Nussbaum más tarde muestra, ellas están presentes no

¹ Es discutible si, y si es así, cuándo esto fue tomado literalmente por los antiguos. En cuanto a la historia de la analogía proporcionada por Nussbaum (1994, Capítulo 2), a pesar de que ella comienza su cuenta con Homero y Píndaro, es lo suficientemente cuidadosa para insistir en que no era antes de Demócrito que la conexión entre filosofía y medicina estaba de manera explícita confinada al *logos* estrictamente filosófico y desarrollada “en profundidad en un contexto filosófico” (1994, 51). Cf. La aplicabilidad de su propio modelo, como ella lo percibe, se discute más adelante.

² Otro reciente ejemplo de la analogía médica tomada en seriedad, puede ser encontrada en los estudios de Fischer (2011a, 2011b).

³ No está claro cómo puede esto estar reconciliado con la afirmación de que la lista es “flexible”, de tal manera que “de ningún modo se pretende dar” no sólo las condiciones suficientes sino también las necesarias para un argumento médico (Nussbaum 1994, 45).

solamente en las tres escuelas helenísticas que están siendo analizadas, sino también en la ética aristotélica⁴. (i) Todo argumento terapéutico, al comenzar, tiene un *objetivo práctico* y está dirigido al bien del paciente. (ii) Se puede esperar, además, que sea un *valor-relativo*, por ejemplo responder “en algún nivel (...) a deseos profundos o necesidades del paciente” (1994, 46). (iii) El argumento terapéutico está *relacionado a cada caso particular*, “a la concreta situación y necesidades del estudiante” (1994, 46).

Además de estas tres características, que son comunes por definición a todos los proyectos terapéuticos, hay otras cinco propiedades que son “más controversiales” (1994, 46). (iv) Algunos argumentos terapéuticos, y solamente algunos, están *dirigidos a la salud del individuo* tanto como a la de la comunidad. Para algunos, además, tanto (v) la *razón práctica* como (vi) las “*virtudes más corrientes del argumento*” (1994, 46, las itálicas son mías) incluyen consistencia, claridad de definiciones tanto como que la pérdida de ambigüedad *tiene solamente un valor instrumental*. Finalmente, hay argumentos terapéuticos que se proporcionan dentro de (vii) un marco de *una relación terapéutica más o menos asimétrica o autoritaria*, la que está frecuentemente acompañada por (viii) una situación en la cual *el maestro desalienta al estudiante para una investigación de puntos de vista filosóficos alternativos*.

Todas estas cualidades, como ya ha sido observado, no son universales. Y es realmente debido a este hecho que ellas son muy útiles para propósitos metafilosóficos. Mientras las principales tres características del argumento terapéutico puede servir como medios para trazar las similitudes fundamentales entre todos los argumentos terapéuticos (o las diferencias cruciales entre terapéuticos y no-terapéuticos argumentos), las cinco propiedades adicionales complementan el modelo con un poder diferencial. Lo que proporcionan, en particular, es un esquema dentro del cual las diferencias entre varias escuelas terapéuticas pueden ser examinadas sistemática y vívidamente. Los argumentos

⁴ La aplicabilidad de una analogía terapéutica para Aristóteles es una tesis relativamente más controvertida. Para las pruebas reunidas por Nussbaum (1994), véase especialmente los capítulos 2 y 3.

terapéuticos provistos por los epicúreos, por ejemplo, pueden ser analizados reveladoramente como opuestos todos ellos a aquéllos ofrecidos por los estoicos, que no poseen ninguno.

III. Ejercicios Espirituales, de acuerdo a Pierre Hadot.

La observación metafilosófica ofrecida por Pierre Hadot (1995; 2002; cf. Chase 2007; Davidson 1990; Sellars 2009; Zeyl 2003) es considerablemente anterior que la de Nussbaum⁵ y ha sido desarrollada dentro de un medio considerablemente diferente⁶. Sin embargo, lo que es importante es el hecho de que explícitamente está orientado no sólo como un estudio histórico de "(...) la misma esencia del fenómeno de la *filosofía* y (...) las características del 'filósofo' o de 'la filosofía' en la antigüedad" (Hadot 1995, 56), sino también como "(...) un tácito intento de ofrecer a la humanidad contemporánea un modelo de vida" (1995, 208; 211).

La tesis metafilosófica más general hecha por Hadot puede ser entendida tanto negativa como positivamente. El autor de *Philosophy as a Way of Life* enfatiza consistentemente, en particular, que la filosofía antigua no puede ser identificada con lo que él llama el discurso filosófico y lo que es relativamente aplicable como una descripción de la filosofía contemporánea: un conjunto de tesis filosóficas, concepciones, y teorías. La filosofía antigua, como es vista por Hadot, es en cambio un modo de vida y consiste en ejercicios espirituales.

El alcance de la observación de Hadot es considerablemente más amplio que el de Nussbaum. Su perspectiva metafilosófica, sin embargo, es introducida como referencia no sólo a la filosofía helenística sino también a la totalidad de la filosofía antigua "al menos tan atrás como Sócrates" (1995, 268-269). Por consiguiente, en *What is Ancient Philosophy?*, Hadot provee una historia de la *filosofía* antigua comenzando por los atenienses y terminando con los neoplatonistas. El hecho de

⁵ La primera edición de *Philosophy as a Way of Life* (Hadot, 1995) fue publicada en 1981 bajo el título en francés de *Exercices spirituels et philosophie antique*.

⁶ Entre las influencias que son enumeradas explícitamente por Hadot (2002, ix-x), están Rabbow (1954) e Ilsetraut Hadot (1969). Ver también Domański (1996) y Voelke (1993).

que todo este extensivo y heterogéneo material esté analizado consistentemente en términos de un arte de vivir y ejercicios espirituales es realmente impresionante, incluso si no estuviera impregnado de una crítica válida⁷.

Diciendo que la filosofía Antigua era esencialmente un *modo de vida* (*maniere d'être*) Hadot (1995, 272) quiere recordar que para los antiguos no era la competencia en un discurso filosófico, “una jerga técnica reservada a los especialistas”, sino más bien un particular modo de vivir lo que hace a un filósofo. No era, en consecuencia, que “únicamente Crisipo o Epicuro,” fueran considerados filósofos, sino realmente “toda persona que viviera de acuerdo a los preceptos de Crisipo o Epicuro” (1995, 272). Sólo en el contexto de esta particular imagen de la filosofía es que uno puede comprender el hecho de que gente como Catón el Joven, quien “escribió y enseñó nada” (1995, 272), pudiera haber sido considerado como una personificación de un sabio estoico.

El segundo y más específico de los términos técnicos de Hadot, *ejercicio espiritual* (*exercice spirituel*), estaba derivado de Ignacio de Loyola (*exercitum spiritualis*). Aunque el autor admite que el adjetivo ‘espiritual’ puede ser “un poco desconcertante para el lector contemporáneo” (1995, 81), él además argumenta que es preferible a posibles alternativas tales como ‘psíquico’, ‘moral’, ‘ética’, ‘intelectual’, ‘de pensamiento’, o ‘del alma’. La principal razón para esto es que solamente el término ‘espiritual’ es lo suficientemente amplio para cubrir todos los aspectos importantes de las prácticas filosóficas antiguas. Expresiones como ‘ejercicios del pensamiento’ o ‘ejercicios intelectuales’, por ejemplo, mientras seguramente indican el carácter cognitivo de las técnicas en cuestión, no harían justicia con el rol jugado por la imaginación y el afecto. Podría ser tentador, a su vez, referirse a los ‘ejercicios éticos’, especialmente si uno entiende ética en una manera amplia propia de los antiguos. Sin embargo, otra vez nuevamente, este término implicaría “demasiado limitado a la visión de las cosas”, como si olvidara el modo en el cual la antigua *askêsis* lo eleva a uno “a la vida del Espíritu objetivo” y a “la perspectiva de la Totalidad” (1995, 82).

⁷ Al comentar las consideraciones de Hadot sobre los ejercicios espirituales en la Academia y en el Liceo, Zeyl (2003) expresa que “la evidencia está centrada en el lecho de Procusto, establecida por *demonstrandum* del autor” (2003). Una reciente e influyente crítica de Hadot ha sido realizada por John M. Cooper (2012). Para algunas de sus observaciones ver notas 9 y 17.

En consecuencia, solamente la noción de ejercicio espiritual es la suficientemente rica para cubrir la naturaleza holística de las prácticas en cuestión; el hecho de que no son meramente cognitivas o racionales y que ellas afectan “el entero psiquismo del individuo” (1995, 82), “la totalidad del ser de uno” (1995, 265). En algunos puntos, curiosamente, Hadot incluso habla sobre la *conversión* al modo filosófico de vida, “una conversión que trastoca nuestra entera vida al revés, cambiando la vida de la persona que va a través de ella” (1995, 83)⁸.

Sin embargo, la riqueza del término ‘ejercicio espiritual’ también tiene algunos inconvenientes, especialmente cuando es aplicado en la actualidad. Es muy probable, de hecho, que eso nos llevara a algunas malas interpretaciones, tanto de las intenciones de Hadot como del pensamiento antiguo original⁹. Debido a este peligro, puede ser valioso enfatizar que ‘espiritual’ en Hadot se refiere originalmente al griego *psuchê* y, como tal, no supone ninguna afirmación metafísica substancial, incluyendo cualquier negación de fisicalismo. Es exactamente en este contexto que Sellars (2009, 114) nos recuerda que tanto en el estoicismo como en el epicureísmo la aplicación del término *psuchê* estaba conectada con la ontología materialista. Como tal, eso no implica ninguna violación del más común uso de la palabra griega refiriéndose simplemente a “todas las actividades de la vida de la creatura” (Nussbaum, 1994, 13)¹⁰.

⁸ Tales afirmaciones son menos sorprendentes, y más comprensibles, si uno toma en cuenta el interés de siempre de Hadot en el Neo-Platonismo.

⁹ Cf. la tesis de Cooper (Cooper 2012, 402) de que cuando los ejercicios espirituales son entendidos estrechamente como poseedores de una no trivial “(...) afinidad con las meditaciones de San Ignacio sobre el pecado y sobre la pasión de Cristo” son importantes únicamente para la última filosofía antigua, la cual se “ha transformado a sí misma (...) en algo no fácilmente distinguible de una religión” (Cooper 2012, 23). Alternativamente, como él afirma, ellos pueden ser concebidos en términos generales, y de hecho se encuentran en toda la antigüedad, pero luego vuelven a ser “(...) no más que caminos perfectamente comunes de conseguir uno mismo la comprensión del significado real y la implicación de los argumentos filosóficos y las posiciones filosóficas, para fijarlas en la propia mente y tenerlas listas para aplicarlas sin problemas a las situaciones de la vida tal como aparecen (...) simplemente (...) sinónimos de vivir la filosofía de uno” (2012, 402-403).

¹⁰ Cf. la observación de Foucault sobre el cuidado de sí. “Usted tiene que estar preocupado sobre su alma —esta es la principal actividad del cuidado de usted mismo. El cuidado de sí es el cuidado de la actividad y no el cuidado del alma-como-substancia” (1988, 25).

IV. El Cuidado de Sí, de acuerdo a Michel Foucault.

La tercera de las consideraciones metafilosóficas discutida en este artículo era desarrollada por Michel Foucault en los últimos cinco años de su vida. En los tempranos 1980s, este estudioso francés tomó “el más bien sorprendente giro hacia el mundo antiguo” (Gutting, 2013), un giro que es visible en el segundo y tercer volumen de *The History of Sexuality*, titulado *The Use of Pleasure* (1985) y *The Care of the Self* (1986), respectivamente, y las conferencias desarrolladas en el Colegio de Francia (ver 2005; 2010; 2011) y en la Universidad de California en Berkeley (2011)¹¹. Este último proyecto de Foucault está íntimamente conectado con las investigaciones de Hadot. Como una cuestión de hecho, Foucault (1985, 8) explícitamente admite que él fue “beneficiado en gran medida” por los últimos trabajos y las discusiones que tuvieron.

Un intento de un breve esquema de su posición debe comenzar con la distinción que Foucault realiza entre las nociones de ética y moralidad. Toda “moral, en un amplio sentido”, como él escribe (1985, 29), puede ser dividida en dos elementos: códigos de conducta que constituyen la *moral* (en un sentido estricto), y las prácticas del sí mismo (“formas de subjetivación”) que son una parte constitutiva de la *ética*. Estos dos aspectos “(...) nunca pueden estar enteramente disociados, aunque ellos pueden desarrollarse en una relativa independencia uno de otro” (1985, 29). Las morales en un sentido amplio pueden ser divididas, en consecuencia, en un “código orientado” y en una “ética orientada” (1985, 30). El principal énfasis del primero “(...) está colocado en el código, en su sistematicidad, su riqueza, su capacidad para ajustarse a cada caso posible y abrazar cada área de conducta” (1985, 29). Ellos están conectados esencialmente a la autoridad y a la penalización y, por lo tanto, frecuentemente tienen “una forma cuasi-jurídica” (1985, 29). El último, por otra parte, está centrado en la relación del individuo con él/ella mismo y, especialmente, sobre las prácticas a través de las cuales esta relación se resuelve y todo el ser del cambio individual.

¹¹ Otras fuentes importantes incluyen Foucault 1988. Para observaciones sistemáticas útiles ver O’Leary 2002; Sellars 2009.

De las dos, las morales de “ética-orientada” son la principal área de interés del último Foucault. En particular, y no sin sorpresa, él conectada la filosofía griega y romana con esta clase de moralidad y enfatiza que la *filosofía* antigua estaba centrada en “(...) la relación con el sí mismo que permitía a una persona evitar ser llevado lejos por los apetitos y placeres, mantener un manejo y superioridad sobre ellos, guardar sus sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de la esclavitud interior de las pasiones, y conseguir un modo de ser que podía ser definido como el disfrute pleno de uno mismo, o la perfecta supremacía de uno sobre uno mismo” (1985, 31).

Esta particular relación del individuo con él/ella mismo/misma ha sido más tarde conectada por Foucault (1986, 2005) con el principio del *cuidado* (o *cultivo*) *de sí* (en griego *epimelia heauton*, en latín *cura sui*, en francés *le souci de soi*). Este tema tan importante fue iniciado por Sócrates y tomado luego por pensadores posteriores quienes en última instancia se colocaron en el centro de sus proyectos. Eso devino en una idea universal dentro del estoicismo y el epicureísmo tanto como entre los cínicos. De hecho, Foucault (2005, 8) realiza un reclamo aun más fuerte porque “(...) la *epimelia heauton* (...) permaneció como un principio fundamental para describir la actitud filosófica de la cultura griega, helenística y romana (incluyendo) la espiritualidad cristiana, hasta los siglos cuarto y quinto d.C.” (2005, 11). Foucault cree, en particular, que “(...) las primeras dos centurias de la época imperial pueden ser vistas como la cumbre de una curva: una especie de edad de oro en el cuidado de sí” (1986, 45).

El cuidado de sí entendido por Foucault es un fenómeno complejo. Consiste de: (i) “un punto de vista general” o “una actitud hacia uno mismo, los otros, y el mundo” tanto como (ii) una particular forma de atención o búsqueda originada “desde fuera, desde los otros y el mundo (...) hacia ‘uno mismo’”. Finalmente, eso también involucra (iii) prácticas especiales “ejercitadas sobre sí por el sí mismo (...) por lo cual uno cambia, se purifica, se transforma, y se transfigura a uno mismo” (2005, 10-11). Estas prácticas particulares son designadas diversamente por Foucault, quien usa tanto la noción de *técnicas* (*tecnologías*) del yo o la noción de las artes de la existencia (1985). En cada caso se está intentando referirse a la

expresión griega *technê tou biou*¹². Las tecnologías del yo discutidas por Foucault son numerosas y diversas. Ellas pueden ser comúnmente resumidas, sin embargo, como “(...) aquellas acciones intencionales y voluntarias por las cuales los hombres no solamente fijan reglas de conducta para ellos mismos, sino que también buscan transformarse a ellos mismos, cambiarse a ellos mismo en su ser singular (1985, 10). El objetivo de esa transformación podría ser especificado como el florecimiento (*eudaimonia*) o sabiduría (*sophia*), pero también –y esto es característico de la observación de Foucault- como “(...) una obra que conlleva (1985, 10-11), Es debido a posteriores especificaciones que uno puede considerar que las tecnologías del yo foucaultianas constituyen una *estética de la existencia*.

V. Posibles limitaciones de las definiciones de Nussbaum.

Ahora que las tres propuestas metafilosóficas hechas por Nussbaum, Hadot y Foucault han sido brevemente sumariadas, se hace posible relacionarlas unas con otras. En particular, el modelo desarrollado en *Therapy of Desire* –como representativo y muy influenciado dentro del mundo filosófico de habla inglesa– será tema de análisis más detallados en el contexto de puntos de vista ofrecidos por las dos definiciones restantes.

Hasta donde el modelo desarrollado por Nussbaum nos ocupa, las características del argumento terapéutico enumerado por ella no son lo más interesante en el presente contexto. Más bien, el hecho de que su intento de especificación de la filosofía helenística esté focalizado alrededor del argumento terapéutico, es lo valioso. Es el *genus proximum* de su modelo, en otras palabras, más que su *differentia specifica*, lo que llama la atención aquí.

El intento más general e imparcial de especificación de la filosofía terapéutica, aun cuando fuera igualmente trivial, tiene que ser entendido como uno dirigido a la definición de una especie particular de filosofía. En el caso de Nussbaum, sin

¹² En su análisis muy cuidadoso, Sellars observa que la expresión *technê tou biou* verdaderamente no aparece en la evidencia textual antigua. Lo que podemos encontrar allí, en cambio, es la fórmula de *technê peri ton bion* traducida por él como “un arte concerniente al modo de vida propio” (2009, 5).

embargo, ni qué decir que la *therapeia* filosófica puede ser definida por la *via* de la noción del argumento terapéutico¹³. La noción del argumento filosófico es considerablemente más reducida que la de la filosofía misma, e igual ocurre en el caso del argumento terapéutico filosófico en relación a la filosofía terapéutica. Como resultado, la elección de un *genus proximum* realizada por Nussbaum no puede ser ignorada como marcando solamente una diferencia nominal. Más bien, esto está lejos de una inocencia metodológica y como tal tiene muchas consecuencias substanciales para análisis subsiguientes.

El hecho de que Nussbaum considera la noción de argumento filosófico como central para cualquier proyecto filosófico no es sólo evidente en sus notas introductorias sino también visibles a través de todo el libro. En las tres escuelas helenísticas analizadas, por ejemplo, explícitamente afirma que todas ellas podrían aceptar la definición epicúrea de la filosofía como “(...) una actividad por la cual los argumentos y discusiones son sobre la vida feliz” (LS 25K, ver Nussbaum 1994, 15). Sin embargo, mientras investiga estas escuelas con todas sus orientaciones prácticas, las relaciones de valores y demás, ella hace esfuerzos considerables y numerosos para convencer al lector que la filosofía practicada por ellos “(...) nunca deja de ser entendida como un arte cuyas herramientas son los argumentos, un arte en el cual tienen un importante papel que jugar el razonamiento preciso, el rigor lógico y la precisión en las definiciones” (1994, 15).

La misma perspectiva metafilosófica aparece cuando ella enfatiza la orientación terapéutica de la filosofía. El hecho de que más tarde tiene que ser evaluado en términos de sus éxitos en la modificación o erradicación de las pasiones, no implica que el filósofo tiene que “(...) apartarse de sus intereses con el razonamiento y argumentación cuidadosa” (1994, 39). De hecho, la teoría general de la emoción, por ejemplo que las pasiones no son “oleadas ciegas de afecto”, sino más bien “elementos inteligentes y discernientes de la personalidad” (1994, 38), “hecha por fuera de nuestras creencias” (1994, 39) y sensible a los argumentos, le permite a ella realizar reclamos más fuertes aun. Junto con los antiguos filósofos, insiste en que la filosofía no es solamente aplicable de algún modo a los deseos sino también

¹³ Como una cuestión de hecho uno podría ir más allá y sostener que su observación es incluso más estrecha que la centralizada principalmente en argumentos éticos. Cf. “Estoy hablando aquí por encima de todos los argumentos éticos” (Nussbaum 1994, 15).

que el argumento “es exactamente el modo de aproximarnos a ellos” como “una manera no menos inteligente que nos dirigirá a la raíz del problema” (1994, 39)¹⁴.

El centro de la noción del argumento filosófico como más o menos suficiente para cubrir las características esenciales de la filosofía, está lejos de sorprender en el contexto de la filosofía contemporánea, aun menos cuando uno considera su rama analítica. Su utilidad para el estudio de la filosofía antigua, sin embargo, no solamente está lejos de ser obvio sino también, de hecho, cuestionable. Los problemas conectados con la aplicación de este concepto a la filosofía práctica antigua serán aun más claros si uno considera algunas observaciones hechas por Hadot and Foucault.

VI. La lectura de Nussbaum desde las perspectivas de Hadot y Foucault.

La principal tesis de Hadot, como uno la debe recordar, puede ser entendida tanto positivamente, como el reclamo de que el proyecto filosófico antiguo está constituido por ejercicios espirituales, como negativamente, enfatizando que no es “(...) el depósito de conceptos filosóficos, teorías y sistemas que se encuentran en los textos sobrevivientes de la antigüedad greco-romana” (Zeyl, 2003). Para delinear la “profunda diferencia” que existe “entre las representaciones que los antiguos hacían de la *filosofía* y la representación que usualmente se hace por la filosofía de hoy”, Hadot (2002, 2) traza la distinción entre la filosofía en sí misma y el discurso filosófico o discurso sobre la filosofía (2002, 172-179),

La *filosofía*, para comenzar, era entendida por él como un modo filosófico de vida “(...) el cual está radicalmente opuesto al modo de vida de los *no-filósofos*”. El *discurso filosófico*, por su parte, ha sido identificado con un conjunto de

¹⁴ Otro punto en el cual este marco general es evidente es una breve observación sobre los Cínicos, en la que Nussbaum explica la razón por la que este movimiento ha sido omitido por ella. Ella apunta a la pérdida general de evidencias y especialmente, como parece, al hecho de que se sabe muy poco “aun cuando ellos ofrezcan argumentos de alguna forma”. Probablemente, no es fortuito por lo tanto, que los Cínicos sean llamados por ella los “practicantes de una forma de vida *cuasi-filosófica*” (1994, 8; las itálicas son mías).

formulaciones teóricas “(...) el cual justifica, motiva, e influencia esta elección de vida”. Aunque esa distinción es particularmente aplicable al estoicismo, en términos más generales está destinada como referida a la totalidad del “fenómeno de la ‘filosofía’ en la antigüedad” (Hadot 2002, 172)¹⁵.

Lo que es de especial importancia aquí es la relación entre filosofía y discurso filosófico. En particular, de acuerdo a Hadot ellos son “simultáneamente inconmensurables e inseparables” (2002, 172). La *inconmensurabilidad* en cuestión se refiere al hecho de que la filosofía y el discurso filosófico tienen “naturalezas completamente heterogéneas” (2002, 173). La naturaleza de la filosofía como tal es existencial, consiste en la elección y la experiencia de un cierto modo de vivir, sea estoico, epicúreo, o cínico. Como tal, no es “del orden del discurso y la proposición”, y, por lo tanto, “escapa totalmente de la expresión” de ellos (2002, 173-174).

La relación entre filosofía y vida filosófica, en consecuencia, no es simétrica en términos de importancia. El modo de vida es crucial, porque la filosofía, en palabras de Séneca, “nos enseña a obrar, no a hablar” (*Epistles*, 20.2). Es la práctica o la vida filosófica real lo que hace a uno un filósofo. Los casos de los hombres de estado romanos Cato de Útica, Rutilius Rufus, y Quintus Macius Scaevola Pontifex, quienes no fueron usuarios competentes del discurso filosófico sino que han sido llamados filósofos debido a sus modos de vida genuinamente estoicos, son ejemplares aquí. El discurso filosófico, en consecuencia, no es “una esencial parte de la filosofía”, y tiene “valor *solamente* si tiene una relación con una vida filosófica” (Hadot 1995, 282; las itálicas son mías).

Lo que es más, el discurso filosófico, es también secundario existencialmente. Eso origina, como Hadot puntualiza, “una opción de vida y una opción existencial – no viceversa” (2002, 3). Cualquier opción existencial implica, en particular, “(...) una cierta visión del mundo, y la tarea de un discurso filosófico será revalidar y

¹⁵ Hadot afirma que esta distinción fue originalmente desarrollada por los Estoicos. La evidencia textual a la que él se refiere, sin embargo, incluye *Lives of the Eminent Philosophers* de Diógenes Laercio (7.39-41), y *On Moral Ends* de Cicerón (3.72), que no parecen incluirla explícitamente. Una fuente adicional, y probablemente más reveladora de la comprensión de Hadot de la filosofía y del discurso filosófico puede ser la distinción entre asentimientos *reales* e *hipotéticos* como los ofrecidos por John Henry Newman (1870; cf. Hadot 1995, 277).

justificar racionalmente esta opción existencial, tanto como esta representación del mundo”. Un discurso de esta clase, en consecuencia, se vuelve “*después del hecho*” (Hadot 1995, 282), y es “la expresión y los medios” (Hadot 2002, 3-4) de una forma de vida¹⁶. Igualmente, las escuelas filosóficas corresponden y representan elecciones existenciales particulares hechas por sus estudiantes. Ellas son “(...) modelos de vida, formas fundamentales de acuerdo a cuales la razón puede ser aplicada a la existencia humana (...) arquetipos de la búsqueda de sabiduría” (Hadot 1995, 273)¹⁷.

Por último, el carácter derivado y secundario del discurso filosófico tiene obviamente consecuencias no despreciables para la función de la *teoría* filosófica. Todas las formulaciones teóricas ofrecidas por los antiguos filósofos son, de acuerdo a Hadot, “clara y decididamente puestas al servicio de la práctica” (1995, 60). Por lo tanto, las características del buen teorizar filosófico, tales como la sistematización o la comprensión, no son fines en sí mismos sino más bien medios de una vida filosófica¹⁸. Esta posición metafilosófica, para dar un ejemplo, es evidente en las celebradas palabras de *Letter to Pythocles* de Epicuro (85-88, LS

¹⁶ En algunos puntos Hadot va aun más allá y expresa que varios discursos filosóficos “(...) no son sino torpes intentos, que vienen después de los hechos, para describir y justificar experiencias interiores cuya densidad existencial no es, en un último análisis, susceptible de ningún intento de teorización o sistematización” (1995, 212).

Una consecuencia muy interesante de la primacía de la filosofía es el hecho de que esta conexión con un discurso filosófico particular es en un sentido accidental. El modo filosófico de vida, en otras palabras, es al menos parcialmente independiente: esencialmente la misma elección existencial puede suceder que esté conectada no trivialmente con diferentes discursos filosóficos. Es realmente debido a esta clase de independencia que Hadot escribe que el “(...) mismo ejercicio espiritual puede (...) estar justificado por discursos filosóficos extremadamente diversos”. La gente de hoy, de igual forma, “(...) puede practicar los ejercicios espirituales de la antigüedad, separándolos al mismo tiempo del discursos filosófico o mítico que vienen con ellos (1995, 212; cf. 282-283).

¹⁷ Tal perspectiva ha sido duramente criticada por Cooper, quien insiste que todas “(...) las específicas visiones y orientaciones filosóficas (...) que podrían caracterizar un filósofo antiguo (...) no resultan de nada ‘existencial’. Lo que ‘existencial’ es solamente (...) el compromiso básico de ser un filósofo, vivir sobre las bases de una razón filosófica” (1012, 18-19). Todo el resto, incluyendo la elección de una escuela particular, es una consecuencia de un razonamiento filosófico y de la aceptación de sus conclusiones.

¹⁸ Para algunos propósitos, especialmente en situaciones extremas que requieran una respuesta rápida, era un dicho breve que podía ser fácilmente tenido al alcance (*procheiron*), más que una compleja estructura teórica, lo cual podría probar que era psicológicamente efectiva y, por lo tanto, útil.

18C) en la cual el filósofo en cuestión insiste en que “(...) no deberíamos pensar en otro fin que el que esté servido por el conocimiento de los eventos celestiales (...) la libertad ante el desorden y la firme confianza”. “Lo que nuestra vida necesita”, agrega, “no es una teoría privada y una opinión vacía, sino una existencia sin problemas”.

La última característica del discurso filosófico que es importante en este presente contexto es esencialmente su carácter ambiguo. Cualquier discurso de esta clase está inherentemente conectado con un peligro y es que un filósofo “imaginará” que es “suficiente en sí mismo no estar de acuerdo con una vida filosófica” (Hadot 2002, 174). La consciencia de ese peligro es bastante explícita y extendida en los escritos de los antiguos. “Vacías son las palabras de aquel filósofo”, como Epicuro (LS 25C) famosamente expresa, “quien ofrece terapia pero no para el sufrimiento humano”. O: “¡Lejos contigo! Busca algún otro sobre quien vomitar”, una considerablemente menos sutil respuesta da por Epicteto (*Discourses*, 3.21.6) a un estudiante quien no llevaba realmente una vida filosófica pero invitaba a otros a escuchar sus filosóficos comentarios.

Tan pronto como la distinción entre filosofía y discurso filosófico, desarrollada por Hadot, ha sido introducida, es posible aplicarla al modelo ofrecido por Nussbaum. El primer punto a considerar es que *Therapy of Desire* por su foco explícito sobre el argumento terapéutico –como una clase especial de argumento filosófico- está claramente orientada por sí misma hacia un discurso filosófico. La terapia filosófica, en otras palabras, es señalada por Nussbaum como una clase particular del logos filosófico. Tal consideración, como ya hemos observado, es altamente sorprendente cuando se propone por un filósofo contemporáneo, especialmente analítico en un sentido amplio.

Al mismo tiempo, sin embargo, uno tiene que admitir que eso es menos obvio cuando se aplica a proyectos de filosofía antigua incluyendo, especialmente, las escuelas helenísticas. Si Hadot está en lo cierto al identificar la *terapia* antigua con la filosofía como forma de vida, más que la filosofía como una clase de discurso, entonces el modelo desarrollado por Nussbaum puede aparecer no solamente parcial sino simplemente inapropiado para cubrir la verdadera esencia del estoicismo, epicureísmo, o el neo-pirronismo. Tal inadecuación, llamativamente, es

exactamente lo que Hadot esperaría de la filosofía contemporánea, la cual de acuerdo a él ha sido “reducida (...) al discurso filosófico”, y es “obviamente ya no es más un modo de vida o una forma de vida –al menos que sea una forma de vida de un profesor de filosofía” (1995, 271). Después de todo, como dice citando al *Walden* de Thoreau, “En nuestros días hay profesores de filosofía, pero no filósofos” (Hadot, 2005).

La respuesta a la consideración de Nussbaum que podría ser hecha desde la perspectiva de Foucault no es tan clara como en el caso de Hadot. Sin embargo, hay algunas claves en sus escritos que sugieren que su perspectiva general podría ser al unísono con la de su colega del College de France. Dos puntos a los que uno debería referirse en este contexto son los comentarios de Foucault sobre el tema de *gnothi seauton* (‘conócete a ti mismo’), y su meticulosa discusión de *parrhêsia* o la actividad del coraje de decir la verdad.

Siendo la famosa prescripción délfica el profundo centro de la lectura contemporánea de la filosofía antigua (especialmente de la filosofía antigua), fue discutido por Foucault en relación al principio de *epimelia heautou*. Y, bastante obviamente, él no niega la importancia de aquélla. No obstante, él no insiste en que en la antigüedad había “(...) una clase de subordinación de la expresión de la regla ‘conócete a ti mismo’ al precepto del cuidado de sí” (Foucault 2005, 4; las itálicas son más). En toda la cultura greco-romana, como él señala, uno “(...) tenía que ocuparse uno mismo con uno mismo *antes* de que el principio délfico fuera llevado a la acción” (1988, 19; las itálicas son más; cf. Foucault 2005, 5; 67)¹⁹. Era solamente en las siguientes edades que esta jerarquía había sido invertida y el tema del cuidado de sí devino más o menos olvidado (ver Foucault 1988, 22).

Eso indica que aun más directamente aplicable a la idea de la filosofía como confinada al argumento filosófico objetiva e impersonalmente entendido, puede ser hallado la discusión de Foucault de la actividad de decir la verdad o *parrhêsia* (para una detallada definición ver Foucault 2001, 19), y su relación con la verdad. Lo que es crucial es que su “intención” no es “participar del problema de la verdad”

¹⁹ Una excepción comprensible hecha por Foucault a este principio general concierne al Platonismo, en el cual es la máxima “conócete a ti mismo” a la que se da prioridad (1998, 26).

concebida como un tema impersonal del “criterio por las sentencias verdaderas y el razonamiento lógico”, sino más bien con el intrínsecamente personal “problema del decir la verdad, o del decir la verdad como una actividad” (Foucault 1961, 169)²⁰. La actividad de Sócrates, por ejemplo, quien era “la real figura parresiástica” (Foucault 2001, 105), significaba revelar “la verdad de la vida de alguien, por ejemplo, la clase de relación que alguien tiene con la verdad” (Foucault 2001, 102). Sócrates mismo, de acuerdo a esto, era entendido como una clase de ‘piedra de toque’ (*basanos*) “(...) quien *examina* el grado de acuerdo entre la vida de una persona y su principio de inteligibilidad o *logos*” (Foucault 2001, 97).

Foucault, por obvias razones, nunca discutió explícitamente el modelo desarrollado por Nussbaum. Sin embargo, su análisis de la subordinación del tema de *gnothi seauton* al principio de *epimelia heautou* y la actividad de decir la verdad de la *parrhêsia* puede llevar a uno a la hipótesis de que él no estaría satisfecho con de la evidente preocupación de Nussbaum con el modelo del argumento filosófico, el cual podría parecer que es un sesgo no despreciable donde transitan las corrientes filosóficas helenísticas y romanas.

VII. La respuesta de Nussbaum a Foucault y “otros escritores asociados”.

La apreciación del modelo desarrollado por Nussbaum hecha desde las perspectivas ofrecidas por los citados investigadores franceses no sería dejada sin respuesta, particularmente cuando ellos están al tanto del hecho de que ella es consciente de sus observaciones, y hace algunas referencias a ellas. La defensa del modelo de Nussbaum tendrá dos partes. (i) La primera será negativa y puntualizará las deficiencias de las consideraciones metafilosóficas dadas por Hadot y Foucault. (ii) La segunda será positiva y se centrará en aquellos aspectos del relato de Nussbaum que lo hacen al menos parcialmente no susceptible de las dudas expresadas más arriba.

²⁰ En un punto, en realidad, Foucault dice que la cuestión “(...) cómo es que la presunta *parrhesiastes* puede ser cierto lo que él cree que es, por lo tanto, la verdad, la pregunta escéptica (...) es particularmente moderna (...) y es extraña a los Griegos” (2001, 15). Tal afirmación, sin embargo, es muy difícil de defender, especialmente si toda la tradición del antiguo escepticismo es tomada en cuenta.

Las observaciones y análisis desarrollados por nuestros investigadores franceses no están extensivamente presentes en el trabajo de Nussbaum. Sin embargo, ella hace algunas referencias al pasar a Foucault y “otros escritores asociados”, lo que aparentemente debe ser entendido como Hadot y Arnold Davidson, este último es el autor de “la aprobada introducción” de *Philosophy as a Way of Life* (Nussbaum 1994, 353; cf. Davidson 1990). En lo que concierne a Foucault, o el tercer volumen de su *History of Sexuality* en particular²¹, ella admite que el relato de la filosofía helenística hecha por él en términos de las tecnologías del yo le parece tanto “excitante” como “profundamente problemática” (Nussbaum 1994, 5).

A pesar de su reconocimiento de que el investigador francés “(...) sacó a la luz algo muy fundamental sobre estos filósofos cuando él subrayó el hecho de que ellos no están solamente dando lecciones” (Nussbaum 1994, 5), ella igual considera su relato fundamentalmente insuficiente. La referencia a las prácticas del ser y al intento de construir un arte de la vida, insiste, no son específicas a la filosofía. En realidad, ellas también pueden ser encontradas en “movimientos religiosos y mágicos/supersticiosos de varios tipos” (Nussbaum 1994, 5), en “la religión popular, interpretación de los sueños, y astrología” (Nussbaum 1994, 353). A Nussbaum, bastante comprensiblemente, le gustaría separar la filosofía de todos estos fenómenos tan severamente como sea posible²².

La consideración de Foucault, de acuerdo a Nussbaum, no hace entera justicia a la diferencia de la filosofía. Lo que es negado, en particular, es el hecho de que los filósofos antiguos, incluyendo los helenísticos, no solamente quería dar un arte de vivir sino que también siempre habían reclamado que es la “*filosofía* y no otra cosa”, lo que se requiere: “un arte que se ocupa de argumentos válidos y sólidos, un arte que está comprometido con la verdad” (Nussbaum 1994, 5). Ese muy “fundamental compromiso con la razón” (Nussbaum 1994, 5) y el “*argumento*

²¹ No hay otros escritos de Foucault que sean referidos explícitamente por Nussbaum (1994). Ella menciona, sin embargo, las conferencias que él dio durante los últimos años de su vida (1994, 5).

²² Un intento similar motiva, al menos parcialmente, la crítica de Hadot expresada por Cooper (2012); cf. notas 9 y 17.

racional" (1994, 353; las itálicas son mías), siempre colocados en el profundo centro de la filosofía, ha sido, de acuerdo a Nussbaum, oscurecido por el excesivo énfasis de las *técnicas del yo* características de Foucault y "otros escritores asociados", incluyendo Hadot²³.

El mismo punto que constituye la debilidad de las observaciones de los estudiosos franceses es la fuerza del modelo desarrollado por Nussbaum. Ella no solamente hace de la noción del argumento filosófico el "corazón conceptual" de su esquema, sino que también discute explícitamente –y en una considerable extensión– la especificidad de la filosofía como un arte *particular* de vivir. Ella es muy consciente, más específicamente, de que la filosofía helenística, con sus práctica consistente y su orientación terapéutica, está siempre en riesgo de "dejar de ser filosófica" (1994, 489), especialmente cuando es tentada a recurrir a "medios no argumentativos" o "alguna clase de experiencia de 'conversión'", donde ambas "(...) tienen más en común con manipulaciones religiosas y políticas que con lo hacen en filosofía" (1994, 489). En consecuencia, ella siempre se esfuerza especialmente para demostrar que los *logoi* de la filosofía terapéutica no son "meras fuerzas", sino que ellos "son en algún sentido medios verdaderamente racionales" que trabajan "no sólo siendo causas, sino dando razones" (1994, 52).

Todas las puntualizaciones anteriores pueden ser entendidas como indicaciones de la intensidad de la perspectiva de Nussbaum y, simultáneamente, la insuficiencia de los modelos de Foucault y Hadot. Tan pronto como ellos son realizados, uno puede girar a una defensa más positiva de los propósitos de Nussbaum y mostrar que su punto de vista es, después de todo, no tan estrecho como podría haber sugerido su explícito confinamiento al argumento filosófico. Realmente, el hecho de que su nominalmente limitado modelo ha sido aplicado por ella tan fructíferamente en *Therapy of Desire*, un libro que es un genuino *tour de force* a través de la filosofía helenística, sin nada comparable que nos venga a la mente, es verdaderamente un pensamiento provocativo. Un punto crucial a ser

²³ En verdad, Nussbaum expresa dudas si Foucault, con sus visiones de conocimientos y argumentos como herramientas de poder, es aun en principio capaz de admitir la naturaleza real de sus compromisos y la autonomía de la razón defendida por todos los proyectos filosóficos clásicos (1994, 5-6; 354).

hecho aquí es que la riqueza de su punto de vista no ha sido lograda *a pesar* de su modelo, sino más bien y precisamente *gracias a él*. ¿Cómo puede esto ser así?

La respuesta a la pregunta anterior está oculta en un sentido relativamente particular y amplio agregado por Nussbaum a la noción de argumento filosófico, un sentido que está realmente muy distante de lo que uno podría estar inclinado a imaginar. La visión terapéutica de la filosofía, en particular, “lleva a una nueva concepción del método filosófico y el procedimiento” (Nussbaum 1994, 485), una concepción del método que es dinámica y, crucialmente, neutral con el contexto o no. En realidad, la aplicación profunda del sustantivo ‘argumento’ puede llevar a ser demasiado estático, cuando uno entiende que la historia de la ética helenista es “(...) no simplemente (...) la historia de los argumentos, sino también (...) la historia de las *prácticas de argumentación* y de *interacción psicológica* destinadas al cambio personal y social” (Nussbaum 1994, 9; las itálicas son mías). Tal perspectiva, de hecho, no parece estar muy distante de la tentativa de Foucault en la investigación del “decir la verdad como una actividad” (2001, 169).

La segunda característica importante del argumento terapéutico helenístico, por ejemplo su substancial contexto y el contenido de la relación, ha sido frecuentemente rechazado por estudiosos contemporáneos “produciendo una imagen de la ética helenística como una totalidad atemporal” (Nussbaum 1994, 7), más o menos similar a las teorías de las modernas éticas normativas, las cuales se suponen que son aplicables en cualquier tiempo y en cualquier contexto interpersonal, histórico y cultural. Los filósofos helenísticos verdaderamente comparten nuestro cuidado por las características del buen argumento tal como su claridad, coherencia y ser explícito. Son “todavía muchos filósofos” (1994, 4) quienes quieren distinguirse ellos mismos de magos y sofistas. A la vez, sin embargo, insisten “(...) que es a la gente real y sus creencias y deseos que [el argumento] debe ser fundamentalmente responsable” (Nussbaum 1994, 28). Tal combinación de una más o menos impersonalmente especificada racionalidad y un marco de aplicación estrictamente personal, no es obviamente fácil de realizar.

El hecho de que el argumento terapéutico tiene que ser una respuesta a la realidad de la vida cotidiana y aplicable a la contextualidad concreta de una persona, tiene muchas consecuencias no despreciables. Primero, eso cambia el

dominio del interés de los filósofos de modo que ellos se tornan seriamente interesados en psicología humana, una psicología de la creatura para quien el argumento está diseñado en última instancia. El lado práctico de este interés conlleva, por lo tanto, la referencia a técnicas complejas y a veces indirectas centralizadas sobre la efectividad del argumento, incluyendo los retóricos, narrativos, imaginarios y mnemotécnicos. La forma y contenido del argumento, significativamente, “(...) no están incidentalmente enlazadas, como lo están frecuentemente en los escritos filosóficos de hoy” (Nussbaum 1994, 487). Las técnicas literarias y retóricas, en otras palabras, no son meramente decoraciones. Más bien, ellas “(...) entran en los métodos en un nivel muy profundo (...) organizando todo el sentido de lo que es un argumento terapéutico” (Nussbaum 1994, 486). Es debido a la profundidad de su conexión que el lenguaje usado por Lucrecio o Séneca puede “(...) atraer toda el alma del interlocutor (y del lector) en un modo que un tratado en prosa abstracto e impersonal probablemente no podría” (Nussbaum 1994, 486).

La combinación de las marcas tradicionales de un buen razonamiento y la efectividad terapéutica llevan a una muy especial y amplia noción del argumento terapéutico. Este último, en particular, no puede ser abordado en ninguna consideración sin atender a su contexto. El carácter real de los particulares dispositivos literarios y retóricos aplicados, por ejemplo, no puede ser totalmente explicado al menos que la referencia esté hecha a su fondo social, cultural e histórico. En caso de los filósofos helenísticos será el contexto del mundo helenístico, en caso de los filósofos romanos será un contexto no despreciable ni diferente de su romanidad. Tomando esto en cuenta, como realidad de hecho, “(...) el único camino en el cual podemos lograr una idea completa de lo que estas enseñanzas filosóficas tienen para ofrecer –lo central en lo que ellas ofrecen son sus ricas respuestas a lo concreto, lo que será obscurecido si caracterizamos su emprendimiento demasiado atemporal y abstracto (Nussbaum 1994, 44).

La amplitud y considerable peculiaridad de la noción del argumento filosófico de Nussbaum es quizás lo más visible en los hechos de lo que es inherentemente personal. Tiene que ser “*sensible a un caso particular*” (Nussbaum 1944, 46; las itálicas son de la autora) y, obviamente, tiene que estar realizado por un médico

filosófico particular. Para hacer total justicia a esta característica, Nussbaum necesita introducir un imaginario estudiante en su libro. El estudiante en cuestión, llamado Nikidion, consulta a una escuela filosófica tras otra, y al hacerlo, permite al lector “imaginar vívidamente” (Nussbaum 1944, 44) cómo su “caso” concreto sería consultado por cada escuela y así comprender el carácter específico de las comunidades terapéuticas investigadas (que implica el alcance de su inclusión social). El hecho de que todas estas características difícilmente puedan estar ilustradas en toda su concreción sin la ayuda de un imaginario estudiante, es una evidencia convincente del muy especial carácter del argumento terapéutico. Los argumentos filosóficos más clásicos pueden ser discutido fácilmente sin ninguna referencia especial a su beneficiario (y autor). En el caso del argumento filosófico eso simplemente no puede ser hecho²⁴.

La noción de amplitud y complejidad interna de la noción de argumento filosófico era crucial para mostrar que el punto de vista de Nussbaum es sólo aparentemente estrecho y limitado²⁵. Y ningún lector cuidadoso de su *Therapy of Desire*, como parece, podría acusar seriamente al libro de estrechez o falta de conocimientos.

VIII. ¿Es válido la crítica de Nussbaum?

Habiendo defendido a Nussbaum de las acusaciones inspiradas por los puntos de vista de Hadot y Foucault, sería valioso hacer algunas puntualizaciones sobre la aplicabilidad de su propia crítica a las últimas perspectivas. ¿Son estos investigadores franceses realmente culpables del rechazo al compromiso filosófico con la razón?

Una indicación inicial sobre la respuesta puede ser encontrada en una nota al pie de Hadot, en la cual él explica por qué no discutirá las teorías que procuran

²⁴ Los escritos de Lucrecio o Séneca, por la misma razón, no pueden ser totalmente entendidos sin la referencia a sus destinados interlocutores, tales como Memmius (para Lucrecio) o Lucilio y Novato (para Séneca).

²⁵ Como una cuestión de hecho, es Nussbaum misma quien admite que centrándose en su modelo “(...) también estrechamente no evitaríamos de ver una gran parte de la que debemos ver” (1994, 47).

conectar los ejercicios espirituales con las “(...) tradiciones mágico-religiosas/chamanísticas de las técnicas respiratorias y los ejercicios mnemónicos” (1995, 116). Él no quiere hablar de estas concepciones a causa de su pérdida de competencia antropológica y la complejidad de los problemas conectados con las fuentes disponibles. Lo más importante, sin embargo, es que él no se involucra en la posible discusión porque los ejercicios espirituales en que él está interesado “(...) son procesos mentales que no tienen nada en común con trances catalépticos sino que, por lo contrario, responden a una rigurosa demanda por el control racional” (1995, 116; las itálicas son mías).

Esta modesta indicación puede estar enriquecida significativamente cuando son citados algunos pasajes complementarios concernientes a la relación entre el discurso filosófico y la filosofía. De acuerdo a Hadot, nosotros podríamos llamar a la filosofía como una forma de vida, y el discurso filosófico no solamente ser inconmensurable, sino que ellos también son *inseparables*: no hay “(...) discurso que merezca ser llamado filosófico si está separado de la vida filosófica, y no hay vida filosófica a menos que esté directamente enlazada al discurso filosófico” (2002, 174). Y es especialmente este último hecho lo que es de gran importancia en el contexto de las dudas de Nussbaum y Cooper (ver nota 9).

Los reclamos hechos por Hadot en *Philosophy as a Way of Life*, parece ser más bien insuficiente para transmitir toda su importancia. Como Hadot admite es que “(...) no puede haber filosofía sin algún discurso –sea interior o exterior” (1995, 281). Su último libro, titulado *What is Ancient Philosophy?*, parece ser, sin embargo, más provechoso. El general punto de vista metafilosófico dado aquí es relativamente explícito: la filosofía “(...) es, al mismo tiempo e indisolublemente, un discurso y una forma de vida” (2002, 4). La vida filosófica, aun más fuertemente, “(...) no puede hacerse sin un discurso filosófico, con tal de que ese discurso está inspirado y animado por la filosofía; porque es una parte integral de esa vida” (2002, 175). La relación entre la vida filosófica y el discurso filosófico, no está solamente enfatizada por Hadot, de modo destacado, sino también especificada como que consiste de tres conexiones interrelacionadas.

(i) Para comenzar, el discurso filosófico justifica la elección de una forma de vida teóricamente y desarrolla sus consecuencias. Un punto importante a ser

hecho aquí es que de los filósofos se espera según Hadot “(...) que establezcan la racionalidad de sus elecciones de vida” y, por lo tanto, confiar en “un discurso que en sí mismo aspira, en la medida en que sea posible, a una rigurosa racionalidad” (2002, 175). En realidad, eso resulta que al menos en algunos casos todo el marco teórico de la filosofía antigua es lo que uno necesita. Para los estoicos y epicúreos, en particular, “(...) será necesario (...) buscar el lugar del hombre dentro del mundo y luego elaborar una física (...) para definir la relación con su prójimo y entonces elaborar una ‘ética’ ”y, finalmente, “definir los roles del razonamiento usados en la física o en la ética, y de este modo elaborar una ‘lógica’ y una teoría del conocimiento” (2002, 175-176).

(ii) La segunda función del discurso filosófico enumerada por Hadot se refiere al hecho de que el discurso de esta clase, cuando es una auténtica expresión de un opción existencial elegida, es “un medio indispensable” para las necesidades de la vida filosófica y las acciones que uno ejecuta sobre sí mismo y sobre los otros. Concebida así, el discurso filosófico deviene un ejercicio espiritual con funciones “formativas, educativas, psicagógicas y terapéuticas”. Como tal, eso “está siempre intentando producir un efecto, crear un *habitus* dentro del alma, o provocar una transformación del ser” (2002, 176).

(iii) Finalmente, el discurso filosófico es “(...) una de las muchas formas del ejercicio de la filosófica forma de vida, como diálogo con otros y consigo mismo” (2002, 175). Al menos desde Sócrates el diálogo ha sido siempre una parte inherente de la filosofía y así permanece, aun en sus considerablemente diferentes formas, no solamente en platonismo y aristotelismo, sino también en todas las escuelas helenísticas.

Los comentarios de la relación entre el discurso filosófico y la filosofía mencionados más arriba, tan concisos como son, parecen certificar que Hadot, al menos hasta *What is Ancient Philosophy?* se refiere²⁶, hace considerables esfuerzos para reconocer el compromiso fundamental con la razón, hecha por el filósofo. La posibilidad de defender a Foucault de las acusaciones realizadas por Nussbaum es un tema ligeramente más complejo²⁷. No obstante, hay algunos comentarios hechos por el a los cuales podemos recurrir.

²⁶ Algunos reclamos realizados por Hadot en su primer libro, *Philosophy as a Way of Life*, son considerablemente más problemáticos en el contextos de las dudas de Nussbaum.

²⁷ Algunas de sus notas, en realidad, parecen soportar la crítica de Nussbaum, tal como cuando él pregunta “¿Qué es la filosofía sino un modo de reflexionar, no tanto sobre qué es verdadero y qué es falso, como sobre nuestra relación con la verdad?” (Foucault 1997, 327), o hace una confesión parresíaca: “No estoy interesado en un status académico de lo que estoy haciendo porque mi problema es mi propia transformación” (Foucault 1997, 131).

En *Fearful Speech*, por ejemplo, él bastante explícitamente agradece que la “actividad parresiástica” abarca no solamente “las relaciones entre verdad y el estilo de vida de uno”, sino también “un rol epistémico” referido al hecho de que “el filósofo tenía que descubrir y enseñar ciertas verdades sobre el mundo, la naturaleza, etc.” (Foucault 2001, 105-106). La búsqueda de la verdad y el cuidado de sí, por lo tanto, constituye “un complejo conjunto de conexiones” (2001, 107). Una falsa creencia, en particular, es “como una enfermedad que ataca el alma, la corrompe, destruye su salud”. Y nada menos que “logos” y “buen razonamiento” es lo indicado como la cura (Foucault 2011, 107-108). Esto está seguido por *alêtheia*, la verdad, que “evitará la ruina/destrucción del alma causada por la opinión de la multitud” (Foucault 2011, 105)²⁸.

Los comentarios de Hadot y Foucault mencionados más arriba son obviamente breves. Sin embargo, parecen ser suficientes para mostrar que el compromiso con la razón, que los filósofos comúnmente reconocen como la gran esencia de su disciplina, está reconocido explícitamente por el primero de esos autores y al menos está presente en los escritos del último²⁹.

IX. Conclusión.

Como modo de conclusión del análisis llevado más arriba uno podría decir que los puntos de vista metafilosóficos dados por Martha Nussbaum, Pierre Hadot, y posiblemente Michel Foucault, no son tan distantes unos de otros como podría haber parecido inicialmente. Por esta razón, en consecuencia, sería valioso establecer un esquema dentro del cual todos estos modelos puedan ser sistemáticamente reconciliados y aplicados en una cooperación fructífera. Hay al menos dos opiniones aquí.

²⁸ Una perspectiva similar ha sido ofrecida por Foucault en una de sus entrevistas, cuando él considera su trabajo intelectual como un esfuerzo dirigido a la transformación de sí. “Sé”, dice, “que el conocimiento puede transformarnos, que la verdad no es solamente un camino de desciframiento del mundo (y pudiera ser que lo que nosotros llamamos verdad no descifre nada), sino que si yo conozco la verdad yo estaré cambiado. Y puede ser que yo esté a salvo” (1997, 130-131).

²⁹ Para posteriores intentos de defender a Foucault ver Sellars (2009, 115-118).

La primera puede ser hallada en el análisis de la *concepción técnica de la filosofía*, conducida por John Sellars (2009), quien, significativamente, no sólo está completamente al tanto de los trabajos de Nussbaum, Hadot y Foucault, sino que también hace un número de perspicaces comentarios sobre ellos. La utilidad de los propósitos de Sellars se conecta con el hecho de que puede ser usado como fuente de una especificación explícita y sistemática del rol del argumento una terapia filosófica y, especialmente, sobre el modo en que ese argumento se relaciona con la vida filosófica. Estos particulares puntos, desafortunadamente, no son sistematizados clara y satisfactoriamente en todos los tres estudiosos investigados más arriba.

Para poner en orden estos complicados temas, Sellars se refiere a los estoicos y su idea de filosofía como una clase especial de *technê*, la *technê peri ton bion* (un arte concerniente con la forma de vida de uno)³⁰. La filosofía como la conciben los estoicos, en particular, “(...) es un arte (*technê*) comprendido por dos componentes, el argumento racional (*logos*) y los ejercicios prácticos o entrenamiento (*askêsis*), siendo necesarios ambos componentes de este arte ocupado con la transformación de la forma de vida de uno (*bios*)”³¹ (Sellars 2009, 11). Por sí mismo, tal definición no parece constituir ninguna ganancia substancial metafilosófica en comparación con el reclamo de Hadot de que la filosofía “(...) es, al mismo tiempo e indisolublemente, un discurso y una forma de vida” (2002, 4). Sin embargo, junto con un detallado análisis del uso griego del término y sus aplicaciones específicamente filosóficas hechas por Sócrates, los estoicos, y los escépticos (quienes criticaron la analogía entre filosofía y *technê*), eso devino en una contribución seria e inteligente.

Uno de los más claros ejemplos de lo útil de este punto de vista es la discusión de las analogías existentes entre filosofía y otras *technai*, tales como construir una casa. Esto último, por ejemplo, al igual que la filosofía, supone un conocimiento

³⁰ Es muy importante dar cuenta que Sellars construye su observación de la noción socrática de *technê*, la que es considerablemente más amplia que su contraparte aristotélica confinada a las artes productivas (para una discusión detallada ver Sellars [2009, 42-47]).

³¹ En verdad, Sellars argumenta que “esto es (...) precisamente cómo Foucault entiende la materia” (2009, 11).

(*epistêmê*) particular, sea más o menos implícito. Lo que es crucial es el hecho de que toda pretensión de poseer este conocimiento sería sin sentido a menos que uno sea capaz de producir obras (*erga*), determinadas por el *telos* del arte en cuestión. “Un constructor”, en palabras de Epicteto (*Discourses* 3.21.4) “no viene y dice, ‘Escuche mi conferencia sobre el arte del constructor’, sino que toma un contrato para construir una casa y muestra construyéndola que él conoce el arte”. Exactamente lo mismo aplica a la filosofía, como tanto Sócrates y los pensadores helenísticos lo confirmarían. Uno no puede reclamar tener un *logos* genuinamente filosófico a menos que uno “produzca” una *erga* propia a la filosofía, por ejemplo la forma de vida (*bios*) que es auténticamente filosófica³².

Sin embargo, la filosofía entendida como una *technê* implica no solamente el conocimiento filosófico (*epistêmê*) o discurso (*logos*), sino también, y necesariamente, la práctica filosófica (*askêsis*). Para ser un experto en construcción, el constructor mencionado en el párrafo previo tenía que pasar una considerable cantidad de tiempo como un aprendiz. Un conocimiento teórico de los principios básicos del oficio no habría sido suficiente. Tanto la experiencia como la práctica supervisada fueron necesarias. Lo mismo se aplica al filósofo novicio, o más precisamente a cualquier virtual filósofo, quien necesita entrenamiento (*askêsis*), lo cual “es la llave que transforma a un filósofo (*philosophos*) en un sabio (*sophos*)” (Sellars 2009, 108). Un *philo-sophos*, por lo tanto, que “(...) quiere transformar el arte de vivir y cultivar la excelencia (*aretê*) necesitará entrenar de manera análoga a la forma en la que el atleta o el artesano deben entrenar” (2009, 114).

El último punto para destacar sobre el punto de vista de Sellars de la concepción de la tecnología es que seguramente no puede ser acusado de rechazo del *logos*. Se nos recuerda explícitamente y en varios lugares que tanto “(...) el *logos* como la *askêsis* son componentes necesarios de la filosofía concebida como una *technê*, pero ninguno puede ser identificado con la filosofía misma (2009, 118). Además, precauciones más específicas y directas se agregan aquí. El autor explícitamente acentúa, por ejemplo, que “(...) a pesar del rol central del

³² Cf. la discusión de Foucault del *parrhesiastes*, quien puede ser identificado por “el criterio decisivo” de “la armonía que existe entre su *logos* y su *bios*” (2001, 106).

entrenamiento práctico (*askêsis*) en la filosofía concebida como un arte (*technê*), esto no implica ningún rechazo o devaluación del discurso filosófico o teoría (*logos*)” (2009, 108). Como en otros oficios, el mero entrenamiento nunca será suficiente por sí mismo ni reemplazará a la teoría. La maestría, por lo tanto, “requerirá tanto la práctica (*askêsis*) como una comprensión de los principios teóricos (*logoi*)” relevantes” (2009, 109).

Aun el muy breve punto de vista de la concepción técnica de la filosofía como es concebida por Sellars, ilustra que este modelo sistemático y consistente puede ser positivo para los propósitos de la metafilosofía. Entre otras cosas ilustra muy claramente la considerable utilidad de la analogía entre filosofía y los oficios (*askêsis*). Con este hecho en mente: puede ser tentador confinar la analogía a una *technê* particular, que parezca ser apropiadamente similar a la filosofía, como la medicina. La *analogía médica* o *terapéutica* dada sería una aplicación o una especial versión de la analogía técnica representada anteriormente.

La asociación entre filosofía y medicina ha sido ya observada no solamente por los antiguos sino también por los investigadores discutidos en este escrito. Obviamente es un tema prevalente en los trabajos de Nussbaum. También aparece, de tiempo en tiempo, en los libros de Hadot, quizás más explícitamente en su reclamo de que la filosofía antigua “surge, en primer lugar, como una terapéutica de las pasiones, con cada escuela filosófica teniendo “su propio método terapéutico (1995, 83). Sin embargo, es un comentario de Foucault lo que merece una atención más detenida aquí.

En el tercer volumen de su *History of Sexuality* uno puede encontrar la siguiente indicación: “(...) filosofía y medicina (...) en realidad disponen de un grupo compartido de nociones, cuyo elemento central es el concepto de ‘pathos’. (...) Sobre las bases de este concepto compartido, es posible construir una red de análisis que sea válido para los alimentos del cuerpo y del alma” (1986, 54). El esquema constituido por las nociones comunes a filosofía y medicina, crucialmente, puede ser aplicado “(...) como una guía común para una medicina del cuerpo y una terapéutica del alma”, y hace eso “posible no solamente para aplicar el mismo tipo de análisis teórico a similares problemas físicos y desórdenes morales, sino también usar la misma clase de consideración para atenderlos,

tratarlos y, si es posible, curarlos” (1986, 55). Foucault repite este punto de vista general durante las conferencias desarrolladas en el Colegio de Francia, pero desafortunadamente, no lo desarrolla con profundidad (2005, 97)³³.

Sin embargo, la idea de un esquema común a filosofía y medicina (terapia), parece ameritar una posterior elaboración y sistematización, especialmente en el contexto de su considerable potencial metafilosófico. Tal tarea, de hecho, ha sido ya emprendida por unos cuantos investigadores (Ganeri 2010; Gowans 2010; Perterman 1992), incluyendo Nussbaum (1994, 28-29). No obstante, con la excepción del modelo de Fischer (2011a; 2011b), todos estos puntos de vista son relativamente modestos.

Un intento de desarrollar un sistemático *modelo terapéutico (médico) de filosofía* ha sido desarrollado recientemente por mí (Banicki 2014). El modelo en sí mismo está destinado como aplicable no solamente para la metafilosofía, sino también para investigaciones interdisciplinarias tales como la comparación entre terapia filosófica y psicoterapia. Es debido a este hecho preciso que no está polarizado en ningún camino fundamental hacia la filosofía³⁴. El modelo en sí mismo está constituido por un grupo de nociones terapéuticas, entre las cuales algunas han sido muy raramente discutidas hasta ahora. Aplica especialmente a conceptos personales tales como aquellos del médico, el paciente, o la relación médico-paciente. El significado de estas nociones es relativamente claro en el contexto de la medicina somática o las profesiones de salud mental. Todavía no es obvio, sin embargo, cómo podrían ser aplicadas a la *terapeia* filosófica.

En la característica común de la concepción técnica de la filosofía como la conceptualizada por Sellars, y el modelo terapéutico de filosofía, es un hecho que ambos conciben a la filosofía como una clase de *technê*. El primero de estos puntos de vista es general y se centraliza en aquellas características de la filosofía, que el último comparte con *todas* las perspectivas. El segundo es considerablemente más estrecho y está dirigido a aquellas propiedades que son compartidas por la

³³ Cf. “Hay este sistema de analogías, el salto rápidamente porque es bien conocido” (Foucault 2005, 98).

³⁴ Tal sesgo es una característica común de todos los modelos discutidos anteriormente.

filosofía y las artes de una clase médica o terapéutica. Al parecer, ambos puntos de vista pueden ser metafilosóficamente prolífico un formas independientes y complementarias.

La concepción técnica de la filosofía desarrollada por Sellars (2009) puede ser aplicada no solamente como una especificación comprensiva y exteriorizada de la función de la filosofía antigua, sino también como un esquema útil y original en términos de los cuales uno puede tener en cuenta la actividad filosófica de los antiguos. Como tal, se pueden incorporar los puntos de vista de Nussbaum (terapia como una clase de *technê*), Hadot (los ejercicios espirituales como *askêsis*), y Foucault (tecnologías del yo como *technai tou biou*). Mientras eso obviamente comparte varias características con estas tres propuestas, parece acordar más apropiadamente, por ejemplo más explícitamente y más sistemáticamente, con la especificación de la conexión entre el *logos* filosófico y la vida filosófica.

El potencial descriptivo y explicativo del modelo técnico es luego desarrollada por el punto de vista terapéutico, el cual es una específica versión del primero (medicina o terapia, como una cuestión de hecho, es un ejemplo de *technê*). La particularidad de un esquema médico puede proveer consideraciones adicionales, especialmente cuando preguntas basadas sobre el status médico de la filosofía son realizadas (por ejemplo, ¿cuál es la enfermedad a ser curada?), o cuando las observaciones de la terapéutica antigua son comparadas a la *technai* médica contemporánea, incluyendo la psicoterapia contemporánea (cf. Banicki 2014; Robertson 2010)³⁵.

Obras citadas

Banicki, Konrad. 2014. "Philosophy as Therapy: Towards a Conceptual Model." *Philosophical Papers* 43/1: 7-31.

Chase, Michael. 2007. "Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life." *Practical Philosophy* 8/2: 5-17.

³⁵ Me gustaría agradecer a los colaboradores anónimos por sus valiosos comentarios y sugerencias, las que me han permitido mejorar substancialmente este trabajo.

Coope, Christopher. 2009. "The Doctor of Philosophy Will See You Now." *Royal Institute of Philosophy Supplement* 65: 177-214.

Cooper, David E. 2009. "Visions of Philosophy." *Royal Institute of Philosophy Supplement* 65: 1-13.

Cooper, John M. 2012. *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton: Princeton University Press.

Davidson, Arnold I. 1990. "Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot." *Critical Inquiry* 16/3: 475-482.

Domański, Juliusz. 1996. *La philosophie, theorie ou maniere de vivre? Les controverses de l' Antiquite a la Renaissance*. Fribourg: Editions Universitaires.

Fischer, Eugen. 2011a. "How to Practise Philosophy as Therapy: Philosophical Therapy and Therapeutic Philosophy." *Metaphilosophy* 42: 49-82.

Fischer, Eugen. 2011b. "Disease of the Understanding and the Need for Philosophical Therapy." *Philosophical Investigations* 34/1: 22-54.

Foucault, Michel. 1985. *The Use of Pleasure*. New York: Vintage.

(Foucault, Michel. 2012. *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Madrid: Biblioteca Nueva.)

Foucault, Michel. 1986. *The Care of the Self*. New York: Pantheon.

(Foucault, Michel. 2005. *Historia de la sexualidad 3: el cuidado de sí*. Madrid: Siglo XXI.)

Foucault, Michel. 1988. "Technologies of the Self." *In Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Edited by Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton, 16-49. Amherst: University of Massachusetts Press.

(Foucault, Michel. 1996. *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós.)

Foucault, Michel. 1997. *Ethics: Subjectivity and Truth*. New York: The New Press.

Foucault, Michel. 2001. *Fearless Speech*. Los Angeles, Ca: Semiotext(e).

Foucault, Michel. 2005. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981-1982*. Edited by Arnold I. Davidson. Translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan.

(Foucault, Michel. 2005. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France 1982*. Madrid: Akal.)

Foucault, Michel. 2010. *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France 1982-1983*. Edited by Arnold I. Davidson. Translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan.

(Foucault, Michel. 2009. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.)

Foucault, Michel. 2011. *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II): Lectures at the College de France 1983-1984*. Edited by Arnold I. Davidson. Translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan.

(Foucault Michel. 2010. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Curso en el Collège de France 1983-1984. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.)

Ganeri, Jonardon. 2010. "A Return to the Self: Indians and Greeks on Life as Art and Philosophical Therapy." In *Philosophy as Therapeia*. Edited by Jonardon Ganeri and Clare Carlisle, 119-136. Cambridge: Cambridge University Press.

Gowans, Christopher W. 2010. "Medical Analogies in Buddhism and Hellenistic Thought: Tranquility and Anger." In *Philosophy as Therapeia*. Edited by Jonardon Ganeri and Clare Carlisle, 11-34. Cambridge: Cambridge University Press.

Gutting, Gary. 2013. "Michel Foucault". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta.

<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/foucault/> [accessed 29 September, 2015].

Hadot, Ilsetraut. 1969. *Seneca und die griechisch-romische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: De Gruyter.

Hadot, Pierre. 1995. *Philosophy as a Way of life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Edited with an introduction by Arnold I. Davidson. Translated by Michael Chase. Oxford: Blackwell.

(Hadot, Pierre. 2009. *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Introducción de Jeannie Carlier. Traducción de María Cucurella Miquel. Barcelona: Alpha Decay)

(Hadot Pierre. 2006. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Prefacio de Arnold I. Davidson. Traducción de Javier Palacio. Madrid: Siruela.)

Hadot, Pierre. 2002. *What is Ancient Philosophy?* Translated by Michael Chase. Cambridge, MA: Belknap.

(Hadot, Pierre. 1998. *¿Qué es la filosofía Antigua?* Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica).

Hadot, Pierre. 2005. "There are Nowadays Professors of Philosophy, but not Philosophers." *The Journal of Speculative Philosophy* 19/3: 229-237.

Newman, John Henry. 1870. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. London: Burns, Oates, and Co.

Nussbaum, Martha C. 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

(Nussbaum, Martha. 2003. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción de Miguel Candel. Barcelona: Paidós.)

O'Leary, Timothy. 2002. *Foucault and the Art of Ethics*. London: Continuum.

Peterman, James F. 1992. *Philosophy as Therapy: An interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*. New York: State University of New York Press.

Rabbow, Paul. 1954. *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*. Munich: Kosel.

Robertson, Donald. 2010. *The Philosophy of Cognitive-Behavioral Therapy (CBT): Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy*. London: Karnac.

Sellars, John. 2009. *The Art of living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. London: Bristol Classical.

Voelke, André-Jean. 1993. *La philosophie comme therapie de l'ame: Etudes de philosophie hellenistique*. Fribourg: Editions Universitaires.

Zeyl, Donald. 2003. Review of *What is Ancient Philosophy?* by Pierre Hadot. Notre Dame Philosophical Reviews. <http://ndpr.nd.edu/news/23663-what-is-ancient-philosophy> (accessed 29 September, 2015).

*Este artículo fue publicado originalmente en *Ethical Perspectives*, Volume: 22, Issue: 4, 2015, Pages: 601-634. Leuven, Belgium.

** Konrad Banicki es Dr. en Psicología y Mag. en Filosofía, por la Jagiellonian University, Cracovia, Polonia. Su tesis es *Philosophy as a Therapy of Psyche. Between Hellenistic Schools and Philosophical Counseling*. Es Profesor Asistente en la misma Universidad y Profesor Visitante en Oxford University, Londres.

*** Daniel López Salort es Editor y Director de *Konvergencias, Filosofía y Culturas* en Diálogo, y de *Konvergencias, Filosofías de la India*. Prof. De Lengua Inglesa, Diplomado en Relaciones Internacionales, con estudios en Filosofía y en Arte. Escritor y Ensayista. Es miembro del Consejo Directivo de *Archivo Filosófico Argentino*, de la *Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, y del *Lectorado y Traductorado de Polylog, Filosofía Intercultural, Munich*.