

Pierre Hadot: el cuidado de sí y la mayéutica socrática como ejercicio espiritual

Roberto Andrés González Hinojosa* y Laura Elizabeth López Santana*

Recepción: 25 de septiembre de 2014

Aceptación: 23 de febrero de 2015

*Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Correo electrónico: rushgonzalez@hotmail.com;

lauraelizabeth11@hotmail.com

Se agradecen los comentarios de los árbitros de la revista.



Resumen. Se presenta otro rostro del concepto de la mayéutica de Sócrates, toda vez que aquí no se acentúa su acepción epistemológica, sino su connotación en tanto ejercicio espiritual. Se parte de las consideraciones que ha realizado el estudioso de origen francés, Pierre Hadot, quien se ha preocupado por el tema de los ejercicios espirituales en la filosofía antigua. Conectamos, pues, la noción de mayéutica socrática, en tanto ejercicio espiritual con la noción de cuidado de sí. Consideramos que esta manera de interpretar el pensamiento del antiguo Sócrates representa un aporte importante para reavivar y continuar el diálogo filosófico con los antiguos.

Palabras clave: hombre, conocimiento, mayéutica, Hadot, Sócrates.

Pierre Hadot: Socratic Maieutics as Spiritual Exercise and Self-Care

Abstract. In this study another concept of Socratic maieutics is presented, since here an epistemological sense is not accepted, but its connotation as a spiritual exercise. The study starts from the considerations made by the great scholar from France, Pierre Hadot, who has been concerned about the issue of spiritual exercises in ancient philosophy. So we connect the notion of Socratic maieutics, in terms of spiritual exercise with the notion of self-care. We believe that this way of interpreting the thought of the former Socrates represents an important contribution to revive and continue the philosophical dialogue with the ancient people.

Key words: man, knowledge, maieutics, Hadot, Socrates.

Introducción

Este trabajo parte de los planteamientos que realiza Pierre Hadot en torno a la filosofía antigua. Hadot fue un estudioso de la filosofía antigua de origen francés, que murió en 2010, se interesó en la filosofía francesa, pero sobre todo en el alba

del pensamiento occidental y fue especialista en filosofía de la Grecia clásica y helenística. Su aporte a los estudios de la filosofía antigua está centrado en su interés en los ejercicios espirituales,¹ pues considera que la tradición filosófica ha ido facturando, paralelamente al empeño epistemológico, ciertas figuras del pensamiento que califica como ejercicios espirituales. En este sentido, consideramos que nuestro aporte se cifra justamente en el hecho de que se suma a los esfuerzos por inaugurar un diálogo con el autor, ya que ha sido poco estudiado y las referencias en castellano son casi nulas.

El trabajo está dividido en tres apartados. En el primero elaboramos un bosquejo en torno a la inquietud de Hadot por el pensamiento arcaico. En el segundo se ha querido presentar a la mayéutica socrática como ejemplo de una primera forma de ejercicio espiritual. En el tercero presentamos los

1. Desde la perspectiva de Hadot, el concepto de *ejercicio espiritual* se encuentra íntimamente ligado a la práctica filosófica en el mundo antiguo, toda vez que las escuelas antiguas de filosofía, griegas y romanas tratan del arte de vivir, de cómo aprender a vivir, cómo ser en el mundo. Este aprendizaje es descrito por estoicos y epicúreos de manera diferente, pero la finalidad es la misma: acrecentar el ser del hombre mediante ejercicios espirituales. Entre estos ejercicios están, por ejemplo, el diálogo, la mayéutica o la diánoia.

descubrimientos que realiza Hadot acerca del cuidado de sí a propósito de Sócrates. Para finalizar hemos incorporado un breve apartado de conclusiones.

1. Hadot y su inquietud por la filosofía antigua

La concepción más generalizada que se tiene de la filosofía, en tanto actividad teórico-especulativa, ha reducido el alcance de lo que la filosofía significó en sus inicios. Por esta razón, al abordar el tema propuesto para este trabajo de investigación, consideramos que es necesario distinguir dos formas cualitativamente distintas de concebir la actividad filosófica: la primera, como una configuración que se ha entendido como un arte de vida, es decir, como una actividad en la que lo prioritario es la actitud y la práctica de vida que el filósofo propone y realiza en forma simultánea, y la segunda como una tradición que se ha concebido a sí misma como una actividad prioritariamente teórica, es decir, como el discurso filosófico articulado conceptualmente en sí.

La filosofía concebida de la primera forma, como ciencia de la vida, se aproxima a la idea de lo que fue en origen la filosofía en Occidente. En la Antigüedad la filosofía se articulaba en torno al ideal de la sabiduría, y el sabio era aquel que se sabía posicionado en el mundo, cercano a una experiencia *sui generis*, ya de la omnitud del ente, ya acerca de sí mismo, ya de la naturaleza, cuya experiencia revertía en su forma de vida y en su forma de estar en el mundo. Este sabio podía responder a las preguntas fundamentales ¿cómo vivir?, ¿qué debo hacer en mi comunión con los otros y con lo ajeno?, ¿cuál es el ideal de hombre? El filósofo era el personaje que aspiraba a encarnar en lo posible el modelo del ideal del hombre por antonomasia representado por la idea del sabio, tal como sucede en Heráclito, Parménides y Sócrates.

Una de las características en el pensamiento de los antiguos fue que no consistía exclusivamente en teorías especulativas sobre la naturaleza última de la realidad, sino en desplegar prácticas orientadas a realizar las posibilidades de liberación y plenitud latentes del hombre. Las escuelas filosóficas de la Antigüedad no se reducían a elaborar y postular sistemas teóricos, sino que, ante todo, encarnaban un modelo de vida, se involucraban en una forma de transformar su percepción del mundo. No es gratuita la aseveración facturada por Platón cuando dice que lo sabio no es sólo hacer lo que a uno le incumbe, sino conocer esta incumbencia, pues el propio conocer es ya un hacer (Platón, 2008e). Los antiguos pensadores entendían que sólo quien había accedido a cierto estado de ser o quien se desenvolvía en un determinado nivel de conciencia podía comprender con plenitud la existencia: “el hombre es la incumbencia del hombre en el saber y en la acción conjuntamente” (Nicol, 1978: 51).

Podría decirse que en la Antigüedad el filósofo era el prototipo de hombre virtuoso, era aquel que estaba en contacto directo con su propia *virtus*, es decir, con sus potencialidades y capacidades específicas. La virtud era el poder que tenía un individuo para expresar en el mundo sus cualidades esenciales, para permitir el despliegue de sus posibilidades reales y el camino hacia la felicidad. Una cualidad fundamental de *sophrosyne*, *daimon* que personificaba la moderación, discreción, templanza, autocontrol y buen juicio consiste en la virtud de conocerse a sí mismo. Los antiguos afirmaban que para el logro de la felicidad bastaban la sabiduría y la virtud, pues no hay sabiduría sin virtud, ni virtud sin sabiduría. Esta imbricación nos da cuenta justamente de que el hombre es la incumbencia del saber, toda vez que la sabiduría representa la perfección del saber identificado con la virtud.

Pierre Hadot considera que la filosofía académica, en cierta manera, ha perdido de vista una parte fundamental del sentido original de la filosofía, la cual en la antigua Grecia se expresaba a partir de un conjunto de ejercicios espirituales o prácticas filosóficas. Las prácticas filosóficas de las diferentes escuelas preplatónicas, griegas y helenísticas, así como los discursos que las acompañaban, estaban destinados principalmente a transformar y no sólo a informar al estudiante de filosofía, pues el objetivo de éstas era el cultivo constante de una determinada actitud hacia la existencia. ¿Cómo era posible esto? A través de la comprensión de la naturaleza humana y de su lugar en el cosmos, y ese cultivo requería que los estudiantes aprendieran a controlar tanto sus emociones como los criterios de evaluación ilusorios producidos por sus pasiones y hábitos. Los verdaderos filósofos de entre los antiguos nunca cultivaron el discurso filosófico sin un sentido vital. Por eso, a partir de sus indagaciones sobre la naturaleza de la filosofía antigua, Hadot subraya una manera de filosofar en la cual no se trata sólo de resolver problemas abstractos, sino de mejorar la forma de vivir del hombre, de que aprenda a desplegar su ser mediante su empeño y esfuerzo.

Hadot siempre insistió en que su interés sobre la filosofía antigua como forma de vida surgió de sus primeros años de formación académica como filólogo. A lo largo de su carrera participó en la elaboración, edición y traducción de textos antiguos en latín y griego, Hadot también señaló que su formación filológica lo llevó a plantear el problema estrictamente literario sobre la forma en que la filosofía antigua fue escrita. Para explicar el origen de su idea de la filosofía como un ejercicio espiritual y como forma de vida, aseveraba que: “se trata de recobrar el fenómeno en su origen tomando conciencia del hecho de que la filosofía es un fenómeno histórico que se inició en el tiempo y evolucionó hasta nuestros días” (Hadot, 2003: 20). Hadot, metodológicamente, partía

del principio según el cual un texto debía ser interpretado en función del género literario al cual pertenece. Con este referente, sugiere que la lectura de los textos que permiten el estudio de la historia del pensamiento antiguo tendría que realizarse desde su contexto, a fin de evitar que aparezcan como confusos para los estudiosos que intentan, de manera errónea, leerlos desde los presupuestos y configuraciones determinados por su lectura de autores modernos. Es decir, las características literarias de los textos antiguos son su calidad de preparación, como prolongación o eco de una enseñanza oral, en cambio, los autores filosóficos contemporáneos escriben en condiciones muy diferentes a las delimitaciones sociopolíticas de los pensadores de la Antigüedad.

En diferentes trabajos Hadot especifica las restricciones que dan forma a los antiguos textos filosóficos. Un ejemplo de ello es que los textos antiguos fueron dictados a escribas y destinados a ser leídos en voz alta, porque en general, la escritura era todavía un fenómeno relativamente nuevo frente a la supremacía amplia de la palabra hablada, como se refleja en las críticas platónicas de la escritura. La filosofía antigua se realiza sobre todo en forma de diálogos hablados entre los estudiantes y sus profesores, de manera que, como Sócrates ya había insistido, los estudiantes se sienten atraídos por descubrir la verdad por sí mismos.

Las bases orales de la enseñanza filosófica antigua se reflejan de nuevo en consideraciones relativas a los destinatarios de estas obras. “A diferencia de sus contrapartes modernas, ninguna de estas producciones filosóficas, incluso las obras sistemáticas, se dirige a todo el mundo” (Hadot, 2006: 64). Las únicas excepciones son los textos exotéricos como los diálogos platónicos, escritos con el propósito de atraer nuevos estudiantes a la filosofía, o los escritos prácticos de Aristóteles que se dirigen en específico a los políticos, estadistas o legisladores potenciales. Por el contrario, los antiguos escritos filosóficos fueron concebidos dentro de las escuelas filosóficas y dirigidos a sus propios miembros, los cuales reflejan los temas filosóficos, técnicas y propuestas desarrolladas en ejercicios orales durante las enseñanzas, así como las metas más amplias de la *paideia*.

Hadot insiste en que en la filosofía antigua existe una orientación implícita marcada hacia el cuidado de sí. El cuidado de sí tenía lugar a través de los diferentes ejercicios espirituales que se llevaban a cabo en cada escuela o corriente filosófica. Este es uno de los hallazgos filosóficos más importantes de nuestro autor francés que, a saber, descubre que en la travesía de cada escuela filosófica se ponen en marcha de manera simultánea unos ejercicios espirituales orientados al despliegue de la existencia del hombre en el mundo, y este trasfondo puede vislumbrarse con mayor ahínco justamente en la filosofía antigua, toda vez que ningún cuidado de sí habría sido concebido sin la

referencia necesaria a la virtud o de un empeño por saberse a sí. Esto último, dice Hadot, se cumple cabalmente en Sócrates: la mayéutica (y la ironía) de éste constituyen piezas clave para el atisbo del cuidado de sí en cuanto que ejercicio espiritual.

2. La mayéutica socrática, o acerca de la aurora de un ejercicio espiritual que gira en pos de sí

Platón acepta que la primera forma del conocimiento es aquella que se encuentra ligada a la experiencia sensible, es decir, el modo más inmediato y menos labrado del conocimiento es aquel que ha sido adquirido mediante la percepción, cuya proposición se articula bajo el modo de la *doxa* o mera opinión. Para el autor de la *República* este nivel de conocimiento es falaz, toda vez que se atiene sólo al modo de las apariencias y sus juicios no poseen persistencia (Reale y Darío, 2001). El autor ateniense reitera casi literalmente lo que habría dicho, acerca de esta misma forma de conocimiento, su maestro Parménides: que el conocimiento sensible constituye el camino del error; los que se atienen a esta forma de conocimiento “marchan errantes en todas direcciones, cual si de monstruos bicéfalos se tratase [...], su espíritu es vacilante. Y así se ven llevados de aquí para allá” (Parménides, 2008: 5-6). Por tanto, el buscador de la verdad tendría la consigna de apartar su atención allende este camino, para así conducir su exploración por el camino de la verdad.

La palabra *ciencia* no tuvo el mismo significado en la antigüedad que hoy en día. Platón llamó a la ciencia *episteme*, la cual no tiene ninguna relación con el método científico actual. La verdad en Platón, como hemos anticipado, no es competencia de los sentidos, es intelectual, radica en el mundo de las ideas, que es el mundo verdadero porque las formas son eternas y dan sentido a ese mundo que antes de nacer conocieron los hombres, a la vez que dan sentido, contenido y forma al mundo material en el que habitamos corporalmente. Platón ya distinguía que el hombre adquiere cierto posicionamiento en el mundo en virtud de su cercanía con la verdad. Al respecto nos dice: “son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, mientras no son filósofos los incapaces de eso, que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada” (Platón, 2008a: 480b).

Desde el punto de vista del pensador ateniense, para llegar al conocimiento es menester un trabajo de ascesis en el que el cuerpo ha de ser mantenido en un segundo plano. Si podemos conocer algo, es porque podemos recordar el mundo de las ideas. Acercarse a la verdad exige un continuo trabajo de rememoración de las Formas, que trascienda lo relativo, pues los conocimientos particulares sólo se dan si no se pierden de vista las ideas mayores: justicia, bondad, belleza, etcétera.

Lo que por naturaleza es Justo, Bello, Moderado y todo lo de esa índole y a su vez, hacia aquello que producen en los hombres, combinando y mezclando distintas ocupaciones para obtener lo propio de los hombres, en lo cual tomarán como muestra aquello que cuando aparece en los hombres, Homero lo llama ‘divino’ y ‘propio de los dioses’ (Platón, 2008a: 501b).

El saber máximo al que el filósofo puede apostar es al conocimiento de las Formas. Platón buscaba una garantía, una certeza total, la universalización del conocimiento, de tal suerte que esta garantía pudiera desplazarse de lo trascendente a lo inmanente y lograr la transformación del sujeto. Alcanzar el conocimiento de las Formas implica el hallazgo del principio de unidad de lo diverso, aquello que hace que las cosas sean lo que son y como son. La perspectiva de Platón es intelectualista evidentemente.

La teoría de las Formas en Platón se presenta en la *República*, el *Menón* y el *Teeteto*. En el libro VI de la *República* se expone aquello en lo que consistiría el conocimiento: a) lo único que se conoce son las Formas, b) la Forma más alta es la aprehensión de las Ideas, c) los sentidos nos dicen cómo aparecen las cosas, pero no son precisos, en los sentidos no hay verdad, d) las cosas mundanas imitan las Formas, e) conducidos por el camino correcto accedemos a lo inamovible e inteligible: el mundo ideal (Platón, 2008a). “El alma es distinguida por él [Platón] netamente del cuerpo; es la posesión más valiosa del hombre, y la principal ocupación de éste debe consistir en procurar que su alma tienda hacia la verdad” (Copleston, 2000: 213).

Sería injusto pedirle a Platón pruebas de lo anterior en términos modernos. No obstante, éste abre esa teoría del conocimiento que influye en la tradición filosófica posterior. La verdad, en Hadot, se corresponde con el conocimiento de las Formas y este asunto le corresponde a la ciencia mayor, o sea, a la ciencia primera, cuya meta se erige en él, por así decirlo, anhelo de la otra orilla. Así, la filosofía se erige en una suerte de terapéutica hacia el más allá, pues esta última conecta el alma en dirección a la experiencia directa del ser en sí.

Ahora bien, ¿de qué manera se conecta la figura de Sócrates con esta noción de la filosofía?, es sabido que el filosofar de Platón se encuentra íntimamente ligado a la figura de Sócrates. Hadot no estudia a Sócrates en cuanto tal, pues resulta muy difícil decir quién fue el Sócrates histórico. Hadot en *Elogio de Sócrates* estudia a la figura mítica en tanto que se presentó en la tradición filosófica antigua como la imagen misma del filósofo; no es casual que Platón conceda a Sócrates, a nombre suyo, la facultad de réplica ante sus interlocutores a lo largo de todos sus diálogos:

Los misterios que sigue encerrando esta figura entrañable nunca han sido realmente considerados por los esmeros explicativos de los que, entregados a la construcción de su propio pensamiento, tan sólo han logrado las más de las veces transformar la práctica socrática en la institución tutelar del discurso filosófico (Hadot, 2004: 9).

A través de las teofanías helénicas de Sileno, Eros y Dionisio, Hadot pone luz sobre los procedimientos básicos de la actitud socrática, acerca de cómo la medida del filósofo en su afán de conciliar naturaleza humana y norma ideal se ve desplazada por un retrato en el que predomina el desconcierto del filósofo frente a estas tres entidades. Hadot pone en entredicho la consistencia del método socrático: según el pensador francés, la mayéutica no pretende encontrar la verdad, sino antes bien *revelar la distancia insalvable entre el sujeto y el ideal de verdad*.

Lo que podríamos atrevernos a llamar la experiencia de la verdad reside justamente en la vivencia de esta distancia entre la caída del sujeto, horadado en sus certidumbres por la mayéutica [...] y el perfil de la verdad, que, obrando a través del diálogo, ha provocado esta incertidumbre fundamental (Hadot, 2004: 14).

El “no saber” socrático es el único elemento que al final le queda al interlocutor en la actividad dialógica. El saber más asequible consiste en la experiencia de que no se sabe nada. Así, Sócrates deviene el portador de una revelación lapidaria por medio de la cual se transita de la oscuridad de las certidumbres a la lucidez de la incertidumbre. Asimismo, despliega su ejercicio mayéutico a través del claro de una experiencia dialógica. Esta experiencia lo es “entre dos sujetos que viven habitando el lenguaje al hablar el uno con el otro” (Hadot: 2004: 17). Lo central es avanzar a una misma experiencia: el derrumbe de las supuestas certidumbres, o sea, el acceso a la convicción socrática de que sólo se sabe que no se sabe nada. El mencionado ejercicio dialógico conducía la barca de sus ocupantes hacia la banca rota, toda vez que al final de éste, tanto uno como el otro, se descubrían ignorantes. El eco que registraba el espíritu en la puesta en marcha de la mayéutica redundaba directamente en el descubrimiento de sí de los interlocutores. El lugar que ocupaban las piezas que decoraban el mundo de los dialogantes era completamente alterado después de haberse enfrentado con Sócrates: nada quedaba en su sitio; por el contrario, cada cual se descubría desnudo, expuesto (ante sí y ante los otros) a la vergüenza.

Después de haber sido tocado, cada uno parte enriquecido, no con un presente recibido por gracia o por sorpresa, ni con una

felicidad extraña que le resultará opresiva, sino más rico de sí mismo, renovado a sus propios ojos [...] acariciado y desvestido por el sople tibio del deshielo, aunque acaso más inseguro, más vulnerable, más frágil, más quebradizo, lleno de esperanzas que todavía carecen de nombre (Nietzsche, 1999: 46).

Sócrates, en cierta forma, inspiró a casi todas las escuelas filosóficas antiguas posteriores, ya sea directamente a través de sus estudiantes como Platón, Jenofonte, Aristipo, Euclides y Antístenes, o indirectamente a través de los escritos de Platón, o como una especie de ideal ético de la escuela estoica, y como una mítica figura: Sileno, central para la totalidad de la vida intelectual posterior de Occidente. Dice Hadot:

Al final de *El Banquete*, Alcibiades compara a Sócrates con esos silenos que en las tiendas de los escultores se usaban como cofres para depositar en su interior figuras de dioses en miniatura. De esta manera, el aspecto exterior de Sócrates, esa apariencia casi monstruosa, fea chusca, impúdica, no sería más que una fachada y una máscara (Hadot, 2004: 25).

En la medida en que se presenta como una máscara, Sócrates se ha convertido en la historia de la filosofía una metáfora del *prosopon*, de la máscara con la que el actor cubría su rostro en las representaciones teatrales, o de la máscara de todos cuantos han requerido resguardarse bajo su figura, de todos los que han tenido que recurrir a la mayéutica socrática. “Eterno interrogador, Sócrates iba llevando a sus interlocutores, mediante hábiles preguntas, hasta el punto en que se veían orillados a reconocer su ignorancia [...] podía llegar al grado de que cuestionasen la totalidad de sus vidas” (Hadot, 2004: 29).

Refiere Hadot que, a la muerte del filósofo, las conversaciones socráticas dieron lugar al género literario de los *Logoi sokratikoi*, en los que el personaje Sócrates se convierte en un interlocutor que busca reproducir en el lector un efecto

similar. Los diálogos platónicos logran que el lector se sienta inseguro de sí mismo durante la discusión, pero cuando interviene Sócrates y se hace cargo de la desazón y el desasosiego, el lector vuelve a confiar en la dialéctica.

Y añade: “mientras que el yo había aparecido hace mucho tiempo en la literatura griega, Platón, por su parte, en sus diálogos se desvanece totalmente detrás de Sócrates y evita sistemáticamente el uso del yo (Hadot, 2004: 30)”.

A la manera de Platón, que usó la figura de Sócrates para divulgar su doctrina exotérica, algunos pensadores han usado esta estrategia para interpelar a sus contemporáneos. Se podría considerar que el aporte capital de los griegos, en el pensamiento occidental, se da en su concepción de la filosofía como intercambio dialógico.²

Para Nietzsche los espíritus profundos están vinculados a una máscara que se va constituyendo por el discurso en torno a ellos, por la interpretación plana que se hace desde el exterior a sus palabras, a sus expresiones y a su vida.

Éste era, creo, el encanto diabólico de Sócrates. Tenía un alma, pero otra más atrás, y un poco más atrás, otra más. En Jenofonte se instala para dormir, en la segunda, Platón, en la tercera, de nuevo Platón, pero Platón con su segunda alma. Platón a su vez es un hombre lleno de cavernas y de fachadas (Hadot, 2004: 34).

La máscara socrática lo es de la ironía, figura retórica que consiste en dar a entender lo contrario de lo que se dice y en emplear las palabras que tendría que emplear más bien el oponente dialéctico. La ironía es un ejercicio de fingido menosprecio de uno mismo que consiste en aparentar ser ordinario y superfluo. Sócrates hablaba a sus conciudadanos:³

Yo soy precisamente el hombre adecuado para ser ofrecido por el dios a la ciudad. En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud (Hadot, 2000: 35).

Hadot refiere acerca de la ironía socrática que Otto Apelt, filólogo alemán del siglo XIX, estudioso del platonismo, detecta el origen y naturaleza de la misma observando que, durante la mayéutica, Sócrates se escinde y fragmenta en dos a su adversario: por una parte, estático, tiene la seguridad acerca del cómo terminará la discusión y, por otra, acompaña todo el camino dialéctico a su interlocutor. Allí radica la ironía: al hacer camino con su interlocutor, Sócrates exige del mismo un acuerdo total y, de manera concomitante, va logrando

2. Un ejemplo del uso de esta estrategia dialógica, dice Hadot, se encuentra en Kierkegaard, cuya actitud se expresa en el uso de sus pseudónimos, los cuales hace coincidir con los tres niveles que postula su doctrina: estético, ético y religioso para después enmascararse con cada uno de ellos, permitir que hablen y expresar de ese modo sus más profundas convicciones. Su intención era la de poner de relieve y con claridad ante sus lectores el absurdo, para refutarlos indirectamente. Esta forma de comunicación indirecta es, a todas luces, socrática.

3. Aclaramos que no es objeto de esta investigación el concepto de ironía socrática; sin embargo, para todos aquellos que deseen explorar más el tópico de esta noción se recomienda revisar, aparte del texto de Hadot, *Elogio de Sócrates*; Gutrie, *Historia de la filosofía griega* III.

que éste reconozca y asuma las consecuencias de su propia conclusión. “¿Y esta incertidumbre no es una prueba, como ya lo hemos dicho, de que no sólo ignoras las cosas más importantes, sino que, ignorándolas, crees saberlas? ¿Acaso cuando cuida de sus intereses se preocupa de sí mismo? (Platón, 2008d: 128a)”.

Esta estrategia, de suyo racional, vuelve objetivo el conocimiento y provoca que el acompañante reconozca el equívoco en su toma de posición inicial, que se vuelva Sócrates, que detecte la nueva distancia frente a sí mismo y cobre conciencia del problema vivo que ahora es para sí mismo él mismo. Sócrates pretende mostrar los límites del lenguaje: cuestionar los alcances del discurso implica la decisión de vivir de acuerdo con la conciencia y la razón. Dice Hadot: “el discurso directo es incapaz de comunicar la experiencia del hecho de existir” (Hadot, 2000: 38).

Parafraseando al maestro de Platón, Hadot se apropia de la máscara de aquél bajo los siguientes términos:

No tengo la menor preocupación acerca de las cosas que preocupan a la mayoría de la gente [...] me he encaminado, no en esa vía, sino en aquella gracias a la cual, a cada uno de vosotros en particular, podré beneficiar al tratar de persuadirlo de preocuparse menos por lo que tiene que por lo que es, para llegar a ser lo más excelente y razonable que se pueda (Hadot, 2004: 50).

De aquí rescata el autor francés el carácter existencial de la posición socrática: Sócrates no fue un filósofo especulativo, por eso es que éste también se identifica, según Hadot, con el *daimon* Eros, en *El Banquete* de Platón, mediando entre los seres humanos y los dioses, sin ser completamente ni lo uno ni lo otro (Platón, 2008b: 191c). *La mayéutica socrática es considerada por el filósofo francés la primera e insuperable forma de ejercicio espiritual* consistente en la implicación activa del otro en el proceso de la duda y el cuestionamiento de las opiniones recibidas y tratando de hacer que dé a luz su verdad, con el fin de que se descubra, por así decirlo, en su desnudez, quedando el interlocutor (el hombre) volcado frente a sí. Este es, sin lugar a duda, el gesto divino del ejercicio mayéutico, a saber, el hombre de pronto se descubre postrado frente a sí mismo.

En esta perspectiva, la filosofía parece ser una terapéutica de las preocupaciones, de las angustias y de la desgracia humana, desgracia provocada por las convenciones y las obligaciones sociales, según los cínicos; por la búsqueda de falsos placeres, de acuerdo con los epicúreos; por la persecución del placer y del interés egoísta, según los estoicos, y por las falsas opiniones, de acuerdo con los escépticos (Hadot, 2000: 105).

Todas las filosofías helenísticas admiten con Sócrates que los hombres están inmersos en la desdicha y la angustia porque son ignorantes del hecho de que el mal radica en los juicios de valor errados que se emiten acerca de las cosas.

3. El cuidado de sí

Para Hadot, el cuidado de sí que aparece en el pensamiento griego amanece primero bajo la forma de ansiedad causada por diversos factores, como lo son la dureza en los eventos de la vida, la obligación de actuar en diversas e inesperadas circunstancias, los procesos y asuntos sociales. De allí que esta noción esté en sus orígenes ligada a la vida en la ciudad y en particular al exceso de actividad.

Desde esta perspectiva, lo inédito de Sócrates, al menos en lo que Platón le hace decir, consiste en ser el primero en introducir en Occidente la noción del cuidado de sí.

Michel Foucault señala al respecto del cuidado de sí en la *Historia de la sexualidad III* que:

Hadot realizó un análisis [...] en el que decía que la transformación tenía dos grandes modelos en la cultura occidental: *epistrophe* y *metanoia*. La *epistrophe* es [...] una experiencia que implica el retorno del alma a su fuente, el movimiento por el cual regresa a la perfección del ser y vuelve a situarse en su propio movimiento eterno. En cierto modo, esta *epistrophe* tiene por modelo el despertar, con la anamnesis como su modo fundamental. La *metanoia* [...] obedece a otro esquema, se trata de un estremecimiento del espíritu, una renovación radical, una especie de nuevo alumbramiento del sujeto por sí mismo en cuyo centro están la muerte y la resurrección como experiencia de sí y autorrenunciamiento (Foucault, 2005: 49-54).

Hadot también postula el cuidado de sí mismo como una posibilidad de relación entre el individuo y lo universal. La exploración que realiza de la subjetividad interior que esta ética implica es una manera en la que el sujeto individual puede sustentar la universalidad que existe al interior de su propio ser.

La práctica de un verdadero cuidado de sí puede generar un cambio en lo social, pues una ética que devuelve al individuo la soberanía sobre su propia subjetividad es una herramienta poderosa. El cuidado de sí puede transformar la propia subjetividad para mejorar el ser de uno a partir de la reforma de las prácticas internas de la subjetividad mediante la práctica de diversos ejercicios espirituales, y la renovación de la manera en que el sujeto se relaciona con el mundo.

La noción de transformación de Pierre Hadot, en el sentido de *epistrophe*, un retorno al verdadero yo, es muy útil para

proyectar las transformaciones particulares a lo universal. El proceso debe comenzar lógicamente con un individuo o con un grupo de individuos que se transforman a sí mismos. Una vez que esto ocurre, las condiciones externas para que otros inicien el proceso de la misma transformación será más sencillo. Aquellos que inician el cambio modifican su forma de ser y de vivir en el mundo.

Es importante resaltar que Pierre Hadot había investigado la filosofía antigua y las raíces del cuidado de sí mucho antes que Foucault. Este último populariza la idea y crea interés en la obra de Hadot, pero hay una diferencia importante en la forma en que esta noción se expresa en cada pensador. Para Foucault, las prácticas de la subjetividad parecen en su mayor parte ser ejercicios individuales, prácticas de la subjetividad introspectiva. Y Hadot subraya que el sujeto debe estar implicado dentro de la realidad de su contexto, en especial de su contexto social, dado que las prácticas del cuidado de sí son necesariamente sociales.

Una propuesta ética basada en el cuidado de sí hacia el ascetismo en busca de la libertad interior, como una práctica de autorreflexión y transformación crítica, no destinada a aislar, sino a volver más amplia la relación del individuo con el mundo, podría ser una herramienta ética y política útil. Entonces, para que el cuidado de sí sea posible, se ha de tener conciencia de algún tipo de autonomía del *yo*.

Desde el punto de vista de Hadot, lo novedoso de Sócrates, entre otras cosas, es la introducción del cuidado de sí. Pues éste infiere que la desdicha de la mayoría de los atenienses radica en que tienen sus intereses prioritarios puestos en sus asuntos públicos, posesiones, fama, honores, vanidades y en toda una serie de cosas que no son ellos, y esto implica que no se preocupan, ni cuidan de sí mismos. Luego de ser sometidos al método mayéutico, y a partir del descubrimiento de la cualidad de su propia naturaleza, Sócrates les invita a transformarse, a cambiar el objeto de su preocupación, a conocerse a sí y a cuidarse a sí mismos, toda vez que estas dos inquietudes van de la mano.

¡Cómo! Querido amigo, eres ateniense, ciudadano de una ciudad más grande, más célebre que otras por su ciencia y pujanza, y no te avergüenzas de cuidarte sólo de tu fortuna, de acrecentarla lo máximo posible, así como tu reputación y tu honor; pero en lo que se refiere a tu pensamiento (*phronesis*), tu verdad (*aletheia*) o tu alma (*psyché*), a mejorarlos ¡no los cuidas en absoluto, ni se te ha ocurrido siquiera! (Hadot: 2006: 34).

Recordemos la voz de Sócrates diciéndole al joven Alcibíades lo siguiente: “conociéndonos, también podremos saber con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos”

(Platón, 2008d: 129c). La noción de *souci de soi*, con el “*de sí*” como aportación socrática, designa el gesto que hace que uno vuelva sobre sí, a partir del cual cambiamos nuestra escala de valores. Esto significa que en principio conferimos valor a lo que nos seduce y preocupa, y que cambiar el objeto de nuestra preocupación implica operar una inversión de valores y cambiar la dirección de interés. “¿Podríamos saber qué arte le hace a uno mejor si no sabemos en realidad lo que somos?” (Platón, 2008d: 128e). Conocerse a sí mismo es una condición para llevar a cabo el cuidado de uno mismo, conocerse a sí mismo implica tener absoluto conocimiento de la naturaleza del alma que gobierna al cuerpo y constituye la realidad del hombre. El cuidado de sí se emprende cuando se ha reconocido a la “divinidad” en uno mismo. “En esta parte del alma, verdaderamente divina, es donde es preciso mirarse, y contemplar allí todo lo divino, es decir, Dios y la sabiduría, para conocerse a sí mismo perfectamente (Platón, 2008d: 198)”.

Sócrates empleó para referirse a esta inversión las palabras *epimeleia* y *epimelesthai* que significan “poner atención” y que corresponden al modo platónico “aplicar el espíritu sobre sí”. Para Sócrates y Platón el cuidado de sí supone el conocimiento también de sí, y semejante ejercicio no excluye el cuidado de otros; por el contrario, implica a los demás: es preciso cuidarse para ingresar en la vida política, pues el político puede ver las cosas desde una perspectiva universal y racional.

Sócrates en la *Apología* sugiere que nuestro ser real radica en nuestra cualidad de ser no un individuo, sino en un *yo* que se determinó como tal con el proceso del diálogo (Platón, 2008c: 20b). La finalidad del diálogo es invitar a otros a cuidarse, a someterse al arbitraje del discurso racional. En el diálogo mismo se revela y lleva a cabo la preocupación por el otro. Se trata de tomar conciencia de que existen perspectivas diversas a la nuestra y, por lo tanto, es preciso que ambos interlocutores trasciendan sus particulares puntos de vista y se sujeten a las exigencias objetivas de la razón. Así, tenemos que cuidarse es trascender la individualidad propia para acceder a una visión universal.

En el *Alcibíades* el *cuidado de sí* y el *conócete a ti mismo* comparten el mismo horizonte de implicación; cuidarse es renunciar a preocuparse por lo que no se es. El cuidado de sí, tal como hemos anticipado, supone el conocimiento de sí mismo, pues el hombre no podría saber cuál arte lo vuelve mejor si en realidad no sabe quién es:

Hemos hecho mal, cuando hemos convenido en que hay gentes, que no conociéndose a sí mismos, conocen sin embargo lo que está en ellos, porque ni aún las cosas que pertenecen a lo que está en ellos conocen. Estos tres conocimientos: conocerse a sí

mismo, conocer lo que está en nosotros, y conocer las cosas que pertenecen a lo que está en nosotros, están ligados entre sí; son efecto de un solo y mismo arte (Platón, 2008d: 133d, e).

En ese diálogo se pone de manifiesto que el alma puede hablar al alma. El hombre queda postrado frente a sí y frente a los otros y descubre su esencia como no había sucedido jamás en el despliegue del pensamiento, justo por esto Sócrates agrega: “es correcto considerar que *es el alma la que conversa con el alma* cuando tú y yo dialogamos” (Platón, 2008d: 130d). A este diálogo del alma consigo misma, el ateniense le denomina *dianoia*, toda vez que conocerse es cuidar de sí, concentrar la atención hacia lo que realmente somos nosotros y son los demás, y también hacia lo que deberíamos ser. Cuidar de uno mismo implica una transformación, un “mejoramiento de sí”. Hay que reconocer que el hombre puede ser más, o sea, crecer más, desplegar más su ser a partir de un cuidado de sí. El mortal puede ser mejor cuando ha aprendido a cuidar de sí, es decir, cuando ha tenido el cuidado de poner en operación la virtud de conocerse a sí. Este es literalmente un reconocimiento, toda vez que el individuo ha sido obligado por la mayéutica socrática a poner atención sobre sí y sobre lo que piensa. Digamos que el arte de Sócrates ha sacado al individuo de su ostracismo complaciente y lo ha volcado hacia la consigna de cuidar de sí varado frente a los otros. El hombre es ahora otro, es diferente ante sí, antes y después de la experiencia mayéutica. El individuo ha de cuidar lo que hace y lo que dice, toda vez que en esto va su mismo ser, pues no es igual preocuparse por las cosas de uno, que preocuparse por uno mismo. El cuidado de sí se levanta sobre el claro de una preocupación que ha sabido encauzar su foco de atención en el ser de uno mismo.

Ante todas las cosas es preciso, pues, que pienses en ser virtuoso, como debe de hacer todo hombre, que no sólo quiera tener cuidado de sí mismo y de las cosas que son tuyas, sino también del Estado y de las cosas que pertenecen al Estado (Platón, 2008d: 134b, c).

En suma, en Sócrates el cuidado de sí se encuentra íntimamente ligado al conocimiento de sí: este conocimiento conduce al cuidado de sí, y el cuidado revierte en el despliegue del ser de uno. El *souci* designa el cuidado, la devoción, la atención dada a una tarea o persona, pero de igual modo designa la ansiedad y preocupación que nos afligen.

Conclusiones

Pierre Hadot considera que la filosofía contemporánea, en tanto actividad teórico-especulativa, ha reducido el alcance de lo que la filosofía significó en sus inicios; a éste le parece

necesario reivindicar y reconfigurar la imagen de Sócrates en su calidad de ser mítico que encarna al hombre virtuoso que sugiere el conocimiento de uno mismo para recuperar el sentido del cuidado de sí, ejercicio recurrente en las escuelas de filosofía durante la época helenística, y terapéutica necesaria al hombre a partir de la práctica del intercambio dialógico.

La vigencia de la filosofía antigua como intercambio dialógico sólo es posible en la medida en que, tal como lo propone el helenista francés, se revise y estudie exhaustivamente el contexto y la forma literaria en que esta filosofía se presenta en Sócrates, como *logoi sokratikoi*. La mayéutica socrática es considerada por el pensador francés la primera y fundamental forma de ejercicio espiritual, que implica activamente al otro en el proceso de la duda y el cuestionamiento en un proceso de búsqueda de la verdad.

Mediante la *trans-formación* que sobreviene a la práctica del cuidado de sí es posible volver inmanente lo trascendente, trascender de lo individual a lo universal, no sólo en un contexto intelectual, sino ético-existencial, implica un mejoramiento de sí al abandonar la preocupación por lo que no se es.

Así pues, para Pierre Hadot la noción de cuidado de sí es ambigua. Esta afirmación la hace retomando, con todas sus reservas, las anotaciones que Martín Heidegger hace en el párrafo 42 de *El ser y el tiempo*.⁴

En las interpretaciones precedentes, que llevaron finalmente a la exposición del cuidado como ser del Dasein [...] la interpretación ontológico existencial podrá parecer extraña, especialmente si se entiende de un modo puramente óntico, como ‘preocupación’ y ‘aflicción’. No se refiere a propiedades ónticas que se presenten constantemente, sino a una estructura de ser ya subyacente en cada caso. Sólo ella hace posible la designación óntica de este ente como cura (Heidegger, 2009: 197).

Desde esta perspectiva, el cuidado de sí implica por un lado, la atención y atenta solicitud que se requieren para realizar una tarea o para cuidar a un ser que existe arrojado y, por el otro, un estado de desazón, ansiedad y preocupación que nos lleva inexorablemente a la depresión. Esto es, la noción *souci* o *cuidado* es ambigua porque no se agota en una acepción exclusiva, pues el *souci*:

4. Es conveniente aclarar que no es objeto de la presente investigación la tematización de la *sorge* en Heidegger; se ha mencionado el párrafo 42 de *Ser y tiempo* (2005) únicamente para reforzar la concepción que asume Hadot enfatizando que la noción del *souci* es ambigua, pues se encuentra polidireccionada.

No sólo significa ‘esfuerzo angustioso’, sino también ‘solicitud’, entrega; esto es, ‘afán ansioso’, cuidado y dedicación: todos los comportamientos del hombre están marcados ópticamente por la ‘preocupación’ y regidos por una ‘dedicación’ a algo (Heidegger, 2009: 219).

La exploración de la subjetividad interior es la manera en la que el sujeto individual puede sustentar la universalidad que existe en el interior de su propio ser. La práctica del cuidado de sí puede generar un importante cambio en el ámbito social contemporáneo, toda vez que la práctica de esta noción

atemporal devuelve al individuo la soberanía sobre su propia subjetividad. El cuidado de sí puede reconfigurar la subjetividad propia mediante la práctica de los diversos ejercicios espirituales y resignificar la relación del hombre con los demás.

La noción de transformación de Pierre Hadot, en el sentido de *epistrophe*, es útil para proyectar las transformaciones particulares a lo universal. El proceso debe comenzar con un individuo o con un grupo que se transforman a sí mismos, al hacerlo las condiciones exteriores para que otros inicien ese proceso de transformación será más sencillo. Los innovadores modificarían su forma de concebir, de ser y de vivir en el mundo.



Bibliografía

Copleston, F. (2000). *Historia de la filosofía* (tomo 1). Barcelona: Ariel.

Gutrie, W. K. C. (1988). *Historia de la filosofía griega III*. Madrid: Gredos.

Foucault, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto*. Akal. Madrid.

Hadot, P. (2003). *Elogio de la filosofía antigua*. México: Editorial Me cayó el veinte.

Hadot, P. (2004). *Elogio de Sócrates*. México: Editorial Me cayó el veinte.

Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Siruela.

Heidegger, M. (2009). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Chile: Editorial Universitaria.

Nicol, E. (1978). *La primera teoría de la praxis*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Nietzsche, F. (1999). *Sobre utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Parménides (2008). *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Platón (2008a). *República*. Diálogos IV. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Platón (2008b). *Banquete*. Diálogos III. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Platón (2008c). *Apología* de Sócrates. Diálogos I. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Platón (2008d). *Alcibíades I*. Diálogos VII. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Platón (2008e). *Timeo*. Diálogos VI. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Platón (2008f). *Teeteto*. Diálogos V. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Reale, G. y Darío, A. (2001). *Historia del pensamiento filosófico y científico I*. Barcelona: Herder.



SCOPUS



Publicación del Centro de Investigación y Estudios Avanzados en Ciencias Políticas y Administración Pública, de la Universidad Autónoma del Estado de México.



Detalle. Fotografía digital B. N. Arturo de Jesús Hernández Domínguez.