

Angelo Antonio Moreno León

El filósofo y la concepción de la enseñanza de la filosofía en la perspectiva hadotiana¹

1 Este artículo se deriva del trabajo de Tesis Doctoral realizado por el autor en la Universidad de la Habana y forma parte de la línea de Investigación sobre la filosofía práctica y la práctica del filosofar.

*

RESUMEN

¿Qué es un filósofo? ¿Será alguien que enseña filosofía? ¿O que discurre sobre temas inaccesibles para el “común” de la gente? ¿O alguien que vive un *modo de vida filosófico*? ¿Cuál debería ser el núcleo de la formación en la enseñanza de filosofía?

En el artículo que se presenta, a continuación, se pretende despejar estas inquietudes, desde el estudio de la *filosofía como modo de vida*, presentada por Pierre Hadot. En su perspectiva, para los filósofos antiguos, más que ser un profesor de filosofía, el filósofo era alguien que estaba muy cerca de la sabiduría y del saber ser: era un discípulo de la sabiduría. Y su filosofía no era un simple discurso que se enunciaría en algún congreso o en las aulas universitarias, sino que consistía en adoptar un *modo de vida*, una práctica cotidiana existencial que lo aproximaba a la *sophia*.

En este artículo se presentará, de manera analítica, la demostración realizada por Pierre Hadot en sus obras “¿Qué es la filosofía Antigua?” y “Ejercicios espirituales y filosofía Antigua”. En el enfoque hadotiano, un filósofo es, ante todo, alguien que realiza una opción existencial sobre un modo de vida cuya praxis precede a los discursos y a las teorías, para transformar así la forma de vivir, la consciencia de la alteridad y del cosmos.

Palabras Claves: filosofía, filósofo, modo de vida ejercicios espirituales, teoría, práctica.

Abstract: What is a philosopher? Is it someone who teaches philosophy? Or someone who discourses on subjects inaccessible to the "common" person? Or someone who lives a *philosophical way of life*? What should be the core of training in the teaching of philosophy?

For the ancient philosophers, rather than being a teacher of philosophy, the philosopher was someone who was very close to

Autor/ Author

Angelo Antonio Moreno León
Universidad Nacional Autónoma
de Honduras
Tegucigalpa, Honduras

**ORCID: 0009-0003-
3640-2749**

**Correo: angelo.moreno@
unah.edu.hn**

Recibido: 19/03/26

Aprobado: 20/05/26

Publicado: 20/07/2026

wisdom and to knowing how to be: he was a disciple of wisdom. And his philosophy was not a simple discourse that was enunciated at some congress or in university classrooms, but consisted in adopting a *way of life*, a daily existential practice that brought him closer to “*Sophos*”.

This article, which is the fruit of in-depth research, will present in an analytical way the demonstration made by Pierre Hadot in his works “What is Ancient Philosophy” and “Spiritual Exercises and Ancient Philosophy”. In the Hadotian approach, a philosopher is, above all, someone who makes an existential choice about a way of life whose praxis precedes discourses and theories, in order to transform the way of living, the consciousness of otherness and of the cosmos.

Key words: analogy, arguing, argument, proportionality, attribution, induction, probability.

1. Introducción

Pierre Hadot (1922–2010) es un filósofo francés, especialista en filosofía antigua. Durante toda su vida intelectual, se dedicó a indagar y a aprehender los efectos producidos sobre la enseñanza universitaria por la filosofía medieval instrumentalizada que buscaba proveer “[...] los materiales conceptuales, lógicos, físicos o metafísicos” (Hadot, 2006, 242) que necesitaba la teología para su desarrollo. Sus críticas van en contra de una filosofía que ha sido construida alrededor de “un lenguaje técnico reservado a especialistas” (2006, 246). De hecho, contra este enfoque exclusivamente intelectual, Hadot demuestra que la filosofía, para los antiguos, era, ante todo, un ejercicio práctico, cotidiano que le permitía a la persona avanzar hacia el ideal de perfección, representado por la figura del Sabio. En ese sentido, hay una diferencia entre el filósofo universitario contemporáneo y el de la antigüedad: el primero posee un conocimiento y lo repite, casi mecánicamente; el segundo posee un saber interior e inalienable que se traduce en la práctica vivencial cotidiana. De ahí que es muy diferente enseñar, por ejemplo, las reglas de la lógica, a transmitir la virtud.

El proyecto de este filósofo francés contemporáneo consiste en definir un modelo del filósofo, a partir de la lectura de los textos antiguos, que se articula sobre dos ejes de investigación relacionados: el análisis crítico sobre la argumentación de textos filosóficos greco-romanos, especialmente de Plotino y de Marco Aurelio. Y el análisis crítico de los movimientos de pensamiento a lo largo de la historia de la filosofía, para desentrañar un modelo de filosofía como *modo de vida*, comenzando por Platón, pasando por Aristóteles, los estoicos, los epicúreos y los neo-platónicos; para luego analizar las escuelas de la patrística representadas por Ambrosio, Orígenes y Agustín. Y, finalmente, sobre el análisis crítico en la historia de las ideas modernas desde Nietzsche, hasta Heidegger, Wittgenstein y Michel Foucault.

Hadot es influenciado directamente y, en primera instancia, por Henri Bergson y luego, en su madurez, por el existencialismo Nietzscheano y el Kierkegaardiano. Según él, es con Nietzsche y con Bergson como la filosofía regresa de nuevo y de manera consciente a ser un *modo de vida* práctico. Sobre la influencia de Bergson, él

mismo da testimonio en el prólogo de 1993 de su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. A ese propósito, escribe lo siguiente: “Así pues, bajo la influencia primero de Bergson y más tarde del existencialismo, entendí a la filosofía como una metamorfosis absoluta de la manera de ver el mundo y de estar en él” (Hadot, 2006, 17). Cuenta el filósofo que este encuentro con Bergson sucedió cuando era joven, en 1939, cuando, siendo estudiante en el bachillerato en filosofía, le pusieron como tarea desarrollar un análisis sobre la actividad filosófica entendida como transformación, en la perspectiva de Bergson.

Hadot (2010) recibe también la influencia metodológica de Goethe, en cuanto a la propuesta de aprender a leer los textos literarios y filosóficos. Tanto lo inspiró, que lo llevó a ejercitarse en la transformación de su propia existencia, a través de su método de lectura. Esto escribe en su introducción al libro dedicado al novelista:

Al escribir este libro, sintiéndome envejecer, estaba obsesionado por el *Memento mori*. Pero, bajo la influencia de Goethe, comprendí la importancia del *Memento vivere* y pensé que el lema Goethiano: “No te olvides de vivir”, podía resumir muy bien el contenido y el título de mi libro y servirle de título (10).

El filósofo e historiador de la filosofía, fue también influenciado por Pierre Courcelle, sintiéndose deudor de su extensa obra y ejemplar metodología. En la lección inaugural pronunciada en el Colegio de Francia el viernes 18 de febrero de 1983, Hadot (2006, 204-205) se refiere a él como un maestro del que mucho aprendió, pero también como un amigo diligente y servicial. Fue, además, el primer latinista que mostró interés por las letras griegas y que comenzó a interesarse en investigar cómo la eclosión de la literatura latina fue capaz de sustituir el latín por el griego y, siglos más tarde, cómo el griego fue eclipsado por el latín. Ese estrecho vínculo entre las letras latinas y griegas, que Hadot hereda de Courcelle, es para él el fundamento del humanismo que debe guiar la enseñanza de los estudios de la filosofía.

Para entender cómo a lo largo de la historia se pasó de esa filosofía práctica vivencial a una filosofía exclusivamente discursiva, Hadot (1998) construye una demostración en tres tiempos: primero, indaga sobre el significado de la filosofía “antes de la filosofía” y sobre cómo Platón y sus discípulos la comprendieron. Segundo, se dedica a averiguar a partir de los textos originales, el origen y la definición de la filosofía como *modo de vida*. Y, por último, desentraña, analiza y plantea los cambios en el tratamiento del término “filosofía” desde la Edad Media, hasta la Modernidad.

Hadot comenzó a diseñar y a afinar su metodología de investigación, estudiando y traduciendo los textos latinos de diferentes filósofos, entre ellos los de un ilustre profesor del siglo IV, Mario Victorino, los de Porfirio Agustín, Ambrosio de Milán, Macrobio y Boecio:

¡Cuántas fuentes griegas permanecerían por completo ignoradas! Dos tareas se nos muestran como inseparables: por una parte, explicar el pensamiento latino mediante su trasfondo griego, y por otra recuperar, a través de los escritores latinos, el pensamiento griego desaparecido; resulta de hecho imposible separar, en esta investigación, el griego y el latín. (Hadot, 2006, 211).

Fue sobre todo con Mario Victorino, profesor de retórica en Roma, convertido al cristianismo y que combatió fuertemente la herejía de Arrio, que Hadot (2009, 59) comienza sus primeras investigaciones en historia de la filosofía, usando dos enfoques: el primero, que consiste en analizar el origen de las nociones en su contexto, antes que hayan sido contaminadas, por así decir, o construidas racionalmente e inventariadas. Y el segundo, que consiste en esclarecer la racionalización que hay detrás de los ejercicios espirituales a partir del discurso filosófico.

Estos enfoques aplicados minuciosamente, permiten evidenciar el cambio de perspectiva que se efectúa por el hecho de considerar a las obras filosóficas de la antigüedad a la luz de la práctica de ejercicios espirituales. La filosofía se presenta entonces ya no como una construcción teórica, sino como un método de formación que conlleva a una nueva manera de vivir y de ver el mundo, lo que implica un esfuerzo de transformación de sí mismo.

Los historiadores contemporáneos de la filosofía por lo general no toman en cuenta este enfoque esencial, dado que consideran a la filosofía tal como fue heredada a partir de la Edad Media y de los tiempos modernos: es decir, como un enfoque puramente teórico y abstracto, resultado de la absorción de la filosofía por el cristianismo que se presentó como una filosofía, en la medida en que asimiló la práctica de los ejercicios espirituales heredados de los griegos. El mismo filósofo francés escribe lo siguiente:

En este modo de vida cristiano, fueron absorbidos e integrados muchos elementos de la filosofía tradicional grecorromana. Más, poco a poco, por razones que vamos a exponer, se llevó a cabo, en el seno del cristianismo, sobre todo durante la Edad Media, un divorcio entre el modo de vida y el discurso filosófico. Ciertos modos de vida filosóficos propios de las diferentes escuelas de la Antigüedad desaparecieron por completo, por ejemplo el epicureísmo. Los demás, como el estoicismo o el platonismo, fueron absorbidos por el modo de vida cristiano (Hadot, 1998, 274).

Es entonces con la escolástica de la Edad Media que la teología se distinguió de la filosofía, la primera tomando consciencia de su autonomía como ciencia suprema; y la segunda, desprovista de los ejercicios espirituales que ahora comenzaron a formar parte de la mística y de la moral cristiana, quedando así reducida a ser “esclava de la teología”, (*ancilla theologiae*) y con la tarea de proveerle todo el arsenal conceptual y teórico para su desarrollo.

Ahora bien, es en la Modernidad que la filosofía volvió a conquistar su autonomía, esta vez adoptando los rasgos teóricos de la Edad Media y convirtiéndose en un enfoque muy especializado y sistemático. Sin embargo, “Sería gracias a Nietzsche, Bergson y al existencialismo que la filosofía volvería a redescubrir de manera consciente una forma de vivir y percibir el mundo, una actitud concreta” (Hadot, 2006, 57).

A pesar de que “[...] muchos filósofos modernos y contemporáneos se mantuvieron fieles a la Idea de la filosofía” [...], una “enseñanza escolar”, e historicista es la que “siempre tuvo tendencia a insistir en su aspecto teórico, abstracto y conceptual” (Hadot, 1998, 296). Y un poco más adelante afirma el filósofo francés:

Muchos filósofos de la época moderna, de Montaigne hasta nuestros días, no consideraron a la filosofía como un simple discurso teórico, sino como una práctica y una transformación de sí. Esta concepción sigue siendo pues “actual” y siempre puede ser reactualizada [...]. Pero ¿qué es vivir como filósofo? ¿Qué es la práctica de la filosofía? En la presente obra quise mostrar, entre otras cosas, que la práctica filosófica era relativamente independiente del discurso filosófico.” (Hadot, 1998, 297-298).

El programa que Hadot propone para reactualizar la concepción original de la filosofía y su enseñanza consiste, como bien lo sintetiza Martínez Barrera (2008), en “hablar y pensar bien” (manejo del discurso), en “contemplar y admirar la belleza del cosmos”, y en “obrar recta y justamente”. Se vincula así al individuo desde su interior, con la alteridad y con el cosmos.

2. El filósofo y la enseñanza de la filosofía, según los antiguos

Como bien es sabido, la palabra filosofía hace referencia a la persona que “ama la sabiduría”. Según Hadot, (1998), es Platón quien fijó el término *sophia* como sinónimo de sabiduría. Pero antes de la definición platónica, el término era polisémico: *Sophia* podía hacer referencia a un *saber hacer* inspirado por una gracia divina o por las musas. A este propósito, el filósofo francés afirma que “[...] en la *Ilíada*, Homero habla del carpintero, quien, gracias a los consejos de Atenea, entiende de toda *sophia*, es decir, de todo saber hacer” (Hadot, 1999, 30). De igual manera, el término se usaba en sentido de una competencia social que implica el saber comportarse con “[...] destreza que puede llegar a ser astucia y disimulo” (32). También podía ser sinónimo de cultura general. Y, finalmente, la palabra fue usada por los sofistas también en el sentido de cultura general, pero dirigido especialmente al saber hacer político.

Comprender el desarrollo de la historia de la definición de este concepto es importante porque permite dimensionar el sentido reducido que hoy se le da como simple disciplina que enseña a saber pensar, a aprehender conceptos abstractos o a perfeccionar las capacidades de razonamiento. Este sentido, además de reducir la capacidad del humano únicamente a la esfera del conocimiento, es incompleto y eclipsa por completo el significado original y esencial que los filósofos antiguos le imprimieron: el desarrollo del ser y del saber ser.

Para el filósofo francés, Platón trabajó alrededor de ese significado profundo y enseñó, a través de la figura de su maestro Sócrates, que el saber del filósofo debe apuntar primero hacia el conocimiento de sí mismo y que la filosofía se inicia cuando la persona realiza “[...] un descubrimiento personal que procede del interior” (1998, 46). El programa es claro: el aspirante a la sabiduría debe conducir su búsqueda hacia la transformación de su ser interior, lo que lo llevará a conocer su intención moral, bajo el supuesto de que, dentro de cada persona, existe una tendencia innata hacia el Bien que hay que reforzar y actualizar constantemente.

Pero el deseo del bien se extiende necesariamente hacia la alteridad, porque el filósofo no es alguien que está por encima o por fuera del mundo, sino un ser humano que participa de la vida comunitaria. Si la persona aspira al bien es porque, justamente, no lo posee; si así fuera, no necesitaría entonces filosofar, no sería

filósofo. La sabiduría es una disposición interior que permite desarrollar una especie de estabilidad y de paz interior a la que no hay que agregarle nada. El filósofo tampoco es un no sabio, porque el no sabio es alguien que se desinteresa por completo en practicar el saber filosófico. Hadot, (1998, 58) resume el perfil del filósofo de la manera siguiente: “[...] los filósofos son intermediarios entre los sabios y los insensatos, en la medida en que son no sabios conscientes de su no sabiduría: no son entonces ni sabios ni insensatos”.

Aristóteles, por su parte, comparte la idea de Platón, en cuanto que la opción por la filosofía debe conducir al yo individual a trascender en un yo superior. Pero, contrario a su maestro, no pone la vida política como fin del caminar filosófico, porque la vida filosófica es la finalidad en sí misma. Quien opta por la filosofía elige una vida teórica, busca el saber por sí mismo, porque lo ama, permitiéndole así alcanzar una felicidad muy humana, fuente de felicidad infinita. Amar el saber implica tener una disposición casi religiosa, por así decir, que le permite percibir lo que hay de divino en todas las cosas. Leamos lo que, a ese respecto, señala Herrera (2022, 14).

En términos aristotélicos, todo pensamiento es una actividad y, por tanto, pertenece al ámbito de la *praxis* de modo que se completa o llega a su fin en la realización de la actividad misma de pensar. El recurso a las ciencias aplicadas y el modelo técnico del saber implican justamente que el pensamiento y aquello que produce él mismo es un producto externo a la acción de pensar y este es no solo su fin, sino también su culminación.

Todos los datos provenientes de las investigaciones históricas, sociológicas, psicológicas, zoológicas, biológicas y filosóficas realizadas por Aristóteles y sus discípulos, emanan de esa disposición del espíritu, de ese amor por el saber; “Para el filósofo, todo ser es bello porque sabe situarlo en la perspectiva del plan de la Naturaleza y del movimiento general y jerarquizado de todo el universo hacia el principio que es lo supremo deseable” (Hadot, 1998, 98). Como en Platón, Aristóteles comprende que la trascendencia del yo se realiza a través del intelecto que es el nivel más alto del espíritu.

Otro rasgo importante de la filosofía en la perspectiva de los filósofos antiguos consiste en que la vida práctica no está supeditada al discurso filosófico, cuyo papel no era el de explicar o racionalizar la experiencia interior suprema sino, más bien, el de ayudar a llegar a la vivencia de dicha experiencia. En este sentido, el discurso justificaba la elección de una vida filosófica y ejercía una influencia sobre las acciones, convirtiéndose por entero en un ejercicio espiritual (Moreno; Gómez, 2018, 140). Así, en cada sistema filosófico, los discursos teóricos tenían una aplicabilidad práctica vivencial. Hadot (2006) demuestra por ejemplo que, en los estoicos, el discurso sobre la física y sobre la lógica no se desarrolla por sí mismo, si no es con una finalidad ética. En este caso, la física estoica que estudia la razón universal, la ley de la causalidad y el vínculo que une a los seres y el cosmos invita a las personas a actuar según la naturaleza, a aceptar lo que no depende de ella y a actuar beneficiosamente a favor de la humanidad. El mismo Hadot (1998, 230-231) señala que:

Es en el estoicismo en donde el ejercicio de la física adquiere toda su importancia. En efecto, más que ningún otro, el estoico es consciente de estar a cada instante en contacto con el

universo entero. Se debe a que, en cada acontecimiento presente, está implicada la totalidad del universo. [...] El consentimiento al destino y al Universo, renovado con motivo de cada acontecimiento, es pues la física practicada y vivida

Hadot (1998, 2006) demuestra que este principio es aplicable a la física de otros sistemas filosóficos antiguos y que los razonamientos acerca de ésta, como de la lógica o de la metafísica, son dirigidos hacia lo práctico o hacia la práctica a las cuales se vinculan cada una de estas.

La expansión de las escuelas filosóficas, a partir del siglo primero antes de Cristo, hacia los territorios del Imperio Romano como Asia, Alejandría y Roma, influyó para que Atenas dejara de ser el epicentro de la filosofía. Un poco más tarde, hacia los siglos III y IV después de Cristo el neoplatonismo, una especie de fusión entre el aristotelismo y el platonismo, se impone incidiendo en la desaparición de las escuelas estoicas, epicúreas y escépticas y en la reforma de la enseñanza filosófica. A partir de esa época, la mayoría de los filósofos eran funcionarios, como servidores públicos que recibían una especie de retribución. “Este movimiento llega a su apogeo y a su consagración cuando el emperador Marco Aurelio funda en 176 d.C. cuatro cátedras imperiales, pagadas por el tesoro imperial, que enseñarán las cuatro doctrinas tradicionales: platonismo, aristotelismo, epicureísmo, estoicismo” (Hadot, 1998, 164).

Aunque algunos profesores siguen enseñándola en privado y abren algunas escuelas, la filosofía queda reducida a una minoría a causa de la dispersión de las academias, trayendo como consecuencia una nueva relación entre discípulos y maestros, quienes ahora se convierten en alumnos y en profesores respectivamente. Para Hadot (1998) esta “democratización” de la filosofía va en detrimento de la enseñanza misma. Veamos cómo lo manifiesta el filósofo francés:

Pero, en su mayoría, estas múltiples escuelas ya no conservan una continuidad viviente con los grandes antepasados: sus bibliotecas ya no disponen de los textos de las lecciones y de las discusiones de los diferentes jefes de escuelas que no eran comunicados más que a los adeptos, y ya no existe el eslabonamiento ininterrumpido de los jefes de escuela. (Hadot, 1998, 165).

En esta época imperial y, como consecuencia de esta ruptura, el “comentario”, uno de los ejercicios que se practicaba en la antigüedad, se volvió predominante por el hecho de que se consideraba que había que buscar la verdad en el pensamiento de los antiguos, mas no en el interior de cada persona (Hadot, 1998, 167). Aquí se hacía mucho énfasis en la escritura como método, olvidándose de la formación de los alumnos, de su transformación filosófica y su emanación interior.

Este ejercicio filosófico se convierte en el más importante para la educación filosófica de ese tiempo; las discusiones entre Crisipo y Plotino, alumnos de Epicteto, se centran en el estudio de los textos de Aristóteles y de Platón. Esto acarrea un cambio de paradigma en el método, el cual Hadot (1998, 168) resume de la manera siguiente: “La pregunta “¿Es eterno el mundo?” es sustituida por la pregunta exegética “¿Puede admitirse que Platón considere eterno el mundo, si admite un Artesano del mundo en el Timeo?”. Así lo presenta Hadot (1998, 166):

En esta atmósfera escolar y profesoral, a menudo se tenderá a satisfacerse con un conocimiento de los dogmas de las cuatro grandes escuelas, sin preocuparse por adquirir una verdadera formación personal. Los aprendices de filósofo a menudo se inclinaban a interesarse más en el perfeccionamiento de su cultura general que en la elección de vida existencial que supone la filosofía.

Si para los filósofos griegos, antes de comenzar a vivir según la filosofía, era indispensable realizar una opción voluntaria que implicaba la práctica de ejercicios espirituales, la práctica de ejercicios intelectuales y la comunión con los demás y la naturaleza (Moreno, 2021, 58), vale la pena preguntarse cómo en esta época, en la que se realiza una reforma en la educación filosófica, se asume el tema del *modo de vida* filosófico.

Pues bien, se mantuvo la posibilidad de que la persona pudiera elegir entre diferentes escuelas. Pero, todo giraba alrededor del ejercicio del comentario. Se trataba, además, de un ejercicio muy técnico, muy alegórico que se practicó durante esa época imperial, que buscaba enseñar y aprender un *modo de vida* y, al mismo tiempo, practicarlo. Hadot, aproxima este ejercicio al del diálogo, en la medida que se trataba de “[...] un ejercicio de la razón, una invitación a la modestia, un elemento de la vida contemplativa” (1978, 170) que apela al cultivo de “[...] ciertas cualidades morales de modestia y de amor a la verdad” (172). Así entendido, la lectura de los textos era un ejercicio espiritual que debía incidir en la transformación, siguiendo una vía precisa, partiendo de la realidad concreta hacia la más abstracta, de la ética a la metafísica, pasando por la física. De igual manera, los conocimientos eran incorporados ordenadamente para ir transformado progresivamente el yo. Así lo escribe Hadot (1988, 171).

En lo que se refiere a Platón, se empezaba con los diálogos morales, sobre todo por el Alcibiades, que trata del conocimiento de uno mismo, y el Fedón, que invita a desprenderse del cuerpo; se continuaba con los diálogos físicos, como el Timeo, para aprender a rebasar el mundo sensible, y se elevaban por último a los diálogos teológicos, como el Parménides o el Filebo, para descubrir al Uno y el Bien.

En cuanto al papel del profesor de filosofía, Hadot (1998) afirma que “[...] no se contenta con enseñar; desempeña el papel de un verdadero director de conciencia, interesado en los problemas espirituales de sus alumnos” (73). Se trataba entonces de un maestro que, inclusive, podía compartir la mesa con sus discípulos.

Se puede deducir que la educación filosófica cambió en esta época, dejando de ser una práctica intensa a nivel de la práctica, aunque no abandona algunos ejercicios espirituales.

Después de haber estudiado la evolución de la enseñanza de la filosofía en esta época imperial, Hadot (1998) sitúa la influencia que ejerció el cristianismo, de raíces judías no vinculables con la filosofía griega, sobre el modelo de filosofía heredado del periodo helenístico. Sus investigaciones lo llevan a afirmar que, en la tradición filosófica de Filón de Alejandría, filósofo judío contemporáneo de la época cristiana, el Logos juega un papel fundamental de intermediario entre Dios y el Mundo. Y

que la ambigüedad del significado polisémico de ese vocablo que incluía “palabra”, “discurso” y “razón”, permitió el surgimiento de la filosofía cristiana. Por ejemplo, el prólogo del Evangelio de Juan retoma la concepción del Logos de los estoicos definida como “[...] fuerza racional, [...] inmanente al mundo, a la naturaleza humana y a cada individuo” (Hadot, 1998, 58); y es identificada directamente con la persona de Jesús. Incluso, dice Hadot (1998) que el discípulo de Plotino llamado Amelio consideró que ese prólogo era eminentemente un texto filosófico.

Es así como desde el siglo II después de Cristo los apologetas y otros autores comienzan a vincular los textos griegos con los que conformaban ya el libro sagrado, provocando una mezcla de significantes y expandiendo el abanico semántico. Prácticamente, para estos escritores cristianos, su Logos es el mismo que el de los griegos, solo que se sitúa en un plano superior por proceder directamente de Dios. Un poco más tarde, durante el siglo III después de Cristo, Clemente de Alejandría afirma que el cristianismo “[...] es la revelación completa del Logos, es la verdadera filosofía, la que “[...] nos enseña a conducirnos de manera que nos asemejemos a Dios y a aceptar el plan divino como principio directivo de toda nuestra educación” (Hadot, 1998, 259).

De esa manera, el cristianismo se convierte en un *modo de vida*, situado en el mismo rango que el platonismo o que el estoicismo y dentro del cual el discurso y el comentario, eran los ejercicios predilectos que los apologetas utilizaban para trabajar en la interpretación del Antiguo y del Nuevo Testamento. A la manera de Platón, estos comentadores escribieron libros en los que exponían metódicamente los pasos a seguir para la transformación del yo interior. Para el filósofo francés:

Así como los platónicos proponían un curso de lectura de los diálogos de Platón correspondiente a las etapas del progreso espiritual, los cristianos, como Orígenes, harán leer a sus discípulos en orden el libro bíblico de los Proverbios, luego el Eclesiastés, después El cantar de los cantares, que corresponden respectivamente, según Orígenes, a la ética, que permite una purificación previa, a la física, que enseña a ir más allá de las cosas sensibles, y a la epóptica o teología, que conduce a la unión con Dios (Hadot, 1998, 259).

El cristianismo se convierte entonces en el *modo de vida* filosófico de la Edad Media, captando de los textos antiguos los conceptos, el vocabulario y las experiencias de las prácticas helenísticas, pero conservando de ellos solamente los aspectos teóricos, sin interesarse realmente en el hecho de que estaban estrechamente vinculados con un *modo de vida* filosófico particular. Los textos griegos devienen, a su vez, en referencias abstractas utilizadas para servir a la teología cristiana. Hadot (1998) señala que en el siglo XIII los teólogos descubren las obras de Aristóteles y a sus comentadores griegos y árabes y comenzaron a utilizar “[...] la dialéctica de Aristóteles, pero asimismo su teoría del conocimiento y su física que opone forma y materia, para responder a los problemas que planteaban a la razón los dogmas cristianos (279). Se inicia, en esta época, la profesión del profesor de filosofía que consistía en comentar e interpretar las obras; dicha actividad marcó todo el periodo escolástico y aún se mantiene hasta nuestros días.

3. La conversión filosófica y los ejercicios espirituales

Es a partir del “comienzo” de la filosofía, y no de su origen que la “conversión filosófica” (del latín *conversio*: “giro”, “Cambio de dirección”) se convierte en el rasgo fundamental que define a la filosofía, pone en perspectiva su enseñanza y lo que debe ser enseñado de ella, partiendo de la lectura de las obras filosóficas. Así lo declara Hadot (2006, 187).

La conversión filosófica implica separación y ruptura con respecto a lo cotidiano, a lo familiar, a esa actitud falsamente “natural” del sentido común; es tanto como un retorno a lo original y originario, a la autenticidad, a la interioridad, a la esencialidad; presupone un absoluto recomenzar, un nuevo punto de partida que transmuta el pasado y el porvenir [...]. La conversión filosófica conlleva siempre el acceso a la libertad interior, a una nueva percepción del mundo, a una existencia auténtica.

La lectura de los textos filosóficos debe apuntar hacia la búsqueda auténtica de la *sophia* y producir la “conversión filosófica”, que se traduce en la práctica vivencial cotidiana (Moreno; Gómez, 2021, 41). Debe, además, despertar una aguda comprensión de la finalidad y del enfoque de su enseñanza, sobre todo cuando se está confrontado a la formación de los futuros profesionales en la disciplina y de cuyos aprendices filósofos se esperaba que, poco a poco, a medida que avancen, alcancen la sabiduría. Convertir el pasado en presente con la conducción del poder transformador de la lectura de las obras, impulsa a la conversión filosófica, que lleva al individuo a romper la subjetividad, hasta que dicho ejercicio se transforma en una especie de imperativo categórico. En su obra, el filósofo francés dice lo siguiente:

Así tiene ante todo un valor psicagógico: está destinado a producir un efecto en el alma del oyente o del lector. Esto no quiere decir que este discurso teórico no responda a las exigencias de la coherencia lógica: muy por el contrario, es lo que constituye su fuerza. Pero, expresando él mismo una elección de vida, pretende conducir a una elección de vida (Hadot, 1998, 121-122).

Este enfoque interesante consiste en que el lector trabaja sus representaciones del pasado y del futuro para transformarlas, hasta llegar a “[...] una nueva percepción del mundo, a una existencia auténtica”. (Hadot, 2006, 187). Dicha transformación libera a la persona de la subjetividad “[...] esa actitud falsamente “natural” (187) y del egocentrismo que limita la verdad.

En esta perspectiva, leer una obra es, ante todo, reconocer la alteridad y la extrañeza del mundo para liberarse de la prisión que hay en la persona misma. Así lo define el filósofo francés:

[...] leer, es decir, detenernos, liberarnos de nuestras preocupaciones, replegarnos sobre nosotros mismos, dejando de lado toda búsqueda de sutileza y originalidad, meditando tranquilamente, dando vueltas en nuestra mente a los textos, permitiendo que nos hablen. Se trata de un ejercicio espiritual, y uno de los más complejos (Hadot, 2006, 58).

La enseñanza de la filosofía, a través de la lectura, es necesariamente un encuentro consigo mismo, con el otro y con la *sophia* misma. De no ser así, se caería en el anacronismo al creer que las obras filosóficas fueron escritas solamente para transmitir cierta información conceptual de la que se extrae alguna enseñanza. Cuando en realidad lo que aportan es “[...] una serie de ejercicios espirituales que el propio autor practica y que pretende que el lector practique también. Están concebidas, pues, para formar el espíritu.” (Hadot, 2006, 17-18).

Hay que leer entonces las obras de los filósofos del pasado y del presente, tratando de encontrar en ellas la mejor respuesta posible, pero situados en un ámbito concreto, personal o social, en un “aquí y ahora”, para lograr salir de la subjetividad y abrirse hacia la alteridad. En la misma obra, más adelante, el filósofo francés dice lo siguiente:

[...] se trata de convertir o de consolar o de sanar o de exhortar, pero se trata, siempre y sobre todo, no de comunicar un saber ya hecho, sino de *formar*, es decir de enseñar una habilidad, de desarrollar un *habitus*, una nueva capacidad de juzgar y de criticar, y de *transformar*, es decir, de modificar la manera de vivir y de ver el mundo (Hadot, 2006, 297).

El que se forma en filosofía, incluso el que la enseña, debe liberarse de su propia prisión, liberarse de practicar una investigación erudita sobre el pasado; debe liberar a la obra escrita de todo condicionamiento mítico y sociológico para así lograr la “libertad interior”, liberándose a su vez “de un punto de vista parcial y subjetivo a una perspectiva universal, ya sea la de la naturaleza o la del espíritu” (Hadot, 1998, 209).

Lo que define claramente la conversión filosófica es el retorno a lo “esencial”, a partir de los momentos específicos que superan el plano histórico y cultural encontrados en cada obra, para reencontrarse con las actitudes propias de la naturaleza humana.

Hadot (1998) deja claro que, frente a la existencia y a las actitudes que se deben adoptar, las diferentes civilizaciones han sido llevadas a adoptar “actitudes análogas” (p. 284) y “modelos de vida, formas fundamentales según las cuales la razón puede ser aplicada a la existencia humana, y diferentes maneras de aproximarse a la sabiduría (2006, 246).

¿Cuál sería entonces, en esta perspectiva, la finalidad de la enseñanza de la filosofía? La respuesta es hadotiana, pues es: “comparar los efectos de las diferentes y fundamentales actividades de la razón”, a partir de la lectura de las obras, las cuales representan “[...] un territorio privilegiado de experimentación” (Hadot, 2006, 246). La obra no es, entonces, un objeto separado de sí mismo, neutro, sino un todo que con la lectura debe “tocar” y comprometer la manera de pensar, de vivir y de actuar del lector. Cabe acotar que ser objetivo no significa, para nada, ser indiferente o neutral. Así lo manifiesta el propio Hadot (1998, 83).

Decíamos antes que la ciencia, en Platón, nunca es puramente teórica: es transformación del ser, es virtud, y podemos decir ahora que también es afectividad. Sería posible aplicar a Platón la fórmula de Whitehead: “El concepto siempre está revestido de emoción”. La ciencia, hasta la geometría, es un conocimiento que compromete la totalidad del alma, que siempre está

vinculada con Eros, con el deseo, con el impulso y con la elección. “La noción de conocimiento puro, es decir, de puro entendimiento, decía también Whitehead, es totalmente ajena al pensamiento de Platón. La época de los profesores aún no había llegado.

Se infiere claramente que Hadot plantea la posibilidad de actualizar el modelo de maestro que vive y forma una manera de vivir, contrario al profesor de filosofía que ayuda a desarrollar solamente ciertas competencias intelectuales, argumentativas y lógicas de manera coherente, sin interesarse en la transformación de sí mismo y del otro, ni en la práctica vivencial filosófica.

4. El lugar de la espiritualidad en la filosofía contemporánea

Hoy, existen textos que se aproximan al tema de la espiritualidad, pero quizás no lo presenten en toda su plenitud y de forma explícita, en la perspectiva hadotiana de la filosofía como *modo de vida*.

Hay aproximaciones sobre la espiritualidad que pueden ser inscritas dentro de una línea muy amplia de investigación que busca sacar a la luz la naturaleza propiamente terapéutica de la filosofía antigua. Entre estos, están los trabajos escritos por André-Jean Voelke (1993), joven filósofo francés, por el mismo Michel Foucault (1999), por Martha Nussbaum (2021), y por otro filósofo polaco Juliusz Domanski (1996), cuyos artículos y libros intentan mostrar que la filosofía antigua no se puede disociar de ejercicios y de prácticas espirituales que buscan transformar las acciones del aspirante a la sabiduría. Pero ellos hablan más bien de una “función terapéutica” de la filosofía, que era la razón del enfoque de todas escuelas de filosofía antiguas, es decir, establecer un diagnóstico de la enfermedad, del estado del hombre infeliz o desdichado, preocupado, ignorante, conformista; después, definir una especie de norma de salud, o una especie de prescripción, que permita la cura del alma del discípulo, a través de una serie de ejercicios espirituales. Aunque estos filósofos han hecho aproximaciones de la filosofía antigua hacia la contemporaneidad, desde ese ángulo de la espiritualidad, el punto focal de sus análisis es, a pesar de todo, muy diferente y divergente.

Arnaiz (2007), afirma que hoy hay continuadores del trabajo de Hadot que buscan “revitalizar en la práctica esa concepción de la filosofía” y cita, entre otros, a los franceses Roger Pol-Droit y Richard Goulet; al anglosajón Cristoph Horn y a los italianos Romano Madeira y Luigi Vero.

En suma, sí es posible afirmar que ese tema de la espiritualidad está muy estrechamente relacionado con los conceptos de la filosofía como forma de vida, sobre todo en lo que atañe a la práctica de los ejercicios espirituales para adquirir un *modo de vida* que aspira a la sabiduría.

Un ejemplo de la continuidad de la espiritualidad en la época contemporánea lo representa Foucault (1999) quien, fuertemente influenciado por la perspectiva de Pierre Hadot -incluso, se conocieron e identificaron-, llama a esos ejercicios espirituales “procesos de subjetivación”, o maneras de construir sujetos éticos diferenciados por y según los diferentes ejercicios. Hadot (2006) reporta que los intereses y preocupaciones de Foucault y las suyas eran similares en cuanto a sus

concepciones sobre la filosofía entendida a manera de terapéutica; el tema del cuidado de sí mismo o de los diferentes tipos de ejercicios espirituales, como por ejemplo la *praemeditatio malorum* o la ejercitación para la muerte. Hadot (2006) dice que el artículo “*La escritura de sí*”, de Foucault, reflexiona sobre el ejercicio escrito del examen de conciencia, recomendado por san Antonio a sus discípulos. Y que esos estudios ya los había insinuado él mismo y fueron continuados por Foucault. De igual manera, el tema sobre el valor terapéutico de la escritura. Y, continúa Hadot (2006), el capítulo que Foucault dedica en su libro de 1984 sobre el *cuidado de sí*, en el que aborda el tema del cultivo del yo, retoma estos asuntos citando sus propios trabajos. Para cerrar este ejemplo de la continuidad de la espiritualidad en la contemporaneidad en Foucault, vale la pena citar las palabras de Natasha Gómez (2018, 39):

La idea de que los límites y restricciones constituyen al hombre, inspira a Foucault a pronunciarse por una especie de *ethos* o vida filosófica, que se perfile como crítica permanente de nuestro ser histórico, de lo que somos [...] Lo que debe ser entendido como la “creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía”.

Otro ejemplo sobre la continuidad de la “espiritualidad” en la contemporaneidad se encuentra en Michel Onfray. Sin pretender ser especialista en Onfray (apenas hemos leído uno de sus libros, el citado en este escrito y, parcialmente su anti manual de filosofía y otros), nos atenemos a los comentarios de otros filósofos que lo ubican dentro de esta perspectiva que se está destacando. Sus obras, sobre todo la última, publicada en 2019, ponen de relieve la filosofía romana en cuanto escuela de virtud, evocando diversas figuras que encarnan nobles cualidades como la valentía, la voluntad, la lealtad, la fidelidad, la frugalidad, la dignidad, los valores gracias a los cuales un individuo puede mantenerse y avanzar hacia la grandeza y la sabiduría. Onfray también fue fuertemente inspirado por Pierre Hadot, pero al parecer se separa de él en cuanto a su concepción en relación con los filósofos griegos, dado que ellos, en su opinión, son demasiado especulativos o metafísicos, mientras que los latinos aspiran a una práctica de las virtudes que buscan hacer al hombre un ser que trabaja en la realización de su humanidad a través de esos ejercicios que no son posesiones, sino bienes inmateriales.

5. Conclusiones

La lectura de los resultados de las investigaciones realizadas por Pierre Hadot, puede ser en sí misma un ejercicio espiritual que inspira al lector a iniciar una reforma interior y poder, después, transformar la realidad de manera responsable frente a la alteridad y al cosmos. En la perspectiva hadotiana, el filósofo no es solamente alguien que se dedica a pensar la realidad y que enseña a pensar; es más bien una persona que actúa y hace concordar sus pensamientos y sus acciones. Este enfoque no es muy practicado hoy, sino que más bien las obras que se publican buscan comprender la lógica de otros tipos de saberes. Esta manera de darle una importancia filosófica a la ciencia es la que, por lo general, se adopta en las instituciones universitarias, ofreciendo a la comunidad cursos de filosofía general o cursos de epistemología. Si

bien es cierto que la ética como saber ocupa un puesto importante en los pensum académicos, ella es enseñada teóricamente, rompiendo el vínculo con la práctica vivencial cotidiana.

Ciertamente, la filosofía es una invitación a interrogarse sobre la naturaleza de las cosas. Pero, más allá de esta definición, ella debe ser tomada como objeto mismo de estudio. Al parecer, hoy ese es un objeto de estudio que aún no ha sido suficientemente estudiado. Se trata de una disciplina y de una actividad bastante difícil de circunscribir de manera definitiva, porque es el resultado de una interacción compleja entre fenómenos institucionales, históricos, sociales, espirituales que obedece a cambios constantes.

Para Pierre Hadot (1998), la filosofía antigua no buscaba tanto la construcción de grandes edificios conceptuales, sino la transformación de la relación del individuo consigo mismo, con la alteridad y con el cosmos. No se trataba solamente de saber discurrir y de escribir bien, sino de adoptar un *modo de vida* marcado por el deseo de sabiduría, a partir del cual se elaboran los discursos. Según él, es durante la antigüedad tardía que la filosofía sufrió progresivamente una evolución teórica, logrando subsistir bajo la forma de un conjunto de teorías en la que la vida espiritual fue integrada a la búsqueda cristiana de salvación divina.

Ese deseo de perfección no es realmente el que anima a la filosofía sobre el plano existencial, a excepción de algunos pocos filósofos. La filosofía se ha convertido más bien en un discurso sobre los discursos, en un ejercicio de disertación sobre los grandes sistemas del pensamiento a lo largo de la historia, en detrimento del deseo de transformarse a sí mismo, para poder transformar la realidad.

Este aspecto importante se conecta con otro elemento primordial en el análisis hadotiano: la razón de ser de los ejercicios espirituales en todas las escuelas antiguas es conducir al individuo a esa transformación de su ser interior. Se trata no solo de practicar la filosofía, de saber actuar, sino también de saber actuar sobre sí mismo para acceder a un saber superior.

En las últimas páginas, Hadot (1998) hace una propuesta interesante: invita a que se redefina al filósofo. Según él, el término no debe incluir sólo a quienes desarrollan un discurso filosófico, sino a aquellos que practican una vida filosófica: “¿No habría que revisar el empleo habitual de la palabra “filósofo”, que suele aplicarse sólo al teórico, para concederla también a quien practica la filosofía, así como el cristiano puede ejercer el cristianismo sin ser teórico y teólogo?” (p. 298).

Si, amparados en las investigaciones de Hadot, es posible criticar a la modernidad por haberse desviado del sentido original de la filosofía es, sin embargo, bien difícil caracterizar la naturaleza de la filosofía misma. La historia de la filosofía, en perspectiva hadotiana propone, justamente, una reflexión sobre su naturaleza, no solo por la simple preocupación por el estudio histórico, sino también por la del presente que se nutre del pasado. Si es difícil de definir una esencia intemporal de la filosofía es, sin embargo, posible encontrar en su historia una manera ejemplar del acto de filosofar. Pierre Hadot demuestra que la concepción de la filosofía antigua representa un modelo que es posible actualizar hoy.

Queda abierta la invitación a seguir investigando en esta línea pero, sobre todo, a ser continuadores practicantes de la filosofía.

Referencias

- Arnaiz, G. (2007). "Relevancia de las aportaciones de Pierre Hadot y Michel Onfray para la filosofía práctica". *Revista A Parte Rei*, (52), 1-9.
- Domanski, J. (1996). *La philosophie théorie ou manière de vivre ? les controverses de l'antiquité à la renaissance*. Ed. Cerf.
- Foucault, M. (1999). *La ética del cuidado de si como práctica de la libertad*. Paidós.
- Gomez, Velasquez, N. (2018). "El concepto Kantiano de ilustración y sus significados para la teoría crítica". En: N. Gómez y D. Vila Blanco (Eds.) *Pensar Cuba hoy: forzando los bordes*. Editorial Universidad de la Habana.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. Ediciones Siruela.
- Hadot, P. (2009) *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Alpha DEcay, S.A.
- Herrera Romero, W. (2022). *Actualidad y defensa de la filosofía*. Editorial Universitaria del Rosario/ Editorial Uniagustiniana.
- Martínez, Barrera, J. (2008). *La Filosofía como praxis una reconsideración de Pierre Hadot*.
- Mendoza, Argentina: Centro de estudios de Filosofía Clásica
- Moreno, A. (2020). "La filosofía como modo de vida, ejercicios espirituales y coronavirus". *Azur* (julio-diciembre): 57-65.
- Moreno A., Gómez, N. (2018). "Albert Camus y la filosofía como forma de vida". *Portal de la Ciencia*, (15), 122-135.
- Moreno A., Gómez, N. (2018). "Reactualizar el modelo de filosofía como forma de vida: un reto para la práctica de la filosofía en nuestros días". *Portal de la Ciencia*, (15), 136-149.
- Nussbaum, M. (2021). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós.
- Onfray, M. (2014). *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*. Ed. Flammarion.
- Onfray, M. (2019). *Sagesse, Savoir vivre au pied d'un volcan*. Ed. Flammarion.
- Voelke, A-J. (1993). *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie*. Ed. Cerf.