



**NÚMERO 24**

**Abril 2017**

**Buenos Aires**

**ISSN 1669-9092**

---

**HACIA UNA HISTORIA DE LAS PRÁCTICAS FILOSÓFICAS  
EN MICHEL FOUCAULT Y PIERRE HADOT**

**FEDERICO TESTA**

**Traducción © Patricia Salome**

Publicado originalmente en PLI: Warwick Journal of Philosophy. Special Volume. *Self-Cultivation: Ancient and Modern*. 2016, 168-190.

**Resumen**

*Este artículo aborda la idea de filosofía que podría extraerse de la recepción de las escuelas filosóficas helenísticas en Michel Foucault y Pierre Hadot. Haciendo hincapié en la idea de «modo de vida», así como en la importancia de los «ejercicios espirituales» y las «prácticas ascéticas» para la actividad filosófica, esbozo las similitudes entre los dos filósofos franceses con el fin de explorar la posibilidad de una historia de la filosofía escrita desde la perspectiva concreta de las tecnologías del yo y de las prácticas espirituales. Presento los análisis de Foucault y Hadot de las prácticas concretas y modos de compromiso con la vida como una perspectiva que redefine la filosofía, así como una herramienta hermenéutica en el estudio de la filosofía antigua. Con el fin de resaltar los*

*aspectos colectivos de la historia de la filosofía como una historia de las prácticas, discuto las perspectivas de Hadot y Foucault sobre el fenómeno de las antiguas escuelas filosóficas.*

### **Abstract**

*This paper approaches the idea of philosophy that could be extracted from the reception of Hellenistic philosophical schools in Michel Foucault and Pierre Hadot. Stressing the idea of 'way of life', as well as the importance of 'spiritual exercises' and 'ascetic practices' to philosophical activity, I outline similarities between the two French philosophers, in order to explore the possibility of a history of philosophy written from the concrete perspective of the technologies of the self and of spiritual practices. I present Foucault and Hadot's analyses of concrete practices and modes of engagement with life as a perspective that redefines philosophy, as well as a hermeneutical tool in the study of ancient philosophy. In order to highlight the collective aspects of the history of philosophy as a history of practices, I discuss Hadot and Foucault's perspectives on the phenomenon of the ancient philosophical schools.*

### **Introducción**

En este trabajo analizo la noción de filosofía como forma de vida en las obras de Pierre Hadot y Michel Foucault. Adoptando diferentes perspectivas y metodologías, ambos autores critican una cierta noción "moderna" de filosofía caracterizada por una forma sistemática, abstracta y discursiva. A través de la investigación histórica, Foucault y Hadot muestran los orígenes y la contingencia de esta noción de filosofía, apuntando a alternativas, a tradiciones marginadas en la historia del pensamiento occidental que sin embargo, continuaron operando y resurgiendo en esta historia.

¿Cuál es la idea de filosofía delineada por Foucault y Hadot en sus estudios de la antigüedad? Si es el caso de que comparten una concepción de la actividad filosófica, es importante articular explícitamente esta convergencia. Además de las tareas filosóficas específicas que los dos autores establecieron en su lectura de la filosofía antigua, ¿existe un posible resultado en lo que respecta a la consideración de la historia y la historiografía de la filosofía antigua? ¿Existe alguna actitud metodológica o marco conceptual que pueda ser relevante para la manera en que escribimos la historia de la filosofía de manera más general? Teniendo en cuenta sus objetivos críticos, ¿su imagen de la filosofía presupone una historia alternativa actual o posible de la filosofía?

Como señala Orazio Irrera<sup>1</sup> la noción de «práctica» es muy importante para Hadot y Foucault. Sin embargo, interpretan esta noción de manera diferente,

---

1 O. Irrera. 'Pleasure and Transcendence of the Self: Notes on a 'Dialogue too soon Interrupted' between Michel Foucault and Pierre Hadot', *Philosophy & Social Criticism*, v. 36 (9) (2010), 995-1017.

colocándola en diferentes marcos histórico-filosóficos. Al analizar la crítica de Hadot a Foucault, Irrera muestra las diferentes nociones de «práctica» que entrañan los enfoques filosóficos e historiográficos de los dos investigadores<sup>2</sup>. Mi intento es enfatizar cierta convergencia con respecto a su concepción de la práctica de la filosofía.<sup>3</sup>

Aquí la hipótesis de trabajo es que Hadot y Foucault comparten una concepción concreta, pragmática y performativa de la filosofía.

Al analizar la noción de filosofía como modo de vida, práctica espiritual o técnica del yo, tal y como lo avalan los dos filósofos, mi intento es investigar la posibilidad de una historia de la filosofía como una historia de prácticas concretas en sus obras. Para ello, examino las tecnologías del yo que articulan la relación entre «subjetividad» y «verdad» en el concepto de espiritualidad de Foucault, así como la concepción de Hadot de la filosofía como ejercicios espirituales y su cristalización en las antiguas escuelas, como herramientas para leer y entender las prácticas históricas de la filosofía.

---

2 Irrera analiza en detalle una de las críticas de Hadot a Foucault: la supuesta incompreensión de Foucault de la diferencia entre "gozo" (*gaudium*) y "placer" (*voluptas*) en las escuelas antiguas, especialmente en los estoicos. Irrera (*Pleasure and Transcendence of the Self*, p.996-997) demuestra que la distinción es reconocida por Foucault (cuando distingue dos formas de placer, relacionándolas con los antiguos conceptos de *gaudium* y *voluptas*). Irrera muestra, pues, la insuficiente diferenciación de estos dos conceptos en diferentes textos de Hadot ('*Pleasure and Transcendence of the Self...*', p.1008). También explica que, aunque Foucault señala la diferencia «histórico-doctrinal» entre «gozo» y «placer», esta distinción no es relevante para el propósito de su genealogía. Irrera muestra que hay una diferencia fundamental en la concepción de la práctica espiritual en Hadot y Foucault, haciendo explícitas algunas de las presuposiciones filosóficas de Hadot en el análisis de la filosofía antigua, es decir, en Hadot, la performatividad de una práctica (o ejercicio espiritual) «Como» íntimamente ligada a un universal que trasciende el yo individual » (Ibid., P. Según Irrera, la actividad taxonómica de Hadot como historiador sólo puede realizarse partiendo de la «elección de un determinado paradigma teórico», a saber, «una teoría de la trascendencia», que está ausente en Foucault (Ibid., p. 1008).

3 Esto fue hecho por Moreno Montanari, quien sostiene que Foucault y Hadot desarrollaron su investigación en los años ochenta en 'completa autonomía', llegando a conclusiones sorprendentemente similares. M. Montanari. «La filosofía antigua es ejercicio espiritual y cura di sé nelle interpretazioni de Pierre Hadot y Michel Foucault». *Studi Urbinati, B - Scienze umane e sociali*. V. 80 (2010), p.343. No estoy trabajando con esta hipótesis, sino con la que afirma o enfatiza la comunicación entre los dos autores, presuponiendo cierto grado de influencia mutua, observando claramente las declaraciones de Foucault con respecto a su lectura de Hadot como influyente a su investigación. Véase F. Testa. «Una filosofía como modo de vida: Michel Foucault y Pierre Hadot». *Cultura y Fé*, v. 136 (2012), 63-79. Encuentro este encuentro como un diálogo «demasiado pronto interrumpido». Ver Irrera, '*Pleasure and Transcendence of the Self...*' y Hadot, *Philosophy as a Way of Life*. (Malden: Blackwell, 1995); También, *Ejercicios Spirituales et Philosophie Antique*. (París: Albin Michel, 2002). (N.T. Hay edición en español: Hadot, *La filosofía como forma de vida*, Alpha Decay, Barcelona, 2009; y *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006).

Mi alcance aquí se limita a una investigación sobre la obra de Foucault y Hadot, y este documento se sitúa en la reconstrucción de este "diálogo demasiado pronto interrumpido"<sup>4</sup> entre los dos autores. Sin embargo, donde el diálogo no se produjo<sup>5</sup>, todavía hay una serie de convergencias y divergencias que deben analizarse. Los dos filósofos franceses comenzaron este trabajo de comparación y este inventario de diferencias. Por ejemplo, Foucault menciona la obra de Hadot varias veces en la *Hermenéutica del Sujeto*, analizando sus posturas, haciendo hincapié en la importancia de los textos de Hadot para su propia obra, pero también señalando sus diferentes opciones filosóficas<sup>6</sup>. Él también cita a Hadot en la introducción de *El Uso del Placer*<sup>7</sup> así como en *El Cuidado de uno mismo*<sup>8</sup>. Hadot también trabajó en esta comparación, comenzando con el texto 'Reflexiones sobre la Noción del "Cuidado de Sí"',<sup>9</sup> en la cual

---

4 Como dice Hadot: '*Malheureusement sa mort prématurée, qui a bouleversé tous ses amis, un dialogue que ne faisait que commencer, et dans qui nous aurions pu sans doute profiter mutuellement de nos accords, mais aussi et surtout de nos désaccords*'. P. Hadot. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. (París: Albin Michel, 2002), p.305. Irrera utiliza la expresión de Hadot como el título de su artículo. Véase O. Irrera, *Pleasure and Transcendence of the Self: Notes on a 'Dialogue too soon Interrupted' between Michel Foucault and Pierre Hadot*.

5 Según Flynn, "nunca se conocieron hasta que Foucault invitó a Hadot a aceptar la candidatura para la elección del Colegio" (T. Flynn. 'Philosophy as a Way of Life: Foucault and Hadot'. *Philosophy & Social Criticism*, v.31(5-6) (2005), 609-622, p.614). Como dice Hadot, eso sucedió en el otoño de 1980. Hadot dice que no conocía a fondo la obra de Foucault (P. Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, p.305), mientras que Foucault le dijo que era un "Lector atento" de los textos de Hadot. Foucault asistió a la conferencia inaugural de Hadot. Hadot afirma que no tuvieron mucho contacto e intercambio ("por desgracia conversaciones raras"), porque Foucault murió poco después de eso. P. Hadot. *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson* (Paris: Albin Michel, 2001), p.215, English translation P. Hadot. *The Present Alone is our Happiness* (California: Stanford, 2011).

6 Podríamos tomar como ejemplo la discusión sobre la noción de "conversión". Foucault dice: "He hecho toda esta preparación y tomado todas estas precauciones con respecto al análisis de esta noción de conversión, entre *epistrophé* y *metanoia*, con referencia, por supuesto, a un texto básico escrito por Pierre Hadot hace veinte años". M. Foucault. *The Hermeneutics of the Subject* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), p.216. (N.T. Hay edición en español: M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002).

7 "Me he beneficiado mucho de las obras de Peter Brown y las de Pierre Hadot, y he sido ayudado más de una vez por las conversaciones que hemos tenido y las opiniones que han expresado". M. Foucault. *The History of Sexuality, Volume Two: The Use of Pleasure*. (New York, Vintage Books, 1990), p.8. (N.T. Hay edición en español: M. Foucault, *Historia de la Sexualidad 2: el uso de los placeres*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012).

8 Ver Foucault's definition of 'the cultivation of the self' [*culture de soi*] as art of existence, en la que Hadot aparece como referencia. Ver M. Foucault. *The History of Sexuality, Volume Three: The Care of the Self*. (New York: Pantheon Books, 1986), p.43. (N.T. Hay edición en español: M. Foucault, *Historia de la Sexualidad 3: la inquietud de sí*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012).

9 Este texto fue publicado por primera vez en la conferencia 'Foucault philosophe'. Véase P. Hadot. *Philosophy as a Way of Life*. (Malden: Blackwell, 1995), p.206. Ver también P. Hadot. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. (Paris: Albin Michel, 2002), p.323.

él criticó severamente a Foucault, reconociendo sin embargo, cierta proximidad filosófica a pesar de la distancia metodológica entre ellos<sup>10</sup>.

Es difícil emprender la reconstrucción de este diálogo sin considerar los objetivos críticos y filosóficos de Foucault y Hadot, así como la noción de filosofía que puede derivarse de la lectura paralela de sus obras. Si esta lectura puede generar una crítica o una transformación de nuestra comprensión de la actividad filosófica, es posible preguntarse si también podría contribuir a una reflexión sobre la forma en que entendemos y practicamos la historia de la filosofía. ¿Cuál podría ser la relevancia de tal investigación para la historia de la filosofía como tal?

Para ilustrar muy brevemente la relevancia de esta cuestión - de Foucault y Hadot- sobre la historiografía de la filosofía<sup>11</sup>, es posible situar sus posiciones según la consideración de Ian Hunter sobre el debate historiográfico en la historia intelectual de la investigación anglófona. Hunter explica:

Desde los años ochenta se nos ha dicho que la historia de la filosofía y la historia intelectual se caracterizan más ampliamente por un impasse fundamental entre el género de la *contextualización histórica* que considera las filosofías como actividades empíricas y el género de *reconstrucción racional* que evalúa su contribución a la verdad filosófica<sup>12</sup>.

Él explica que una de las soluciones a este impasse fue proporcionada por lo que él llama un "método dialéctico", que sintetiza los dos géneros<sup>13</sup>. Hunter sostiene que el

---

10 En este texto, la crítica de Hadot se articula en tres ejes principales: 1) Foucault se centró demasiado en el "yo", articulando una especie de ética individualista, sin considerar la idea de un "yo trascendente"; 2) No distingue claramente la «alegría» (*gaudium, eupatheia*) y «placer» (*voluptas, hedone*) en la filosofía antigua, especialmente en el estoicismo; 3) Foucault no reconoce ni hace hincapié en los aspectos no-individuales trascendentes de las prácticas de sí, a saber: "comunidad humana" y "todo cósmico" o "naturaleza universal". Hadot también critica la idea de Foucault de la "escritura del yo". Hadot afirma que la idea foucaultiana de una «cultura de sí» es «intento tácito de ofrecer a la humanidad contemporánea un modelo de vida» y una «estética de la existencia», la cual es «demasiado estética» y «puede ser una nueva forma de Dandysm'. Véase P. Hadot. *Philosophy as a Way of Life*. (Malden: Blackwell, 1995), pp.207-211.

11 Esta justificación no es el alcance de este documento. Lo que intento hacer aquí es simplemente señalar un debate histórico en curso en el que se analizan categorías desde el punto de vista de la historiografía a las de Hadot o Foucault.

12 I. Hunter. *The History of Philosophy and the Persona of the Philosopher'*. *Modern Intellectual History*, v.4 (3), (2007), 571-600, p.572.

13 Hunter analiza el libro de Rorty, Schneewind y Skinner, *Philosophy in History*. Este libro articula los dos géneros mencionados anteriormente en oposición dialéctica y complementariedad. Un ejemplo de este enfoque es Charles Taylor. Él concibe la filosofía como una práctica social, presuponiendo, sin embargo, un *telos* y una idea de bien que permita que esta filosofía sea juzgada en términos de verdad filosófica y falsedad. Siguiendo la exposición de

método dialéctico es insuficiente<sup>14</sup>, porque corre el riesgo de subsumir los aspectos históricos y empíricos de las filosofías en una narrativa filosófica. Propone, entonces, reemplazar los compromisos filosóficos del método dialéctico «por conceptos capaces de abordar las filosofías como actividades empíricas que se desarrollan bajo circunstancias históricas especificables». <sup>15</sup> Hunter ve en historia del pensamiento político de la Escuela de Cambridge como una alternativa al método dialéctico<sup>16</sup>. Su posición sin embargo difiere de esta línea historiográfica<sup>17</sup>. La alternativa de Hunter es la de una historia de la filosofía considerando la constitución del `yo o persona del filósofo`, enfatizando el carácter contingente y performativo de las unidades ético-cognitivas<sup>18</sup>. El concepto de persona "extiende el alcance de la historia de la filosofía" debido al "relato que ofrece de la relación entre la adquisición del conocimiento filosófico y *el cultivo de un yo especial*"<sup>19</sup>.

Esta idea de «persona» constituye una perspectiva, cercana a la de Foucault y Hadot<sup>20</sup>, que es una alternativa positiva en el debate historiográfico. Desde esta perspectiva, el punto de partida de la actividad filosófica surge dentro de:

---

Hunter, esta verdad racional no parece ser histórica o historicizada y, al mismo tiempo, parece funcionar como una especie de criterio trascendente o externo para evaluar una cierta filosofía. I. Hunter. *The History of Philosophy and the Persona of the Philosopher'*, p.578.

14 Esta presentación dialéctica de los dos géneros hace imposible abordar el problema clave - en cuanto a la divergencia entre la filosofía como objeto y como método de la historia intelectual. (Ibid., P. 574).

15 Ibid, p.574.

16 'Los escritores de Cambridge School han ofrecido un enfoque de la historia en la que las formas pasadas de pensamiento, incluidas las filosofías, pueden constituirse como objetos de interpretación y explicación empírica histórica. Viendo las filosofías como actos de habla, Skinner en particular ha tratado de suspender sus afirmaciones de verdad y de interpretarlas en términos de su modo de actuar sobre y dentro de determinados contextos culturales, religiosos y políticos ». Hunter enfatiza la concepción no-dialéctica de Skinner, "concepción conflictiva de la historia intelectual" (Ibid, p.575).

17 Hunter es simpático a la historia empírica de la escuela de Cambridge de la filosofía, contra un modo dialéctico de la historia del pensamiento y de la reconstrucción filosófica de la verdad. Sin embargo, ve un "estructuralismo" residual en la escuela de Cambridge (Ibid., P.583).

18 Ibid., P.583.

19 "El yo del filósofo suele ser visto como un punto puramente formal de la auto-a través del concepto de persona filosófica, sin embargo, aprendemos a ver a este yo como algo que el aprendiz de filósofo cultiva (...) imbuyendo así un conjunto particular de Las artes intelectuales con la unidad y el dinamismo de un "yo superior" culturalmente valorado y intensamente deseado (Ibid., P.587).

20 Hadot aparece en una de las notas de este pasaje como un ejemplo del grupo de escritores que enfatizó los regímenes "asociados con el cultivo de una persona particular" (I. Hunter, *The History of Philosophy and the Persona of the Philosopher'*, p.587). Hunter cita el libro de Hadot

... régimen de auto-problematización filosófica diseñado para motivar el cultivo de la personalidad filosófica particular que es deseable. Tales regímenes transmiten lo que Foucault caracteriza como «modelos que se proponen para establecer y desarrollar relaciones con el yo, para la autorreflexión, el autoconocimiento, el autoexamen, para el desciframiento del yo por sí mismo, para las transformaciones que se pretende lograr con uno mismo como objeto»<sup>21</sup>.

Incluso si Foucault y Hadot parecen ocupar un lugar importante en la proposición de Hunter de la historia de la filosofía como una historia de conjuntos de artes intelectuales –actos lingüísticos, sino también doctrinas, modos de prueba, técnicas de lógica-retóricas, ejercicios ético- cognitivos y los aparatos experimentales", que están ligados a «un sentido específico y una especie de yo»<sup>22</sup>, es importante considerar ciertas particularidades, especialmente en el caso de Foucault.

### **Entre Historia de la Sexualidad, Genealogía de la Subjetividad e Historia de la Filosofía**

Al analizar la lectura de Foucault de las filosofías antiguas, es importante destacar que él no está escribiendo explícitamente una historia de la filosofía. Según Ortega, el proyecto de Foucault es el de "la elaboración de una historia de la subjetividad a partir de diferentes tecnologías del yo"<sup>23</sup>. Si analizamos diacrónicamente sus estudios sobre la antigüedad, observamos que comienza como parte del proyecto de una historia de la sexualidad. Su investigación se inicia como una investigación de las prácticas sexuales, la problematización de los comportamientos y la ética sexual de los antiguos - un capítulo de una genealogía más amplia del tema. Esta investigación, sin embargo, se vuelve a centrar gradualmente en las «técnicas del yo», en la relación consigo mismo como una obra ética de ascesis.

También es importante recordar que la investigación de Foucault sobre la ética es una investigación sobre las formas de resistencia al poder y sujeción. El objetivo de Foucault es «el estudio de diferentes prácticas que permitan al individuo establecer una relación consigo mismo, constituyendo diferentes puntos de resistencia al poder subjetivista»<sup>24</sup>. Foucault investiga la posibilidad de un sujeto que no está formado por

---

*Philosophy as a Way of life*, apoyando su afirmación según la cual "la historia de la pedagogía y la psicología filosóficas deben formar parte integral de la historia de la filosofía" (ibid., P.587).

21 Ibid., P.587.

22 Ibid., P.583.

23 F. Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. (São Paulo: Graal, 1999), p.60.

24 F. Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, p.60.

los mandamientos exteriores, un sujeto capaz de constituir, por medio de ejercicios regulares, una relación con el yo. Como dice en *La Hermenéutica*, esta relación con el yo parece ser la única razón posible de resistencia al poder<sup>25</sup>. Desde la perspectiva de la ética y la resistencia, entonces, la filosofía parece desempeñar un papel importante como una estructura positiva de prácticas críticas movilizadas por el sujeto.

Como sugiere Timothy O'Leary, la filosofía es una práctica en la ética de Foucault, y no sólo un objeto de investigación histórica<sup>26</sup>. Si en 1978 Foucault dijo que no estaba haciendo filosofía, ni "sugiriendo a otros que no lo hicieran"<sup>27</sup> en su investigación de los años ochenta, la filosofía aparece como una herramienta útil para la transformación del yo. Al analizar la introducción de *El Uso del Placer*, O'Leary afirma que, para Foucault la filosofía podría participar en un proyecto de auto-transformación: "La filosofía podría volver a ser una práctica reflexiva crítica cuyo objetivo es transformar y des-subjetivar al individuo"<sup>28</sup>. En este sentido, la investigación histórica de Foucault «reencuentra una tradición filosófica con la que podría identificar su ética de la transformación de sí mismo: la antigua tradición de la filosofía como 'modo de vida' o 'ejercicio espiritual'». <sup>29</sup>

Cuando al recuperar la trayectoria de la investigación de Foucault sobre ética y subjetivación, es importante preguntarse: (a) ¿es posible encontrar los elementos para una redefinición de la filosofía, un concepto positivo de actividad filosófica, como O'Leary, Ortega y otros parecen sugerir? (b) ¿Es posible encontrar los elementos de una historia alternativa de la filosofía en la historia de la subjetividad de Foucault?

Creo que es pertinente preguntarse si Foucault proporciona las herramientas para constituir una perspectiva historiográfica diferente. En efecto, parece reconocer que la filosofía gradualmente adquiere centralidad en su proyecto histórico. Como dice, en 1984, en el *Coraje de la Verdad*: «Tal vez intentaré seguir esta historia de las artes de vivir, de la filosofía como forma de vida, del ascetismo en su relación con la verdad, después de la filosofía antigua, en la Cristianismo». <sup>30</sup> Esta definición sugiere un cambio en la posibilidad de una historia de la filosofía en su obra.

Tengo la intención de mostrar cómo esta perspectiva foucaultiana converge, hasta cierto punto, con la que presenta Hadot. Creo que la consideración, por parte de

---

25 "No hay un primer o último punto de resistencia al poder político aparte de la relación que uno tiene con uno mismo" (M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p.251).

26 T. O'Leary. *Foucault and the Art of Ethics*. (Londres y Nueva York: Continuum, 2002), p.140.

27 *Ibid.*, P.141.

28 *Ibid.*, P.142.

29 *Ibid.*, pp. 143-144.

30 M. Foucault. *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II)*. (New York: Palgrave Macmillan, 2011), p.316. (N.T. Hay edición en español: M. Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de uno mismo y de los otros, II*, Akal, Madrid, 2014.).



estos dos autores, de las antiguas escuelas -como el entrelazamiento de un arte colectivo de existencia con ejercicios intelectuales o espirituales que uno opera en uno mismo- es una forma de establecer prácticas concretas individuales y sociales como punto de referencia para comprender la historia de la filosofía antigua.

### **Historia de las formas filosóficas de vida de Hadot y su objetivo crítico**

A diferencia de Foucault, Hadot articula su concepción de la filosofía en relación con su proyecto explícito de historia de la filosofía. Hadot piensa que, recuperando la concepción espiritual "antigua" de la filosofía, podemos descubrir una historia de actitudes filosóficas fundamentales y opciones existenciales. Según Hadot, la historiografía de la filosofía debería incluir también el «estudio de los modos de vida filosóficos»<sup>31</sup>. Su proyecto se enfoca en la tarea de escribir una historia que integre esta dimensión existencial vivida al estudio de las doctrinas y reconstrucción del discurso filosófico. Esta empresa histórica está conectada con su objetivo crítico de ofrecer otro concepto posible de la filosofía en nuestros días, recuperando esta idea de la filosofía como una actividad de vida, "más formativa que informativa"<sup>32</sup>, que toca el núcleo de nuestra vida y *ethos*. Hadot busca revivir la tradición en la que la filosofía se define por ejercicios espirituales y formas de vida.

En *What is Ancient Philosophy?* la idea de "escuela" juega un papel clave en la definición de la filosofía antigua. Hadot emplea esta noción para explicar la relación entre una elección fundamental de una forma de vida y el discurso, incluyendo una dimensión de la alteridad y las relaciones inter-humanas en el núcleo de las prácticas filosóficas antiguas. La escuela antigua parece ser un lugar privilegiado de intersección de (a) doctrinas filosóficas (o discurso teórico como práctica), (b) modos de ser, formas de vida (que presupone la relación con los demás), y (c) pedagogía (Las prácticas y las circunstancias concretas a través de las cuales ciertos grupos aprenden cómo reflexionar sobre sí mismos, problematizar ciertos aspectos de sí mismos y emprender diversos ejercicios sobre el yo)<sup>33</sup>.

Analicemos las perspectivas de los dos autores y discutamos su complementariedad. Comenzamos con el análisis de Foucault del cuidado de sí como un acontecimiento en la historia del pensamiento y sus implicaciones para la actividad filosófica.

---

31 Hadot. *What is Ancient Philosophy?* (Cambridge and London: Belknap Press of Harvard University Press, 2002), p.1.

32 T. Flynn. 'Philosophy as a Way of Life: Foucault and Hadot'. *Philosophy & Social Criticism*, v.31 (5-6), 2005, 609-622, p.610.

33 Esta definición de la pedagogía en el contexto de una escuela filosófica fue sugerida por Ian Hunter.

## El cuidado de sí como un acontecimiento en la historia del pensamiento

La *Hermeneutics of the Subject* podría caracterizarse como una «historia del cuidado de sí mismo». <sup>34</sup> Esta historia es un caso particular de una investigación más amplia sobre las tecnologías del yo <sup>35</sup>, en la cual diferentes prácticas en uno mismo configuran diferentes formas de subjetivación.

La historia del cuidado de sí está estructurada en tres ejes: (1) la aparición de este principio como una experiencia cultural y como un concepto filosófico; (2) la articulación de una relación específica de sujeto-verdad basada en el cuidado de sí, que Foucault llama "espiritualidad"; (3) el descrédito del cuidado de sí <sup>36</sup>, una recalificación del conocimiento del yo – y en consecuencia, la exclusión de las exigencias de la espiritualidad para la relación sujeto-verdad.

De acuerdo con Foucault, el cuidado de sí mismo era un principio tradicional en la cultura griega. Es con la figura de Sócrates que emergen como preceptos filosóficos tanto el imperativo de "conocerse a sí mismo" como el de "cuidarse a sí mismo". Foucault afirma que el imperativo de «conocerse a sí mismo» emerge dentro del «cuidarse a sí mismo», entendiendo este último como una estructura subyacente de la filosofía antigua <sup>37</sup>. Según Arnold Davidson, Foucault «pretende desestabilizar una forma dominante de comprensión de la historia de la filosofía antigua. Foucault insiste en que (...) la norma "conócete a tí mismo" debe entenderse (...) en una especie de subordinación al precepto del cuidado de sí" <sup>38</sup>.

---

34 S. Muchail. Foucault, *Mestre do Cuidado: Textos sobre una Hermêutica do Sujeito*. (São Paulo: Loyola, 2011), p.44.

35 Foucault integrará las investigaciones sobre las prácticas médicas y filosóficas del yo dentro de la categoría de "pragmática del yo". También menciona otras prácticas, prácticas rituales y mágicas que incluye en el campo de una "etnología histórica de los ascéticos" (M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p.417). Según los editores de *The Hermeneutics*, "La historia de las técnicas del yo en la antigua Grecia fue investigada ampliamente antes de los estudios de Foucault de los años ochenta", proporcionan una lista de autores y estudios (Ibid., P.61).

36 '¿Por qué el pensamiento y la filosofía occidentales descuidaron la noción de *epimeleia heautou* (...) en su reconstrucción de su propia historia?'. ¿Cómo surgió, pregunta Foucault?, que concedimos tanto privilegio, valor e intensidad al "conocernos a ustedes mismos" y omitimos, o por lo menos, dejamos en la sombra, esta noción de cuidado de sí que (...) parece haber enmarcado el principio de "conocerse a sí mismo" desde el principio y haber apoyado un conjunto extremadamente rico y denso de nociones, prácticas, maneras de ser, formas de existencia? ¿Por qué el *gnothi seauton* tiene este privilegio para nosotros, en detrimento del cuidado de sí mismo? "(M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p. 12).

37 Diferente de Hadot, que generaliza el modelo de la filosofía como modo de vida a toda la filosofía antigua, Foucault deja claro que existe la excepcional figura de Aristóteles para quien la filosofía es una actividad puramente teórica.

38 Davidson. 'Introduction', en M. Foucault. *The Hermeneutics of the Subject*, p.xx.

Al individualizar la historia de las prácticas y técnicas que definieron el cuidado del yo, la genealogía de Foucault hace posible establecer diferentes condiciones de inteligibilidad del conocimiento del yo relacionado con él. La constitución del sujeto y la posibilidad de conocerse a sí mismo pueden entenderse a través de la historia de las prácticas concretas del cuidado de sí<sup>39</sup>.

Según Ortega, uno de los resultados teóricos de la empresa histórico-genealógica de Foucault respecto a la antigüedad (más allá de las prácticas históricas particulares que analiza) es una «noción procesual de subjetividad» que difiere de una filosofía del sujeto o un 'retorno del sujeto». La subjetividad es histórica y depende de las diferentes tecnologías que la constituyen: "no hay sujeto como tal (un sujeto universal, histórico), sino más bien una historia de subjetividad y de las diferentes tecnologías del yo"<sup>40</sup>. Como explica Davidson, al negarse una teoría universal del sujeto, Foucault entiende «*el sujeto mismo como constituido por la forma de reflexividad específica de tal o cual forma de cuidado del yo*»<sup>41</sup>.

Foucault muestra las diferentes maneras en que la constitución del sujeto tuvo lugar en la historia de acuerdo con las diferentes prácticas y técnicas del yo. Como explica Davidson, al identificar la prioridad del cuidado del yo en la filosofía antigua, la genealogía de Foucault desmantela una posible teoría del sujeto implicada en asumir el conocimiento del yo como punto de partida<sup>42</sup>.

---

39 El concepto de Hunter de «la persona del filósofo» es «introducido en oposición al concepto filosófico de sujeto del conocimiento» ('The History of Philosophy and the Persona of the Philosopher', p.584). Esta es también una de las consecuencias de la genealogía de Foucault. Partiendo del cuidado de sí, significa evitar la asunción de una teoría del sujeto, y enfatizar la forma en que se constituye un tipo particular de yo. El cultivo de una persona expresa un caso de composición o constitución del sí. Desde una perspectiva foucaultiana, la persona del filósofo - engendrada por un cierto conjunto de prácticas de cultivo y formación- es un ejemplo de modos alternativos de subjetivación en la historia. Es posible decir que, como en los análisis de Foucault sobre la constitución del yo, la reflexión historiográfica de Hunter sobre el concepto de persona no presupone una estructura universal de subjetividad o un sujeto fijo del conocimiento. Hunter sugiere que tratemos al "filósofo como un ser cultivado para llevar conjuntos especializados de tales artes [intelectuales], en instituciones dedicadas a la transmisión de ciertas tradiciones filosóficas". Su concepto es la aplicación de un método consistente al estudio de los diferentes períodos de la historia de la filosofía, no sólo a la antigüedad.

40 F. Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, p.60.

41 M. Foucault. *The Hermeneutics of the Subject*, p.xxii.

42 La historia de Foucault no puede tomar el "sujeto" como algo universal, eterno, fijo o esencial. Tiene que considerarlo como una forma variable (y vacía) que tiene diferentes constituciones históricas. Como dice Davidson, apartarse del "conocimiento del yo", "instalar una historia facciosa que mostraría una especie de desarrollo continuo del conocimiento del yo" sería permitir "una teoría explícita o implícita, pero en cualquier caso subdesarrollada Del sujeto para infiltrarse en el análisis "(Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p. xxi). Foucault

Si tomamos el cuidado de sí como una noción clave en la historia de la filosofía, es posible decir que el enfoque de Foucault incluye dentro de la esfera de esta historia una serie de prácticas, actividades y ejercicios en concreto (pruebas, memorización, escritura, meditación, etc.). Este énfasis lleva a Foucault a una diferenciación entre la filosofía antigua y una concepción moderna, teórica, abstracta y sistemática de la filosofía<sup>43</sup>. Foucault caracteriza los procesos, las exigencias y la relación sujeto-verdad, activos en la filosofía antigua, y especialmente Helenística, como espiritualidad<sup>44</sup>.

Desde la perspectiva de la historiografía de la filosofía, esta distinción corresponde a una reevaluación de los momentos decisivos de la historia del pensamiento. Una vez que resaltamos el cuidado del yo, habría una historia del acontecimiento singular de la «espiritualidad», vista a través de la lente de *larga duración*, como un cuerpo de prácticas culturales de larga data, instituciones pedagógicas, modos de cultivar el yo. También habría una historia de la relativa extinción de la espiritualidad, marcada por el acontecimiento que Foucault llama, con cierta ambigüedad, «momento cartesiano»<sup>45</sup>. Sin embargo, Foucault cree que la espiritualidad nunca está completamente excluida de la filosofía. Al integrar esta estructura de la espiritualidad, más allá de la antigüedad, la historia "alternativa" de la filosofía tendría que investigar estos ejemplos<sup>46</sup>.

---

muestra que el *gnothi seauton* no tiene la misma forma o función dentro de la historia del *cuidado de sí*, y, además, que el "sí" se constituye.

43 Esta diferencia cualitativa entre filosofía "antigua" y "moderna" es también fundamental en el enfoque de Hadot. Sin embargo, creo que es importante cuestionar esta distinción. Si consideramos el enfoque de Hunter, la filosofía moderna todavía se relaciona con la constitución de una persona filosófica (es decir, todavía está conectada con las prácticas históricas empíricas del auto-cultivo, conectadas con las instituciones y el ejercicio ético-cognitivo.) En la obra de Foucault, sin embargo, la distinción entre "antiguo" y "moderno" es más fluido. Foucault sitúa una serie de ejemplos filosóficos de la articulación de la filosofía como modo de vida en la modernidad, desde Spinoza hasta Nietzsche, Marx, Stirner, el pensamiento anarquista, etc.

44 «Una distinción sin la cual» -según Davidson- «la relación moderna entre el sujeto y la verdad, considerada como universal, cubriría la singularidad del acontecimiento helenístico de la meditación y su constitución del sujeto de la verdad» (Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p.xxiii).

45 Una serie de procesos en la historia del pensamiento, especialmente en la historia de la relación sujeto-verdad, que separan la filosofía de las exigencias de la espiritualidad y descalifica el cuidado del yo. Discuto el "momento cartesiano" en trabajos publicados anteriormente (véase F. Testa, "Michel Foucault y el helenismo: subjetivação y cuidado de sí", *Intuitio*, v. 4 (2011), 3-14. Ver también F. Testa. 'A filosofia como modo de vida: Michel Foucault e Pierre Hadot'. *Cultura e Fé* (2012), v. 136, 63-79). El "momento cartesiano" es un concepto histórico ambiguo, porque no marca una disociación o ruptura definitiva entre la espiritualidad y la filosofía.

46 Como él explica, 'creo que Montaigne debe ser releído en esta perspectiva [...]. Podríamos asumir también la historia del pensamiento del siglo XIX en esta perspectiva [...]. Si tomamos, por ejemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, Dandysm, Baudelaire, anarquía, pensamiento

## Filosofía, Espiritualidad y Técnicas del Ser

Según Foucault, el cuidado del yo estructura una relación de sujeto-verdad llamada "espiritualidad", que tiene tres aspectos principales. Primero, la espiritualidad es un modo de relación entre el sujeto y la verdad en el que estos términos no están conectados por medio de una relación directa y transparente. El sujeto es concebido como privado de la verdad. Tal como Foucault explica: «La espiritualidad postula que la verdad nunca se da al sujeto por derecho»<sup>47</sup>. Las condiciones de posibilidad de conocimiento y acceso a la verdad no son ni inmanente a las estructuras cognitivas del sujeto, ni garantizado por un método objetivo<sup>48</sup>.

Segundo, la espiritualidad no descalifica la verdad ni la posibilidad de la verdad. El sujeto tiene que operar una auto-transformación para tener acceso a la verdad, a través de una conversión y una obra sobre el yo, que Foucault llama *askesis*. El segundo atributo de la espiritualidad es la necesidad de una conversión<sup>49</sup>, un movimiento de apertura del acceso a la verdad. Como dice Foucault: «No puede haber verdad sin una conversión o una transformación del sujeto», que está condicionada por «una obra del yo sobre sí mismo [...] una transformación progresiva del yo». .] En un largo trabajo de ascesis (*askesis*)»<sup>50</sup>. Esta obra es la clave para comprender las formas concretas adquiridas por el cuidado del yo en la filosofía antigua<sup>51</sup>.

En la filosofía moderna, el sujeto puede acceder a la verdad sin auto-transformación. Según Foucault, en el momento moderno de la historia de la verdad y de la subjetividad, la verdad y el sujeto son autónomos en relación entre sí, pero las relaciones entre ellos están aseguradas *a priori* por la propia estructura del sujeto y por la estructura de verdad. La mediación entre estas dos instancias es un cierto método objetivo que no tiene requisitos espirituales. En la espiritualidad, el conocimiento está conectado con el estado ético o afectivo del sujeto. La cesura entre el sujeto y la verdad, antes de la conversión y la *askesis*, se refleja en su condición de sufrimiento y esclavitud de las pasiones. Esto significa que la relación con la verdad tiene implicaciones éticas

---

anarquista, etc. También menciona a Spinoza, Goethe, Marx, Lacan y otros ejemplos de los primeros tiempos modernos y modernos. M. Foucault. *The Hermeneutics of the Subject*, p.251.

47 M. Foucault. *The Hermeneutics of The Subject*, p.15.

48 *Ibid.*, p.15.

49 *Ibid.*, Lectura once.

50 *Ibid.*, p.16.

51 «En definitiva, un acto de conocimiento nunca podría dar acceso al [...] a menos que fuera preparada, acompañada, doblada y completada por una cierta transformación del sujeto; No del individuo, sino del sujeto mismo en su ser como sujeto» (*Ibid.*, P.16).

importantes, y el acceso a la verdad es también capaz de salvar<sup>52</sup> al sujeto. Por eso, en la espiritualidad, el acceso a la verdad también tiene aspecto terapéutico. Podemos recordar, por ejemplo, la idea epicúrea según la cual el discurso de un filósofo que no actúa sobre las pasiones del alma, es como un médico que actúa sobre el cuerpo es en vano<sup>53</sup>.

Esta es la tercera característica clave del acceso a la verdad en la espiritualidad: sus efectos de rebote sobre el sujeto<sup>54</sup>. El sujeto no sólo conoce la verdad en un proceso acumulativo, sino que esta verdad es un "cuasi sujeto", se instala en sí mismo dentro del ser del sujeto, reaccionando sobre su modo de ser y su condición afectiva<sup>55</sup>. Podemos suponer que, a partir del marco de subjetividad-verdad de Foucault, habría una historia concreta de los distintos efectos de la verdad sobre el sujeto efectuados por diferentes filosofías. Habría una historia de las experimentaciones que proponen diferentes formas de *askesis*, así como una historia de efectos prácticos de la filosofía en la estructura del sujeto y la formación del yo.

¿Cuál es la imagen de la historia de la filosofía que podría surgir desde esta perspectiva? (1) La historia de la filosofía debe considerar las diferentes relaciones sujeto-verdad orientadas por el cuidado del yo, comprendidas las artes concretas y el trabajo intelectual sobre el yo. En consecuencia, la historia de la filosofía sería una historia de las prácticas y tecnologías concretas del yo<sup>56</sup>. Las diferentes filosofías

---

52 Para un análisis de la noción de salvación, véase M. Foucault. *The Hermeneutics of the Subject*, p.23, pp.120-21, p.127, pp.180-85.

53 Véase Foucault, *The Hermeneutics of the Subject* p.21), nota 29: «El centro de gravedad de este tema es la frase de Epicuro: « El discurso del filósofo que no trata ningún afecto humano está vacío. Al igual que un médico que no se deshace las enfermedades corporales es inútil, así también es una filosofía si no se deshace del afecto del alma". La cita de Foucault es de A.-J. Voelke (*La philosophie comme therapie de l'âme*). Epicuro es muy importante para la discusión de un modelo terapéutico en *The Hermeneutics*. Véase el análisis de los usos de la palabra *therapeuein* en *Epicurus' Letter to Menoecus* (*The Hermeneutics of the Subject*, p.9)

54 Como explica Foucault: "... una vez que el acceso a la verdad se ha abierto realmente, produce efectos que son, por supuesto, la consecuencia del enfoque espiritual adoptado para lograrlo, pero que al mismo tiempo son algo Bastante diferentes y mucho más: efectos que yo llamo «rebote» («*de retour*»), efectos de la verdad sobre el sujeto » (ibid., p.16).

55 "Para la espiritualidad, la verdad no es sólo lo que se da al sujeto, como recompensa por el acto de conocimiento como si fuera, y para cumplir el acto de conocimiento. La verdad ilumina el sujeto; La verdad da la bienaventuranza al sujeto; La verdad da al sujeto la tranquilidad del alma "(Ibid., P.16).

56 Esta historia suspendería las afirmaciones sobre la verdad de las filosofías pasadas (de manera similar a la descripción de Hunter, el método de Skinner y de su propia historia de persona), reemplazándola por un enfoque empírico de las prácticas que cada filosofía consideraba necesarias para alcanzar la verdad. La verdad en la perspectiva foucaultiana de "espiritualidad" y "ascesis" parece ser esta estructura formal histórica - y no una realidad o atributo sustantivo de las filosofías. Las prácticas de afirmar la verdad, conocer la verdad, pensar la verdad, los efectos pragmáticos y performativos de la verdad ocupan un papel central, pero

proponen diferentes técnicas y ejercicios, así como diferentes modelos del yo. (2) Esta historia de la filosofía debe considerar la historia de los efectos de la verdad sobre el sujeto y los diferentes efectos de la verdad apuntados por cada filosofía -que también podría llamarse historia de diferentes «terapias de la verdad». (3) La historia de la filosofía analizaría los diferentes modos de vida que configuran el progreso y los objetivos de la *askesis* de cada escuela, así como el *ethos* en el que la verdad puede surgir o ser accedida por el sujeto.

Considerando estas conclusiones, todavía hay una cuestión importante que debatir sobre los aspectos colectivos y las condiciones de la consideración del cuidado del yo en la historia de la filosofía. ¿Es posible cuidarse a sí mismo en aislamiento? ¿El cuidado de sí mismo y la concepción de la actividad filosófica derivan de la privación de un carácter colectivo, de un eje de alteridad y sociabilidad? Vamos a discutir esta cuestión a través de la perspectiva de Hadot sobre la filosofía como una forma de vida y las escuelas filosóficas.

### Hadot y las antiguas escuelas filosóficas

Para Hadot, la filosofía es fundamentalmente una elección radical de un modo de vida. Hadot piensa que la filosofía no es lo mismo que "los discursos teóricos y los sistemas filósofos"<sup>57</sup>. En lo que se refiere a la posibilidad de una historia alternativa de la filosofía, afirma que, además de estas historias de ideas, teorías y sistemas, habría espacio para el estudio de una historia de prácticas filosóficas, actitudes y formas de vida»<sup>58</sup>.

La elección de un modo de vida nunca se hace en soledad. Como argumenta Hadot, "nunca puede haber filosofía o filósofo fuera de un grupo o comunidad o de una" escuela "filosófica"<sup>59</sup>. A pesar de su énfasis en el "yo", Foucault también analiza la "cuestión del otro " En el cuidado de sí mismo<sup>60</sup> afirma que «el otro es indispensable para la práctica del yo»<sup>61</sup>. Explica:

---

no hay una evaluación de las filosofías y prácticas pasadas en términos de verdad o falsedad (como podríamos encontrar en qué Hunter llama "método dialéctico" o "reconstrucción racional").

57 P. Hadot. *What is Ancient Philosophy?* (Cambridge y Londres: Belknap Press de Harvard University Press, 2002), p.1.

58 Ibid., p.1.

59 Ibid., p.3.

60 'El cuidado del yo requiere en consecuencia, como puedes ver, la presencia del otro, Inserción e intervención» (M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p. 134).

61 M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p.127.

‘En la cultura griega, helenística y romana, el cuidado de sí mismo siempre se plasmó en prácticas, instituciones y grupos bastante distintos, que a menudo se cerraban entre sí [...]. El cuidado del yo está ligado a las prácticas u organizaciones de fraternidad, hermandad, escuela y secta’<sup>62</sup>.

Según Hadot, esta relación inter-humana es una condición para concebir la historia de la "filosofía como forma de vida". Para comprender las teorías y doctrinas de los antiguos filósofos, no basta con considerarlas desde una perspectiva exegética. Uno tiene que considerarlos según una perspectiva concreta<sup>63</sup>. Para situar las doctrinas que se presentan en los textos y entenderlas adecuadamente, hay que considerar: (1) los ejercicios espirituales, las prácticas y actividades concretas en las cuales estas doctrinas fueron actualizadas y experimentadas; (2) las escuelas, las dimensiones colectivas y un conjunto complejo de relaciones sociales que organizaban la vida filosófica. Hadot piensa que "comprender una obra de la antigüedad requiere colocarla en el grupo del que emana"<sup>64</sup>. La relación con los demás, la pertenencia a un determinado grupo y una experiencia colectiva fueron también las condiciones de la filosofía como auto-transformación.

El historiador de la filosofía debe considerar las "actitudes existenciales subyacentes a los edificios dogmáticos" que se analizan, porque "son producto de una escuela, en el sentido más concreto del término, en la que un maestro forma a sus discípulos, tratando de guiarlos a la auto-transformación"<sup>65</sup>. Esta perspectiva concreta de la escuela añade a nuestra investigación sobre la posibilidad de una historia alternativa de la filosofía una necesaria dimensión colectiva sin la cual, según Hadot, no podemos entender la práctica filosófica.

Es entendiendo la escuela como instancia concreta y colectiva de la vida filosófica que podemos entender los textos y los contenidos particulares de las diferentes doctrinas filosóficas. El concepto de Hadot de "escuela" podría guiarnos en una historia de prácticas filosóficas concretas. Dicho esto, me gustaría individualizar algunos de sus significados clave.

Hadot vincula el concepto de «escuela» por un lado como una «institución o una tendencia doctrinal»<sup>66</sup> y por otro la *hairesis*, designando «actitudes de pensamiento y de vida».<sup>67</sup> La escuela como institución y tendencia doctrinal puede considerarse como la organización colectiva de una determinada *hairesis*.

---

62 Ibid., pág. 113.

63 P. Hadot. *Philosophy as a Way of Life*. p.104.

64 Ibid., p.64.

65 Ibid., p.104.

66 P. Hadot. *What is Ancient Philosophy?*, p.295.

67 P. Hadot. *What is Ancient Philosophy?*, p.101.



En *Philosophy as a Way of Life*, Hadot explica<sup>68</sup> que una escuela es la conexión entre (1) una actitud interior fundamental, (2) una manera de hablar (discursos o doctrinas); (3) un conjunto de ejercicios específicos para asegurar el progreso espiritual, (4) la "aplicación de una cura médica", y (5) una concepción de la sabiduría, una "norma de la sabiduría"<sup>69</sup>, y por lo tanto una concepción del sabio o El hombre sabio (como una imagen o ideal regulador, como un «ejemplo» o un ideal de un yo «superior»). La articulación de estos elementos configura instituciones "culturales" que organizan, orientan y cultivan diferentes formas de vida. Las diferentes maneras de articular estos elementos crean diferentes actitudes globales, en instanciadas agonistas o competidoras en estructuras sociopolíticas.

Una caracterización diferente se presenta en esta pregunta: *What is Ancient Philosophy?*, donde Hadot destaca la intersección entre tres elementos: una «experiencia fundamental», una «elección radical» y una «actitud existencial». Por ejemplo, él presenta la experiencia fundamental epicúrea como la de la "carne"<sup>70</sup> -"la voz de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío", y su elección es "entregar la carne de su sufrimiento y así permitir que experimente placer"<sup>71</sup>. Es considerando esta experiencia y esta elección que la doctrina epicúrea y el modo de vida serán fundamentados, justificados y practicados.

Hadot argumenta que las diferentes escuelas propusieron diferentes remedios al sufrimiento humano o diferentes terapias<sup>72</sup>. Cada escuela concibe la experiencia humana, individualizando «las principales causas del sufrimiento de la humanidad». Cada escuela propone una opción específica para liberar al sujeto de su sufrimiento, ofreciendo una terapéutica distinta de las pasiones y un "método terapéutico

---

68 P. Hadot. *Philosophy as a Way of Life*, p.59.

69 Ibid., p.57.

70 Jean-Marie Guyau, en su *La Morale d'Épicure*, define también la fundamental experiencia del epicureísmo como la de la "carne" (*el asiento*). Cito de mi traducción: «El pensamiento puro, pensamiento sin carne, es para los epicúreos, sólo una imagen distante e incolora, una imagen borrada en la que sólo podemos vislumbrar líneas vagas e irresolutas». Véase J.-M. Guyau. *La morale d'Épicure et ses Rapports avec les Doctrines Contemporaines*. (París: Félix Alcan, 1927).

71 P. Hadot. *What is Ancient Philosophy?*, pp.114-115.

72 Cuando presenté este artículo en Prato, hice hincapié en la importancia de un modelo de filosofía, tal como lo describe Foucault en *The Care of the Self and The Hermeneutics*, citando su análisis de la idea de Plutarco según la cual la filosofía y la medicina comparten un mismo campo, *mia khora*, es decir, el de pasiones y afectos.

particular"<sup>73</sup>. Por ejemplo, en lo que él llama "escuelas dogmáticas"<sup>74</sup>, la terapéutica consistió en transformar los juicios de valor»<sup>75</sup>.

En este sentido, las escuelas antiguas son más que una institución pedagógica, una especie de "clínica" filosófica. Esto también es importante para Foucault al analizar el cuidado de sí dentro de la estructura colectiva de la escuela:

Ahí está la aparición de la idea de un grupo de personas que se unen para practicar el cuidado del yo, o de una escuela de filosofía establecida en la realidad como una clínica para el alma [...]. Ser tratado por los males y pasiones de los que sufres. Esto es exactamente lo que dice Epicteto sobre su escuela. Él lo concibe como un hospital o clínica del alma.<sup>76</sup>

Foucault explica:

Usted debe recordar que está básicamente aquí para ser curado. Antes de lanzarte a aprender silogismos, "cura tus heridas, detén el flujo de tus emociones y calma tu mente. Una vez más, en el discurso 23 del libro III, él [Epicteto] dice aún más claramente: ¿Qué es una escuela de filosofía? Una escuela de filosofía es una *iatreion* (una clínica). Usted no debe salir de la escuela de filosofía en el placer, sino en el dolor<sup>77</sup>.

El concepto de escuela, para Hadot, sin embargo, no sólo está relacionado con el fenómeno histórico de organización de la filosofía como modo de vida en el mundo antiguo. Si la escuela es un concepto tan importante para la concepción de la filosofía

---

73 P. Hadot. *Philosophy as a Way of Life*, p.82.

74 Hadot distingue dos tipos de escuelas. Él llama a las escuelas "dogmáticas" como Estoicismo y epicureísmo, que sostenía la posibilidad del conocimiento, la verdad teórica y la formulación de doctrinas en un núcleo coherente. Son «dogmáticos» porque conciben la práctica de un modo de vida como presuponiendo la «adhesión a numerosos dogmas mutuamente coherentes» (P. Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, p. 101), reducida a máximas fundamentales que deben mantenerse "a mano" para operar en la dinámica de la vida y las pasiones. También hay escuelas que no son dogmáticas, pero que todavía proponen un modo de vida orientado por un principio racional (aunque no se comprometa con dogmas o afirmaciones metafísicas robustas, como el cinismo y el escepticismo).

75 P. Hadot. *What is Ancient Philosophy?*, p.103. Véase Epicteto, *Enchiridion*, Ch.5 (p.223). Hadot explica que "el mal no se encuentra en las cosas", sino en la forma en que interactuamos con ellas -como él dice- en los juicios de valor que las personas aportan a las cosas. Por lo tanto, las personas sólo pueden ser curadas de sus males si son persuadidas a cambiar sus juicios de valor [...]. Sin embargo, para cambiar nuestros juicios de valor, debemos tomar una decisión radical para cambiar todo nuestro modo de pensar y de ser "(¿*What is Ancient Philosophy?*, p.102).

76 M. Foucault. *The Hermeneutics of the Subject*, p.99.

77 Ibid, p.99.

de Hadot, es porque tiene también un sentido más robusto, especulativo y general - tal vez refiriéndose a una antropología filosófica o una idea de la estructura de la experiencia humana o de la razón humana.

Las escuelas son, dice, «modelos de vida», «formas fundamentales según las cuales la razón puede aplicarse a la existencia humana y (son) arquetipos de la sabiduría». <sup>78</sup> En este sentido, las escuelas podrían corresponder a coordenadas fundamentales del espíritu humano, de tal manera que podríamos suponer que la experiencia filosófica como un todo se desarrolla dentro de una cartografía que las actitudes de las antiguas escuelas lograron sintetizar, conceptualizar y organizar. Como explica Davidson:

La permanencia de los aspectos existenciales de la filosofía antigua ha sido destacada por Hadot [...] como "actitudes fundamentales y universales del ser humano cuando busca sabiduría"<sup>79</sup>.

Davidson dice que Hadot descubrió, para cada escuela singular, la correspondencia con «una posibilidad permanente del espíritu humano»<sup>80</sup>. Esto no es sólo una proposición sobre los aspectos históricos de la filosofía antigua, sino que puede verse como un aspecto constitutivo de Filosofía misma. Hadot dice que cada escuela, cada elección filosófica fundamental "debe corresponder a una tendencia humana innata"<sup>81</sup>. En este sentido, estudiar las escuelas antiguas es entender cómo ciertos atributos y tendencias de la mente humana, ciertas actitudes arquetípicas hacia la vida que fueron formadas por la antigua filosofía.

Con esta fuerte afirmación -las escuelas como "arquetipos universales de la sabiduría humana" y como síntesis de "tendencias humanas innatas"- Hadot basa el fenómeno histórico de las escuelas en una estructura filosófica más profunda, lo que implica que este fenómeno no es sólo socialmente y culturalmente constitutivo de la filosofía. Parece haber una filosofía implícita de las escuelas que extrapola la descripción histórica en la obra de Hadot, según la cual la experiencia histórica de las escuelas se basa en la estructura de la razón humana. En este sentido, el valor y la ejemplaridad de las escuelas antiguas trascienden la temporalidad en que fueron concebidos.

La tesis de Hadot sobre la analogía que existe entre las prácticas sociales, culturales y políticas que caracterizan a las escuelas, y la estructura de las actitudes fundamentales-universales del espíritu humano puede ser problemática, por operar lo que Hunter denomina "historia filosófica de filosofía". A través de esta tesis, Hadot

---

78 P. Hadot. *Philosophy as a Way of Life*, p.273.

79 Davidson. 'Introduction: Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy', en P. Hadot. *Philosophy as a Way of Life*, p.34.

80 Ibid., p.34.

81 P. Hadot. *What is Ancient Philosophy?*, p.103.

establece sus propias categorías filosóficas como una estructura metafísica y una práctica histórica. Las prácticas históricas no son sólo el objeto de un análisis empírico o pragmático, sino que expresan afirmaciones filosóficas o metafísicas de la verdad, arriesgando «extraer su relato directamente de la naturaleza misma de la razón humana»<sup>82</sup>.

En *What is Ancient Philosophy?*, parece que no queda claro cómo se toma la decisión existencial individual sin suponer la existencia de escuelas reales a las que el individuo puede adherirse, o el contacto previo con el discurso filosófico que lo convierte en una escuela. En la "filosofía de las escuelas" de Hadot podríamos encontrar una manera de justificar la posibilidad de comenzar la actividad filosófica con una "decisión existencial", en sí misma extra física o pre-filosófica. Habría una conexión entre la decisión individual y las escuelas históricas actuales, porque esta decisión reproduce o corresponde a «arquetipos de la sabiduría humana» y «tendencias humanas innatas». Entonces, nuestra actitud existencial nos conecta estructuralmente con una escuela existente (que expresa históricamente estos "arquetipos" y "tendencias"), y no necesariamente se produce dentro del grupo existente. En este sentido, Hadot sustituye la historia empírica de la filosofía por una estructura filosófica, de manera análoga a lo que Hunter caracteriza como el procedimiento kantiano en la historia de la filosofía.

De acuerdo con Hunter<sup>83, 83</sup> el enfoque de Kant es una "historia filosófica de la filosofía" que aunque establece "hechos de la razón, (...) no los toma prestados de la narración de la historia, sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana en la forma de arqueología filosófica". ¿Está Hadot movilizando una práctica similar? Si las 'escuelas' no son sólo un fenómeno histórico, sino que también describen y corresponden de algún modo a la naturaleza humana, ¿funcionan como una especie de trascendental para la historia de la filosofía?

Si ese es el caso, el marco filosófico de Hadot presupone fuertes afirmaciones metafísicas que subyacen en su historia de prácticas filosóficas. Este tipo de movimiento parece estar ausente en el análisis de Foucault de las escuelas antiguas, y del marco histórico que emplea para analizar las prácticas filosóficas. El tipo de historia que podría derivarse del relato de Foucault no se centra en las afirmaciones de verdad de cada doctrina filosófica *per se*, ni en la reconstrucción histórico-doctrinal de cada sistema filosófico. Es como una historia del yo filosófico y sus implicaciones culturales, sociales y políticas. El método histórico de Foucault podría caracterizarse como la suspensión de las afirmaciones sobre la naturaleza humana y sus estructuras subyacentes, y como una manera de cuestionar estos conceptos. Diferente de la discreta reconstrucción universal de Hadot respecto a la mente humana y las actitudes existenciales, el método de Foucault se caracteriza como un nominalismo histórico.

## Conclusiones

---

82 I. Hunter. *The History of Philosophy and the Persona of the Philosopher*, p.592.

83 *Ibid.*, P.592.

Ya podemos dibujar una imagen más completa de lo que podría ser una historia de filosofía escrita, considerando las concepciones de Foucault y Hadot por un lado, esta posibilidad fue afirmada por la consideración del «cuidado de sí» como un hecho en la historia de la filosofía que permitió describir las prácticas filosóficas desde una pragmática perspectiva del yo. El cuidado del yo, saca a la luz una tradición que enfatiza la implicación fundamental entre: filosofía y forma de vida. El concepto de espiritualidad nos mostró el aspecto performativo de la filosofía, ofreciendo la posibilidad de escribir una historia de filosofía que es una historia de prácticas, técnicas y experiencias. El enfoque en la idea de modo de vida, apuntaba a las transformaciones que la relación ascética de la verdad provocaba sobre el sujeto.

La perspectiva concreta puesta de relieve por Hadot nos lleva a enfatizar las antiguas escuelas filosóficas como una forma de introducir un eje de colectividad y sociabilidad en esta historia de prácticas filosóficas. Si es posible notar una complementariedad entre la noción de Foucault de las tecnologías del yo, en el nivel individual, y el énfasis colectivo de Hadot en las "escuelas" como condición concreta de los ejercicios espirituales y la filosofía en la antigüedad, no debemos suponer que la dimensión de la sociabilidad está ausente en el pensamiento de Foucault.

Aunque hay maneras posibles de pensar la historia de la filosofía en Foucault y Hadot, debemos recordar que este encuentro teórico es un «diálogo interrumpido demasiado pronto». Además de esta discontinuación del diálogo, Foucault y Hadot abordan filosofías antiguas con perspectivas y objetivos muy diferentes, pero ambos autores buscan re-actualizar un modelo alternativo poderoso para la actividad filosófica.

- Federico Testa es Graduat en Philosophy, de Monash University, Melbourne, Australia, y de University of Warwick, Philosophy, Coventry, Reino Unido. Ha publicado, entre otros artículos: *O lugar da arte e do artístico em 'Verdade e método' de Hans-Georg Gadamer; Way of life and emancipation: reflections on the ethical dimensions of philosophy and its teaching; Nietzsche and Deleuze: Politics, Interpretation and Machination; An archaeology of silence: experience and power in Michel Foucault's Madness and Civilization; Inventing a laboratory of education, freedom and utopia inside an art exhibition.*
- Patricia Salome es Licenciada en Turismo por la Universidad de la Patagonia San Juan Bosco, Sede Ushuaia, Argentina. Master en Organización Profesional de Eventos y Congresos Opce- Eusa – Bussines University, Universidad de Sevilla, España. Ha desarrollado hasta el presente la mayor parte de su actividad en Agencias de Comunicación, en España. Participa activamente en actividades culturales y filosóficas desde su profesión.