

María Isabel Tascón Villa

MÍSTICA FILOSÓFICA

Un ejercicio desde Pierre Hadot





María Isabel Tascón Villa

MÍSTICA FILOSÓFICA
Un ejercicio desde Pierre Hadot

149.3
H131Zt

Tascón Villa, María Isabel, autor
Mística filosófica. Un ejercicio desde Pierre Hadot / María Isabel Tascón Villa -- Medellín: UPB, 2019.
118 páginas: 17 x 24 cm (Colección Humanitas)
ISBN: 978-958-764-678-8

Hadot, Pierre, 1922 – 2010 – Crítica e interpretación – 2.
Misticismo filosófico – 3. Ejercicios espirituales – I. Título –
(Serie)

CO- MdUPB / spa / rda
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

A los amantes del Silencio...
A los amantes de la Belleza...
A los amantes de la Sabiduría...
A los que, como Pierre Hadot,
todavía creen en la *utilidad de lo inútil*...

© María Isabel Tascón Villa
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Mística filosófica. Un ejercicio desde Pierre Hadot

ISSN: 978-958-764-678-8 en línea
Primera edición, 2019
Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades
CIDI – Grupo Epimeleia – Proyecto: Hemenéutica de la Cultura – Radicado: 062C-074/18-42

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades: Luis Fernando Fernández Ochoa

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Corrección de Estilo: Fernando Aquiles Arango

Diagramación: María Isabel Arango Franco

Foto portada: Pixabay

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2019
e-mail: editorial@upb.edu.co
www.upb.edu.co
Telefax: (57)(4) 354 4565
A.A. 56006 - Medellín-Colombia

Radicado: 1810-06-02-19

Prohibida la reproducción total o parcial en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Contenido

Prólogo	8
Introducción	9
Capítulo 1	13
Pierre Hadot y su conceptualización de los ejercicios espirituales	
1. Semblanza intelectual y vivencial sobre Pierre Hadot.....	13
1.1. Adolescencia: <i>creo que soy filósofo desde entonces</i>	14
1.2. Iglesia, sacerdocio y matrimonio	14
1.3. Abandono del cristianismo.....	16
1.4. Interés por la mística	16
1.5. Encuentro con la filosofía antigua y alusión a algunas de sus lecturas	18
1.6 Segundo matrimonio y comprensión de la filosofía como forma de vida	20
2. El singular concepto de <i>ejercicios espirituales</i> en Pierre Hadot.....	23
2.1. Clasificación de los <i>ejercicios espirituales</i> hadotianos.....	27
2.2. Exposición de algunos <i>ejercicios espirituales</i> hadotianos	29
2.2.1. Concentración en el instante presente.....	30
2.2.2. Maravillarse ante la presencia del mundo.....	32
2.2.3. Mirar desde lo alto	34
2.2.4. Tomar conciencia del misterio de la existencia	35
3. Breve relación de la recepción de los ejercicios espirituales hadotianos	37
3.1. A. Nehamas, <i>El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault</i>	37
3.2. L. Marinoff, <i>Más Platón y menos Prozac</i>	37
3.3. L. Ferry, <i>Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes</i>	38
3.4. L. Ferry, <i>¿Qué es una vida realizada? Una nueva reflexión sobre una vieja pregunta</i>	39
3.5. Michael Chase, <i>Philosophy as a way of life: ancients and moderns: essays in honor of Pierre Hadot</i>	40

Capítulo 2	43
Esbozo de algunos rasgos del hombre contemporáneo	
1. Una mirada panorámica del hombre contemporáneo	43
2. El <i>homo consumericus</i>	45
3. Del hombre social y afectivo al individuo carente del nosotros que ha pretendido negar la alteridad.....	48
4. El hombre contemporáneo manipulado a través del miedo.....	51
5. Atomización del tiempo y del ser	54
6. Aburrimiento y absolutización de la <i>vita activa</i>	56
7. El hombre controlado: del biopoder al psicopoder	59
Capítulo 3	66
Ejercicios espirituales hadotianos, condición de posibilidad de una mística filosófica para el hombre contemporáneo	
1. <i>Mística</i> , un término polisémico	67
2. Acercamiento a algunas tipologías de la mística.....	69
2.1. Mística religiosa	69
2.2. Mística plotiniana	71
2.3. Mística profana	74
3. Mística filosófica, más allá de la religión, un fenómeno humano.....	76
4. Hombre contemporáneo y <i>ejercicios espirituales</i> hadotianos.....	81
4.1. La escritura como cuidado de sí para el hombre contemporáneo	84
4.2. Concentración en el instante presente en tiempos de dispersión temporal	85
4.3. La meditación como posibilidad dialógica y como camino para enfrentar el miedo.....	87
4.4. La amistad, la comunión, como alternativa frente al individualismo.....	88
4.5. La sabiduría frente a la negación de Dios como forma de explotación	90
4.6. Mirar desde lo alto y conciencia cósmica.....	93
5. El paso de Sócrates al socrátés	94
Conclusiones	97
Referencias bibliográficas	103

Prólogo

Los tiempos que vivimos no pueden considerarse oscuros. Son tiempos de una luminosidad excesiva (casi siempre artificial) en la que todo se aplana y las fronteras se borran. Por eso resultan, más necesarios que nunca, puntos firmes de referencia y líneas claras de orientación. Este libro ofrece unos y otras.

Aquel que en la situación actual desee orientarnos, inspirarnos, ha de reunir dos condiciones: haberse adentrado en la realidad hasta “un-tarse de barro” y haber alzado los ojos en actitud contemplativa. Nuestro guía ha de ser a la vez hombre de acción y de contemplación, conocedor directo del hombre y de la realidad social, meditante silencioso de la historia y de las ideas. Estas dos condiciones las cumple el pensador francés Pierre Hadot, pero no solo él; también la escritora antioqueña que es autora de estas páginas.

El lector tiene en sus manos un libro de candente actualidad, que es a la vez profundo, convincente, amable y fácil de leer.

Dra. Amalia Quevedo

Universidad de La Sabana

Introducción

El cuidado de lo humano parece ser en este tiempo uno de los aspectos más olvidados por el hombre de hoy. El estar cada vez más conectados pero menos comunicados y por lo tanto más solos; el sentir que lo humano del hombre se desvanece en la sociedad de la imagen, del ruido, del consumo, del espectáculo, del miedo, sumado a la incapacidad que parece experimentar el hombre de nuestro tiempo de silencio, de encuentro y de compasión. Las guerras y las tragedias de la humanidad que vivimos día a día nos revelan la inhumanidad de que somos capaces. Estos hechos nos desnudan la imperiosa necesidad del cultivo de lo humano en el hombre.

La sentencia epicúrea: “Vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de la filosofía, si no expulsa la dolencia del alma” (Epicuro ctd en García Gual 59), y este panorama de la crisis actual, pero por lo mismo horizonte de oportunidad, nos sirve de acicate para preguntarnos sobre la fecundidad de la filosofía para remediar algunas dolencias del hombre de este tiempo; es así como en nuestra búsqueda nos encontramos con el filósofo francés, Pierre Hadot, quien fue profesor honorario del *Collège de France*, catedrático de Historia del pensamiento helenístico y romano. Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de Neuchâtel, galardonado con el Gran Premio de Filosofía de la Academia Francesa en 1999 y quien como especialista en la Antigüedad propone una tesis fundamental: *La filosofía como forma de vida*. Así mismo, el helenista francés desarrolla un concepto que se convierte en *leitmotiv* de su *corpus* teórico, los *ejercicios espirituales*, a los que define como: “práctica voluntaria, personal, destinada a operar una transformación en el individuo, una transformación de sí” (*Filosofía vida* 137-138). A partir de este periplo vital e intelectual, nos aventuramos a proponer los *ejercicios espirituales* hadotianos como mediación para el cultivo de lo

humano y a través de esta *mística filosófica* contemplamos la posibilidad de hacer resistencia frente a los riesgos de inhumanidad a los que nos enfrentamos diariamente, manteniendo viva la pregunta del poeta alemán Hölderlin: “¿Para qué poetas en tiempos de penuria?” (Hölderlin ctd en Heidegger, *Caminos del bosque* 199). En este orden de ideas, en el presente libro se reflexiona sobre los *ejercicios espirituales* hadotianos, que estriban sus raíces en la tradición griega, y que como ya se ha dicho, parten de la comprensión que tiene el helenista y filósofo francés, Pierre Hadot, de la *filosofía como un estilo de vida*. Además, se pone en diálogo a los *ejercicios espirituales* hadotianos con las realidades existenciales del hombre contemporáneo y se proponen dichos ejercicios como condición de posibilidad para una *mística filosófica* hoy que propenda por la revitalización de la *vita contemplativa*.

Se usa el método hermenéutico narrativo, ya que se interpretan los *ejercicios espirituales* hadotianos y se narraran en la trama del hombre contemporáneo. Recordando que, desde la perspectiva ricoeuriana, no es posible comprenderse sino delante del texto, puesto que el interpretar es un modo de existir.

En este ejercicio investigativo se abordan tres conceptos fundamentales: *ejercicios espirituales* hadotianos, hombre contemporáneo y *mística filosófica*.

Al sustentar el primero de los conceptos mencionados, *ejercicios espirituales* hadotianos, se hace una distinción de los ejercicios espirituales cristianos y específicamente de los ejercicios ignacianos; además, se explica la expresión *espirituales*, acogida por Hadot a pesar de las dificultades propias que puede tener el término; pero que elige, puesto que lo considera un *concepto abarcante del pensamiento, la imaginación, la sensibilidad y la voluntad humanas*, lo que implica la totalidad de la realidad interior del hombre y por ende de la vida, de la forma de ver y vivir de quien se ejercita en ellos. También se aclara que Hadot no utiliza el término *espiritual* en sentido religioso o metafísico.

Para la elaboración del esbozo de algunos rasgos del hombre contemporáneo se cuenta con la mirada de diversos filósofos y sociólogos que han pensado al hombre de estos tiempos: Hannah Arendt, Baudrillard, Vattimo, Lipovetsky, Lyotard, Bruckner y Zygmunt Bauman, entre otros. No todos son referenciados en nuestro texto. También cabe anotar que la reflexión en este punto es especialmente iluminada por

el filósofo Byung-Chul Han en sus diversos ensayos, filósofo vivo que cuenta con una mirada multicultural del hombre de hoy.

Para abordar el tercer concepto, *mística filosófica*, se cuenta con múltiples autores que han desplegado el tema de la mística, que además como podrá observarse en la lectura de este texto, es un término polisémico. Sin embargo, lo primero que debemos decir es que es el propio Hadot quien propone el término *mística filosófica* y es a partir de Hadot que lo trabajamos, pues supera los alcances de este ejercicio investigativo abordar las múltiples miradas del fenómeno místico, así que cuando vamos a otras fuentes solamente lo hacemos con el fin de iluminar el concepto hadotiano.

En esta misma línea de entender filosofía como forma de vida, encontramos aportes de autores como Giovanni Reale, Paul Veyne y Michel Foucault, entre otros. Sin embargo, la peculiaridad del *ejercicio espiritual* como condición de posibilidad de una *mística filosófica* para el hombre contemporáneo no ha sido ampliamente estudiada en estos términos, pues se ha abordado como *terapia*, o como *tecnologías del yo* o *cultivo del yo* más que como condición de posibilidad de una *mística filosófica* que integre el componente de *sabiduría*, implicando una transformación total de la realidad interior del hombre, que aquí entendemos como *cultivo de lo humano* que le permita al hombre tomar conciencia de su pertenencia al *Todo humano y cósmico*. La tesis doctoral de Edward Andrés Posada Gómez, *La filosofía antigua como modo de vida en Pierre Hadot. Exposición y valoración de una propuesta filosófica*, tiene la peculiaridad de ser única en su medio al abordar la propuesta hadotiana, novedad que impone el reto que hemos querido empezar a asumir en nuestro medio latinoamericano, sin lograr ni pretender agotarlo, de “Introducir la filosofía en el ámbito de la vida cotidiana. Esta empresa ha sido mirada con reparos [...]. No obstante la práctica filosófica va tomando fuerza con el paso de los días. Sus prácticas son mucho más conocidas en Europa y Norteamérica. Latinoamérica, Asia y África aún las desconocen o las reciben tímidamente” (Posada 236).

Nos vemos en la necesidad de reiterar que la *mística filosófica* que hemos propuesto la hemos comprendido desde el punto de vista hadotiano. Consideramos de gran interés los estudios que actualmente se dan en torno al *giro teológico de la filosofía* que pretenden superar la ruptura epistemológica entre teología y filosofía. Sin embargo, nuestro

abordaje no se ha hecho desde dicha postura. Queremos resaltar el valor de las propuestas de autores de nuestro medio como Bayron Osorio, *et al* en su texto: *Mística y sexualidad*; de Carlos Arboleda Mora con su propuesta: "La mística como proceso fenomenológico" y de Gonzalo Soto Posada con sus reflexiones sobre: "La filosofía como forma de vida" y "Espiritualidad y filosofía".

Este ejercicio investigativo se desarrolla en tres capítulos. El primero se titula: Pierre Hadot y su conceptualización de los *ejercicios espirituales*; aquí se hace una semblanza, *kairológica* mas no cronológica, intelectual y vivencial sobre Pierre Hadot, que permite ubicar a nuestro autor y nos remite a los hechos más relevantes para su configuración filosófica. También se elabora el singular concepto de *ejercicios espirituales* en Pierre Hadot, que como ya lo hemos dicho es concepto vertebral de la obra hadotiana y eje de nuestra investigación. Se presentan algunos *ejercicios espirituales*, no todos los ejercicios son aquí expuestos dadas las limitaciones de esta investigación. Además, se hace una breve relación de la recepción de los ejercicios espirituales hadotianos. En el segundo capítulo se hace un esbozo de algunos rasgos del hombre contemporáneo, generándose así una tensión entre los *ejercicios espirituales* en el mundo antiguo y el hombre de hoy, convirtiéndose este capítulo en problematizador, evidenciando el reto que se impone de salvaguardar lo humano del hombre de nuestro tiempo. Al patentizar esta crisis, hacemos de ella una oportunidad para entrar a nuestro tercer capítulo y allí poner los *ejercicios espirituales* hadotianos como condición de posibilidad de una *mística filosófica* para el cultivo de lo humano en el hombre contemporáneo; en este capítulo entonces, se expone la mística como término polisémico, luego hacemos un acercamiento a algunas tipologías de mística; para así poner en diálogo al hombre contemporáneo con los *ejercicios espirituales* hadotianos y proponer como novedad de nuestra investigación el paso de Sócrates (sustantivo) al socrático (adjetivado).

Finalizamos este texto con unas conclusiones que distan mucho de ser definitivas, lo que por cierto nunca fue nuestra pretensión; pero, después de haber bebido de las deliciosas fuentes hadotianas, sí nos permiten dar cuenta de nuestro propio periplo y, a su vez, buscan provocar en otros la continuidad y profundización de este ejercicio investigativo.

Capítulo 1

Pierre Hadot y su conceptualización de los ejercicios espirituales

La vida y obra de Pierre Hadot están íntimamente ligadas por un dinamismo vital. Afirmación esta que corre el riesgo de ser catalogada como *hermenéutica romántica* de la que, con profunda lucidez, alertó Paul Ricoeur con el fin de salvaguardar la independencia del texto. Por esta razón, es necesario aclarar de antemano que no es este tipo de decisión hermenéutica la que se ha tomado. Son los propios textos hadotianos, en su independencia, los que permiten descubrir una opción fundamental del filósofo en la relación que establece entre vida y obra.

1. Semblanza intelectual y vivencial sobre Pierre Hadot

Pierre Hadot fue un filósofo francés, nacido en París en 1922. Reconocido especialista en filosofía antigua, profesor honorario del *Collège de France*, catedrático de Historia del pensamiento helenístico y romano. Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de Neuchâtel, galardonado con el Gran Premio de Filosofía de la Academia Francesa en 1999.

Falleció en Orsay, a los ochenta y ocho años, en abril de 2010 (Chase, Michael, *et al.* Traducción propia 1-8).

A partir de la comunicación titulada: *Mis libros y mis estudios*, que fue leída por el propio Hadot en el Colegio Filosófico en 1993 y de las conversaciones sostenidas con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson, publicadas con el título *La filosofía como forma de vida*, se pretende dar cuenta, de manera sucinta, de lo que hemos denominado recorrido intelectual y vivencial; pues en ambos textos se encuentran referencias hechas por el propio autor sobre sí mismo y que además responden a la inseparable relación entre vida y filosofía, tan cara para Hadot.

Se considera pertinente delimitar y aclarar que esta semblanza no será cronológica sino *kairológica*, pues nos remitiremos a los hechos más relevantes para su configuración filosófica.

1.1. Adolescencia: *creo que soy filósofo desde entonces*

Pierre Hadot narra algunas de sus experiencias, durante la adolescencia, sobre lo que posteriormente identificará como *sentimiento oceánico*, conforme al concepto de Romain Rolland, que le incitaron a ser consciente de la existencia. Es por esta razón que se considera filósofo desde aquella época:

Fui invadido por una angustia a la vez terrorífica y deliciosa, provocada por el sentimiento de la presencia del mundo o del Todo, y de mí mismo en este mundo. De hecho, no era capaz de formular mi experiencia, pero después sentí que podía corresponder a preguntas como: “¿Quién soy yo?”, “¿Por qué estoy aquí?”, “¿Qué es este mundo en el que estoy?” Experimenté un sentimiento de extrañeza, el asombro y maravillamiento por estar allí. Al mismo tiempo, tenía la sensación de estar inmerso en el mundo, de formar parte de él, el mundo se extendía desde la más pequeña brizna de hierba hasta las estrellas. [...]. Más tarde, descubriría que aquella toma de conciencia de mi inmersión en el mundo, aquella impresión de pertenencia al Todo, era lo que Romain Rolland llamó: “sentimiento oceánico”. Creo que soy filósofo desde entonces, si se entiende por filosofía aquella conciencia de la existencia, del ser-en-el-mundo (*Filosofía vida* 25).

Este *sentimiento oceánico* de Rolland, que después identificaría con la *mística salvaje* de Michel Hulin, no solo da inicio a su reflexión filosófica, sino que permanece como elemento vital de su reflexión a lo largo de toda su vida, y que luego denominará *conciencia cósmica* para aparecer así como *leitmotiv* en su obra.

1.2. Iglesia, sacerdocio y matrimonio

Pierre Hadot fue hijo de una madre católica, piadosa, que iba a misa todas las mañanas, y quien además decidió la “vocación” sacerdotal de sus hijos (*Filosofía vida* 21):

Mi madre, que tuvo tres hijos (yo era el último, diez y quince años más joven que mis hermanos mayores), decidió que sus tres hijos serían curas, y con tal pasión que uno de mis hermanos, aquel a quien quizá más amaba y que le preguntó qué diría si abandonase el sacerdocio, le había respondido: “Preferiría verte muerto” (*Filosofía vida* 23).

Es así como Hadot ingresa al seminario menor sin haber contemplado siquiera otra posibilidad de vida para sí mismo:

“Yo ni siquiera imaginaba que podía hacer en la vida otra cosa distinta de lo que habían hecho mis hermanos, y así me encontré naturalmente en el Petit Séminaire de Reims a la edad de diez años” (Hadot, *Filosofía vida* 23). Posteriormente ingresa al Grand Séminaire de Reims y a los veintidós años, en el otoño de 1944, se ordena sacerdote (*Filosofía vida* 38).

Hadot, se siente violentado por prestar el juramento antimodernista; se examina a sí mismo y descubre una actitud que, en su vejez, catalogará de “desastrosa”: la actitud de “veremos cómo sigue”. Es así como reconoce no haber tomado la decisión del sacerdocio con conocimiento de causa (*Filosofía vida* 39). El sacerdocio fue una imposición de su madre.

Fue enviado, en 1949, a la parroquia Saint-Séverin, la “parroquia de los estudiantes”, allí vive cerca de la Sorbonne, y va a escuchar algunos cursos. Es durante este tiempo cuando empieza a asumir “una actitud crítica con respecto a la Iglesia” (Hadot, *Filosofía vida* 48).

Hadot fue sacerdote desde su ordenación en el otoño de 1944, hasta su retiro en junio de 1952. El año de 1950 fue de profundas crisis para Hadot, sufre un profundo golpe: la encíclica *Humani Generis* con la condena del evolucionismo de Teilhard de Chardin y el ecumenismo, que eran dos temas de su profundo interés; además, en aquella época se da un desarrollo de la teología mariana que Hadot cuestiona como un despojo a María de su condición humana. Y como si fuera poco, desde el año anterior, amaba a una mujer que luego sería su esposa durante once años. No quería llevar una doble vida, así que, en junio de 1952, deja Saint-Séverin y la Iglesia y se casa en agosto de 1953. Es así como permanece en la Iglesia de los diez a los treinta años, guardando siempre una inmensa gratitud por la calidad de la educación intelectual recibida

y por la financiación de sus estudios por parte del arzobispado de Reims (*Filosofía vida* 49-52).

1.3. Abandono del cristianismo

Pierre Hadot inicialmente abandona la Iglesia. Sin embargo, conserva la relación con sus amigos, pero se aparta paulatinamente del cristianismo: “No me alejé de la fe cristiana más que muy lentamente” (*Filosofía vida* 52). Los oficios religiosos le parecían artificiales y después del Concilio Vaticano II lo que le parecía distante ya no era el latín, sino los conceptos y las imágenes que había detrás de la lengua. También rechazó lo que él consideraba la vida en un mundo artificial, aislado del mundo exterior, particularmente del mundo femenino, y en el que se reprimía toda iniciativa y responsabilidad. Peor aún, en el que no se estaba preparado para enfrentar las realidades concretas de la vida cotidiana de la gente común y corriente y especialmente de los habitantes de las periferias (Hadot, *Filosofía vida* 52-53).

El filósofo francés considera como principal fuente del mal en el cristianismo lo que ha llamado “sobrenaturalismo”, que hace referencia a “la idea según la cual el comportamiento puede modificarse sobre todo a través de lo sobrenatural, y que la confianza ciega en la omnipotencia de la gracia permite hacer frente a todas las situaciones” (Hadot, *Filosofía vida* 54). De esta manera denuncia la irresponsabilidad subyacente en el “sobrenaturalismo”, particularmente frente a las víctimas de pedofilia, traslapada en simples rezos para combatir las pasiones, excluyendo cualquier tipo de ayuda psicológica. Manifiesta también su inconformidad frente a la conspiración de silencio amparada en razones de Iglesia, de la misma manera que la policía y la armada aducen razones de Estado (Hadot, *Filosofía vida* 55).

1.4. Interés por la mística

La fascinación y las preguntas sobre la experiencia mística acompañaron a Hadot durante todo su recorrido vital e intelectual. A pesar de que en sus relatos autobiográficos deja ver que en diversos momentos de su

vida, quienes acompañaban su proceso formativo intentaron disuadirle de este interés místico. Sin embargo, la experiencia mística hace parte de la impronta hadotiana a la hora de comprender la filosofía.

En los libros de mística que leíamos, el director de conciencia jugaba un papel importante: guiaba a sus discípulos en la vía purgativa o en la vía iluminativa o en la vía unitiva, tres etapas que de hecho habían sido heredadas del neoplatonismo. Así pues, me llevé una gran decepción al constatar que mis directores de conciencia no parecían interesarse mucho por esto (*Filosofía vida* 32).

Hadot recuerda su interés por la obra de Brémond: *Histoire littéraire du sentiment religieux*, y además afirma: “pero estaba sobre todo san Juan de la Cruz y sus admirables poemas. Y también Teresa de Ávila y Teresa de Lisieux” (*Filosofía vida* 32). Fue tal su interés por la mística que incluso quiso vincularla a su labor investigativa:

Desde mi juventud sentía una atracción muy fuerte por la mística bajo todas sus formas, que me parecía que tenía que abrirme a la indecible experiencia de Dios. San Juan de la Cruz, pero también Plotino, formaban parte de mis lecturas favoritas. Entonces pensé en unir mi trabajo universitario y mi interés por la mística (*Filosofía vida* 44).

Con este profundo interés de unir mística e investigación filosófica, se acerca a Paul Henry, editor de Plotino. Sin embargo, las cosas no sucedieron como Hadot lo esperaba:

Cuando fui a ver al padre Paul Henry, esperaba que me propusiese un trabajo sobre Plotino. Para mi gran sorpresa me aconsejó estudiar un oscuro autor latino, Mario Victorino, [...]. Así trabajé durante más de veinte años sobre este autor, hasta la aparición de mi tesis doctoral. No encontré allí ni la mística ni a Plotino (*Filosofía vida* 44-45).

Hadot, quien como ya se ha dicho, tuvo una especial inclinación por la mística, se acercó, como él mismo lo relata en su texto *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, a las obras de San Juan de la Cruz, a la mística hindú y a la mística neoplatónica, la de Plotino y la de los neoplatónicos

tardíos: Proclo y Damascio. Además, refiere una especial fascinación por Wittgenstein pues le causa un gran impacto que “aquel positivista lógico” hable de lo que él llama “lo místico” (*Wittgenstein* 16).

Emprende la tarea de traducir del alemán al francés el *Tractatus logico-philosophicus*, aunque este proyecto se queda en borrador. Va tras estos extraordinarios aforismos de Wittgenstein con el fin de comprender la relación existente entre lógica y mística, que terminan con la ya conocida invocación al silencio: “De aquello de lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (Hadot, *Wittgenstein* 16).

Hadot da un giro bastante significativo, pasa de la mística plotiniana de la supresión a la mística de la acogida. En su libro: *Plotino o la simplicidad de la mirada*, escrito en 1963, da cuenta de su interés como filósofo en la mística plotiniana. “He intentado, en la medida de lo posible, ‘descubrir, a través de su obra y de su vida, los sentimientos fundamentales que, como los colores del arco iris, componen la luz simple’ de la espiritualidad de Plotino” (*Plotino* 195). Sin embargo, “sentía hasta qué punto era extraña a nuestro mundo moderno” (Hadot, *Filosofía vida* 62). No obstante, en 1968, preparándose para los encuentros Eranos, comprende mejor la noción de naturaleza, y es ahí cuando da el giro en su comprensión de la mística: el paso de *suprimirlo todo a acogerlo todo*. “Suprime todas las cosas”, decía Plotino. Sin embargo, estableciendo una vivaz contradicción, ¿no sería preciso decir también: “Acoge todas las cosas?” (Hadot, *Plotino* 200).

Es así como: “La biografía de Pierre Hadot deja al descubierto su posición ante la fe cristiana. Su alejamiento del ministerio sacerdotal y del cristianismo le ha conducido a lo que él llama un *agnosticismo místico*” (Posada 201).

1.5. Encuentro con la filosofía antigua y alusión a algunas de sus lecturas

Hadot, bebiendo de la fuente de Bergson, inicia su encuentro con la comprensión filosófica de la antigüedad. “Durante el bachillerato, al hacer una disertación sobre un texto de Bergson que definía la filosofía como “la decisión tomada una vez de mirar *ingenuamente* en sí y en torno a sí”. Encontró esta percepción ingenua en los antiguos” (Carlier, In-

roducción a Hadot, *Filosofía vida* 15). Haciendo alusión a sus lecturas, hace un especial reconocimiento a Montaigne, “que me hizo descubrir la filosofía antigua y que todavía no he explorado del todo hasta ahora, de tan inagotable que es” (Hadot, *Filosofía vida* 85).

Recuerda con especial agradecimiento a sus profesores que le acercaron a la Filosofía Antigua: “En el Petit Séminaire descubrí, gracias a los excelentes profesores que tuve, la Antigüedad griega y latina, a los trágicos griegos, a Virgilio, la *Eneida*” (Hadot, *Filosofía vida* 27-28).

Como investigador, docente y filósofo, Hadot, a partir de 1953, suma a sus intereses sobre la mística el aprendizaje de la filología y de la historia e incorpora dichos conocimientos en el estudio de textos antiguos y de los filósofos antiguos que son su especialidad.

Teniendo presente la estrecha relación existente entre el significado de un texto filosófico, la finalidad filosófica y su género literario, Hadot precisa que los textos de la filosofía antigua siempre se relacionan con la expresión oral, estaban destinados a un público restringido, responden al esquema pregunta-respuesta, su objetivo es psicagógico y la mayor parte de las enseñanzas se imparten en forma de diálogo y las variantes del diálogo, como son: consolaciones, correspondencias, exhortaciones hacia sí mismo, *hypomnemata* –notas que se toman para uno mismo-, aforismos, etc. (*Filosofía vida* 89–95).

Como profesor en el *Collège de France*, los temas abordados por Hadot fueron: la filosofía como forma vida, la actitud de los antiguos con respecto a la naturaleza, la mística plotiniana y el estoicismo de Marco Aurelio (*Filosofía vida* 74).

Además de su profundo estudio sobre los filósofos antiguos y de textos místicos ya mencionados, también recuerda las lecturas de Rilke y su interés en hacer una tesis sobre Rilke y Heidegger. Le impacta la forma en que allí se hablaba de Dios tan distinta a la del cristianismo. “De un Dios que ha de venir, de un Dios que empezamos a hacer por medio de nuestra existencia, de un Dios que vive todas las vidas, incluso las más humildes” (Hadot, *Filosofía vida* 85). Además expresa: “Rilke me hizo sentir también el desgarramiento que se produjo entre el hombre y la tierra, entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y la unidad cósmica” (Hadot, *Filosofía vida* 85). Descubre el romanticismo alemán gracias a Albert Béguin. Se apasiona con Novalis y Schelling. Relee los aforismos de Lichtenberg. Se interesa por Goethe, por

su comprensión estética de la ciencia y de la naturaleza, incluso afirma que “anuncia [...] la filosofía de la percepción de Bergson y de Merleau-Ponty” (Hadot, *Filosofía vida* 86). En el *Fausto II* encuentra “la herencia de la idea epicúrea y estoica del valor del instante presente” (Hadot, *Filosofía vida* 86). Enfatiza que lo lee y lo relee al igual que a Nietzsche, y aclara “pero no entero, [...], estoy lejos de conocer el fondo de su pensamiento” (Hadot, *Filosofía vida* 86-87).

1.6. Segundo matrimonio y comprensión de la filosofía como forma de vida

Hadot comienza a comprender la filosofía como forma de vida, a partir de los acercamientos al existencialismo. Recibe influencia de Bergson: “tuvo una influencia considerable en la evolución de mi pensamiento, en la medida en que toda su filosofía se centra en la experiencia de un surgimiento de la existencia, de la vida, que experimentamos en nosotros” (*Filosofía vida* 30). Y a través de Montaigne se encuentra con la famosa definición platónica: “filosofar es aprender a morir”. E incluso precisa: “es justamente uno de los textos que me han conducido a representarme la filosofía como algo distinto de un discurso teórico” (*Filosofía vida* 11-12).

La comprensión de la filosofía como forma de vida es, a nuestro parecer, el sello diferenciador de la filosofía hadotiana y el gran aporte a una filosofía que en los múltiples avatares históricos escindió discurso y vida; hasta el punto de denunciar con vehemencia, a partir de la cita de Henry David Thoreau, que: “En la actualidad hay profesores de filosofía, pero no filósofos...” (Thoreau ctd en Hadot, *Ejercicios* 275).

Hadot se casó en 1966 con su segunda esposa, la historiadora de la filosofía Ilsetraut Marten (cf. Chase, *Essays in Honor of Pierre Hadot* 2), quien estaba escribiendo una tesis doctoral sobre “Séneca y la tradición de la dirección espiritual en la Antigüedad”, y afirma: “que era extremadamente próxima a mis propias preocupaciones, orientadas desde hacía tiempo hacia la definición de la filosofía como ejercicio espiritual y como forma de vida”. Es así como Hadot reconoce: “Mi mujer ejerció una influencia muy importante en la evolución de mi pensamiento” (*Filosofía vida* 64).

Hadot comprende la filosofía como forma de vida, más allá del discurso filosófico e inseparable de él, a pesar de que tanto para doctos como para legos, la filosofía, a partir de la medievalidad, se ha tornado en un discurso elaborado y, en muchas ocasiones, encriptado. Discurso carente de implicaciones vitales que compromete exclusivamente el ejercicio crítico de la razón. Sin embargo, no puede dejarse de lado que en la filosofía antigua discurso y vida son inseparables. Este aporte hadotiano lo reconoce Luc Ferry de la siguiente manera:

Como ha mostrado claramente uno de nuestros mejores especialistas en la Antigüedad, Pierre Hadot, en la época de las grandes escuelas griegas, la filosofía no se había reducido a un discurso, a un comentario reflexivo sobre nociones abstractas, tal y como nuestros programas republicanos nos inducen a creer hoy día. No, era ante todo y sobre todo una práctica, porque perseguía la sabiduría, el arte de vivir, y no solo el de la palabra o el pensamiento (*Vencer los miedos* 29).

Hadot considera que los tratados filosóficos sistemáticos, escritos con la intención de proponer un sistema en sí mismo, podrían fecharse en los siglos XVII y XVIII. Como consecuencia de dicho proceso Hadot refiere respecto a la filosofía antigua que no es una pura teoría sino una forma de vida:

A partir de la mística plotiniana y de los estudios sobre Marco Aurelio, Hadot comienza a pensar de una manera más general lo que ha denominado el “fenómeno de la filosofía antigua”, no solo como fenómeno espiritual, sino también como fenómeno social. Lo que le lleva a preguntarse: “¿qué era un filósofo?”, “¿en qué consistían las escuelas de filosofía?”. Y afirma: “Así fui empujado a representarme que la filosofía no era una pura teoría, sino que era un modo de vida” (*Filosofía vida* 66-67).

“También hay que decir, a propósito de la génesis que hay en mi obra de la noción de filosofía como elección de vida o de la noción de ejercicios espirituales, que empecé reflexionando sobre este problema: cómo explicar la incoherencia aparente de algunos filósofos” (Hadot, *Filosofía vida* 99). La comprensión de la filosofía como forma de vida le ha permitido a Hadot, esclarecer desde el punto de vista metodológico las mal llamadas contradicciones de los filósofos de la antigüedad, pues intentando interpretar dichas “contradicciones”, pudo esclarecer que

los filósofos antiguos sencillamente respondían a preguntas puntuales de sus discípulos en un momento vital, por lo tanto la concepción de la filosofía en la Antigüedad partía desde la vida misma (*Filosofía vida* 89-91). El propio Hadot lo explica de la siguiente manera: “Las obras filosóficas de la Antigüedad no se componían para exponer un sistema, sino para producir un efecto de formación: el filósofo quería hacer trabajar los espíritus de sus lectores o auditores para ponerlos en una disposición determinada” (*Filosofía vida* 99). En este orden de ideas, puede observarse una opción fundamental, personal, de un modo de vida filosófico que se vive en comunidad, en una escuela. Hadot lo expresa de la siguiente manera:

Ante todo, por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, [...]. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. En segundo lugar, esta decisión y esta elección jamás se hacen en la soledad: nunca hay ni filosofía ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una “escuela” filosófica y, precisamente, esta última corresponde entonces ante todo a la elección de cierta manera de vivir, a cierta elección de vida, a cierta opción existencial, que exige del individuo un cambio total de vida, una conversión de todo el ser y, por último, cierto deseo de ser y de vivir de cierto modo (*Filosofía antigua* 13).

Esta opción existencial da origen al discurso filosófico, dice Hadot:

El discurso filosófico teórico nace, pues, de esta inicial opción existencial y conduce de nuevo a ella en la medida en que, por su fuerza lógica y persuasiva, por la acción que pretende ejercer sobre el interlocutor, incita a maestros y discípulos a vivir realmente de conformidad con su elección inicial [...]. Quiero decir, pues, que el discurso filosófico debe ser comprendido en la perspectiva del modo de vida del que es al mismo tiempo medio y expresión y, en consecuencia, que la filosofía es en efecto, ante todo, una manera de vivir, pero que se vincula estrechamente con el discurso filosófico (*Filosofía antigua* 13).

En palabras de Arnold I. Davidson, en el prefacio al libro de Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, la relación entre discurso filosófico y forma de vida puede entenderse de la siguiente manera:

Hadot demuestra que puede utilizarse tal distinción “de manera más general para describir el fenómeno “filosófico” en la Antigüedad”. Según los estoicos, el desarrollo filosófico puede dividirse en tres secciones –la lógica, la física y la ética; cuando se trata de enseñar filosofía, lo que se expone es una teoría sobre la lógica, una teoría sobre la física y una teoría sobre la ética–. Pero para los estoicos –y, en cierto sentido, también para el resto de filósofos de la Antigüedad–, la filosofía propiamente dicha no consistía en este discurso filosófico. La filosofía no es de ningún modo una teoría dividida en tres secciones, sino “una actividad exclusiva dirigida a *vivir* la lógica, la física y la ética [...]” (Davidson ctd en Hadot, *Ejercicios* 11).

Para Hadot es indisoluble la relación entre vida filosófica y discurso filosófico. Por ende, la filosofía es una transformación de la percepción del mundo y por lo tanto una forma de vida: “Siempre he considerado la filosofía como una transformación de la percepción del mundo” (*Filosofía vida* 26). En este punto surge la pregunta: ¿cómo se transforma la percepción del mundo?

Al comprender la filosofía como forma de vida, Hadot identifica una serie de *ejercicios espirituales* que se convertirán en un concepto vertebral de su *corpus* teórico. Es por esta razón que se abordará en este texto el concepto de *ejercicios espirituales* e incluso nos detendremos en algunos de ellos, con el fin de ampliar el horizonte de comprensión.

2. El singular concepto de *ejercicios espirituales* en Pierre Hadot

Para ir profundizando en el concepto de *ejercicios espirituales* partamos de una sencilla definición propuesta por Hadot: “Personalmente definiría el ejercicio espiritual como una práctica voluntaria, personal, destinada a operar una transformación en el individuo, una transformación de sí” (*Filosofía vida* 137-138).

Los *ejercicios espirituales* hadotianos implican una transformación del hombre, una transformación de la vida de quien se ejercita en ellos. Como su nombre lo indica requieren ejercitación, *askesis*, práctica, actividad, esfuerzo. Además, Hadot los llama *espirituales* a pesar de las dificultades propias que puede tener el término; sin embargo, lo elige porque requiere un concepto abarcante que implique la totalidad de la realidad interior del hombre y por ende de la vida cotidiana (*Ejercicios* 23-24).

Dado que el concepto de *ejercicios espirituales* se presta para ser mal interpretado, se considera pertinente hacer algunas precisiones al respecto. El término *espirituales* es particularmente problemático, dado que puede connotarse como un asunto religioso. Sin embargo, Hadot asume el término *espirituales*, dada la extrema densidad de sentido que conlleva, como se explicará más adelante.

Hadot aclara que los ejercicios espirituales hadotianos no son un concepto religioso, e incluso diferencia los ejercicios espirituales filosóficos de los ejercicios espirituales cristianos:

Creemos que los ejercicios espirituales son de orden religioso porque hay ejercicios espirituales cristianos. Pero precisamente los ejercicios espirituales cristianos no aparecieron en el cristianismo más que a causa de la voluntad del cristianismo (a partir del siglo II) de presentarse como una filosofía a partir del modelo de la filosofía griega, es decir, como un modo de vida que comporta ejercicios espirituales tomados de la filosofía griega (*Filosofía vida* 68).

Hadot propone algunas precisiones en cuanto a los ejercicios espirituales filosóficos y los ejercicios espirituales religiosos. Es importante aclarar que los ejercicios espirituales de la filosofía antigua, no hacían parte de la religión: “Las religiones griegas y romanas, [...] no implicaban un compromiso interior del individuo, sino que eran sobre todo fenómenos sociales, ignoraban totalmente la noción de ejercicios espirituales” (Hadot, *Filosofía vida* 68), que eran parte de la filosofía.

También cabe anotar que hay religiones que proponen un modo de vida filosófico que comporta ejercicios espirituales, como el budismo o el taoísmo (Hadot, *Filosofía vida* 68).

Además tenemos en el cristianismo los *Exercitia spiritualia* de Ignacio de Loyola, y sobre los cuales Hadot afirma: “no suponen más que

la versión cristiana de cierta tradición grecorromana” (*Ejercicios* 24). El propio Hadot plantea el cuestionamiento: “¿Pero se trata de los *Exercitia spiritualia* de Ignacio de Loyola?” (*Ejercicios* 24) y responde:

El concepto y el término *exercitium spirituale* está documentado desde mucho antes de Ignacio de Loyola por el antiguo cristianismo latino, que correspondía por lo demás a aquella *askesis* del cristianismo griego. Pero a su vez esta *askesis*, que es preciso entender no como ascetismo sino como práctica de un ejercicio espiritual, era contemplada ya por la tradición filosófica de la Antigüedad. Será, pues, a esta última a la que cabe finalmente remitirse a fin de explicar el origen y significado del concepto “ejercicio espiritual”, siempre presente, tal como afirma G. Friedmann, en la consciencia contemporánea (*Ejercicios* 24-25).

Los ejercicios espirituales hadotianos son un concepto filosófico, como ya dijimos, con una extrema densidad de sentido. Hadot opta por la expresión *ejercicios espirituales*, a pesar de todas las dificultades que el término implica, debido a que considera que es un concepto que abarca e implica el ser interior del hombre.

La expresión “ejercicio espiritual”, que ha sido empleada por algunos historiadores del pensamiento como Luis Gernet y Jean-Pierre Vernant, o autores como Georges Friedmann, no tiene una connotación religiosa a pesar de lo que piensen algunos críticos. Se trata de actos del intelecto, o de la imaginación, o de la voluntad, caracterizados por su finalidad: gracias a ellos, el individuo se esfuerza en transformar su manera de ver el mundo, con el fin de transformarse a sí mismo. No se trata de informarse sino de formarse (*No te olvides* 9).

Es así como esta expresión conlleva una gran densidad de sentido y profundas implicaciones en el orden del pensamiento, la imaginación, la sensibilidad y la voluntad. La expresión *espirituales* es preferida por Hadot, no sólo “gracias a una transformación interior, gracias a una alteración absoluta en su manera de ver y de vivir” (*Ejercicios* 297) de quien los practica; sino que “tal expresión englobaría [...]: el pensamiento, la imaginación, y la sensibilidad como la voluntad” (Davidson, Prefacio a Hadot, *Ejercicios* 11).

También cabe aclarar, como ya se ha dicho, que “Hadot no utiliza el término “espiritual” en sentido de “religioso” o “teológico”, al no constituir los ejercicios religiosos más que una forma, muy concreta, de ejercicio espiritual” (Davidson Prefacio a Hadot, *Ejercicios* 10). En este orden de ideas, “es preciso resignarse a emplear este término puesto que los demás adjetivos o calificativos posibles, como “físicos”, “morales”, “éticos”, “intelectuales”, “del pensamiento” o “del alma” no cubren todos los aspectos de la realidad que pretendemos analizar” (Hadot, *Ejercicios* 23-24).

Hadot afirma que la palabra *pensamiento* no expresa de manera suficientemente clara que la imaginación y la sensibilidad participan de forma importante en tales *ejercicios* y asevera que por la misma razón no le satisface la denominación *ejercicios intelectuales*, “por más que los aspectos intelectuales (definición, división, razonamiento, lectura, estudio, amplificación retórica) jueguen papeles relevantes” (*Ejercicios* 24). Tal vez, plantea Hadot:

“Ejercicios éticos” podría ser una expresión sin duda a considerar puesto que, como veremos, los ejercicios en cuestión colaboran poderosamente en la terapéutica de las pasiones, incidiendo en la conducta vital. Y sin embargo esto nos sigue pareciendo un punto de vista demasiado limitado (*Ejercicios* 24).

Es por esto que “la palabra ‘espiritual’ permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como estos son producto no solo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo” (*Ejercicios* 24).

“Se trata de actos del intelecto, o de la imaginación, o de la voluntad, caracterizados por su finalidad: gracias a ellos, el individuo se esfuerza en transformar su manera de ver el mundo, con el fin de transformarse a sí mismo. No se trata de informarse, sino de formarse” (Hadot, *No te olvidas* 9).

Hadot entiende la actividad filosófica como transformación y nos deja ver la influencia que ha recibido de Henri Bergson: “Filosofar no supone construir un sistema, sino dedicarse, una vez se ha decidido, a mirar con sencillez dentro y alrededor de uno mismo” (Bergson ctd en Hadot, *Ejercicios* 17). Sin embargo, dice Hadot:

No contamos con ningún tratado que codifique o sistematice la enseñanza y la técnica de algunos ejercicios espirituales. No obstante, las alusiones a determinados tipos de actividad interior resultan de lo más frecuente en los escritos de época helenística y romana. Es preciso concluir que tales ejercicios eran hartamente conocidos y que bastaba simplemente con hacer alguna referencia puesto que formaban parte de la vida cotidiana de las escuelas filosóficas, formaban parte, así pues, de las enseñanzas orales tradicionales (*Ejercicios* 26-27).

2.1. Clasificación de los ejercicios espirituales hadotianos

Existen diversas formas de clasificar los ejercicios espirituales. Se abordarán en este texto tres propuestas de clasificación, dos de ellas hechas por el propio Hadot, y otra que este retoma de Filón de Alejandría:

Una primera clasificación, propuesta por el propio Hadot, es la siguiente: ejercicios de orden físico, como el régimen alimenticio; ejercicios de orden discursivo, como el diálogo y la meditación y ejercicios de orden intuitivo, como la contemplación (*Filosofía vida* 67).

Una segunda clasificación es propuesta por Hadot bebiendo de la fuente de Filón de Alejandría, quien organiza los ejercicios espirituales en tres grupos diferentes:

- Primer grupo: atención (*προσοχή*), meditación (*μεletai*), rememoración de cuanto es beneficioso (*Tôn kalôn mnêmai*).
- Segundo grupo: ejercicios de carácter intelectual: lectura, escritura, escucha (*ακροασις*), estudio (*ζήτησις*), examen en profundidad (*Σκέψις*).
- Tercer grupo: ejercicios de naturaleza más activa: dominio de sí mismo (*ἐγκράτεια*), cumplimiento de los deberes, indiferencia ante las cosas indiferentes (*Ejercicios* 27).

Una tercera clasificación la encontramos en su texto *¿Qué es la filosofía antigua?*, donde Hadot dedica un apartado de varios de sus capítulos, exclusivamente, a los *Ejercicios*. Los capítulos que referenciamos son: *Platón y la Academia*, *Las escuelas helenísticas* y *Filosofía y discurso filosófico*. Cabe anotar que en el capítulo sobre *Las escuelas helenísticas*, Hadot se detiene por separado en los ejercicios propios de cada una de ellas:

- Ejercicios espirituales en el Epicureísmo: meditación, disciplina de los deseos, la amistad, dirección espiritual, examen de conciencia, confesión, corrección fraternal –pues se conoce bien el poder terapéutico de la palabra–, el esparcimiento y la serenidad, el arte de gozar de los placeres del alma y de los placeres estables del cuerpo. Como puede notarse, los ejercicios espirituales en el epicureísmo son placenteros; es así que encontramos: el placer del conocimiento, el placer supremo de contemplar la infinidad del universo y la majestad de los dioses, el placer por la discusión, el placer de una vida en común –que en el epicureísmo incluía a mujeres y esclavos–, el placer de tomar conciencia de lo maravilloso que hay en la existencia, dominar el propio pensamiento, imaginar preferentemente cosas agradables, recordar los placeres del pasado y gozar de los del presente, elegir deliberadamente el descanso y la serenidad, vivir con una profunda gratitud hacia la naturaleza y la vida que brindan sin cesar el placer y la alegría, la meditación sobre la muerte que sirve para despertar el maravilloso don de la existencia (Filosofía antigua 138-141).
- Ejercicios espirituales en el Estoicismo: “en el estoicismo las partes de la filosofía son no sólo discursos teóricos, sino temas de ejercicio que deben ser practicados concretamente, si se desea vivir como filósofo” (Hadot, Filosofía antigua 151). Por lo tanto la lógica, la física y la ética son ejercicios espirituales. La lógica aparece como dominio del discurso interior, atenerse a la realidad tal cual es, sin agregarle juicios de valor inspirados por las convenciones, los prejuicios o las pasiones; ejercitarse en la física consiste en reconocerse como parte del Todo, elevarse a la conciencia cósmica, sumergirse en la totalidad del cosmos, esforzarse en ver todas las cosas en la perspectiva de la Razón universal, para ello se practicará el ejercicio de la imaginación, que consiste en ver todas las cosas con una mirada dirigida desde arriba, hacia las cosas humanas; visión de la metamorfosis universal de las cosas, que conllevará al ejercicio de meditación sobre la muerte de tal manera que se logre consentir con amor a los acontecimientos deseados por la Razón inmanente al cosmos; no solo hay que aceptar los acontecimientos cuando sucedieron, sino hay que estar preparados para ellos, es decir, la *prae-meditatio* de los males; la premeditación sobre la muerte llevará a la toma de conciencia del valor infinito de cada instante; la *prosoche*,

como atención siempre renovada a uno mismo y al momento presente. Lo que implica en el filósofo conciencia de lo que piensa, de lo que hace y de lo que es, de su lugar en el cosmos. Esta conciencia de sí mismo es conciencia moral que pretende purificación y rectificación de la intención, esta conciencia moral también es conciencia cósmica y racional, pues como ya se ha dicho, está atento a la Razón universal inmanente al cosmos, viendo las cosas en la perspectiva de esta Razón y aceptando su voluntad. Todo esto conlleva a la ética como ejercicio espiritual, puesto que cuando el filósofo estoico actúa, ha previsto los males y su intención moral se conserva intacta aun si surgen obstáculos, por lo tanto los ejercicios son al mismo tiempo lógicos, físicos y éticos, pues interviene una misma razón en la naturaleza –la física–, en la comunidad humana –la ética– y en el pensamiento individual –la lógica–. Es así como: “El acto único del filósofo que se ejercitaba en la sabiduría coincidía con el acto único de la Razón universal presente en todas las cosas y en armonía con ella misma” (Hadot, Filosofía antigua 142-155).

Estas diversas clasificaciones nos dan una idea de la multiplicidad y sobre todo de la hondura y significación de los ejercicios espirituales en la Antigüedad, que como ya se ha dicho implican la totalidad del ser del hombre.

2.2. Exposición de algunos ejercicios espirituales hadotianos

Expondremos algunos *ejercicios espirituales* con el fin de ampliar nuestro horizonte de comprensión sobre los mismos. Para elegir en cuáles detenernos hemos optado por aquellos a los que Pierre Hadot hace referencia en su edad madura, que dan cuenta de un momento vital de su existencial, al ser interrogado por Arnold Davidson de la siguiente manera: “¿Cuál es el rol del discurso filosófico y de las prácticas (prácticas no puramente conceptuales) filosóficas en tu propia concepción de la filosofía?”. Hadot responde con un testimonio vital, que consideramos particularmente fecundo:

Personalmente, intentando asumir bien mi tarea de historiador y de exegeta, me esfuerzo sobre todo en llevar una vida filosófica, es decir,

simplemente, como acabo de decir, consciente, coherente y racional. Los resultados no son siempre de muy alto nivel, hay que reconocerlo. Y, durante mis estancias en los hospitales, por ejemplo, no siempre he mantenido la serenidad de alma en la que me habría gustado permanecer. Pero, sea como sea, me esfuerzo por situarme en determinadas actitudes interiores, como concentrarse en el instante presente, maravillarse ante la presencia del mundo, dirigir la mirada desde arriba hacia las cosas –“emprender el vuelo cada día” decía Georges Friedmann–, tomar conciencia del misterio de la existencia. Tengo que confesar además que, al envejecer, aunque probablemente sea un defecto de la vejez, prefiero cada vez más la experiencia al discurso. Osaría incluso confesarte que me gusta mucho esta fórmula paradójica, enigmática, pero cargada de sentido, de un crítico chino citado por Simon Leys: “Todo lo que puede enunciarse está desprovisto de importancia” (*Filosofía vida* 170-171).

A la pregunta formulada por Jeannie Carlier: “*Entre las actitudes y los ejercicios espirituales de la filosofía antigua, ¿cuáles son los que prefieres y que quizá también tú practicas?*”, Hadot responde:

Diría que el tema que me ha impresionado más, desde mi juventud, a causa de mis lecturas y, luego, a causa de mis operaciones quirúrgicas (fui anestesiado una decena de veces), es el tema de la meditación y de la muerte (*Filosofía vida* 239).

Es a partir de este testimonio vital que se opta por detenernos en la exposición de los ejercicios espirituales mencionados por Hadot: concentración en el instante presente, maravillarse ante la presencia del mundo, dirigir la mirada desde arriba hacia las cosas, tomar conciencia del misterio de la existencia, meditación sobre la muerte. Hadot les dedica, a tres de estos ejercicios espirituales, un capítulo en su texto: *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*.

2.2.1. Concentración en el instante presente

La concentración en el instante presente “permite vivir intensamente cada momento de la existencia sin dejarse distraer por el peso del pasa-

do o el espejismo del porvenir” (Hadot, *No te olvides* 9). Este ejercicio espiritual es común a las escuelas helenísticas epicúrea y estoica. Hadot se refiere a este ejercicio como resultado de la voluntad filosófica que es consciente, deliberada y que se adapta a la realidad tal y como se presenta (*No te olvides* 30). Hemos de entender el presente como lo plantea Hadot, “a la vez actualidad temporal y proximidad espacial” (*No te olvides* 20). Además afirma: “Hay que precisar en primer lugar que esta concentración en el presente implica una doble liberación: del peso del pasado y del temor por el porvenir” (Hadot, *Filosofía vida* 240).

Goethe ha llamado a este ejercicio espiritual “la salud del momento” (Hadot, *No te olvides* 20); pues este ejercicio “revela el esplendor del ser, es decir, del instante presente, y le invita a decir sí al instante, al mundo y a sí mismo” (Hadot, *No te olvides* 20).

La felicidad está en el momento presente, en primer lugar, por la simple razón de que no vivimos más que el presente; a continuación, porque pasado y porvenir son casi siempre fuente de sufrimiento: el pasado nos apena, ya sea simplemente porque es pasado y se nos escapa, ya sea porque nos da la impresión de una imperfección; el futuro nos inquieta porque es incierto y desconocido. Pero cada momento presente nos ofrece la posibilidad de la felicidad: si nos situamos en la perspectiva estoica, nos da la ocasión de hacer nuestro deber, de vivir según la razón; si nos situamos en la perspectiva epicúrea, nos procura a cada instante el placer de existir (Hadot, *Filosofía vida* 242).

Este *hacer nuestro deber* y el *placer de existir* nos convocan a la acción, dice Hadot:

El presente es una concentración en lo que realmente podemos hacer: ya no podemos cambiar nada del pasado, tampoco podemos actuar sobre lo que todavía no es. El presente es el único momento en el que podemos actuar. La concentración en el presente es, así, una exigencia de la acción (*Filosofía vida* 240).

No sobra aclarar que la felicidad del momento presente no existe porque el momento vivido sea feliz, sino por el presente mismo:

En todo caso, el ejercicio de concentración en el presente no consiste en saber gozar, cuando se presenta, de un momento feliz, de uno de aquellos momentos perfectos de los que habla Sartre en *La náusea*, sino que consiste en saber reconocer el valor infinito de cada momento. De hecho, es muy difícil, pero es bueno volver a tomar conciencia de la riqueza del instante presente en la medida en que se puede (Hadot, *Filosofía vida* 244).

Hadot refiere que el arte antiguo revela a Goethe dos aspectos de la actitud del alma antigua respecto al presente. En primer lugar, lo que los griegos llamaban *kairós*, el “instante que se impone”, decisivo, el momento que hay que atrapar y representar para hacer ver en él el pasado y el futuro (*No te olvidas* 22). En segundo lugar:

Otro aspecto de la presencia. Ya no se trata solamente de la presencia de la percepción del momento decisivo y del instante presente, es también un sentido profundo del valor de la vida, de la “presencia” viva de los seres y de las cosas, una mirada poética que sabe aprehender el ideal de la simple realidad (*No te olvidas* 23).

Hadot afirma que en Goethe, la palabra *Gegenwart* mantiene su sentido original de *presencia*, aparición, manifestación, *ser ahí* ante nosotros; y es por lo tanto sinónima de *Dasein*, que compromete al hombre por completo (*No te olvidas* 40).

Este vivir el momento presente y ver el mundo como si lo viésemos por primera y última vez, es la *salud del momento*, que implica la totalidad del *ser ahí* y por lo tanto compromete al hombre por completo, es novedad, es el ahora de la felicidad, es instante de valor infinito, eterno devenir y eterna renovación del ser, que nos invita a reflexionar sobre otro ejercicio espiritual que es el *maravillarse ante la presencia del mundo*.

2.2.2. Maravillarse ante la presencia del mundo

Este ejercicio de *maravillarse ante la presencia del mundo* nos recuerda la influencia, ya mencionada, de Bergson sobre la “decisión de mirar *ingenualmente* en sí y en torno a sí” (Carlier Introducción a Hadot, *Filosofía vida* 15), que no está desligada de la *concentración en el instante presente*:

Vivir en el momento presente es vivir como si viéramos el mundo por primera vez. Esforzarse en ver el mundo como si lo viéramos por primera vez es desembarazarse de la visión convencional y rutinaria que tenemos de las cosas, es volver a encontrar una visión bruta, ingenua, de la realidad, es apercibirse entonces del esplendor del mundo, que habitualmente se nos escapa (Hadot, *Filosofía vida* 254).

Este ejercicio espiritual, al que Hadot sitúa en el nivel de la esperanza, puede entenderse como una actitud fundamental, una disposición constante y un maravillamiento ante la vida y la existencia, “aunque contengan elementos dolorosos o terroríficos” (*No te olvidas* 9).

Hadot cita a Lucrecio en *De la naturaleza de las cosas*, “si el espectáculo del mundo se apareciese bruscamente e inopinadamente bajo nuestra mirada, la imaginación humana sería incapaz de concebir algo más maravilloso” (*Filosofía vida* 254).

Y también nos recuerda la estupefacción de Séneca, expresada en las *Cartas a Lucilio*: “Este mundo, [...], que muchas veces miro como si lo viera por primera vez” (*Filosofía vida* 254). “No mirar más el mundo como el simple marco de nuestra acción, sino mirarlo en sí mismo y por sí mismo. Esta actitud tiene a la vez un valor existencial y un valor ético” (Hadot, *Filosofía vida* 239).

Hadot, con base en el *Fausto*, afirma que:

Este estremecimiento de espanto anuncia, en todo caso, el estremecimiento sagrado que el hombre experimenta, según el *Fausto* de Goethe, ante el carácter enigmático de la realidad, estremecimiento sagrado que es, dice él, “la mejor parte del hombre”, porque es una intensificación de la conciencia que tenemos del mundo (*Filosofía vida* 256).

Hadot, hace referencia a un estremecimiento sagrado, que nos evoca el *mysterium tremendum* de Rudolf Otto, del que haremos referencia en el tercer capítulo.

Este estremecimiento sagrado no se produce voluntariamente, pero, en las raras ocasiones en que nos sobrecoge, no hay que intentar sustraerse a él, porque nos da el coraje para afrontar el indecible misterio de la existencia (*Filosofía vida* 256).

2.2.3. Mirar desde lo alto

Este ejercicio consiste en una mirada desde arriba hacia las cosas. Dice Hadot que es necesario distinguir entre:

La mirada desde lo alto, dirigida hacia la tierra desde lo alto de una montaña o de un avión o de una nave espacial, y la mirada desde lo alto imaginada, pensada, pero que supone evidentemente la experiencia de la mirada que se dirige desde lo alto a partir de un punto elevado (*Filosofía vida* 245-246).

Este mirar desde lo alto, como ejercicio espiritual, consiste en: “Tomar distancia respecto a las cosas y los acontecimientos, en esforzarse por verlos desde una perspectiva de conjunto, desprendiéndose del punto de vista individual, parcial y pasional. Este ejercicio puede ser puramente imaginativo, pero también puede corresponder a una acción física como la ascensión de una montaña” (Hadot, *No te olvidas* 9). Sin embargo, también puede consistir en:

“Recorrer con la imaginación la inmensidad del espacio, en acompañar el movimiento de los astros, pero también en dirigir desde lo alto la mirada hacia la tierra, para observar en ella el comportamiento de los humanos”, como lo han descrito Platón, Epicuro, Lucrecio, Filón de Alejandría, Ovidio, Marco Aurelio o Luciano (Hadot, *Filosofía vida* 246).

La importancia de este esfuerzo de la imaginación y de la inteligencia radica en:

Volver a situar al ser humano ante la inmensidad del universo, haciéndole tomar conciencia de lo que es. Conciencia en primer lugar, de su debilidad, ya que le hace sentir cuántas cosas humanas que nos parecen de una importancia capital son, vistas desde esta perspectiva, de una pequeñez ridícula (Hadot, *Filosofía vida* 247).

La mirada desde lo alto es un ejercicio que ayuda a poner en perspectiva las pasiones humanas, dice Hadot: “La mirada desde lo alto corresponde así a un arrebató que libera de las pesadumbres terrestres. Pero esto no excluye una visión crítica proyectada en la pequeñez y el

ridículo de lo que apasiona a la mayor parte de los hombres” (*No te olvidas* 57).

Este ejercicio permite ver las *guerras como combates de hormigas* y las *fronteras irrisorias*, según el relato de Luciano. Paradójicamente también este ejercicio trata de hacer tomar conciencia al ser humano de la grandeza del hombre, pues su espíritu es capaz de recorrer todo el universo. Así este ejercicio conduce a una ampliación de la conciencia, a *una especie de vuelo del alma hacia el infinito*, que permite al individuo ver las cosas desde una perspectiva universal y desprenderse de su punto de vista egoísta; conduciendo a la imparcialidad, *tal debe ser el punto de vista del historiador, decía ya Luciano*. También este ejercicio está destinado “a hacerle tomar conciencia de su pertenencia, no solamente al Todo del Universo, sino también al Todo de la comunidad humana. Salir de una visión unilateral de las cosas, ponerse en el lugar de los demás” (Hadot, *Filosofía vida* 247-248).

2.2.4. Tomar conciencia del misterio de la existencia

Este tomar conciencia del misterio de la existencia implica un aprender a morir y un sí a la vida y al mundo. En relación con el pensamiento de la muerte afirma Hadot:

No es que esté obsesionado con el pensamiento de la muerte; pero siempre me ha extrañado el hecho de que el pensamiento de la muerte ayude a vivir mejor. Vivir como si viviéramos nuestro último día, nuestra última hora. Una actitud así exige una total conversión de la atención. No proyectarse más en el porvenir, sino considerar en sí misma y por sí misma la acción que hacemos (*Filosofía vida* 239).

Precisa Jeannie Carlier en la introducción al texto *La filosofía como forma de vida*:

la interpretación que Pierre Hadot da del texto de Platón sobre el ejercicio de la muerte, actualmente lastrada por una larga frecuentación de los textos antiguos, ya sean de tradición platónica o estoica, se aparta radicalmente de toda fascinación por la muerte, tanto del *memento*

mori cristiano como de cualquier exégesis que dijera que la muerte es preferible a la vida (Hadot, *Filosofía vida* 13).

Al contrario, afirma Hadot que el pensamiento de la muerte “permite tomar conciencia de la seriedad de cada momento de la vida” (*Filosofía vida* 239). Esto implica: “Hacer lo que hacemos habitualmente, pero no como habitualmente lo hacemos sino, por el contrario, como si lo hiciéramos por primera vez, descubriendo todo lo que esta acción implica para que esté bien hecha” (Hadot, *Filosofía vida* 239-240).

Ejercitarse en morir, dice Pierre Hadot, es ejercitarse en vivir verdaderamente, es decir, en superar “el yo parcial y pasional”, elevarse a una “visión desde lo alto”, a una “perspectiva universal” [...]. Superar el yo “parcial y pasional” es, ante todo, tomar conciencia de nuestra pertenencia a la comunidad humana y de la necesidad para nosotros de tener siempre a la vista, en nuestra acción, el bien de esta *koinonía* (*Filosofía vida* 13).

No podríamos pasar por alto las palabras de Marco Aurelio, citadas por Hadot: “Es propio del hombre de bien, amar y acoger con alegría todos los acontecimientos que salen a su encuentro y que están vinculados a él por el Destino” (*No te olvidas* 138). Continúa citando las *Meditaciones*: “Todo lo que le ocurre al individuo es útil al Todo” (*No te olvidas* 138).

“Podemos dar un valor en cierto sentido absoluto a cada instante de la vida, por banal que sea, por humilde que sea. Lo que importa no es lo que hacemos, sino cómo lo hacemos” (Hadot, *Filosofía vida* 240).

Hadot opondrá “el *Memento mori* [No olvides el morir] de los cristianos, de los platónicos y de los románticos, y el *Memento vivere* [No te olvidas de vivir] de Goethe, inspirado en Spinoza” (*No te olvidas* 10). Es este *Memento vivere*, el *sí a la vida y al mundo*, el “No te olvidas de vivir”, que significa “no olvides tu tarea cotidiana, la acción que debes realizar al servicio de los hombres”. Pero “no te olvidas de vivir” puede significar también “no olvides gozar la vida”, gozar plenamente de los placeres de la vida, descubrir el gozo en la existencia misma, en el “actuar eterno y vivo” en el que “tenemos la vida, el movimiento y el ser” (Hadot, *No te olvidas* 144-145).

3. Breve relación de la recepción de los ejercicios espirituales hadotianos

En la tesis doctoral de Edward Andrés Posada Gómez: *La filosofía antigua como modo de vida en Pierre Hadot. Exposición y valoración de una propuesta filosófica*, encontramos algunos modelos de respuestas prácticas frente a la filosofía antigua como forma de vida. Los modelos allí expuestos son los de: Alexander Nehamas, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*; Lou Marinoff, *Más Platón y menos Prozac* y Luc Ferry, *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes* (82-90).

3.1. A. Nehamas, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*

Frente a la propuesta de Nehamas, Posada afirma:

Nehamas precisa que su libro propone un arte de vivir no necesariamente universal. Es decir, la vida humana se construye de diversas formas y ningún modo de vida es mejor para todo el mundo. Los filósofos del arte de vivir no quieren ser imitados. Ninguno de ellos ha insistido en su propia vida como modelo. Lo único digno de imitar en ellos, más allá de los matices particulares, es el deseo insaciable de construir el propio con las herramientas que brinda la filosofía (85).

3.2. L. Marinoff, *Más Platón y menos Prozac*

En cuanto a la propuesta de L. Marinoff, considera Posada:

El libro de Marinoff tiene la convicción de que los grandes filósofos y filosofías de la historia del mundo pueden abordar los aspectos más importantes de la vida. Esta convicción explica por qué si el asesoramiento filosófico es una práctica relativamente nueva ha experimentado tan rápido crecimiento y se justifica en su capacidad de brindar herramientas para que las personas manejen su vida cotidiana. “La filosofía al principio era una forma de vida, no una disciplina académica; es decir,

no sólo objeto de estudio, sino también de aplicación”. Al igual que lo propondrá Hadot, Marinoff también piensa que sólo en los últimos siglos la filosofía tomó un carácter fuertemente teórico, pero por fortuna hoy la filosofía está volviendo a la luz del día donde las personas corrientes pueden entenderla y aplicarla (87).

3.3. L. Ferry, *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes*

Retomamos también las consideraciones de Posada sobre Luc Ferry:

El mundo contemporáneo tienen el defecto de querer reducir la filosofía a una simple reflexión crítica o a una teoría de la argumentación lo cual, si bien son facetas altamente estimables del quehacer filosófico, no logra revelar su esencia. Ferry propone, entonces, alejarse de estos lugares comunes y emprender otro enfoque. Su punto de partida es la finitud humana. Gracias a ella el hombre se siente perdido e indefenso en la vida humana. La búsqueda de una salida lo conduce a la religión, ella se convierte en oferta de salvación ya que en Dios el hombre supera la finitud y, dado que aún desde la antigüedad griega todos los males del hombre convergen en el miedo a la muerte, la religión le ofrece la superación de la muerte y con ella se eleva sobre el miedo que provoca. Lo interesante, y esto es revelación de las escuelas de la antigüedad, es que la filosofía (especialmente con y desde los estoicos) puede ofrecer la misma salvación. Con un agregado nada despreciable: si la religión ofrece la salvación a través de Otro, en la filosofía dicha salvación viene del hombre mismo. La reflexión filosófica se concentra en el presente. El pasado y el futuro no existen y son fuente de sufrimiento. Sólo con esta convicción racional el hombre puede no sólo superar la ingenua evasiva que ofrece la religión a tan aguda cuestión, sino que la concentración sobre el momento presente le ayuda a superar literalmente el miedo a la muerte. Además de ello, esta actitud filosófica le permite al hombre reconciliarse con su libertad de pensamiento al no tener que abdicar a su razón en favor de la fe. “Filosofar, en lugar de creer supone, en el fondo (al menos desde el punto de vista de los filósofos que no es el de los creyentes), preferir la lucidez al confort, la libertad a la fe”. Este proceso de salvación a través de la reflexión y la toma de conciencia

conduce a que la filosofía se abandone a sí misma, en el sentido que al ser un amor-búsqueda de la sabiduría, la búsqueda ceda paso a la sabiduría y el hombre termina instalado en un modo de vida sabio (89-90).

Hasta aquí la recepción seleccionada por Posada, agradecemos el servicio intelectual que nos ha prestado. A partir de aquí continuamos esta breve historia de la recepción en los años posteriores a la selección hecha por Posada.

3.4. L. Ferry, *¿Qué es una vida realizada?*

Una nueva reflexión sobre una vieja pregunta

En este texto, Luc Ferry hace alusión a Hadot en diecisiete ocasiones, consideramos de especial relevancia el acápite llamado: *Praxis: los “ejercicios de sabiduría”*.

Frente a la pregunta: “¿Qué es una vida realizada?”, Ferry parte de la historia y se formula una pregunta más: “¿Cómo hemos llegado a esta extraña ecuación, según la cual deberíamos pensar la vida realizada en función de las cosmologías, las religiones y las utopías, sin referencia alguna a principios exteriores y superiores a la humanidad?”. Para responder a esta cuestión, Ferry propone cuatro tipos de respuestas que preceden a la época contemporánea: el momento “cosmológico” o la trascendencia objetivada, el momento teológico o la trascendencia personificada, el momento utópico o la trascendencia cuestionada y el momento materialista o la trascendencia abolida. Es en el momento “cosmológico” en el que Ferry refiere tres grandes ejes o tareas: teoría, práctica y espiritual. En la primera tarea que es la teoría, se comprende la organización del cosmos e incluso se llega a *contemplanla* a través de la inteligencia. En la segunda tarea que es la *praxis*, Ferry hace referencia a los “ejercicios de sabiduría” –en nota de pie de página remite al texto de Hadot: *¿Qué es la filosofía antigua?*–, donde intervienen las exigencias de la sabiduría práctica (*Vida realizada* 47-58).

Se trataba de ir más allá de la contemplación y de los discursos con el fin de actuar y, por así decirlo, *ajustarse* al orden del mundo desvelado, de ese modo, en su dimensión “divina”, es decir, a la vez justa, armónica

y trascendente con respecto a los hombres. Concretamente se trataba de aprender a vivir “según la naturaleza”, no en función de las convenciones sociales artificiales (Ferry, *Vida realizada* 50).

Sin embargo, precisa Ferry, estos *ejercicios de sabiduría* estaban destinados “no sólo a superar el “qué dirán”, sino también a ampliar la mente individual, siempre egocéntrica y limitada, hasta las dimensiones del cosmos” (*Vida realizada* 51). En la tercera tarea que es la espiritual, Ferry plantea una “soteriología” que consiste no en *ser salvado*, sino en *salvarse* uno mismo, una espiritualidad sin dios, que tiene como fundamento ejercitarse contra el temor a la muerte (*Vida realizada* 51-52). En la tercera parte del texto Ferry analiza la naturaleza de los *ejercicios de sabiduría*.

3.5. Michael Chase, *Philosophy as a way of life: ancients and moderns: essays in honor of Pierre Hadot*

Para dar cuenta de la recepción de los ejercicios espirituales hadotianos, se considera de especial relevancia la colección de ensayos editada por Michael Chase, Stephen R. L. Clark, y Michael McGhee, quienes a partir de un análisis interdisciplinar de la obra hadotiana dan cuenta del impacto del pensamiento de Hadot en diversas áreas del saber y contextos socioculturales. El texto compila catorce ensayos¹ que incluyen los

¹ (cf. Chase, Michael. R. L. Clark, Stefen y McGhee, Michael. *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*. Malden: John Wiley & Sons, Ltd., 2013. Traducción propia).

Richard Goulet, *Filósofos antiguos. Un primer estudio estadístico*; Richard Shusterman, *Filosofía como forma de vida: como discurso y más que discurso una praxis*; Constantinos Macris, *La autoridad carismática, la dirección espiritual y la forma de vida en la tradición pitagórica*; Jan Zwicky, *Amor de Alcibiades*; Matthew T. Kapstein, *Estoicos y Bodhisattvas: Ejercicio espiritual y la fe en dos tradiciones filosóficas*; Jonardon Ganeri, *La filosofía como forma de vida: ejercicios espirituales desde Buda hasta Tagore*; Sajjad H. Rizvi, *Acercamiento a textos filosóficos islámicos: Lectura de Mulla Sadra Šīrāzī (d 1635.) a la luz de Pierre Hadot*; John Cottingham, *Filosofía y Superación: Continuidad*

siguientes temas: estudios estadísticos sobre filósofos antiguos, los ejercicios espirituales en la tradición pitagórica, el amor de Alcibiades, los ejercicios espirituales en el estoicismo y el budismo, los ejercicios espirituales desde Buda a Tagore, acercamientos a textos filosóficos islámicos a la luz de Pierre Hadot, autoconcepción de la Filosofía desde la época Clásica hasta principios de la Edad Moderna, Descartes en la tradición de los ejercicios espirituales, la vida filosófica en tiempos de oscuridad, la filosofía como forma de vida y antifilosofía, filosofía y psicoterapia Gestalt, Wittgenstein y la actualidad de la filosofía y observaciones sobre la concepción de la filosofía como forma de vida en Pierre Hadot.

- Richard Goulet, *Ancient Philosophers: A First Statistical Survey*.
- Richard Shusterman, *Philosophy as a Way of Life: As Textual and More Than Textual Practice*.
- Constantinos Macris, *Charismatic Authority, Spiritual Guidance, and Way of Life in the Pythagorean Tradition*.
- Jan Zwicky, *Alcibiades' Love*.
- Matthew T. Kapstein, *Stoics and Bodhisattvas: Spiritual Exercise and Faith in Two Philosophical Traditions*.
- Jonardon Ganeri, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from the Buddha to Tagore*.
- Sajjad H. Rizvi, *Approaching Islamic Philosophical Texts: Reading Mullā Šadrā Šīrāzī (d. 1635) with Pierre Hadot*.
- John Cottingham, *Philosophy and Self-improvement: Continuity and Change in Philosophy's Self-conception from the Classical to the Early-modern Era*.

y discontinuidad en la autoconcepción de la filosofía desde la época Clásica hasta la temprana Edad Moderna; Theodor Kobusch, *Meditaciones de Descartes. Metafísica práctica: El padre del racionalismo en la tradición de los ejercicios espirituales*; Fernando Leal, *Viviendo una vida filosófica en tiempos de oscuridad: el caso de Leonard Nelson y sus seguidores*; Gwenaëlle Aubry, *La filosofía como forma de vida y antifilosofía*; Paul O'Grady, *Filosofía y psicoterapia Gestalt*; Michael McGhee, *El templo de Wittgenstein: ¿o cuán actual es la filosofía?*; Michael Chase, *Observaciones sobre la concepción de la filosofía como forma de vida en Pierre Hadot*.

- Theodor Kobusch, *Descartes' Meditations: Practical Metaphysics: The Father of Rationalism in the Tradition of Spiritual Exercises*.
- Fernando Leal, *Leading a Philosophical Life in Dark Times: The Case of Leonard Nelson and His Followers*.
- Gwenaëlle Aubry, *Philosophy as a Way of Life and Anti-philosophy*.
- Paul O'Grady, *Philosophy and Gestalt Psychotherapy*.
- Michael McGhee, *Wittgenstein's Temple: Or How Cool is Philosophy?*
- Michael Chase, *Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life*.

De esta forma se considera haber dado cumplimiento al objetivo propuesto para este primer capítulo: presentar los ejercicios espirituales hadotianos desde su propuesta filosófica, como forma de vida. Los temas hasta aquí abordados nos permiten partir de unos fundamentos teóricos para establecer las relaciones necesarias para dar cumplimiento a la reflexión inicial que nos hemos propuesto en torno a los *ejercicios espirituales* hadotianos como propuesta de una mística filosófica para el cultivo de lo humano en el hombre contemporáneo. En este orden de ideas, es necesario dar el paso siguiente: examinar aquellas características de la cultura actual que significan un reto para el desarrollo de lo humano en el hombre contemporáneo. Asunto que será abordado en el segundo capítulo de esta investigación.

Capítulo 2

Esbozo de algunos rasgos del hombre contemporáneo

Para lograr nuestro objetivo de examinar aquellas características de la cultura actual que significan un reto para el cultivo de lo humano en el hombre contemporáneo, contamos con la mirada de múltiples pensadores que han trabajado este tema: filósofos, politólogos, historiadores, literatos, teólogos y sociólogos, entre otros, que han pensado al hombre de estos tiempos. Algunos de ellos son: Byung-Chul Han, Hannah Arendt, Jean Baudrillard, Gianni Vattimo, Gilles Lipovetsky, Jean-François Lyotard, Pascal Bruckner y Zygmunt Bauman. Sin embargo, no todos serán referenciados en este texto; nuestro principal referente será Byung-Chul Han, quien desde sus raíces orientales, como coreano, y habiéndose formado en Occidente, nos enriquece con su mirada multicultural.

Unificaremos el término *contemporáneo* para referirnos a este tiempo, término usado por Han, Arendt y Baudrillard. Por su parte, Gianni Vattimo y Lyotard a este tiempo lo llaman *posmoderno* y Lipovetsky lo nombra, además de *contemporáneo*, como *hipermoderno*.

1. Una mirada panorámica del hombre contemporáneo

El hombre contemporáneo, angustiado, ansioso, con preocupaciones vitales, se encuentra agobiado por la tiranía del miedo que le hace manipulable. Viviendo en una sociedad de consumo que constantemente busca su instrumentalización se convierte en consumidor consumido; en espectador alógico de la *sociedad del espectáculo*, pues ha renunciado voluntariamente al *logos*. Este hombre, sobresaturado de contenidos mediáticos y de información irrelevante que no alcanza a asimilar, experimenta la paradoja de estar incomunicado en la era de las comunicaciones. El hombre de hoy, al que podríamos llamar hombre del vértigo, del ruido, de la apariencia, de lo efímero, de lo fútil, productor

y acumulador de basura, es un constante insatisfecho, víctima de las necesidades creadas por la obsolescencia programada. Este hombre está profundamente aislado; pues, en su individualismo ha cambiado vínculos por contactos y siendo ajeno al silencio, particularmente al silencio interior, es por lo tanto extraño al encuentro consigo mismo y con los otros. Es un hombre evasor del más mínimo dolor, que cuenta con unos niveles prácticamente nulos de tolerancia a la frustración. Este hombre inmediatista, que vive literalmente sin estribos, pues no tiene en donde estribar su seguridad, dado que, se le han desmoronado las creencias, los grandes relatos, las instituciones en las cuales anclaba, de las cuales se aferraba; es, como ya lo hemos dicho, víctima de la zozobra y del miedo. Nos parece estar lejos del *homo logos* aristotélico que se supeditaba a la autoridad superior del *logos*, pues el hombre de hoy instrumentalizó la razón y esta se le ha convertido en sinrazón; por lo tanto, ha renunciado a la dimensión dialógica y se ha hecho víctima del individualismo a ultranza, del utilitarismo ciego que hace de los medios fines en sí mismos; hombre que padece las egopatologías: egoísmo, egotismo, egocentrismo, egolatría. Hombre que día a día es desangrado por las demandas de los propios ídolos que se ha creado. El hombre de hoy es el *hombre prótesis* de McLuhan que habita la *era del vacío* enunciada por Lipovetsky, que vive para el negocio (del latín: *nec* y *otium*, sin ocio) y, por ende, ha negado el ocio —entendido como tiempo para el cultivo de sí—, y ha perdido el sentido y el deleite de la existencia; hombre que paradójicamente ha acortado tiempos y distancias y no cuenta con tiempo ni está presente; hombre anclado en los dolores del pasado, paralizado por los miedos del futuro, ausente de la conversación real para sostener la virtual; el hombre de hoy es el hombre que ha cambiado la pregunta aristotélica, como bien lo enuncia Miguel Ángel Ruiz:

El análisis de los medios como extensiones del hombre afronta el paradigma, no de la diferencia ontológica entre el hombre y el animal, sino de la diferencia específica entre el hombre y la máquina. Frente a la pregunta clásica de raíz aristotélica ¿soy un hombre, soy un animal?, vemos surgir de múltiples maneras la cuestión ¿soy un hombre, soy una máquina? (“Hombre prótesis” 20).

El hombre de hoy, buscador de la eterna juventud, temeroso de la muerte, es incapaz de asumir la vida o, para decirlo con mayor claridad, incapaz de asumir la vida plenamente humana.

Sin embargo, los tiempos de crisis, son tiempos de oportunidad *kairológica*:

Hoy, como cada vez que el ciclo platónico retorna al punto catastrófico, el hombre dirige su atención a su propio mundo interior. Y el gran tema de la literatura no es ya la aventura del hombre lanzado a la conquista del mundo externo sino la aventura del hombre que explora los abismos y cueva de su propia alma (Sabato ctd en *Gagin*, “Ocio” 41).

2. El *homo consumericus*

Zygmunt Bauman diferencia consumo de consumismo; aclara que consumimos a diario, e incluso afirma que es una función imprescindible para la supervivencia biológica del ser humano de todos los tiempos:

“En tanto ciclo metabólico de ingesta, digestión y excreción, el consumo es una condición permanente e inamovible de la vida y un aspecto inalienable de ésta, y no está atado ni a la época ni a la historia” (*Consumo* 43). No es a este consumo al que hacemos referencia en este apartado, hacemos referencia al consumismo, que estimula frenéticamente los deseos que nunca serán satisfechos, a la creación de infinitas pseudonecesidades que hacen que la demanda sea perenne, en una cadena constante de adquisición de productos que rápidamente serán desechados, ya sea por la obsolescencia programada o por el insaciable deseo del *hiperconsumidor* de innovar.

“Mientras los argumentos de la sociedad de consumo se basan en la promesa de satisfacer los deseos humanos en un grado que ninguna otra sociedad del pasado pudo o soñó hacerlo, la promesa de satisfacción sólo conserva su poder de seducción siempre y cuando esos deseos permanezcan insatisfechos” (Bauman, *Consumo* 70).

Gilles Lipovetsky habla de tres fases de la civilización consumista: la aparición de mercados de masas, el consumo de masas y la etapa del hiperconsumo (*Felicidad* 22-36). Para referirse al hiperconsumo, que es el punto de nuestro interés, lo enuncia de la siguiente manera: “Se ha puesto en marcha una nueva fase del capitalismo de consumo y es la sociedad de hiperconsumo” (*Felicidad* 8). Con un falso sentido de “libertad”, el hombre de hoy busca productos en la red y siente que

toma decisiones informadas; sin embargo, afirma Byung-Chul Han: “El neoliberalismo convierte al ciudadano en consumidor. La libertad del ciudadano cede ante la pasividad del consumidor” (*Psicopolítica* 23). Es esta la paradoja del hiperconsumidor que identifica Lipovetsky:

Condición profundamente paradójica del hiperconsumidor. Por un lado se afirma como “consumactor”, informado y “libre”, que ve ampliarse su abanico de opciones, que consulta portales y comparadores de costes, aprovecha las ocasiones de comprar barato, se preocupa por optimizar la relación calidad-precio. Por el otro, los estilos de vida, los placeres y los gustos se muestran cada vez más dependientes del sistema comercial (*Felicidad* 10-11).

Sin embargo, Lipovetsky va más allá y nos anuncia un cambio de paradigma, pues entra en escena el *Homo consumericus*:

Con este orden económico en que el consumidor se alza como señor de los relojes se corresponde una profunda revolución de los comportamientos y del imaginario consumista. Nace un *Homo consumericus* de tercer tipo, una especie de turboconsumidor desatado, móvil y flexible, liberado en buena medida de las antiguas culturas de clase, con gustos y adquisiciones imprevisibles. Del consumidor sometido a las coerciones sociales del *standing* se ha pasado al hiperconsumidor al acecho de experiencias emocionales y de mayor bienestar (*mierux-être*), de calidad de vida y de salud, de marcas y de autenticidad, de inmediatez y de comunicación (*Felicidad* 10).

Es decir, esta sociedad del hiperconsumo, engañosa, que promete lo que no cumplirá y que trae en sí, en la oferta, el no cumplimiento de los deseos y la creación de nuevas pseudonecesidades y nuevas ambiciones, tiene como fin la insatisfacción perpetua del *homo consumericus*. Situación esta que nos pone tan distantes de la ataraxia (*ἀταραξία*) y de la eudaimonía (*εὐδαιμονία*) que pretendían conquistar las escuelas helenísticas con sus “ejercicios espirituales” como los denomina Hadot. La sociedad contemporánea, con estas promesas engañosas, ha hecho del mercado un mercado de emociones; por supuesto siempre insatisfechas, pues es lo propio del mercado.

El hiperconsumidor ya no está sólo deseoso de bienestar material: aparece como demandante exponencial de confort psíquico, de armonía interior y plenitud subjetiva y de ello dan fe el florecimiento de las técnicas derivadas del Desarrollo Personal y el éxito de las doctrinas orientales, las nuevas espiritualidades, las guías de felicidad y la sabiduría. El materialismo de la primera sociedad de consumo ha pasado de moda: actualmente asistimos a la expansión del mercado del alma y su transformación, del equilibrio y la autoestima, mientras proliferan las farmacopeas de la felicidad. En una época en que el sufrimiento carece totalmente de sentido, en que se han agotado los grandes sistemas referenciales de la historia y la tradición, la cuestión de la felicidad interior vuelve a estar “sobre el tapete”, convirtiéndose en un segmento comercial, en un objeto de marketing que el hiperconsumidor quiere tener a mano, sin esfuerzo, enseguida y por todos los medios (Lipovetsky, *Felicidad* 11).

Aquí estamos frente a una tensión significativa, un hombre que busca la felicidad, pero sin esfuerzo, en forma inmediatezista, y que paradójicamente nunca se sacia. Como vimos en el capítulo anterior, de la mano de Pierre Hadot, en la Antigüedad esta búsqueda de la felicidad se hacía a través de “ejercicios espirituales”. Ejercicios que implicaban ejercitación, (*ascesis*), práctica, actividad, esfuerzo. Recordemos que la palabra ejercicio, viene del latín (*exercitium*), que significa ejercicio, práctica. Y del verbo (*exercitare*), que significa practicar con frecuencia. Implica un (*exerce-re*), un poner en movimiento, un hacer. “Es indudable que los neolectores buscan en los libros de sabiduría vías que puedan acercarles la felicidad, pero lo quieren con facilidades, cómodamente, enseguida, sin esfuerzos de voluntad, sin los “ejercicios espirituales” continuos que prescribían los maestros de la antigüedad” (Lipovetsky, *Felicidad* 335).

Incluso, en este tiempo, se ha hecho de las emociones un mercado para el hombre de hoy, quien busca, muchas veces en forma errática, algo de sosiego interior:

La sociedad actual ha creado estándares emocionales: “Uno de los aspectos más originales y distintivos del siglo XX es el hecho de que la persona y sus emociones se han convertido en el objetivo de una industria que vende salud mental, autorrealización, bienestar y un ideal de perfil emocional” (Illouz 58).

También las relaciones, han devenido en transacciones que no implican el largo plazo. Afirma Bauman:

Una relación, le dirán los expertos, es una inversión como cualquier otra: usted le dedica tiempo, dinero, esfuerzos que hubiera podido destinar a otros propósitos, pero que no destinó esperando hacer lo correcto, y lo que usted perdió o eligió no disfrutar se le devolverá en su momento, con ganancias. Usted compra acciones y las conserva durante todo el tiempo que prometen aumentar su valor, y las vende rápidamente cuando las ganancias empiezan a disminuir o cuando otras acciones prometen un ingreso mayor (el asunto es no pasar por alto el momento adecuado) (*Amor* 29-30).

Este *homo consumericus*, que hemos descrito, también ha observado cambios significativos en el ámbito, relacional, lo que nos llevan a pensar en otro cambio en relación con el paradigma aristotélico, el paso del animal político (*ζῷον πολιτικόν*) a un hombre hiperindividualista.

3. Del hombre social y afectivo al individuo carente del nosotros que ha pretendido negar la alteridad

Este hombre, que ha convertido las relaciones en transacciones, se ha hecho presa de sus miedos, no solo individuales, sino también colectivos, lo que le ha llevado, en primera instancia, a una vigilancia obsesiva que erige la seguridad como valor primordial:

Todo invita a pensar que estos fenómenos, por crear psicosis colectivas y miedo a la cotidianidad, traerán un reforzamiento de las medidas de seguridad, quizá parecidas a las que actualmente se aplican en los aeropuertos. Lo que se avecina es una vigilancia cada vez más obsesiva, pantallas omnipresentes en nombre de una seguridad consagrada como valor primordial (Lipovetsky, *Pantalla global* 281).

Y, más grave aún, el hombre de hoy, presa de sus miedos no solo se ha distanciado por sospecha a perder su seguridad o la salud, sino que ha renunciado a su afectividad y ha pretendido negar la alteridad.

Byung-Chul Han afirma que toda época tiene enfermedades emblemáticas. Existiendo una época bacterial, superada por el descubrimiento de los antibióticos; una época viral, que vamos dejando atrás gracias a los avances inmunológicos; mientras que los comienzos del siglo XXI los describe como “violencia neuronal” con enfermedades como la depresión, el trastorno por déficit de atención e hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de personalidad (TLP) y el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) (*Cansancio* 11-12). A pesar de tener avances en inmunología, como lo mencionamos anteriormente, aún padecemos campañas de lavado de manos con mensajes del tipo: “lávate las manos después de jugar con tus amiguitos”, donde el mensaje subyacente es: “el otro es peligroso”. En este orden de ideas, los individuos de la sociedad actual continúan siendo “heteróforos”, padecen de la enfermedad moral y social que en términos de Savater es la *heterofobia*, que les hace incapaces de encuentro con el otro. Savater define la *heterofobia* como: “el sentimiento de temor y odio ante los otros, los distintos, los extraños, los forasteros, los que irrumpen desde el exterior en nuestro círculo de identificación” (159).

El hombre de este tiempo, debido al miedo a perder la salud, se ha aislado y sumido en el hiperindividualismo; e incluso, ha llegado a rendir un particular culto al cuerpo y a la salud, pues ahí está su seguridad y su dios. Es por este individualismo que algunos teóricos afirman que el hombre de hoy es un hombre sin vínculo, sin fiducia, sin comunión.

Byung-Chul Han reflexiona sobre el hombre afectivo, en una sociedad que ha eliminado la alteridad, para someter todo al consumo y al rendimiento; incluso, la sensualidad y el sexo.

El sexo es rendimiento. Y la sexualidad es un capital que hay que aumentar. El cuerpo, con su valor de exposición, equivale a una mercancía. El otro es sexualizado como objeto excitante. No se puede amar al otro despojado de su alteridad, solo se puede consumir. En este sentido, el otro ya no es una persona, pues ha sido fragmentado en objetos sexuales parciales. No hay ninguna personalidad sexual.

Si el otro se percibe como objeto sexual, se erosiona aquella “distancia originaria” que según Beber, es “el principio del ser humano” y constituye la condición trascendental de posibilidad de la alteridad (*Eros* 23-24).

Byung-Chul Han, quien reflexiona sobre el hombre contemporáneo desde diversas perspectivas, al analizar el hombre social, propone como categoría la “sociedad del cansancio”, que es fruto de la sociedad del rendimiento, afirmando que el morador del panóptico digital es “víctima y actor a la vez”, individuo aislado, que carece de alma y de un nosotros: “Los individuos que se unen en un enjambre digital no desarrollan ningún nosotros” (*Enjambre* 27).

Frente a esta realidad asevera Han la imposibilidad de un nosotros: “En una sociedad del cansancio, con sujetos del rendimiento aislados en sí mismos, también se atrofia por completo la valentía. Se hace imposible una acción común, un nosotros” (*Eros* 67).

El ser humano, el *homo logos* aristotélico, al que históricamente hemos denominado ser social por naturaleza, caracterización esta que implica una particular manera de vincularse y de solucionar conflictos, por la vía de la razón y de la palabra, que fundamenta el animal político (*ζῷον πολιτικόν*), al negar la alteridad y convertirse en ser carente del nosotros deviene en el “Nihilismo” del que Josep María Esquirol, haciendo referencia a Heidegger, afirma que es pérdida de vínculo: “sería la composición de dos palabras, ne-hilum, literalmente ‘sin hilo’ (sin relación, sin nexo)” (22); por lo tanto, “el proceso nihilista consistiría en ir perdiendo el hilo, el enlace, la relación” (22).

Las relaciones humanas, permeadas por el utilitarismo de la época, han despojado al hombre del compromiso, lo que ha llevado a relaciones fugaces, efímeras, “líquidas” en términos de Bauman.

Las conexiones son “relaciones virtuales”. A diferencia de las relaciones a la antigua (por no hablar de las relaciones “comprometidas”, y menos aún de los compromisos a largo plazo), parecen estar hechas a la medida del entorno de la moderna vida líquida, en la que se supone y espera que las “posibilidades románticas” (y no sólo las “románticas”) fluctúen cada vez con mayor velocidad entre multitudes que no decrecen, desalojándose entre sí con la promesa “de ser más gratificante y

satisfactoria” que las anteriores, [...] son de fácil acceso y salida. [...]: “uno siempre puede oprimir la tecla “delete” (*Amor* 13).

Estamos ante vínculos que permanecen mientras pueda sacarse de ellos un rédito, que se asemejan al uso de artículos desechables, que se mantienen consigo mientras sirven, mientras cumplen determinada función; pero, rápidamente se convierten en basura. Podemos hacer nuestra la pregunta del nobel de economía, Amartya Sen:

¿Qué es el compromiso? El economista Amartya Sen lo define como la capacidad de renunciar hoy a la posibilidad de mejorar mi elección mañana. Comprometerme contigo ahora significa que renuncio a la posibilidad de encontrar mañana a alguien mejor. El compromiso funciona, por tanto, como un principio antiutilitario, un principio que refrena nuestro deseo de maximizar siempre nuestro yo, nuestros intereses, nuestro bienestar, nuestra felicidad (Illouz 21).

4. El hombre contemporáneo manipulado a través del miedo

El hombre de este tiempo, al igual que el hombre de todos los tiempos, se ha visto enfrentado a los miedos propios del ser humano. Luc Ferry los clasifica en cuatro miedos fundamentales: peligros reales, miedos sociológicos, angustias psíquicas y el miedo a la muerte que, afirma Ferry, subyace a todos los anteriores (*Vencer miedos* 21–23). Sin embargo, el hombre contemporáneo no solo tiene que vérselas con los miedos propios del ser humano; sino que a estos hay que sumarles los miedos creados, los miedos mediáticos, los miedos que responden a los intereses de estructuras económicas y políticas que conocen claramente esta vulnerabilidad humana y la explotan con el ánimo de lucrarse a sí mismos; pues, a través de la manipulación del miedo, tienen la posibilidad de manipular individuos, paralizarlos, obnubilar su pensamiento y moldearlos para que respondan en forma acrítica, alógica y sean sujetos pasivos, automatizados, que engrosen la servidumbre que satisfaga su sed de poder y su ilimitada avidez. Con profunda lucidez denuncia el

escritor uruguayo, Eduardo Galeano, el negocio detrás del miedo: “No es por casualidad que la industria del miedo ofrece los negocios más lucrativos del mundo actual: la venta de armas y el tráfico de drogas. Las armas, producto del miedo de morir y las drogas, producto del miedo de vivir” (58). A renglón seguido, afirma Galeano: “Tiempo del miedo: graves agujeros en la capa de ozono y más graves agujeros en el alma” (58). Agujeros que se evidencian en expresiones como: “prendo el televisor para que me acompañe”, “necesito que haya ruido en la casa”, y que dan cuenta en la cotidianidad del hombre de hoy del miedo a pensar, del miedo al silencio, del miedo a interiorizar. Agujeros profundos en el alma, socavada por el miedo al encuentro, el miedo a la mirada, el miedo al contacto. Miedos estos que se evidencian en el incremento de los encuentros virtuales, efímeros, mediados por las tecnologías y que devienen en la disminución de los encuentros reales. Incluso, podemos evidenciar estos miedos en “inocentes” campañas de prevención primaria en salud, que como ya lo dijimos, rezan: “cuando juegues con tus amiguitos, lávate las manos”. Convirtiendo al otro en un foco infeccioso, en potencial amenaza para la salud que, por cierto, se ha convertido en una de las deidades de este tiempo. Y, claro, miedo a perder la salud y ni qué decir del miedo a perder la imagen, la urgencia de mantener la apariencia, el estatus, y un largo etcétera.

El miedo a sentir y a pensar que experimenta el hombre de hoy intenta mitigarlo a través del vértigo del consumo desmesurado. Jean Baudrillard plantea la irracionalidad del consumo a la hora de conjurar los miedos:

Cuando había tormenta, los primitivos creían en la cólera divina (proyectaban en un sistema de signos) para conjurar el miedo, porque no se explicaban racionalmente la tormenta mediante sus mecanismos naturales. La creencia, de los actuales consumidores, consiste igualmente en adherirse plenamente a los signos, cuyo significado subyacente es el remedio contra el miedo: el bienestar perpetuo y la felicidad por la profusión de bienes. Signos como “bienestar”, “confort”, “sexo” o “felicidad” se manifiestan por todas partes puesto que rigen nuestro imaginario (*Sociedad de consumo* XLVII).

Consumo que no sólo no ha logrado, como era de esperarse, mitigar los miedos; sino, al contrario, los incrementa, pues cada vez se quiere consumir más y, paralelamente surge el miedo a no poder hacerlo.

Además, el hombre de hoy es incapaz de confiar, de establecer encuentros profundos y auténticos con el otro. Estamos ante el establecimiento de vínculos despojados de fiducia, que en definitiva se convierten en contactos efímeros. El hombre de hoy se ha sumergido en un individualismo exacerbado que lo ha llevado a blindar su casa y, más grave aún, su corazón. Por lo tanto estamos no sólo frente al fenómeno del individualismo y de la indiferencia, sino frente a la gravedad de la indolencia, como lo expone claramente Lipovetsky:

El narcisismo, inseparable de un miedo endémico, sólo se constituye suponiendo un exterior exageradamente amenazador, lo que, a su vez, aumenta la gama de reflejos individualistas: actos de autodefensa, indiferencia al otro, encierro en la casa; mientras que un número importante de habitantes de las grandes metrópolis se protegen detrás de su puerta blindada y renuncian a salir de noche, tan sólo un 6 % de los parisinos intervendrían si oyeran llamadas de socorro durante la noche (*Era vacío* 204-205).

El hombre de hoy, habita la “sociedad del riesgo” descrita por Ulrich Beck. Frente al miedo a perder la seguridad, como ya lo hemos dicho, se ha encerrado, aislado, sospecha del vecino, en la palabra del otro busca el engaño, la conspiración. El miedo también es generado por la carencia de relaciones profundas, por no haber entendido claramente el concepto de libertad.

La ausencia de lazos y la falta de radicación no nos hace libres, sino los vínculos y la integración. La carencia absoluta de relaciones genera miedo e inquietud. La raíz indogermánica *fri*, de la que derivan las formas libre, paz y amigo (*frei, Friede, Freund*) significa “amar” (*lieben*). Así pues, originariamente, “libre” significaba “pertenencia a los amigos o los amantes”. Uno se siente libre en una relación de amor y amistad. El compromiso y no la ausencia de este, es lo que hace libre. La libertad es una palabra relacional *par excellance*. La libertad no es posible sin un *sostén* (Han, *Aroma* 53).

5. Atomización del tiempo y del ser

Tal vez, en ninguna época como en esta, hemos realizado las actividades en forma más rápida. Los conceptos como eficiencia y productividad, que han bombardeado nuestra cotidianidad, han hecho que cada vez todo lo hagamos de manera más veloz y; paradójicamente, cada vez tenemos menos tiempo. Los adelantos técnicos, quién lo duda, en nuestras urbes desarrolladas nos ahorran una gran cantidad de tiempo: medios de transporte cada vez más veloces, el correo llega en forma inmediata, la escritura digital nos permite corregir sin tener que desechar la página, no necesitamos ir a hacer revelar las fotografías, ni tampoco hacer fila para una llamada telefónica y, ni qué decir de ir a dictar un telegrama –muchos de los posibles lectores tal vez ni sepan comprender a qué se hace referencia con dictar un telegrama–, contamos con luz eléctrica y no tenemos que encender una y otra vez la vela para para obtener una tenue iluminación, abrimos el grifo y sale agua potable que no hemos tenido la necesidad de ir a sacar de un pozo; y así, podríamos enumerar una serie de avances que evidencian el tiempo que ganamos para hacer tantas cosas. Paradójicamente, la técnica que nos ahorra tanto tiempo, al mismo tiempo nos lo roba. “La hiperkinesia cotidiana arrebató a la vida humana cualquier elemento contemplativo” (Han, *Aroma* 10-11). Hemos perdido la lentitud, el asombro, la mirada poética, la vivencia plena del instante presente, la contemplación.

Byung-Chul Han nos aclara que la crisis de nuestro tiempo no se debe a la aceleración, sino que la “aceleración es solo *uno* de los síntomas de la dispersión temporal” (*Aroma* 9).

Nuestro tiempo, pulverizado, ha sido nombrado como “tiempo puntillista” en términos de Bauman, quien usa la metáfora de Michel Maffesoli, para hacer referencia a este tiempo de rupturas y discontinuidades, inconsistente y sin cohesión (Bauman, *Consumo* 51-52), que no responde al *Aión* griego, el tiempo circular del eterno retorno, representado por la serpiente que se muerde la cola; ni al *Cronos*, dios que devora todo lo que se atraviesa a su paso para conservar su eternidad.

Para Byung-Chul Han la crisis de nuestro tiempo se debe a la “dispersión temporal”, a la “atomización del tiempo” que además traen consigo la “atomización de la vida” y “la atomización de la identidad” y, en este orden de ideas, afirma una “pérdida radical de espacio, de tiempo, del ser-con (*Mitsein*)” (*Aroma* 9-10).

El tiempo atomizado, el *Punkt-Zeit* (Han, *Aroma* 36), el “tiempo puntillista”, está abierto, roto, desvinculado, cargado de informaciones aisladas pero sin tejido entre los puntos, sin hilo conductor, sin línea narrativa. Entre los puntos de información está el vacío que produce miedo, ansiedad, desazón, pérdida de sentido. Este tiempo, discontinuo, desacompañado de la vida, se abre ante vacíos que requieren ser llenados cada vez con más premura, con más consumo, con más velocidad, con más trabajo, con más tedio, viviendo muertes sin sentido y en definitiva, como afirma Han: “Quien no puede morir a su *debido tiempo* perece a destiempo. La muerte supone que la vida se termina por completo. Es una *forma de final*. Si la vida carece de toda forma de unidad de sentido, acaba a destiempo” (*Aroma* 14). Por esta razón también sostiene que: “Hoy en día, morir resulta especialmente difícil. La gente envejece sin hacerse mayor” (*Aroma* 10), se padece el desasosiego de saber que se va a morir, sin haber vivido...

Por este desacompañamiento de la vida, por este des-tiempo, por esta dispersión, el hombre ha perdido la mirada *kairológica* de la vida, el tiempo oportuno, y se ha vuelto incapaz de permanecer en el presente, un hombre que va de un lado para otro, que divaga, que mientras está en un lugar sus pensamientos se han disipado y desvanecido, impidiéndole estar en presencia en el presente. Nos encontramos con personas convocadas a una conversación, sentadas a la mesa, pero atendiendo a su celular; personas escribiendo en su computador, pero atendiendo la ventana emergente en el chat; estudiantes en clase, escribiendo por *WhatsApp*; parejas que salieron a cenar y no se han visto a los ojos; y así, podríamos continuar esta lista con infinidad de ejemplos que nos llevan al mismo punto. Observar una gran dificultad para estar presentes, en presencia, en una cosa a la vez. De hecho, el hombre de hoy alardea de ser *multitask*, multitarea, y al escribir o leer estas líneas, seguramente el celular nos está anunciando que tenemos un nuevo seguidor en *twitter*, un nuevo mensaje de voz, que nos ha llegado un mensaje de correo, información que nos ha alejado, nos dispersa, de la tarea inicial que nos habíamos propuesto. Es así como nos vemos sometidos a infinidad de distanciamientos, continuos, repetidos, reincidentes, redundantes, que impiden el asombro, la contemplación, el deleite de estar presentes en el instante presente. De estar presentes en aquel maravilloso instante que se nos fue mientras estábamos alistando la cámara, tomando la foto,

intentando registrarlo, para luego subirlo, mostrarlo, exhibirlo, en las redes sociales. Nuestro presente pasa sin aroma, sin sabor, sin asombro, sin deleite, sin darnos cuenta de su presencia. “Cuando el tiempo pierde el ritmo, cuando fluye a lo abierto sin detenerse sin rumbo alguno, desaparece también cualquier *tiempo apropiado o bueno*” (Han, *Aroma* 14), desaparece el *kairós*.

Luc Ferry afirma que el lugar donde residen los miedos es el pasado y el futuro. De hecho, podemos preguntarnos, ¿qué es la depresión sino exceso de pasado? y ¿qué la angustia sino exceso de futuro? Declara Ferry:

Pienso sobre todo en los ejercicios que pretendían ayudar a los seres humanos a emanciparse de los dos males que pesan sobre cualquier vida humana y que tienen por nombre pasado y futuro. Puesto que esos son, si reflexionamos, las dos únicas moradas de los miedos que atormentan en vano y de los que tenemos que aprender (*Vencer miedos* 32-33).

6. Aburrimiento y absolutización de la *vita activa*

El reto que nos propone Ferry consiste en ejercitarnos para afrontar el pasado y el futuro como moradas del miedo; y diríamos, no sólo del miedo, sino también el aburrimiento; pues, en la sociedad de la sobresaturación, en la “sociedad de espectáculo”, denominada así por Guy Debord, compuesta por espectadores pasivos, alógicos, en la “sociedad de entretenimiento”, cuyo objetivo parece ser mantener a los individuos entretenidos, evitar a toda costa que pueda existir siquiera un momento en el que se aburran. Paradójicamente el *taedium vitae* cobra cada día más vidas; los índices de depresión y suicidio se incrementan. Es claro que el *taedium vitae* ha acompañado al hombre a lo largo de la historia, que no fue ajeno a griegos y latinos, y que estuvo presente en la Medievalidad, y que en la Modernidad reflexionaron sobre este tema Pascal y Kierkegaard.

Mucho antes del análisis pascalino del aburrimiento, los antiguos habían sentido aquel vacío interior, aquel odio de sí, aquella angustia a estar solo con uno mismo que caracteriza al ser humano. Séneca escribió

una página extraordinaria en la que analiza esta enfermedad del alma: la “displicencia de sí mismo”, “la sensación voluptuosa” que provoca “el trabajo y la agitación”, “aquel desasosiego del alma que en ningún sitio halla reposo”, “el fastidio de la vida y el mismo mundo” (Hadot, *No te olvides* 28-29).

La percepción del tiempo, desde el pasado o desde el futuro, desde las moradas del miedo, se tornan en percepción del tiempo desde la monotonía, desde el aburrimiento, en eternización del sin sentido, debido a la ausencia de comunión consigo mismo y con los otros. Este hombre sin morada, habitante de las moradas del miedo, se siente impulsado, impelido, urgido a una nueva manera de habitar el mundo y de hacer morada, como bellamente nos lo recuerda Friedrich Hölderlin: “Poéticamente hace el hombre de la tierra su morada” (Hölderlin ctd en Heidegger, *Carta 81*).

En realidad lo que el aburrimiento evidencia es la ausencia de morada, de presencia, de *logos* (λόγος), del uso de la razón, del pensamiento, de la palabra, del diálogo, del encuentro; pero, ¿cómo poetizar sin posibilidad de instante poético?, ¿cómo morar sin la posibilidad de demorar-nos?, ¿cómo habitar poéticamente nuestra tierra, en la celeridad, en la pérdida de lentitud y en la dispersión y atomización de nuestro *tiempo puntillista*?

El hombre de hoy está cargado de datos, pero no cuenta con narración que dote de sentido. Entre los puntos de nuestro tiempo no hay narración, es un presente en tanto punto temporal pero sin pasado y sin futuro, no hay tensión narrativa, no hay intencionalidad, no hay línea narrativa, no hay presencia, no hay asombro, no hay posibilidad de demorarse, no hay contemplación, no hay sentido.

¿Qué es narrar, sino generar relaciones?, ¿qué es tejer un hilo narrativo, sino vincular, dotar de sentido? Por lo tanto, perder el vínculo es perder la narración; y por ende, perder la posibilidad de significación y de dotar de sentido. El hombre de hoy está viviendo un “tiempo puntillista”, despojado del vínculo, despojado de hilo narrativo. Vive un tiempo de vacío, de sin sentido, de ni-hilismo. “La des-temporalización (*Entzeitlichung*) generalizada implica la desaparición de los cortes temporales y las conclusiones, los umbrales y las transiciones, que son constitutivos de sentido” (Han, *Aroma* 45).

Otro aspecto del aburrimiento tiene que ver con lo que los psicólogos han llamado baja tolerancia a la frustración, seres humanos abatidos frente al más mínimo revés que la vida les presenta. El *homo consumercus*, del que nos habla Lipovetsky, es un hiperconsumidor de emociones que nos recuerda la pregunta formulada por Eva Illouz a la psicología:

Creo, [...] que deberíamos preocuparnos [...] por otro aspecto de la psique moderna: su evitación a toda costa de cualquier sufrimiento. El futuro del alma —o de la psique— parece encaminado claramente al intento masivo de erradicar el sufrimiento, ya sea mediante la medicina, las terapias verbales, la práctica de la meditación, los encuentros anónimos o la industria de autoayuda. Todas y cada una de las formas de sufrimiento [...] deben desaparecer. Nuestra psicología se ha vuelto altamente funcional, utilitaria y positiva.

El resultado de esta tendencia es paradójico, pues la psicología y la medicina han desplegado un enorme arsenal de recursos para la reducción del sufrimiento, pero es precisamente este intento masivo de erradicarlo del cuerpo y de la psique de la sociedad lo que ha generado una plétora —y un interminable discurso— de “víctimas”, de personas que no son solo víctimas de la maldad de otros, sino de sus propias psiques débiles o heridas (29-30).

Este des-tiempo, esta falta de intencionalidad, este desacompasamiento del hombre, estos bajos niveles de tolerancia a la frustración, este aburrimiento, ha pretendido el hombre de hoy compensarlos con excesos de estímulos, de ruido, de trabajo; olvidando aquella sentencia de Pascal en sus *Pensamientos*, cuando habla sobre el Divertimento: “He dicho muchas veces que toda la desgracia de los hombres proviene de una sola cosa, que es no saber permanecer en reposo en una habitación” (VIII. 136 (139-205)). Deviniendo en la absolutización de la *vita activa*.

En la sociedad del rendimiento, el hombre de hoy, como lo mencionamos anteriormente, con altos índices del síndrome de *burnout*, también llamado síndrome de desgaste ocupacional, síndrome del trabajador consumido, padece cansancio emocional, despersonalización, cefaleas, molestias gastrointestinales, insomnio, ansiedad; además, problemas relacionales y distanciamiento afectivo.

Byung-Chul Han vincula la crisis actual con la absolutización de la *vita activa* que, según él, conduce al imperativo del trabajo y degrada a la persona a *animal laborans* (*Aroma* 132). Este *animal laborans* pasa de ser el hombre controlado por el biopoder a ser esclavo de sí mismo, como lo ampliaremos en el siguiente apartado.

7. El hombre controlado: del biopoder al psicopoder

Byung-Chul Han hace una crítica sobre las nuevas técnicas de poder que mantienen al hombre controlado; ya no por el biopoder descrito por Foucault que le controla desde fuera, sino por el psicopoder que convierte al hombre en tirano de sí mismo y le controla desde dentro. “Nos precipita a una crisis de la libertad con mayor alcance, pues ahora afecta a la misma voluntad libre” (*Psicopolítica* 25). Este control se hace a través del *Big Data*, que es “un instrumento psicopolítico muy eficiente que permite adquirir un conocimiento integral de la dinámica inherente a la sociedad de la comunicación. Se trata de un *conocimiento de dominación* que permite intervenir en la psique y condicionarla a un nivel prerreflexivo” (Han, *Psicopolítica* 25). Queremos resaltar el cambio de paradigma tan significativo que señala Han; pues desde Aristóteles, lo que nos ha caracterizado y de lo que nos hemos vanagloriado como humanidad ha sido el logos (*λόγος*), la razón; pero, aquí se nos está hablando de un condicionamiento de la psique a un nivel prerreflexivo, es decir, a una pérdida de lo que hemos considerado propiamente humano, la razón.

El condicionamiento del ser humano a este nivel prerreflexivo, vía *Big Data*, se ha usado para fines de producción y consumo; por lo tanto ya no es una sociedad disciplinaria, sino de rendimiento. Alerta Han: “El dataísmo es nihilismo. Renuncia totalmente al sentido. Los datos y los números no son narrativos, sino aditivos. El sentido, por el contrario, radica en una narración. Los datos colman el vacío de sentido” (*Psicopolítica* 90).

El hombre de hoy ya no experimenta el imperativo del deber desde afuera, impuesto; sino, que el imperativo proviene desde adentro, en la

forma: “tienes que poder”, “tienes que rendir”, “tienes que ser rápido y productivo”, como algo que se autoimpone. De esta forma, el hombre que tiene que rendir, está constantemente buscando cómo ampliar su tiempo, sus fuerzas, su estado físico, para poder aumentar y responder a su carga de trabajo, que necesariamente será medida, cuantificada, o más bien autocuantificada.

La creencia en la mensurabilidad y cuantificabilidad de la vida domina toda la era digital. El *Quantified Self* rinde homenaje a esta creencia. Se equipa al cuerpo con sensores que registren datos de forma automática. Se miden la temperatura corporal, la glucosa en sangre, el aporte calórico, el consumo de calorías, perfiles de movimiento o partes adiposas del cuerpo. En la meditación se miden las pulsaciones. Incluso en la relajación lo que cuenta es el rendimiento y la eficiencia. [...]. A partir de la automedición y el autocontrol se han de incrementar el rendimiento corporal y espiritual. [...].

Los números no cuentan nada sobre el yo. La numeración no es una narración. No contar sino narrar lleva al encuentro con uno mismo o al autoconocimiento (Han *Psicopolítica* 91-92).

Ahora nos encontramos en frente del ser humano degradado en *animal laborans*, que tiene que demostrar y demostrarse en cifras, en números, en productos, en datos, que ha trabajado. El *animal laborans* ha renunciado al ocio (*otium*), se ha centrado en el negocio (del latín: *nec* y *otium*, que significa: sin ocio), negación del ocio. Con su atención atomizada, dispersa, es incapaz de encuentro, de escucha, de asombro, de maravillarse, de contemplación. “La pérdida de la capacidad contemplativa es la responsable de que el hombre se haya rebajado a *animal laborans*” (Han, *Aroma* 154).

Byung-Chul Han nos muestra el contraste entre la sociedad disciplinaria y la sociedad del rendimiento: “A la sociedad disciplinaria todavía le rige el *no*. Su negatividad genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados [...]. La positividad del poder es mucho más eficiente que la negatividad del deber” (*Cansancio* 27).

El *animal laborans* no necesita estar vigilado desde afuera, los niveles de autoexigencia son altísimos, incluso más allá de las propias ca-

pacidades, no tiene límite, se revienta, se enferma. “El exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en autoexplotación” (Han, *Cansancio* 32). Los movimientos de resistencia y los grupos sindicales tenían la posibilidad de sublevarse frente al explotador para reivindicar sus derechos. ¿El *animal laborans* frente a quién se subleva? “El explotador es al mismo tiempo el explotado” (Han, *Cansancio* 32). La gran ironía radica en que: “El amo mismo se ha convertido en esclavo del trabajo” (Han, *Cansancio* 48).

Frente a los estándares autoimpuestos y la creencia de que nada es imposible y todo hay que lograrlo, el *animal laborans* se deprime, se autodestruye: “El lamento del individuo depresivo, “*Nada es posible*”, solamente puede manifestarse dentro de una sociedad que cree que “*Nada es imposible*”. No-poder-poder-más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión” (Han, *Cansancio* 31). Este individuo deprimido busca como recurso la medicación, necesita rendir, necesita poder más, necesita lograrlo, producir; es así como “la sociedad del rendimiento, como sociedad activa, está convirtiéndose paulatinamente en una sociedad de dopaje” (Han, *Cansancio* 71).

El *animal laborans* alimenta el *Big Data* que reduce a los seres humanos a productos para compra y venta. “El *Big Data* es un gran negocio. Los datos personales se capitalizan y comercializan por completo. Hoy se trata a los hombres y se comercializa con ellos como paquetes de datos susceptibles de ser explotados económicamente. Ellos mismo devienen mercancía” (Han, *Psicopolítica* 98).

Presenciamos el surgimiento del *animal laborans* que deviene mercancía, que ha renunciado al logos (*λόγος*), con una psique condicionada a nivel prerreflexivo que iguala pensar con trabajar. “Hoy pensar se iguala al trabajo. El *animal laborans*, sin embargo, es incapaz de pensar. Pensar, pensar que tienen sentido, requiere algo que no es un trabajo. Originalmente, pensar (*sinnanm* en antiguo alto alemán) significaba viajar (*reisen*)” (Han, *Aroma* 156). Nos preguntamos, ¿vivimos en un tiempo de neoesclavitud?

Incluso para que este *animal laborans* sea más productivo, algunos han pensado, y ya trabajan en ello, en la “necesidad” de la creación del *Posthumano*.

El transhumanismo es:

Un paradigma cultural, intelectual y científico que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana y aplicar nuevas tecnologías con la finalidad de eliminar aspectos indeseables e innecesarios de la condición humana como el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento, e incluso, el ser mortales. Nick Bostrom, uno de sus máximos teóricos y Presidente de la WTA (*World Transhumanist Association*), afirma que es un nuevo paradigma sobre el futuro del hombre que reúne a científicos de distintas áreas (Inteligencia Artificial, Neurología, Nanotecnología e investigadores en tecnología de punta), a filósofos y hombres de cultura con un mismo objetivo: alterar, mejorar la naturaleza humana y alargar su existencia (Postigo 3-4).

Vale la pena aclarar la diferencia entre “transhumano” y “posthumano”: Para N. Bostrom existe diferencia entre: “transhumano” (sería un humano en fase de transición hacia lo posthumano): es decir, alguien con capacidades físicas, intelectuales y psicológicas, mejoradas respecto a un “humano normal”. “Posthumano”: alguien cuyas capacidades exceden de forma excepcional al humano actual por lo que no se plantea la ambigüedad entre humano y posthumano. Alguien notoriamente distinto (¿Cyborg?) (Postigo 4-5).

Albert Corina, quien junto a Miquel-Àngel Serra coordinó la publicación del texto *¿Humanos o posthumanos?*, en una entrevista publicada en *La Vanguardia*, con el título: “¿Tenemos los humanos el deber moral de mejorarnos artificialmente?”, refiere que los defensores del posthumanismo parten de la premisa: “tenemos el deber moral de mejorarnos artificialmente”. Frente a esta premisa nos preguntamos: ¿qué es mejorar al ser humano?, ¿mejorarlo para que sea más productivo y mejore su calidad de *animal laborans*?, ¿mejorarlo para lograr la eliminación del dolor, fortaleciéndolo para el trabajo y para la guerra?

Es particularmente paradójico este tiempo en el que algunos sectores van en busca del posthumano, en quien se pretende lograr la eliminación de dolor y; al mismo tiempo, las tendencias tecnológicas buscan que los robots puedan sentir dolor, según el artículo presentado por Johannes Kuehn y Sami Haddadin de Leibniz University, en ICRA 2016 (Conferencia Internacional de Robótica y Automatización) en Estocolmo,

Suecia: “An Artificial Robot Nervous System to Teach Robots How to Feel Pain and Reflexively React to Potentially Damaging Contacts”.

Consideramos muy sugerentes las hermosas y crudas palabras que encontramos en el diálogo entre los hermanos Iván y Alioscha Karamazov, en el poema intitulado *El inquisidor general*, de Fiodor Dostoyevski; quien, con su genial pluma, desnuda el corazón del hombre: “No hay, para el hombre que vive libre, preocupación más constante y punzante que la de buscar un ser ante quien inclinarse. Pero no quiere inclinarse sino ante una fuerza indudable, que todos los humanos respeten por un consentimiento universal” (299). Es en este orden de ideas que afirmamos que el hombre de hoy se ha erigido nuevos dioses: *Big Data*, psicopoder. Y continúa Dostoyevski, como si hiciera referencia a la globalización de la información, o a posthumanos programados para la realización de tareas: “Lo que los hombres buscan sobre la tierra: un dueño ante quien inclinarse, un guardián de su conciencia y el medio de unirse finalmente en la concordia de una comunidad de hormiguero” (302). Esta comunidad de hormiguero nos evoca el planteamiento de Aldous Huxley en su novela *Un mundo feliz*.

Sin embargo; nuestra mirada no pretende ser pesimista, resuenan en nosotros las palabras de Bauman, al afirmar que: “esos puntos sin tiempo ni espacio pueden contener un potencial expansivo infinito e infinitas posibilidades esperando estallar” (*Consumo* 52). En la misma línea de esperanza afirma Lipovetsky:

Las razones para tener esperanza no han caducado: a pesar de la inflación de necesidades comercializadas, el individuo sigue viviendo para algo más que para los bienes materiales pasajeros. Los ideales del amor, la verdad, la justicia y el altruismo no están en bancarrota: en el horizonte de los tiempos hipermodernos no se perfila ningún nihilismo total, ningún “último hombre” (*Felicidad* 14).

Nos preguntamos ¿por qué la moda *vintage* (antiguo, clásico)?, ¿por qué volver a lo artesanal?, ¿por qué el auge de la bicicleta?, ¿por qué el clamor en defensa de la naturaleza?, ¿por qué la búsqueda de la contemplación y de la mística?

El hombre de hoy, como el ser humano de todos los tiempos, es un hombre inacabado, contingente, en condición de caminante...

Las paradojas de este tiempo nos plantean una pregunta más: ¿Qué implicaciones habría para el hombre contemporáneo si en lugar de pretender que los humanos sean cada vez más máquinas y las máquinas más parecidas a los humanos, buscásemos humanos más humanos?

“Por este motivo la era de la felicidad paradójica reclama soluciones igualmente paradójicas [...]. El tiempo de las revoluciones políticas ha concluido; ante nosotros tenemos el de la reestabilización de la cultura consumista y el de la reinención permanente del consumo y los estilos de vida” (Lipovetsky, *Felicidad* 15). Una de estas soluciones paradójicas es la propuesta por Byung-Chul Han: “La crisis temporal solo se superará en el momento en que la *vita activa*, en plena crisis, acoja de nuevo la *vita contemplativa* en su seno” (*Aroma* 11).

Hemos descrito, en este capítulo, el tiempo de crisis que enfrenta el hombre contemporáneo; sea este el momento para recordar el valor de la crisis como oportunidad y, acercarnos al significado de la palabra crisis (*κρίσις*), que en griego significa: separación, distinción; elección; disentimiento, disputa; decisión, juicio, resolución; sentencia, condena; desenlace, resultado; crisis; interpretación. Término que procede del verbo *κρίνω* que significa: separar, distinguir, escoger, preferir, decidir, juzgar, acusar, condenar, explicar, interpretar, resolver. En este orden de ideas, asumimos la crisis de este tiempo, como la oportunidad para decidir e interpretar nuestro tiempo y asumir el reto que significa el cultivo de lo humano en el hombre de hoy; razón por la cual planteamos, en términos de Esquirol, una “resistencia íntima”, (15-16) frente a la latencia de la disgregación de lo humano que, cabe anotar, siempre ha existido.

Resistencia que puede darse desde la academia, como lo propone Lipovetsky:

Los intelectuales siguen siendo los obstinados forjadores de sentido y, como tales, una especie retro poco dispuesta a sabotear descaradamente su propio trabajo para engrosar su agenda de contactos. Es posible que el trabajo intelectual, por su propia naturaleza inevitablemente artesanal y *amante*, sea el que oponga, de vez en cuando, la resistencia más tenaz a la frivolidad, a la espectacularización del mundo (*Hipermodernos* 37).

También es una resistencia que puede darse desde la contemplación. Es en esta búsqueda de humanos más humanos, o humanos real-

mente humanos, que consideramos con Han “la posibilidad de una vida que no necesita la teología ni la teleología, y que, a pesar de ello tiene su propio aroma. Pero requiere una revitalización de la *vita contemplativa*” (*Aroma* 10).

Para la revitalización de la *vita contemplativa* proponemos los *ejercicios espirituales* hadotianos como condición de posibilidad de una mística filosófica para el hombre contemporáneo, como lo desarrollaremos en el tercer y último capítulo de este texto.

Capítulo 3

Ejercicios espirituales hadotianos, condición de posibilidad de una mística filosófica para el hombre contemporáneo

En el capítulo anterior hemos examinado algunos de los rasgos del hombre contemporáneo que se convierten en reto para la conservación y el cuidado de lo propiamente humano del hombre de nuestro tiempo y que, a su vez, se tornan en oportunidad y acicate para el objetivo que nos hemos propuesto en este capítulo: proponer los *ejercicios espirituales* hadotianos como condición de posibilidad de una mística filosófica para el cultivo de lo humano en el hombre contemporáneo.

Para lograr nuestro objetivo contamos con fuentes procedentes de diversas tradiciones, religiosas y no religiosas, que han comprendido de diversas maneras la mística. Es así como podemos beber de grandes exponentes de la mística cristiana como Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz; también iluminan nuestra reflexión filósofos como: Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Werner Jaeger, Jean Grondin, Miguel García-Baró, y nuestro principal referente Pierre Hadot. Asimismo, nos acercamos a filósofos y teólogos en diálogo con tradiciones no occidentales como Raimon Panikkar, Michel Hulin, Byung-Chul Han, Willigis Jäger; además, escuchamos la voz de filósofos declaradamente cristianos, y abiertos al diálogo con las diversas tradiciones, como son: Eckhart de Hochheim –más conocido como el Maestro Eckhart-, Paul Ricoeur, Juan Martín Velasco, José Gómez Caffarena, Frei Betto, Leonardo Boff, Olegario González de Cardedal, Evelyn Underhill; igualmente tienen la palabra en este diálogo académico, filósofos declaradamente ateos o metodológicamente ateos: André Comte-Sponville, Luc Ferry, Ernst Tugendhat y Ronald Dworkin. Unimos a esta polifonía de voces, a filósofos y teólogos que en nuestro medio han trabajado el tema de la mística: Gonzalo Soto Posada, Ángel Hernando Uribe Carvajal, Luis Hernando Alzate Ramírez, Bayron Osorio, Jaime Enrique Palacio

y Carlos Arboleda Mora, entre otros. Como puede observarse, hay variadas comprensiones de la mística y diferentes puntos de partida para comprenderla.

Lo primero que debemos aclarar es que es el propio Pierre Hadot quien propone el término *mística filosófica* y es a partir de Hadot que lo trabajaremos, pues supera los alcances de este ejercicio investigativo abordar las múltiples miradas del fenómeno místico, iremos a otras fuentes solamente con el fin de iluminar el concepto hadotiano:

En el libro de Maritain, la mística de Plotino era evocada varias veces para mostrar hasta qué punto era inferior a la mística cristiana. Pero Maritain reconocía que había tenido influencia en san Agustín. Por eso en los años 1945-1946 me puse a leer a Plotino, es decir, sobre todo los tratados en que habla de su experiencia mística. Descubrí así la existencia de una mística puramente filosófica (*Filosofía vida* 122).

Ante la perplejidad que genera encontrar juntos los términos “mística” y “filosófica”, consideramos pertinente emprender una aproximación a algunas precisiones conceptuales del término “mística”; posteriormente expondremos un esbozo de tipologías de la mística, acercándonos solamente a la mística religiosa, para así dar paso a lo que se ha llamado mística profana; luego hablaremos de filosofía y mística más allá de la religión; posteriormente procederemos a entender la mística como fenómeno humano; y, en esta línea propondremos los *ejercicios espirituales* como condición de posibilidad para una *mística filosófica*.

1. *Mística*, un término polisémico

Dado que el término “mística” es polisémico, consideramos de especial interés intentar una aproximación a algunas precisiones conceptuales.

Leonardo Boff, define mística como:

La palabra mística es adjetivo de misterio. [...].

En su origen, la palabra misterio (*mysterion* en griego, que a su vez proviene de *múein*, que quiere decir percibir el carácter escondido, no

comunicado, de una realidad o de una intención) no posee un contenido teórico, sino que está ligada a la experiencia religiosa en los ritos de iniciación. Es importante poner el énfasis en el hecho de que el misterio está ligado a esa vivencia/experiencia globalizante (Boff, *Mística* 13-14).

En este mismo orden de ideas, Bayron Osorio afirma que: “La palabra “mística”, etimológicamente proviene del verbo griego “Myo”: cerrar la boca y los ojos, para indicar realidad y actitud de secreto” (57). Y, Juan Martín Velasco amplía el concepto de la siguiente manera:

La palabra en las lenguas modernas es la transcripción del adjetivo griego *mystikòs*, derivado de la raíz indoeuropea *my*, presente en *myein*: cerrar los ojos y cerrar la boca, de donde proceden “miope”, “mudo” y “misterio”, que remite a algo oculto, no accesible a la vista, de lo que no puede hablarse. Es sabido que *mystikòs* nos remonta a la Grecia clásica y a las “religiones de misterios”. Pero para que adquiriera el significado que le atribuyó la religión cristiana, y que ha servido después para designar el elemento místico de otras religiones, debió pasar a través de la doctrina platónica de la contemplación, caracterizada como “espiritualidad filosófica” (A. J. Festugière), por la incorporación de la misma al judaísmo por Filón y por su desarrollo ulterior por el neoplatonismo, sobre todo en Plotino (*Experiencia* 16).

Consideramos de una profunda densidad y hondura la definición de Evelyn Underhill: “El misticismo es el arte de la unión con la Realidad” (20). Underhill nos propone además, la mística como forma de conocimiento: “Solo conocemos una cosa uniéndonos a ella, asimilándola, interpretándola a ella y a nosotros mismos” (20). Este *arte de unión con la realidad* y esta forma de conocer *uniéndonos*, nos evoca la noción aristotélica del *bios theoretikos*, como contemplación, como vida contemplativa. Descubrimos en esta definición un énfasis sobre el que ha insistido Hadot, la unión indisoluble entre filosofía y vida. Que también expresa Raimon Panikkar en su definición de la mística entendida como: “Experiencia plena de la Vida” (*Plenitud de vida* 206) y que, según él, corrige “una concepción reduccionista del hombre como exclusivamente “animal racional”, puesto que “hombre” es solo una abstracción conceptual, aunque muy práctica, extraída del magma de la

entera realidad, que he llamado cosmoteándrica y que comprende tanto lo divino como lo material, además de lo humano” (Panikkar, *Plenitud de vida* 206). Por lo tanto, continúa Panikkar, “consideramos la mística no como una especialidad de algunos seres humanos, sino como una dimensión esencial del hombre” (*Plenitud de vida* 206).

Recogiendo las palabras de estos grandes maestros, nos atrevemos a definir la mística como: “arte de unión con la Realidad”, como la define Underhill, que, al cerrar los ojos y la boca, abre la conciencia; y, en la contemplación, acoge la Totalidad, devolviendo el silencio a la palabra y vinculando al hombre con el habitar poéticamente su morada, su humanidad, su tierra y el cosmos.

2. Acercamiento a algunas tipologías de la mística

La polisemia del término mística nos permite vislumbrar el uso que se le ha dado en diversos contextos, con distintos énfasis o significados. Por esta razón consideramos de gran valor la tipología propuesta por Juan Martín Velasco, en su texto *El fenómeno místico*, pues a partir de allí podemos acercarnos a la comprensión del fenómeno místico que tradicionalmente, para su estudio, ha estado inscrito en la fenomenología de la religión; pero no debemos olvidar que es un fenómeno presente en la cultura y que también cuenta con manifestaciones no religiosas.

Las tipologías propuestas por Velasco son: *mística profana* y *mística religiosa*. Sin embargo, elige un apartado especial para la mística plotiniana, pues considera que está entre la mística profana y la religiosa y que tiene una gran influencia en las místicas religiosas occidentales, especialmente en la mística cristiana (*Fenómeno* 82). Nosotros suscribimos la tipología de Velasco; empero, elegimos invertir el orden dado los propósitos de nuestra línea reflexiva.

2.1. Mística religiosa

La *mística religiosa* identifica los fenómenos, las vivencias, presentes en las diversas religiones, cristianas o no cristianas, en las que el origen de

la experiencia unitiva se interpreta en relación con lo sobrenatural, que podríamos llamarlo Dios.

Al hacer referencia a la mística religiosa es necesario considerar que a ella pertenecen las formas de mística propias de las religiones orientales y las de la tradición abrahámica.

La teología cristiana ha hecho diversas clasificaciones; una de ellas es la clasificación en mística *natural* y *sobrenatural*; como cabe esperar, la experiencia religiosa se ubica en la llamada *mística sobrenatural*.

El criterio de esta clasificación es el del origen natural o sobrenatural de los fenómenos en cuestión y, en los autores que la han propuesto, se da por supuesto, desde principios teológicos, que los fenómenos bíblicos y cristianos tienen como origen una “intervención” positiva, y por eso sobrenatural, de Dios en los sujetos que los viven, [...]; los llamados fenómenos de mística natural tendrían su origen en el desarrollo de elementos presentes en el orden natural, estarían producidos por fuerzas immanentes al mundo y al hombre y tendrían como contenido, en el mejor de los casos, al Dios presente en la naturaleza como principio de todo lo creado (Velasco, *Fenómeno* 86).

También contamos con la tipología tripartita de W. Ralph Inge: “mística especulativa (neoplatónica), la práctica, que busca a Dios en la vida, y la mística de la naturaleza, que ve a Dios en todas las cosas” (Velasco, *Fenómeno* 87).

Sin embargo, Hadot plantea la distinción entre religión y filosofía en los siguientes términos: “De una manera más general, me parece que hay que tener mucho cuidado en distinguir rigurosamente religión y filosofía. [...] Hay que emplear la palabra ‘religión’ para designar un fenómeno que comporta imágenes, personas, ofrendas, fiestas, lugares consagrados a Dios o a los dioses. Lo que no existe en absoluto en la filosofía” (*Filosofía vida* 68-69).

Veamos en la siguiente cita de Hadot un paralelo entre la mística cristiana y la experiencia mística descrita por Marco Aurelio de participación y unidad con el Todo:

Algunos místicos cristianos han descrito, también ellos, su estado como un consentimiento continuo al querer de Dios. Por su parte, Marco

Aurelio exclama: “Digo entonces al Universo: ‘Amo contigo’”. Se trata aquí de un sentimiento profundo de participación, de identificación, de pertenencia al Todo, que desborda los límites del individuo, un sentimiento de intimidad con el universo (*No te olvides* 38).

No profundizaremos en esta *mística religiosa*, pues pertenece al ámbito de la teología, que valoramos profundamente, pero que no hace parte del objetivo académico propuesto para esta reflexión.

Afirma Hadot: “Considero que los fenómenos místicos, incluso si podemos observarlos en diferentes religiones, no son específicamente religiosos. [...] y se sitúan, por ejemplo en Plotino, en una perspectiva puramente filosófica. Podemos observarlos en filósofos que son totalmente ateos, como Georges Bataille” (*Filosofía vida* 69). Es por esta razón que siguiendo la línea hadotiana que permite entender la mística como mística filosófica, nuestra propuesta está encaminada a proponer los *ejercicios espirituales* como condición de posibilidad de una mística independiente de la experiencia religiosa.

2.2. Mística plotiniana

La mística plotiniana, que recoge la tradición platónica, es considerada por expertos de la talla de Juan Martín Velasco, como una mística a la vez filosófica y religiosa. Además, se reconoce en la mística de Plotino la gran influencia que ha tenido en la mística religiosa de Occidente y particularmente en la mística cristiana (*Fenómeno* 82).

Pierre Hadot dedica uno de sus textos a Plotino, lo titula: *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Es sugerente el epígrafe del primer capítulo de este texto, es una cita de la primera *Enéada*: “No ceses de esculpir tu propia estatua” (I, 6, 9, 13). Consideramos que al detenerse Hadot en este *no ceses de esculpir*, está identificando, como lo ha expresado y ha sido *leitmotiv* en toda su obra, el constante llamado de la filosofía en la Antigüedad a ejercitarse, que denominó *Ejercicios espirituales*, concepto que abordamos en el primer capítulo de este texto; cabe recordar que allí explicamos que para Hadot el término *espirituales* no hace referencia a religiosos, sino que para él es un término con gran densidad de sentido que comprende el ser interior del hombre y que engloba el

pensamiento, la imaginación, la sensibilidad y la voluntad. El helenista francés, como ya se ha dicho, es reiterativo a lo largo de su obra en no desligar discurso filosófico y vida.

Hadot, bebiendo de la fuente plotiniana, nos muestra dos vías de preparación para la experiencia mística: la cognitiva y la práctica.

En Plotino hay dos vías que preparan para la experiencia: primero una vía cognitiva, en la que se estudia la teología, y más particularmente la teología negativa—Plotino dice que se trata en cierto sentido de paneles indicadores que señalan la vía, pero que no te hacen recorrer el camino—, y una vía práctica, que es el verdadero camino y que conduce concretamente a la experiencia. Para Plotino, esta vía práctica son las purificaciones, las ascesis, los ejercicios espirituales, la práctica de las virtudes, el esfuerzo por vivir según el Espíritu. En este sentido podemos decir que, para Plotino, la filosofía tanto en su discurso como en su elección de vida, prepara para la experiencia mística (*Filosofía vida* 123).

Cuando en este texto Hadot usa la expresión: *vivir según el espíritu*, hace referencia a esa realidad interior del hombre que hemos mencionado; sin embargo, en el contexto plotiniano, nos explica que la mayoría de los traductores han usado el término *Intelecto*.

Lo que designo con la palabra “Espíritu” es una realidad que la mayor parte de los traductores y comentaristas de Plotino llaman, por lo demás con razón, “Intelecto”, y que es el primer ser, que emana inmediatamente de la realidad suprema, siendo para Plotino la realidad suprema, el Uno absoluto. El Intelecto, que es divino, contiene todas las Formas de los seres, todas las Ideas. Si he empleado la palabra “Espíritu”, término que evidentemente tiene connotaciones espirituales, es precisamente para hacer comprender mejor la expresión “vivir según el Espíritu”. Ya que quizá sea más difícil comprender qué es lo que podría decir: vivir según el Intelecto. Pero como mostró muy bien Émile Bréhier, el Intelecto representa ante todo, para Plotino, una actitud espiritual de recogimiento en sí mismo (*Filosofía vida* 123).

Explica Hadot que la mística plotiniana no es una mística de *fuga mundi*:

A pesar de ciertas fórmulas, la mística de Plotino, tal como fue vivida por él, no aparece como una “conducta de fuga”. Plotino está tan intensamente presente a los demás como al Espíritu.

Y, sobre todo, la crítica a lo “espiritual puro” debe conducir a una auténtica purificación de la vida espiritual, y de ningún modo a la supresión de todo un ámbito de la realidad humana (*Plotino* 191).

Hadot afirma que Plotino, con gran realismo, reconoce que la vida interior del hombre nunca estará plenamente unificada:

La vida interior del hombre nunca estará plenamente unificada; nunca será ni puro éxtasis ni pura razón ni pura animalidad. Esto es algo que Plotino ya sabía. Aceptaba con dulzura estos niveles múltiples y sólo buscaba reducir al máximo esta multiplicidad, desviando su atención del “compuesto”. Era preciso que el hombre aprendiera a soportarse a sí mismo (*Plotino* 193).

Jeannie Carlier, interlocutor de Hadot en su texto: *Filosofía como forma de vida*, afirma que Hadot opta por la mística de la acogida por sobre la mística plotiniana de la negación: “A la mística de la negación, de la supresión, que tanto le había fascinado de Plotino en su edad madura (*aphele panta*, ‘quítalo todo’), prefiere una mística de la acogida: ‘acoge todas las cosas’” (Carlier ctd en Hadot, *Filosofía vida* 11). Cabe recordar que para Plotino el mundo sensible es “una realidad degradada e inferior de la que hay que alejarse” (Hadot, *Plotino* 199), razón por la cual proponía la mística de la negación.

En el proceso de la traducción comentada de los tratados de Plotino, Hadot profundiza y precisa elementos de la mística plotiniana como *llamada*: “Para nosotros, la vida y la obra de Plotino son una ‘llamada’, en el sentido en que Bergson hablaba de una llamada de los místicos. [...]. Esta llamada nos invita, a mi entender, ‘a aceptar todas las dimensiones de la experiencia humana y todo lo que comporta de misterioso, indecible y trascendente’” (*Plotino* 199). Sin embargo, propone la búsqueda de este *misterioso, indecible y trascendente* no únicamente en la dirección de Plotino, es decir, “en un movimiento de retirada en relación con la multiplicidad y el mundo sensible, sino también, y quizá más, en la dirección de la existencia viva y concreta, del surgimiento y la aparición de las cosas visibles” (*Plotino* 200).

2.3. Mística profana

La experiencia mística no es exclusiva de la experiencia religiosa. Ha sido ampliamente estudiada en el cristianismo, de ello no hay duda; pero, es necesario precisar que la experiencia mística es una experiencia humana. Afirma Hadot, citando a Bergson, que la mística es un fenómeno universal, presente en toda la humanidad: “Bergson lo comprendió muy bien: la experiencia mística es un fenómeno universal y significativo en extremo. Incluso aunque este fenómeno sólo alcance su plenitud con el cristianismo, no por ello existe en menor medida, de un modo muy auténtico, en toda la humanidad” (Plotino 191). Dado que la mística es un fenómeno humano, vemos la necesidad de hablar de esta mística profana, que según la clasificación enunciada anteriormente, estaría ubicada en la *mística natural*, es decir: “abarca todos los fenómenos místicos presentes en religiones no cristianas; los representados por experiencias de filósofos, poetas o artistas; y los vividos por otras personas tras experiencias de un contacto peculiar con la naturaleza” (Velasco, *Fenómeno* 86). Recordemos que algunas de las religiones no cristianas, son religiones no teístas, es decir religiones sin Dios en las que también hallamos la experiencia mística.

Encontramos en la *mística salvaje* de Michel Hulin, un exponente significativo de esta *mística profana*. El propio Hadot no duda en citar a Hulin para referirse a experiencias místicas que no se circunscriben a ninguna tradición religiosa en particular: “Designa con este término el conjunto de las experiencias místicas no ligadas ni a una religión ni a una tradición espiritual” (*Filosofía vida*, 124). Otra referencia significativa a esta *mística salvaje* tiene que ver con la ingenuidad de la mirada y la forma de contemplar el mundo: “Aquí, todo hace pensar que Séneca se ejercitaba para recuperar la ingenuidad de su mirada cuando contemplaba el mundo, a menos que aquí tengamos la expresión fugitiva de una especie de experiencia espontánea de “mística salvaje”, tomando la expresión de M. Hulin” (Hadot, *Filosofía antigua* 251).

Estas experiencias, profundamente humanas, “tienen su fundamento en la tendencia irreprímible a la autosuperación, presente en todo hombre, y consisten en una evidencia preconceptual y secreta (es decir, mística) del fondo inabarcable, del misterio insondable por el que toda persona está habitada” (Velasco, *Fenómeno* 87).

Hadot experimenta el *sentimiento oceánico*, término que adopta de Romain Rolland, como el ser “invadido por una angustia a la vez terrorífica y deliciosa” (*Filosofía vida* 25), términos estos que nos evocan el *mysterium tremendum* al que hace referencia Rudolf Otto y al cual nos referiremos más adelante. Esta experiencia conlleva una conciencia cósmica, “el sentimiento de la presencia del mundo, o del Todo, y de mí mismo en este mundo. [...]. Al mismo tiempo tenía la sensación de estar inmerso en el mundo, de formar parte de él, el mundo se extendía desde la más pequeña brizna de hierba hasta las estrellas. Este mundo se me hacía presente, intensamente presente” (*Filosofía vida* 25). Esta experiencia es existencial, razón por la cual la diferencia de la mística cristiana, pues en la experiencia mística cristiana interviene otro, personal. Afirma Hadot:

Tengo la impresión de que el “sentimiento oceánico” es bastante diferente a la experiencia mística, por ejemplo cristiana o plotiniana. Evidentemente se podrá decir que lo que es común a las dos experiencias es que el yo tiene el sentimiento de una presencia o de una fusión con otra cosa distinta, pero me parece que hay en la experiencia mística de tipo cristiano o plotiniano cierta relación personal, a menudo expresada en términos tomados del vocabulario del amor. Se adivina esta tendencia a la personalización en Plotino, cuando habla del Uno como de un dios (*Filosofía vida* 125).

También podría entenderse esta experiencia como toma de conciencia de ser uno con el todo:

La experiencia que consiste en tomar conciencia intensamente del hecho que (*sic*) de que formamos parte de la naturaleza, de que en este sentido nosotros mismos somos esa naturaleza infinita e indecible que nos engloba totalmente. Recordemos a Hölderlin: “Ser uno con todas las cosas vivas, retornar, por medio de un radiante olvido de sí, el Todo de la Naturaleza”; recordemos a Nietzsche: “Ir más allá de mí mismo y de ti mismo. Experimentar de una manera cósmica” (Hadot, *Velo* 399).

André Comte-Sponville declara su interés por los místicos orientales, pues manifiesta que encuentra en ellos una espiritualidad inmanente, conforme al camino que según él, le ha indicado Spinoza:

Si me he interesado hasta este extremo por los místicos orientales, especialmente budistas, es porque hallaba en ellos esa espiritualidad puramente inmanente (sin otro mundo, sin esperanza ni fe) cuyo camino Spinoza –a su manera, que es conceptual– ya me había indicado [...] en esas últimas y desazonadoras proposiciones de la *Ética*. “Tenemos el sentimiento y la experiencia de que somos eternos...” [...]. De ahí esa sencillez cuando el *ego* se disuelve: sólo queda el todo, en cuyo caso poco importa el nombre que algunos quieran darle (“Dios”, “Naturaleza”, “Ser”...) (*Amor* 27-28).

3. Mística filosófica, más allá de la religión, un fenómeno humano

Luc Ferry en su texto *Vencer los miedos* distingue tres concepciones de trascendencia: la de los antiguos, la de los grandes monoteísmos y la posnietzscheana. En la concepción de trascendencia de los antiguos ubica el orden armonioso del cosmos que es trascendente con relación a al ser humano, pues ni lo ha creado ni inventado y es exterior y superior a él (*Vencer miedos* 91). Para la concepción de trascendencia de los grandes monoteísmos, Dios es trascendente a la humanidad y al mundo, a toda criatura que depende de un ser superior situado fuera de ella (Ferry, *Vencer miedos* 91-92). En la concepción de la filosofía trascendental, afirma Ferry, la trascendencia acontece en el hombre, no es externa al ser humano: “se trata de una ‘trascendencia’ presente en el corazón de la experiencia vivida” y cita a Husserl afirmando que es una “trascendencia en la inmanencia”, a esta forma de trascendencia ha llamado Ferry “el humanismo del hombre-dios” y afirma: “Es ‘en mí’, en mi pensamiento o en mi sensibilidad, donde se revelan los valores, al margen de toda referencia a un argumento o a una autoridad o a una heteronomía cuyo origen coincidiría con un fundamento real (Dios o la naturaleza)”. Sin embargo, aclara que las verdades matemáticas, la belleza y los imperativos éticos, evidencian la alteridad o trascendencia de los valores (*Vencer miedos* 92-93).

Afirma Ferry:

Me parece evidente que no hemos sustituido las trascendencias de otro tiempo (las de Dios, de la patria o de la Revolución) por la inmanencia radical, la renuncia de lo sagrado al tiempo que el sacrificio, sino que más bien las hemos sustituido por nuevas formas de trascendencia, si se quiere, trascendencias “horizontales” en lugar de verticales, enraizadas en lo humano y no en entidades exteriores y superiores a él. Y en este sentido hablo de un humanismo del hombre-dios (Vencer miedos 97-98).

Y, André Comte-Sponville declara: “He podido hallar –pero sin éxtasis ni visiones– algo de lo que describen los místicos. ¿Qué? El silencio, la plenitud, la eternidad... La abolición del tiempo [...], pero dentro del tiempo, en la verdad del tiempo: el siempre presente de lo real, el siempre presente de lo verdadero, y su intersección mutua que es el mundo, y el presente del mundo” (*Amor* 26).

González de Cardedal, por su parte, se plantea los siguientes interrogantes: “¿Existe una mística filosófica?” (180) y en sus notas conclusivas cita a Hadot: “Hay que pasar por algunas experiencias filosóficas de carácter en absoluto discursivo, como sería la experiencia amorosa en Platón, la contemplativa en Aristóteles y la unitiva en Plotino” (Hadot ctd en González de Cardedal 270) y procede González de Cardedal:

En medio de tales esfuerzos por diferenciar filosofía y mística [...] se ha podido hablar de una “filosofía mística”, en unos casos, y de una “mística filosófica”, en otros. La cuestión se esclarece cuando se plantea no en teoría sino con los nombres, personas y textos ante los ojos. El filósofo pone en juego sobre todo la razón universal y universalizadora, mientras que en el místico está en juego sobre todo la libertad, la voluntad y el corazón. No basta decir que en los filósofos prevalecen la demostración y el sistema, mientras que en los místicos lo hacen la experiencia y el testimonio. ¿Bajo cuál de las dos rúbricas, “filosofía mística” o “mística filosófica”, deberíamos poner los nombres siguientes: Platón, Plotino, san Agustín, Escoto Eriúgena, Eckhart, Nicolás de Cusa, Spinoza, Böhme, Baader, Schelling, Hegel, Heidegger? ¿Y qué pensar de personalidades como Simone Weil y Teilhard de Chardin, la primera con una mística del dolor, del mal y de la “descreación” (¡mien-

tras Ch. Moeller la considera casi hereje, en cambio J. I. González Faus reclama canonizarla!) y el segundo con una mística de la materia, del universo y de la consumación de todo en el Cristo Omega? (271-272).

Es así, como Carlos Arboleda afirma que la experiencia mística va más allá de lo religioso, y la circunscribe en el proceso fenomenológico que es propio de la filosofía:

El proceso místico no como una experiencia puramente religiosa, estudiable solo por la teología, sino como un proceso fenomenológico que lleva a la plena manifestación del fenómeno saturado. Las reducciones fenomenológicas husserlianas se realizan en el proceso místico y conducen a la experiencia del fenómeno saturado tal como lo entiende Jean Luc Marion. La fenomenología indica el proceso y la mística, como la de San Juan de la Cruz, muestra la real posibilidad de donación. Esa donación sólo se puede expresar en lenguaje simbólico, pues el fenómeno es inabarcable por el concepto (“La mística como proceso fenomenológico” 315).

Rudolf Otto nos habla de “religión racional”, como aquella que posee “conceptos” y conocimientos” (10) y afirma que la divinidad debe ser concebida y designada con predicados racionales: “Si llamamos racional al objeto que puede ser pensado de esa manera, hemos de designar como racional la esencia de la divinidad descrita en dichos predicados, y como religión racional, aquella religión, que los reconoce y afirma. Sólo por ellos es posible la fe como convicción en conceptos claros, opuesta al mero sentimiento” (9-10).

La experiencia del *mysterium tremendum*, según la describe Rudolf Otto, es fascinante y abrumadora, es deliciosa y tenebrosa, es una experiencia que para ser descrita requiere del oxímoron:

El tremendo misterio puede ser sentido de varias maneras. Puede penetrar con suave flujo el ánimo, en la forma del sentimiento sosegado de la devoción absorta. Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después se ahila (*sic*) y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobamiento, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoníacas.

cas. Puede hundir el alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona hacia estadios más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en el suspenso y humilde temblor, en la mudéz de la criatura ante... –sí ¿ante quién?–, ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas (23).

Consideramos de gran relevancia, en este punto de nuestra reflexión, las palabras de André Comte Sponville, en su texto *El alma del ateísmo*, pues precisamente nos revela sus luchas con el término “mística”:

La vida espiritual, en su punto extremo, atañe a la mística.

También aquí, he tardado mucho tiempo en aceptar esta última palabra, que me parecía demasiado religiosa o demasiado irracional para no ser sospechosa. Luego, tuve que resignarme a admitirla: en este caso “mística” es la única palabra pertinente. La lectura, asiduamente retomada, del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein me ayudó a familiarizarme con ella (*Ateísmo* 150).

Esta referencia a Ludwig Wittgenstein se torna en referencia obligada, el propio Hadot tiene un libro sobre él, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, en el que afirma: “Sea como sea, el *Tractatus* acaba en lo ‘místico’. Esto ‘místico’ parece tener tres componentes: el sentimiento de la existencia, el sentimiento del todo limitado y el sentimiento de lo inexpresable, es decir, de un más allá del lenguaje” (Hadot, *Wittgenstein* 52).

Bebamos directamente de la fuente del *Tractatus lógico-philosophicus*, para encontrar allí la definición que propone Wittgenstein, positivista lógico, de mística: “No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea” (6.44) y más adelante afirma: “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico” (6.522).

La experiencia del silencio, la conquista del silencio, es propia de la mística, ya al principio de este capítulo habíamos hecho referencia a “cerrar los ojos y la boca”. André Comte-Sponville nos dice sobre el silencio: “La palabra *silencio* me ha dado miedo durante mucho tiempo, precisamente por sus connotaciones religiosas o místicas. Pero desde el día en que leí a Krishnamurti me he ido acostumbrando a ella. ¿Cómo llamar de otra forma a la presencia muda de todo?” (*Amor* 26).

Hadot expresa su gusto por la relación existente entre lo importante y el silencio: “Osaría incluso confesarte que me gusta mucho esta fórmula paradójica, enigmática, pero cargada de sentido, de un crítico chino citado por Simon Leys: ‘Todo lo que puede enunciarse está desprovisto de importancia’” (*Filosofía vida* 171).

La experiencia mística, que al ampliar los horizontes de la conciencia nos pone en relación con todo, es experiencia de silencio: “Cuando ya no hay más que todo, ¿para qué sirven las palabras, si el todo carece de nombre? [...]. El silencio y la eternidad van siempre juntos: nada que decir, nada que esperar, puesto que todo está ahí” (Comte-Sponville, *Amor* 28).

En relación con esta experiencia mística, de silencio, es imperativo para nosotros beber de la fuente de donde bebió el propio Hadot, el inolvidable aforismo de Wittgenstein: “De lo que no se puede hablar hay que callar” (7).

Este silencio, esta conciencia del todo, también es conciencia de sí. Consideramos sugestivo el título de la ponencia de Miguel García-Baró, durante el Seminario organizado por el Centro Internacional de Estudios Místicos, *Más yo que yo mismo. Un ensayo en los fundamentos de la filosofía de la mística* (García-Baró ctd en Velasco, *Experiencia* 285-309), pues propone una fenomenología de lo absoluto a partir de nuestra existencia, lo que ubica a la mística como fenómeno humano. “Si se intenta una fenomenología de lo absoluto como objeto de nuestra existencia, como objeto de comportamientos originales y, por decirlo así, perceptivos en ella, ¿no se tendrá un auxilio muy importante para penetrar en el secreto, que no en el silencio, de la experiencia mística?” (García-Baró ctd en: Velasco, *Experiencia* 290).

La fenomenología nos ha permitido identificar *comportamientos originales*, que no son exclusivos de algunos *elegidos*; sino, que son propios del ser humano y que tienen que ver con la experiencia que el hombre tiene de sí mismo, como lo enuncia García-Baró:

Hay, por otra parte, que volver ahora la vista hacia la experiencia de sí mismo, en lo que concierne a su estructura global como experiencia de algo absoluto, para dejar realmente allanado el terreno, en la medida de mis posibilidades, a una futura filosofía mística.

Esta experiencia de mí mismo ha sido tematizada por mucho tiempo en la filosofía clásica como una percepción de un accidente que depende en

su ser de la sustancia que yo soy; así, pues, como una forma de conciencia contemplativa, de reflexión que a veces sigue de cerca la acción vital y se cerciora de modo perfecto de su existencia y la esencia de su accidente momentáneo (García-Baró ctd en Velasco, *Experiencia* 294-295).

Volvamos una vez más al título de la ponencia de García-Baró: *Más yo que yo mismo*, estas palabras cargadas de profundo sentido nos proponen entender la mística filosófica como fenómeno humano y como cultivo de lo humano, que va más allá del “cultivo del yo”. Es en este punto en el que Hadot se distancia de Foucault; pues para esta mística filosófica que propone Hadot se requiere tender a la “sabiduría” mediante intentos de “transformación de sí mismo”, con una forma de existencia caracterizada por la “paz espiritual” (*ataraxia*), la “libertad interior” (*autarquía*) y la “consciencia cósmica” (*Ejercicios* 254). El propio Hadot lo precisa en los siguientes términos: “en lugar de hablar de ‘cultivo del yo’ sería más adecuado hablar en términos de transformación, de transfiguración, de ‘superación del yo’” (*Ejercicios* 254).

Con base en lo anteriormente expuesto, reconocemos que la mística puede ser religiosa o no y que en ella el sujeto: “pone en juego todos sus recursos: corporales, psíquicos, imaginativos, intelectuales, emotivos, afectivos” (Velasco, *Experiencia* 352). Este poner en juego los recursos anteriormente mencionados, nos recuerda las razones que expone Hadot para elegir el término *Ejercicios espirituales*, pues recordemos, como ya fue dicho en el primer capítulo, que elige connotar los ejercicios como *Espirituales*, porque encuentra en esta expresión la posibilidad de un concepto más abarcante que incluye pensamiento, imaginación y voluntad: “Se trata de actos del intelecto, o de la imaginación, o de la voluntad, caracterizados por su finalidad: gracias a ellos, el individuo se esfuerza en transformar su manera de ver el mundo, con el fin de transformarse a sí mismo. No se trata de informarse sino de formarse” (*No te olvidas* 9).

4. Hombre contemporáneo y ejercicios espirituales hadotianos

En el capítulo anterior hicimos un esbozo de algunos rasgos del hombre contemporáneo que no solo nos recuerdan la célebre expresión de

Epicuro, sino que la sentencia epicúrea cobra para nosotros una vigencia insospechada: “Vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de la filosofía, si no expulsa la dolencia del alma” (Epicuro ctd en García Gual 59). En este mismo orden, Hadot afirma, con meridiana claridad, la vigencia que para él tiene la comprensión de la filosofía como forma de vida que permite la toma de consciencia de totalidad: “Esa idea antigua de la filosofía como forma de vida, como ejercicio de sabiduría, como tarea práctica en relación con la toma de consciencia de totalidad, mantiene para mí un valor indiscutiblemente actual” (*Ejercicios* 256).

Las palabras de Michel Foucault en *El uso de los placeres*, citadas por Hadot y que elige para comenzar su texto: *Diálogo interrumpido con Michel Foucault. Acuerdos y desacuerdos*, tienen a nuestro parecer un aire de nostalgia y, al mismo tiempo, de provocación, de acicate, para la comprensión de la filosofía como ejercitación: “[...] si la filosofía fuera al menos en la actualidad tal como era antaño, es decir, una ‘ascesis’...” (Foucault ctd en Hadot, *Ejercicios* 251). Estas palabras nos invitan a pensar en los *ejercicios espirituales* hadotianos, como *ascesis*, como ejercer un arte, como ejercitación para el hombre de hoy, de tal manera que así pueda llevar a cabo esa “tarea del yo sobre el yo”, ese “arte de vivir”, ese “estilo de vida que compromete la totalidad de la existencia” (Hadot, *Ejercicios* 253). Es por esta razón que aceptamos el reto propuesto por Hadot de beber de las fuentes de la Antigüedad, beber de los clásicos, pues beber de dichas tradiciones es ir a manantiales que continúan brotando sabiduría, que siguen hablando con elocuencia, trascendiendo tiempo y geografía. “El hombre moderno todavía está más dividido en su interior que el hombre plotiniano. Sin embargo, puede escuchar la llamada de Plotino. No para repetir de manera servil las *Enéadas*. Tal cosa sería imposible o ilusoria. Pero sí para aceptar, con el mismo coraje que Plotino, todas las dimensiones de la experiencia humana y todo lo que esta comporta de misterioso, inefable y trascendente” (Hadot, *Plotino* 193).

Frente a la crisis temporal contemporánea afirma Byung-Chul Han que no es suficiente llevar a cabo estrategias de desaceleración y propone la de vivificar la *vita contemplativa*: “Es necesaria una revitalización de la *vita contemplativa*. La crisis temporal solo se superará en el momento

en que la *vita activa*, en plena crisis, acoja de nuevo la *vita contemplativa* en su seno” (*Aroma* 11).

Una vez más, queremos insistir que al proponer los ejercicios espirituales hadotianos como condición de posibilidad de una mística filosófica para el hombre contemporáneo no se apunta a una mística de *fuga mundi*, se trata de consciencia, contemplación, acogida:

¿No es posible descubrir también lo indecible, lo misterioso, lo trascendente, lo Absoluto tal vez, en la riqueza inagotable del momento presente y en la contemplación de la realidad más concreta, más banal, más cotidiana, más humilde, más inmediata, y no es posible presentir ahí la Presencia siempre presente? “Suprime todas las cosas”, decía Plotino. Sin embargo, estableciendo una vivaz contradicción, ¿no será preciso decir también: “Acoge todas las cosas”? (Hadot, *Plotino* 200).

En esta misma dirección lo expresa Willigis Jäger, cuando descubre en la experiencia mística un sí a la vida y un sí al mundo: “La experiencia mística no conduce al apartamiento de los hombres y al retiro del mundo. Por el contrario, dice sí a la vida y lleva a un acercamiento a los hombres. Nos conduce de regreso a nuestra vida en su concreción con todos sus desafíos, que podemos afrontar de nuevo con la fuerza que proviene del silencio” (67).

Hadot hace referencia a la siguiente cita de Vauvenargues: “Un libro muy nuevo y muy original sería el que haría amar viejas verdades” (*Filosofía vida* 241), para afirmar lo perenne de las “viejas verdades”:

Aquellas viejas verdades son las que reaparecen en todas las épocas, en nuestra época también, tanto porque han sido vividas tan intensamente en el pasado que siguen marcando nuestro inconsciente como porque siguen renaciendo a medida que las generaciones vuelven a tener una experiencia de la vida. Estas actitudes espirituales fundamentales son, de hecho, temas de meditaciones que han dominado la historia del pensamiento occidental (*Filosofía vida* 241).

4.1. La escritura como cuidado de sí para el hombre contemporáneo

Como lo expusimos en el anterior capítulo, el hombre de hoy está cargado de datos, pero no cuenta con narración que dote de sentido. Vive un *Punkt-Zeit*, un “tiempo puntillista”, en el que no hay narración, tampoco intencionalidad ni línea narrativa que le permita la construcción del sentido narrativo.

Afirma Han: “Los números no cuentan nada sobre el yo. La numeración no es una narración. No contar sino narrar lleva al encuentro con uno mismo o al autoconocimiento.

El antiguo *cuidado de sí mismo* también está unido a las prácticas de *tomar nota de sí mismo*. La *publicatio sui* (Tertuliano) es una parte esencial del cuidado de sí mismo” (*Psicopolítica* 91-92).

La narración, como explica Paul Ricoeur, va más allá de lo episódico y tiene un carácter configurador (*Tiempo y narración I* 242). Es, en este orden de ideas, de este carácter configurador, que afirmamos la narración como dotadora de sentido y consideramos que el ejercicio espiritual de la escritura puede llegar a ser una posibilidad para el hombre contemporáneo de narrar, de narrarse, puede ser un ejercicio configurador de sí.

Hadot propone el ejercicio espiritual de la escritura, a partir de Marco Aurelio, como posibilidad de despertarse a sí mismo: “La escritura como ejercicio espiritual explica las ‘incansables repeticiones’ que se encuentran en las Meditaciones de Marco Aurelio y nos permite comprender su necesidad, a través de la escritura para sí mismo, de ‘reactualizar, de reavivar, de despertar sin cesar’ un estado interior, un discurso interior que de otro modo correría el riesgo ‘de adormecerse y de apagarse’” (Davidson en Hadot, *Ciudadela* 16).

De la escritura como tecnología del yo, como cuidado de sí, Foucault afirma:

Escribir también era importante en la cultura del cuidado de sí. Una de las características más importantes de este cuidado implicaba tomar notas sobre sí mismo que debían ser releídas, escribir tratados o cartas a los amigos para ayudarles, y llevar cuadernos con el fin de reactivar para sí mismo las verdades que uno necesitaba (*Tecnologías* 61-62).

Hadot cita a Antonio, quien reconoce el “poder terapéutico de la escritura. Así aconseja: ‘Que cada uno anote por escrito las actividades y movimientos de su alma, como si fuera a darlos a conocer a los demás’” (*Ejercicios* 70).

Además, Hadot afirma que:

Marco Aurelio escribe para tener presentes en el espíritu los dogmas y las reglas de vida. Haciendo esto sigue un consejo de Epicteto, quien, después de haber expuesto el dogma fundamental del estoicismo –la distinción entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros–, añade:

He aquí lo que deben meditar los filósofos, lo que deben escribir cada día, la que debe ser su materia de ejercicio (I, 1, 25).

Estos principios tienes que tenerlos a mano (*procheira*), noche y día, hay que escribirlos, hay que leerlos (III, 24, 103). (*Ciudadela* 111).

4.2. Concentración en el instante presente en tiempos de dispersión temporal

Con Byung-Chul Han reflexionamos sobre la dispersión temporal de este tiempo, pulverizado, puntillista, que trae consigo la “atomización de la vida” y la “atomización de la identidad” (*Aroma* 9-10) y la incapacidad de estar presente –en presencia–, en el momento presente, reconocido por nosotros, también como presente, como don, como regalo–. Dada esta realidad, proponemos el ejercicio espiritual hadotiano de “concentrarse en el instante presente”, el vivir el presente como una condición de posibilidad soteriológica, salvadora –en cuanto liberadora de miedos como lo expresa Luc Ferry y que abordaremos más adelante–, dadora de salud para el hombre contemporáneo. La concentración en el instante presente, como afirma Hadot, es para Goethe “la salud del momento” (*No te olvides* 20), el aprender a vivir el *continuum* del presente. Hemos de entender el presente como lo plantea Hadot, “a la vez actualidad temporal y proximidad espacial” (*No te olvides* 20) o “a la vez actualidad temporal y coexistencia en el universo” (*No te olvides* 22), pero además queremos añadir al planteamiento hadotiano la comprensión de presente, como don, regalo, dádiva, e incorporarlo en la di-

mención de lo gratuito, de esa gratuidad vinculante, soteriológica, salvable, salvífica, graciosa, tan necesaria para el hombre contemporáneo en donde frente a la instrumentalización del tiempo, de los vínculos, de sus relaciones se ve abocado al sinsentido del absurdo.

Recordando las palabras de Luc Ferry, quien nos alertó sobre el lugar donde residen los miedos: en el pasado y en el futuro, y entendiendo que el miedo es uno de los grandes flagelos del hombre contemporáneo, consideramos de especial pertinencia el ejercicio espiritual de la concentración en el instante presente para afrontar los miedos. De hecho, cuando vivimos en la culpa estamos anclados en el pasado, cuando vivimos en angustia estamos ubicados en el futuro. Hadot nos invita a vivir en el presente y a recobrar la tranquilidad citando a Marco Aurelio:

Si separas de ti mismo, es decir, de tu pensamiento [...], todo lo que has hecho o dicho en el pasado y todas las cosas que te turban, porque han de venir, si separas del tiempo lo que está más allá del presente y lo que es pasado [...], y si te ejercitas en vivir solamente la vida que vives, es decir, el presente, podrás pasar todo el tiempo que se te ha dado hasta tu muerte en calma, bienaventuranza, serenidad... (Marco Aurelio, en: Hadot, *No te olvides* 35).

La concentración en el presente, en el instante, nos permite la toma de conciencia del valor del presente, que como lo afirma Wittgenstein, tiene valor de eternidad: “Si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces, vive eternamente quien vive en el presente” (6.4311) y Comte-Sponville reitera: “La eternidad es el ahora: no es un futuro que se nos promete, es el presente mismo que se nos brinda” (*Amor* 27).

Viviendo de esta manera, en el presente, estando presentes, damos sentido a lo cotidiano; así, podemos hacer resistencia frente a la trivialización e instrumentalización del tiempo.

Para liberarse de lo trivial y de la banalidad no hay que hacer, según Goethe, como los románticos, que se evaden del presente para refugiarse en un ideal o lejano o futuro, sino que hay que reconocer, por el contrario, que cada instante presente no es trivial, que es necesario descubrir su riqueza y su valor, desvelar en él la presencia del ideal, ya

sea porque efectivamente es rico y sobrecogedor por la intensidad de la experiencia que hace vivir, sea porque podemos conferirle un valor moral, respondiendo a las exigencias del deber, sea porque la poesía y el arte llegan a idealizarlo. Solamente gracias a esta toma de conciencia del valor del presente puede la vida reencontrar su dignidad y su nobleza (Hadot, *No te olvides* 22).

Séneca establece una relación entre la concentración en el instante presente y la conciencia cósmica: “El sabio, para Séneca, se sumerge en el cosmos entero (*toti se inserens mundo*). El sabio vive en la conciencia del mundo. El mundo le resulta siempre presente” (Hadot, *No te olvides* 38).

4.3. La meditación como posibilidad dialógica y como camino para enfrentar el miedo

En tiempos de individualismo exacerbado, consideramos de gran valor para el hombre contemporáneo, la *melete*, la meditación. El hombre de hoy se ve abocado día a día ante la necesidad de dialogar; pero, una y otra vez, este diálogo parece estéril, casi imposible de darse. Esta situación puede observarse desde lo micro hasta en lo macro de la sociedad, en las familias, en las comunidades, entre los países, etc. Tal vez este diálogo esté en alguna medida truncado por la carencia de la meditación.

Dice Hadot que la meditación es la “práctica del diálogo consigo mismo” (*Ejercicios* 36) y además afirma que para lograr el diálogo con el otro es necesario el diálogo consigo mismo y viceversa:

Sólo quien es capaz de un verdadero encuentro con el otro está en disposición de encontrarse auténticamente consigo mismo, resultando lo contrario también verdadero. El diálogo sólo llega a ser verdaderamente diálogo en presencia ante otro y ante uno mismo. Desde este punto de vista todo ejercicio espiritual es dialógico en la medida en que supone un auténtico ejercicio de presencia, tanto ante uno mismo como ante otros (*Ejercicios* 63).

Podríamos entender entonces, la meditación como un interesarse en sí, *inter-esse*, estar dentro de sí, dialogar consigo, con los otros, establecer comunión consigo a través del *logos*, del pensamiento y de la palabra, cuidarse, cultivarse.

Quien no sabe vivir consigo mismo, ¿cómo podría saber vivir con otro? Quien no sabe habitar su propia soledad, ¿cómo podría pasar por la de los demás?

A Narciso le aterra la soledad, y eso se comprende: la soledad le deja solo frente a su nada, en la que se ahoga. El sabio, por el contrario, hace de esa nada su reino, donde se refugia y se salva: ¡sin *ego*, sin egoísmo! ¿Qué queda? El mundo, el amor: todo (Comte-Sponville, *Amor* 32-33).

La meditación también implica, no sólo la premeditación de los males; sino, también la meditación sobre la muerte. ¿Qué eco podría tener esta meditación sobre la muerte en una sociedad sobresaturada a nivel mediático con mensajes que seducen con la eterna juventud?

Los antiguos nos enseñan que aprender a morir es aprender a vivir y aprender a vivir es vencer el temor a la muerte. Veamos tan solo algunas de las múltiples referencias que nos trae Hadot al respecto:

Según Platón, la separación de la existencia sensible no puede asustar a aquel que ha degustado ya la inmortalidad del pensamiento. Para los epicúreos la idea de la muerte es consciencia de la finitud de la existencia, y ello concede un precio infinito a cada instante; cada momento de la vida aparece cargado de valor inconmensurable: “Claro que cada día es para ti el último: habrás de recibir entonces con gratitud cada hora que te sea concedida inesperadamente”. El estoico descubrirá por su parte en esta enseñanza de la muerte la enseñanza de la libertad. Tal como afirma Montaigne, plagiando a Séneca, en uno de sus más célebres ensayos (“Filosofar es aprender a morir”) [...]. También para Heidegger la filosofía es “ejercicio para la muerte”: la autenticidad de la existencia reside en la anticipación lúcida de la muerte (*Ejercicios* 41).

4.4. La amistad, la comunión, como alternativa frente al individualismo

En el capítulo anterior reflexionamos sobre el individualismo que está llevando al hombre de hoy a vivir sin vínculo, sin fiducia, sin comunión. Incluso al extremo de lo expresado por Byung-Chul Han cuando reflexiona sobre el hombre afectivo y muestra que la sociedad actual ha

eliminado la alteridad, para someter todo al consumo y al rendimiento. Sin embargo, afirma Comte-Sponville: “Es la comunión la que forma la comunidad” (*Ateísmo* 32) e incluso define comulgar como: “*Compartir sin dividir*” (*Ateísmo* 32). Enumera ejemplos como: comulgar con familia y amigos en el placer que se obtiene al comer juntos. Y afirma: “Por eso se habla de comunión de las almas: porque únicamente el alma sabe compartir sin dividir” (*Ateísmo* 33). En este orden de ideas afirma Comte-Sponville la unidad entre pertenencia y cohesión: “El sentimiento de pertenencia y la cohesión van unidas” (*Ateísmo* 34). Como ya claramente se expresó en el capítulo anterior, afirma Comte-Sponville categóricamente que el vínculo es fundamento de la sociedad: “No hay sociedad sin vínculo: no hay sociedad sin comunión” (*Ateísmo* 34).

Hadot afirma que la filosofía antigua no se da exclusivamente en solitario, sino en comunidad. “La filosofía antigua tiene siempre algo de práctica colectiva, [...]. Implica un esfuerzo conjunto y supone un apoyo, una ayuda espiritual, una búsqueda de comunidad” (*Ejercicios* 248). También resalta la importancia de la amistad en la transformación de sí mismo: “Al igual que en la escuela platónica, la amistad es, en la escuela epicúrea, el medio, el camino privilegiado para lograr la transformación de sí mismo” (*Filosofía antigua* 139).

Queremos insistir en la necesaria reciprocidad entre ser amigo de sí mismo y el cultivar la amistad con el otro. En la Antigüedad el concepto de *philautía* hacía referencia a la idea de amor a sí mismo; Gadamer expresa que este concepto ha sido problemático, y precisa que en realidad este concepto señala la necesidad de estar de acuerdo consigo mismo.

Entonces como ahora, la idea de un amor a sí mismo tenía connotaciones poco halagüeñas. [...]. Se piensa, de entrada, en ese vicio algo cómico, pero también horrible, de que la gente piense siempre y sólo en sí misma, de que ni piense en los demás ni piense en lo que ella es para los demás. Pues bien, Platón arriesga a este respecto una expresión que pertenece a un lenguaje que no sólo lo abarca a él, sino a nosotros y a todo el mundo. Dice: no, el verdadero amor a sí mismo es otra cosa. Quiere decir que uno tiene que poder ponerse siempre de acuerdo consigo mismo. Que uno tiene que estar primero de acuerdo consigo mismo, si quiere además ser también amigo para el otro, o un simple amante, o un simple amigo de negocios o colega profesional. El que no

es capaz de estar de acuerdo consigo mismo será sentido siempre como un obstáculo y como algo ajeno en la convivencia entre la gente. Una cosa al menos es clara: el hogar y la casa son el lugar de la convivencia. Esto no implica que se compartan todas las convicciones ni que haya coincidencia en las inclinaciones o intereses (82).

Pero, el concepto de *philautía* no se agota en estar de acuerdo consigo mismo; además, es vinculante con el otro y con el mundo entero, salvaguardando eso sí, su propia forma de vida.

La primera amistad que se necesita es la de uno consigo mismo. Si no la hay, ni se está para el otro ni se llega a estar realmente vinculado con él. ¡Pero qué lejos queda eso de lo que llamamos “vinculante”! Quisiera, pues, dar yo también ese paso inmenso que asumieron los griegos con la idea de la *philautía*. Es un pensamiento que, por un lado, se entrega por entero al mundo que le rodea y, por el otro, y al mismo tiempo, es capaz de luchar apasionadamente por su libertad y su propia forma de vida (83).

4.5. La sabiduría frente a la negación de Dios como forma de explotación

La *muerte de Dios*, la caída de los metarrelatos, la negación de Dios, se ha convertido en una forma de explotación de la dimensión trascendente del hombre. El hombre al verse desposeído, despojado, de sus dioses, como lo vaticinó Dostoyevski, y como lo enunciarnos en el capítulo anterior, busca un dueño ante quien inclinarse. Esta situación de vulnerabilidad del hombre de hoy, se convierte en el terreno ideal para imponerle un nuevo dios a quien adorar y obedecer, a quien rendir culto, según los intereses de quienes erijan esos nuevos dioses, de quienes los imponen. Es así como el *Big data* y el psicopoder encuentran un terreno expedito para convertir al hombre en tirano de sí mismo, deshumanizarlo y reducirlo a dato susceptible de ser explotado como lo denuncia Byung-Chul Han.

La propuesta de los ejercicios hadotianos no es una metafísica ni una ontología, tampoco una promesa de felicidad. Consiste sí, en una

propuesta de una vida más consciente, más racional y más abierta a los otros y al mundo.

Están ausentes del presente volumen toda metafísica, e incluso toda ontología. Antaño Platón intentó probarnos racionalmente que la virtud es más ventajosa que el vicio, que tenemos que hacer el bien por nuestro propio interés. No hay nada de todo esto aquí. No se nos prueba nada. No se nos promete la felicidad. Se nos dice solamente que tanto hoy como en tiempos de Sócrates, o de Marco Aurelio, algunos principios que guiaron la vida cotidiana de estos filósofos podrían producir también para nosotros una vida “más consciente, más racional, más abierta a los otros y a la inmensidad del mundo” (Carlier ctd en Hadot, *Filosofía vida* 16).

Es en este orden de ideas como podemos comprender los ejercicios espirituales hadotianos como condición de posibilidad para una mística filosófica, entendiendo aquí la experiencia mística como posible camino de acceso a la sabiduría.

En una sociedad en la que la naturaleza, Dios, y la razón han dejado de ser lugares en los que el hombre podía estribar como lo hacía en la Antigüedad, en la Medievalidad y en la Modernidad; se convierte en un desafío la búsqueda de una salvación sin Dios.

Luc Ferry, con profunda lucidez, retomando a Pierre Hadot, nos recuerda: “la primera y más noble misión” de la filosofía: “la que busca enseñar de forma práctica la sabiduría a los hombres y, por lo mismo, a elaborar con la razón una auténtica doctrina de salvación, un dispositivo intelectual y moral destinado a salvarnos, es decir, a liberarnos de los miedos vinculados a la finitud” (*Vencer miedos* 50). Recordemos que Ferry usa los términos *salvación* o *sabiduría* en sentido amplio (*Vencer miedos* 114) y reconoce que: “Hablar de ‘espiritualidad’, de ‘sabiduría’, de ‘sentido’ o de ‘salvación’ [...], basta para irritar o repeler a muchos intelectuales ‘desilusionados’ que han dedicado su vida al análisis crítico de la sociedad, en resumen, a cuestiones ‘serias’ en tanto que estrictamente ‘laicas’” (*Vencer miedos* 127). En este contexto, Ferry precisa que: las ciencias aportan una verdad axiológicamente neutra, la filosofía una verdad portadora de sentido (*Vencer miedos* 115).

En otro de sus textos afirma Ferry: “La filosofía, inseparable de un pensamiento de la finitud, culmina así en una “soteriología”, una doc-

trina de la salvación si se quiere, una forma de espiritualidad sin dios que se sitúa más allá no sólo de la teoría, sino también de la propia praxis moral” (*Vida realizada*, 51). Esta salvación sin dios, de la que habla Ferry, esta mística filosófica que proponemos, podría liberar al hombre de inclinarse ante los nuevos diosillos creados para desangrarlo y para reducirlo a dato con el que se comercializa.

Velasco enuncia el valor que tiene el estudio de la mística: “Estudiar la mística es descubrir argumentos para fomentar el ideal de ser humano que orienta todos los afanes de la historia, y la atención a la mística puede contribuir de manera decisiva al establecimiento de barreras contra el peligro de deshumanización que acecha en no pocos aspectos a la cultura de nuestro tiempo” (*Experiencia* 12). Este estudio lo consideramos de gran valor y fecundidad; sin embargo, para acercarnos al hombre de hoy, al lego, consideramos de gran pertinencia la advertencia que nos hace Rudolf Otto cuando haciendo referencia a lo “numinoso”, afirma que no se puede enseñar sino tan solo suscitar: “En sentido estricto no se puede enseñar, sino sólo suscitar, despertar, como todo lo que procede del espíritu” (19).

Manifiesta Hadot en sus *Reflexiones sobre el concepto “cultivo del yo”* que la práctica de estos ejercicios filosóficos la considera útil para el hombre de nuestro tiempo:

Creo que al hombre moderno puede serle útil practicar los ejercicios filosóficos de la Antigüedad, despojándolos del discurso filosófico o místico que los acompañaba. Y es que, en efecto, puede justificarse el mismo ejercicio espiritual mediante discursos filosóficos extremadamente diferentes, que no suponen sino torpes intentos de descripción y justificación de algunas experiencias interiores cuya densidad existencial escapa finalmente a cualquier tentativa de teorización o sistematización. Por ejemplo, estoicos y epicúreos invitaban a sus discípulos, por razones del todo distintas, a concentrar su atención sobre el presente, liberándose de cualquier preocupación respecto al futuro y a la carga del pasado. Pero quien practique este ejercicio verá el universo con una nueva mirada, como si lo contemplara por primera vez, descubriendo en el puro goce del presente el misterio y el resplandor de la existencia; y, como afirmara Nietzsche digamos sí “no sólo a nosotros mismos, sino a todos los seres vivos” (*Ejercicios* 273).

4.6. Mirar desde lo alto y conciencia cósmica

El ejercicio espiritual que consiste en mirar desde lo alto, como ya se expuso en el primer capítulo de este texto, permite al hombre situarse ante la inmensidad del universo, poner en perspectiva sus pasiones, sus miedos, sus preocupaciones, las guerras, sus egoísmos, brindándole la posibilidad de tomar conciencia de sí, e ir ampliando su conciencia de pertenencia a la comunidad humana y al universo; salir de su visión limitada y contemplar otras perspectivas y horizontes de comprensión. Esta ampliación de conciencia, está cargada de emoción frente al misterio, como lo reconoce el propio Einstein: “Experimento la emoción más fuerte ante el misterio de la vida” (Einstein ctd en Hadot, *Filosofía vida* 73).

Hadot, al hacer referencia a los ejercicios espirituales del estoicismo, nos recuerda que ejercitarse en la física consiste en reconocerse como parte del Todo, elevarse a la conciencia cósmica, sumergirse en la totalidad del cosmos, esforzarse en ver todas las cosas en la perspectiva de la Razón universal (*Filosofía antigua* 142-155). En este orden de ideas entenderíamos la conciencia cósmica como comunión de la Razón universal.

Para Jäger esta experiencia conlleva la superación de la escisión y la unidad con todo ser:

Quien hace una experiencia transpersonal la experimenta como una claridad absoluta. Es la experiencia de una realidad mayor, situada en el trasfondo, que se impone al yo y le permite reconocer su verdadera esencia. Con ella se produce el reconocimiento de que estamos insertos en el orden y en la armonía del grandioso acontecer universal [...]. Superamos nuestra existencia escindida y experimentamos la unidad con todo ser (67).

Consideramos que el planteamiento hadotiano de la *conciencia cósmica* puede ser considerado como condición de posibilidad de comunión cósmica, pues dicha conciencia se convierte en comunión, en vínculo generador de cohesión en la sociedad, en elemento posibilitador de la cultura, del cuidado de sí, de los otros y de lo otro. Dice Hadot: “Gracias a tal transformación puede pasarse de un estado inauténtico en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia, socavada

por las preocupaciones, a un estado vital nuevo y auténtico, en el cual el hombre alcanza la consciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, una paz y libertad interiores” (*Ejercicios* 25).

5. El paso de Sócrates al socratés

Frente a la preocupación y la angustia, que son propias del ser humano, Hadot retoma a Nietzsche para afirmar que la serenidad de los griegos no les era inherente, sino que era una serenidad conquistada, fruto de una voluntad filosófica, lograda a través de la transformación de sí y de la ampliación de conciencia.

Se podría pensar que Goethe conocía demasiado bien la literatura antigua como para ignorar que la preocupación y la angustia, que son en cierto sentido la sustancia de la vida humana, ya eran entonces el sino de los humanos. Pero consideraba que la serenidad antigua era tan fuerte que “en los mismos instantes más altos de placer así como en los instantes más graves del sacrificio, o incluso de la destrucción, los antiguos conservaban una indestructible salud”. Así se podría creer que esta serenidad venía dada, era inherente al temperamento griego. Sin embargo, lo que Nietzsche advirtió es que esta serenidad era adquirida y no primitiva, que resultaba de un inmenso esfuerzo de la voluntad: para él, arrojar el velo deslumbrante de la creación artística sobre los horrores de la existencia era una cuestión de voluntad estética. Pero, sobre todo, existía en la Antigüedad una voluntad filosófica de encontrar la paz del alma a través de la transformación de sí y de la mirada dirigida al mundo (*No te olvides* 29).

Sólo podremos hablar de mística filosófica en la medida en que entendamos la filosofía como la comprendió Hadot, bebiendo de las fuentes de la Antigüedad como forma de vida. Desde esta perspectiva podemos pensar en una voluntad filosófica que a través de la ejercitación podría llegar a hacer posible la transformación de sí.

Afirma Ferry: La teoría: “contemplación de las cosas divinas”, y la *praxis*: “ejercicios de sabiduría” están en función de un fin superior a ambas. El objetivo es alcanzar la salvación por sus propias fuerzas. No

se trata de ser *salvado*, sino de *salvarse* uno mismo del mayor mal que aqueja a la humanidad: el temor a la muerte (*Vida realizada* 51). Esta contemplación y esta praxis, permiten tomar conciencia del misterio de la existencia; aprendiendo a morir, o mejor, aprendiendo a vivir; dando, como ya se dijo, un sí a la vida y al mundo.

Iniciamos este capítulo preguntándonos si al hombre contemporáneo de Occidente, que ha pasado de un ateísmo teórico filosófico a un ateísmo práctico, podríamos proponerle una mística filosófica. Sin embargo, esta pregunta que aún nos parece osada, de alguna manera ya ha sido planteada por diversos autores, incluso por algunos que se proclaman a sí mismos ateos.

Esta propuesta de una mística filosófica implica tener claridad sobre la forma de entender tanto la filosofía como la mística.

Comte-Sponville, por ejemplo, propone la filosofía como actividad, a partir de la definición de Epicuro: “La filosofía es una actividad que, mediante discursos y razonamientos, nos proporciona una vida feliz” (*Amor* 14). Enfatiza Comte-Sponville “Me entusiasma el hecho de que la filosofía sea una actividad (y no un sistema o un saber), que se lleve a cabo mediante discursos y razonamientos (y no por medio de visiones o de eslóganes), en fin, que tienda a la felicidad...” (*Amor* 14). Y, a su vez, define la espiritualidad como: “Nuestra relación finita con el infinito o la inmensidad, nuestra experiencia temporal de la eternidad, nuestro acceso relativo al absoluto” (*Ateísmo* 210).

Suscribimos a la propuesta de Hadot, quien haciendo referencia a un artículo suyo, escrito en 1977, y titulado: *Ejercicios espirituales*, dice: “tuve progresivamente la sensación de que en este artículo había propuesto a aquellos que no pueden o no quieren vivir según un modo de vida religioso la posibilidad de escoger un modo de vida puramente filosófico” (*Filosofía vida* 67).

Consideramos que quien quiera acoger este modo de vida puramente filosófico puede, día a día, ir ejercitándose en la transformación de sí mismo, e ir caminando en pos de lo que hemos denominado el socratés (con minúscula, pues al sustantivo lo hemos adjetivado).

Así como el parresíastés es el agente de la parresía, aquel sujeto que se caracteriza por hablar con franqueza, amar y buscar la verdad, nosotros queremos proponer desde la etimología el socratés. Nos aventuramos a proponer al hombre contemporáneo, a través de los *ejerci-*

cios espirituales hadotianos la posibilidad de conquistar en sí mismo al *Σωκράτης*, pero como socratés. Sí, con minúscula, con ese cambio en el acento, pues el sufijo *Της, της*: es el agente, así que cada uno puede ser agente, y como tal, actor, causante, generador, del Crátos, *Κράτος*: de la fuerza, el vigor, la solidez, la robustez, el poder, el trono, la soberanía, la autoridad, el imperio, la victoria, la supremacía del Soc, *Σῶς*: para mantenerse sano, intacto, salvo, incólume, íntegro, seguro, cierto.

En palabras de Gonzalo Soto esta mística filosófica sería *epimeleia heautou*: “La tesis de fondo es la mística como *epimeleia heautou* o cuidado de sí, de los otros, de las cosas y de Dios” (“Filosofía mística” 5). Que, desde nuestra propuesta del socratés, llevaría al sujeto a ser agente, generador de la fuerza y la solidez para conquistar en sí mismo el mantenerse sano, intacto, íntegro en su propia humanidad.

Conclusiones

Después de haber bebido de la fuente hadotiana y especialmente de los *ejercicios espirituales*, de haber hecho un esbozo de rasgos del hombre contemporáneo y de algunas características de la cultura actual que se convierten en reto para preservar lo humano en el hombre de nuestro tiempo, consideramos la crisis actual como oportunidad para proponer los *ejercicios espirituales* hadotianos como condición de posibilidad de una mística filosófica para el cultivo de lo humano en el hombre de hoy. Es así como nos atrevemos a plantear las siguientes conclusiones del camino que hasta hoy hemos caminado; sin embargo, queremos aclarar que no por exponer estas conclusiones afirmamos que el camino esté cerrado. Al contrario, consideramos que dada las limitaciones de nuestro ejercicio académico y las características de nuestro tiempo, estos elementos aquí expuestos reclaman una mayor profundización y anhelamos que puedan provocar en algunos el deseo de continuar su revisión.

1. La sentencia epicúrea: “Vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de la filosofía, si no expulsa la dolencia del alma” (Epicuro ctd en García Gual 59) nos suscitó la pregunta sobre la fecundidad de la filosofía para remediar algunas dolencias del hombre de este tiempo. En nuestra búsqueda nos encontramos con el filósofo francés, Pierre Hadot, quien como especialista en la Antigüedad propone una tesis fundamental: *La filosofía como forma de vida*. A partir de esta tesis, Hadot plantea la inseparable relación entre vida y filosofía. La comprensión de la *filosofía como forma de vida* es, a nuestro parecer, el sello diferenciador de la filosofía hadotiana y el gran aporte a una filosofía que en los múltiples avatares históricos escindió discurso y vida; hasta el punto de denunciar con vehemencia, a partir de la cita de Thoreau, que: “En la actualidad hay profesores de filosofía, pero no filósofos...” (Thoreau ctd en Hadot,

Ejercicios 275). Hadot comprende la *filosofía como forma de vida*, más allá del discurso filosófico e inseparable de él, a pesar de que tanto para doctos como para legos, la filosofía, a partir de la Medievalidad, se ha tornado en un discurso elaborado y, en muchas ocasiones, encriptado. Discurso carente de implicaciones vitales que comporta exclusivamente el ejercicio crítico de la razón. Sin embargo, no puede dejarse de lado que en la filosofía antigua discurso y vida son inseparables. Este aporte hadotiano lo reconoce Luc Ferry de la siguiente manera:

Como ha mostrado claramente uno de nuestros mejores especialistas en la Antigüedad, Pierre Hadot, en la época de las grandes escuelas griegas, la filosofía no se había reducido a un discurso, a un comentario reflexivo sobre nociones abstractas, tal y como nuestros programas republicanos nos inducen a creer hoy día. No, era ante todo y sobre todo una práctica, porque perseguía la sabiduría, el arte de vivir, y no solo el de la palabra o el pensamiento (*Vencer los miedos 29*).

Con base en la reflexión sobre la *filosofía como forma de vida* y el acercamiento a los *ejercicios espirituales* hadotianos, consideramos que sí funcionan, aún hoy, como dispositivos terapéuticos para el hombre; pues la búsqueda de la sabiduría y el arte de vivir, al igual que las preguntas por el sentido y el cultivo de lo humano, siguen siendo preguntas esencialmente humanas, y por lo mismo perennes. La obra hadotiana nos remonta al estudio de los *ejercicios espirituales* propios de la filosofía antigua, de su sabiduría y de sus métodos terapéuticos (del gr. *therapeuein*: atender, cuidar), que trascienden tiempo y geografía; de hecho, estos *ejercicios espirituales* propician, invitan, incitan a la atención y al cuidado de sí y de los otros.

2. La necesidad de salvaguardar lo humano en una cultura que no cree ya en las instituciones religiosas ni sociológicas; la *muerte de Dios*, la caída de los metarrelatos, reclaman una respuesta que consideramos podría ser filosófica, pero no desde una filosofía escindida y reducida a lo estrictamente conceptual; sino una respuesta desde una mística filosófica, capaz de promover una reflexión que no sea promesa de felicidad, pero sí que propenda por una vida más consciente, más abierta al mundo y a los otros. En este orden de ideas, los *ejercicios espirituales*

hadotianos podrían servir de mediación para una *mística filosófica*, pero solo en la medida en que estos conceptos sean comprendidos desde la perspectiva hadotiana. Por esta razón, los *ejercicios espirituales* han de entenderse, como claramente lo advierte Hadot, no como un concepto religioso sino como “una práctica voluntaria, personal, destinada a operar una transformación en el individuo, una transformación de sí” (Hadot, *Filosofía vida* 137-138). Desde esta perspectiva podemos comprender estos *ejercicios espirituales* como un concepto filosófico con una extrema densidad de sentido. Hadot los define como: “Actos del intelecto, o de la imaginación, o de la voluntad, [... gracias a los cuales], el individuo se esfuerza en transformar su manera de ver el mundo, con el fin de transformarse a sí mismo” (*No te olvides 9*). Del mismo modo, es necesario que, en este contexto, la *mística* sea comprendida como el cultivo de lo humano en el hombre, como ampliación de conciencia, como experiencia de vaciamiento, o como experiencia unitiva con el todo; de supresión o de acogida de todo; en donde el yo experimenta, al mismo tiempo, lo que solo puede expresarse a través del oxímoron, su pequeñez y su grandeza, pues el yo desde esta ampliación de conciencia adquiere una nueva perspectiva a través de la cual puede superar egoísmos y expresar potencialidades.

Puede hablarse de *mística*, en tanto experiencia y de *filosófica*, en tanto proceso fenomenológico que manifiesta el *fenómeno saturado* desde la comprensión de Jean Luc Marion (Arboleda Mora, Carlos. “La mística como proceso fenomenológico” 315).

Es necesario aclarar que esta *mística filosófica* para ser comprendida por filósofos ateos o metodológicamente ateos, como la propone Hadot y como se expuso en este texto, no hace referencia a ningún tipo de intervención sobrenatural; por lo tanto, es inmanente y se circunscribe a una experiencia radicalmente humana.

3. Proponer al hombre contemporáneo una mística filosófica, a partir de los *ejercicios espirituales* hadotianos, lo hemos considerado pertinente pues el hombre de nuestro tiempo vive inmerso en una cultura caracterizada por diversos elementos que significan un reto para el cultivo de lo humano. Hicimos de este reto un acicate para aventurarnos en dicha propuesta y al caminar este camino, todavía para nosotros espinoso, pues al igual que los autores de quienes nos hemos nutrido, recono-

comos que no tenemos la distancia histórica suficiente para mirarnos. Conscientes de esta limitación y con la ayuda de hombres lúcidos de nuestro tiempo y entre ellos de un filósofo, vivo, como Byung-Chul Han, quien desde sus raíces orientales, como coreano, y habiéndose formado en Occidente, nos enriquece con su mirada multicultural. Algunos de los rasgos que hemos esbozado son: la *dispersión temporal*, la *atomización del tiempo -Punkt-Zeit-*, de la vida y de la identidad, el *hiperindividualismo*, las egopatologías, el *hiperconsumo*; así, tenemos a un hombre que padece la ofuscación, la conturbación, la confusión, generada por los ruidos exteriores e interiores; el miedo, la lejanía frente al encuentro con el otro y consigo mismo; un hombre reducido a datos pero carente de narración que ha absolutizado la *vita activa*. Consideramos, entonces, que esta propuesta es posible en tanto que, dado el esbozo de estos rasgos que hemos señalado, hoy más que nunca, se torna no solo posible sino necesaria esta mística filosófica a partir de los *ejercicios espirituales* hadotianos. Sin embargo, como lo alerta Lipovetsky, el hombre de hoy quiere los resultados, pero no la ascesis, no la ejercitación ni el esfuerzo: “Es indudable que los neolectores buscan en los libros de sabiduría vías que puedan acercarlos la felicidad, pero lo quieren con facilidades, cómodamente, enseguida, sin esfuerzos de voluntad, sin los «ejercicios espirituales» continuos que prescribían los maestros de la antigüedad” (*Felicidad* 335). En este orden de ideas, podemos pensar que nuestra propuesta es válida y necesaria, pero será para unos cuantos, no será para las multitudes. Los *ejercicios espirituales*, como la filosofía, no son asunto de masas, son asunto de quien elige caminar el camino, de quien se dispone a la *ascesis*, a la ejercitación, al fascinante y terrible proceso de transformarse a sí mismo.

Ya lo dijimos con Posada citando a Nehamas: el filósofo no busca hacer propuestas universalistas ni pretende ser imitado:

Nehamas precisa que su libro propone un arte de vivir no necesariamente universal. Es decir, la vida humana se construye de diversas formas y ningún modo de vida es mejor para todo el mundo. Los filósofos del arte de vivir no quieren ser imitados. Ninguno de ellos ha insistido en su propia vida como modelo. Lo único digno de imitar en ellos, más allá de los matices particulares, es el deseo insaciable de construir el propio con las herramientas que brinda la filosofía (85).

El hombre de hoy puede resistir a la amenaza de deshumanización desde la contemplación. Es en esta búsqueda de humanos más humanos, o humanos realmente humanos, que consideramos con Byung-Chul Han “la posibilidad de una vida que no necesita la teología ni la teleología, y que, a pesar de ello tiene su propio aroma. Pero requiere una revitalización de la *vita contemplativa*” (*Aroma* 10). Consideramos que una de las maneras en que esta revitalización de la *vita contemplativa* puede darse es a través de la práctica de los *ejercicios espirituales* hadotianos.

4. Como novedad de esta investigación pensamos que a partir de este ejercicio académico es posible proponer el paso del Sócrates sustantivo al socrátés que hemos adjetivado. Consideramos que los *ejercicios espirituales* hadotianos pueden servir de mediación para proponer el camino para dar este paso. El Sócrates, sustantivo, nos evoca a un personaje, que como lo identifica Hadot, es la figura “mediadora entre el ideal trascendente de la Sabiduría y la realidad humana concreta. [...], Sócrates no es exactamente un sabio sino un «filósofo», es decir, un amante de la sabiduría” (*Ejercicios* 79).

La adjetivación que hemos hecho del sustantivo Sócrates, para llamarlo socrátés, con minúscula, y con cambio en el acento, surge de analizar la etimología del sustantivo *Σωκράτης*; pues el sufijo *Της*, *της*: es el agente, así que cada uno puede ser agente, y como tal, actor, causante, generador, del Crátos, *Κράτος*: de la fuerza, el vigor, la solidez, la robustez, el poder, el trono, la soberanía, la autoridad, el imperio, la victoria, la supremacía, del Soc, *Σῶς*: para mantenerse sano, intacto, salvo, incólume, íntegro, seguro, cierto. En este orden de ideas, nuestra propuesta es que a través de los *ejercicios espirituales* hadotianos el hombre que decida ejercitarse en ellos, podría constituirse en agente del poder que puede conquistar en sí mismo para ser generador, causante de la fuerza y de la solidez para mantenerse sano, íntegro; o como lo hemos propuesto desde el inicio de este ejercicio académico, un hombre con el poder de cultivarse y salvaguardar lo humano de sí mismo.

5. Hemos establecido la relación entre mística y filosofía a partir de planteamientos hadotianos, en este orden de ideas una mística filosófica no religiosa. Sin embargo, la relación entre mística y filosofía, al igual que la relación entre religión y filosofía excede la obra de Hadot, e in-

cluso sigue abierta en diversos ámbitos filosóficos. Algunos consideran necesario delimitar profundamente las fronteras; mientras que otros, consideran desde la fenomenología la posibilidad de identificar en la mística el *fenómeno saturado*, como se ha observado desde el llamado *giro teológico de la filosofía*, que pretende superar la ruptura epistemológica entre teología y filosofía.

6. Nos quedan, además, otras cuestiones abiertas que podrían ser tenidas en cuenta en próximos ejercicios investigativos, pues nos surgen nuevas preguntas en la medida en que vamos recorriendo nuestro camino investigativo, algunas de estas preguntas, que exceden el alcance de esta investigación son: ¿en qué medida sería posible proponer un trabajo de campo para ejercitarse en los *ejercicios espirituales* hadotianos?, ¿cómo resuenan estos ejercicios espirituales en el corazón del hombre creyente?, ¿podríamos considerar los *ejercicios espirituales* hadotianos como posibilidad mediadora para el diálogo interreligioso?, ¿de qué manera?

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Libros

- hadot, Pierre. *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de naturaleza*. Traducción de Maria Cucurella Miquel, Barcelona: Alpha Decay, 2015.
- Hadot, Pierre, Epícteto. *Manual para la vida feliz*. Traducción de Claudio Arroyo y Javier Palacio Tauste, Madrid: Errata naturae, 2015.
- _____. *La ciudadela interior*. Traducción de Maria Cucurella Miquel, Barcelona: Alpha Decay, 2013.
- _____. *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Traducción de María Cucurella Miquel, Madrid: Ediciones Siruela, 2010.
- _____. *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Traducción de María Cucurella Miquel, Barcelona: Alpha Decay, 2009.
- _____. *Elogio de Sócrates. El arco de Ulises*. Traducción de Ana Millán Risco, Barcelona: Paidós, 2008.
- _____. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Traducción de Manuel Arranz, Valencia: Pre-Textos, 2007.
- _____. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traducción de Javier Palacio, Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- _____. *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard, México: FCE, 1998.
- _____. *Voile d'isis essai sur l'histoire de l'idée de nature*. Francia: Gallimard, 2004.
- _____. *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Traducción de Maite Solana, Barcelona: Alpha Decay, 2004.
- Hadot, Pierre, et al. *Filosofía para la felicidad. Epicuro*. Traducción de Carlos García Gual, Madrid: Errata naturae, 2013.
- Jung, Carl, et al. *Hombre y sentido. Círculo Eranos III*. Traducción de Luis Garagalza, Barcelona: Anthropos, 2004.

Bases de datos

Hadot, Pierre. "Isis has no veils". *Common Knowledge*. Fall2006, Vol. 12 Issue 3, p349-353. 5p. 1 Illustration.

_____. "There Are Nowadays Professors of Philosophy, but not Philosophers". *Journal of Speculative Philosophy*. 2005, Vol. 19 Issue 3, p229-237. 9p.

Fuentes secundarias

Tesis doctoral

Posada Gómez, Edward Andrés. *La filosofía antigua como modo de vida en Pierre Hadot. Exposición y valoración de una propuesta filosófica*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana. Doctorado Filosofía, 2012.

Artículos de revista

Arboleda Mora, Carlos. "La mística como proceso fenomenológico". *Cuestiones Teológicas* 33/80 (2006): 315-335.

Beuchot, Mauricio. "Razón y mística", *Revista Teología* XLIX/109 (2012): 51-63.

Gagin, François. "Ocio, humanismo y vida académica. El ethos del filósofo", *Revista Praxis Filosófica* 16 (2010): 41-51.

García-Baró, Miguel. "Dionisos y lo santo", *Carthaginensia* 13/24 (1997): 263-281.

Natal Álvarez, Domingo. "La filosofía como terapéutica vital humana II. La filosofía como medicina del alma y cura de almas". *Estudio Agustiniano. Revista del estudio teológico agustiniano de Valladolid* 49/3 (2014): 553-595.

Pachón Soto, Damián. "La filosofía como forma de vida", *Le Monde Diplomatique* 011/0131 (2014): 36-37.

Pérez Valera, José Eduardo. "La filosofía como ejercicios espirituales, según Pierre Hadot y el "Insight" de Bernard Lonergan", *Revista de Filosofía* 32/95 (1999): 121-164.

Ruiz, Miguel Ángel. "El hombre prótesis en la cultura postmoderna", *Memorias. El humanismo: una actitud contemporánea. Seminario Nacional sobre Formación Humanista en la Universidad (?)*: 19-37.

Soto Posada, Gonzalo. "Espiritualidad y filosofía", *Escritos* 13/30 (2005): 94-127.

_____. "La filosofía como forma de vida", *Escritos* 17/39 (2009): 542-576.

_____. "Filosofía mística: hacia una crítica de la razón mística", *Revista Académica e Institucional de la UCPR* 76 (2006): 5-38.

Tugendhat, Ernst. "Las raíces antropológicas de la religión y la mística", *Ideas y Valores* 117 (2001): 7-20.

Base de datos

Laugier, Sandra. "Pierre Hadot as a Reader of Wittgenstein". *Paragraph*. Nov2011, Vol. 34 Issue 3, p322-337. 16p.

Rossouw, Johann. "Die wel en wee van die gees: Die antieke Grieke, die Kerkvaders en die moderniteit. (Afrikaans)". *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*. dec2013, Vol. 53 Issue 4, p578-588. 11p.

Preston, Ted M. "The Stoic Samurai". *Asian Philosophy*. Mar2003, Vol. 13 Issue 1, p39. 14p.

Libros

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-Textos, 2006.

_____. *Profanaciones*. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

Alzate Ramírez, Hernando y Bayron Osorio. *Mística y violencia*. Medellín: UPB, 2008.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales, Barcelona: Paidós, 2005.

Baudrillard, Jean. *Las estrategias fatales*. Traducción de Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama, 2000.

- _____. *La sociedad del consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Traducción de Alcira Bixio, Madrid: Siglo XXI, 2009.
- Bauman, Zigmunt. *Vida de consumo*. Traducción de Mirta Ronsenberg y Jaime Arrambide, México: FCE, 2007.
- _____. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Traducción de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, Buenos Aires: FCE, 2008.
- Beck, Ulrich. *El Dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*. Traducción de Rosa S. Carbó, Barcelona: Paidós, 2009.
- Berti, Enrico. *Preguntas de la filosofía antigua*. Traducción de Helena Aguilà, Madrid: Gredos, 2009.
- Blaise, Pascal. *Pensamientos*. Traducción de Mario Parajón, Madrid: Cátedra, 2012.
- Boff, Leonardo y Frei Betto. *Mística y espiritualidad*. Traducción de Juan Carlos Rodríguez Herranz, Madrid: Trotta, 2002.
- Boff, Leonardo y Juan José Tamayo. *Ecología, mística y liberación*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.
- Bruckner, Pascal. *La tentación de la inocencia*. Traducción de Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 2002.
- Carmona Aranzazu, Iván Darío. *La virtud: invención de lo humano en la filosofía griega*. Medellín: UPB, 2006.
- _____. *Séneca. Conciencia y drama*. Medellín: UPB, 2011.
- Chase, Michael. R. L. Clark, Stefen y McGhee, Michael. *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns – Essays in Honor of Pierre Hadot*. Malden: John Wiley & Sons, Ltd., 2013.
- Comte-Sponville, André. *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Traducción de Jordi Terré, Barcelona: Paidós, 2014.
- _____. *El amor La soledad*. Traducción de Godofredo González, Barcelona: Paidós, 2014.
- _____. *La vida humana*. Traducción de Marta Bertran y Rosa Bertran, Barcelona: Paidós, 2005.
- _____. *¿Qué es el tiempo? Reflexiones sobre el presente, el pasado y el futuro*. Traducción de Pierre Jacomet, Barcelona: Editorial Andrés Bello, 2001.
- _____. *La felicidad, desesperadamente*. Traducción de Enrique Folch González, Barcelona: Paidós, 2001.
- Dostoyevski, Fiodor. *Los hermanos Karamazov*. Traducción de R. Ledesma Miranda, Madrid: Edaf, 2008.
- Dworkin, Ronald. *Religión sin Dios*. Traducción de Víctor Altamirano, México: FCE, 2014.
- Eckart, Meister. *Ecos de la Edad Media. Treinta días con un gran maestro espiritual*. Traducción de Alfonso Rincón González, Colombia: Norma, 2011.
- _____. *El fruto de la nada*. Traducción de Amador Vega Esquerria, Madrid: Siruela, 2008.
- Epicteto, *Disertaciones por Arrano*. Traducción de Paloma Ortiz García, Madrid: Gredos, 1993.
- Esquirol, Josep María. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado, 2015.
- Ferry, Luc. *El hombre-Dios o El sentido de la vida*. Traducción de Marie-Paule Sarazin, Barcelona: Tusquets, 1997.
- _____. *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes*. Traducción de Sandra Chaparro Martínez, Bogotá: Taurus, 2007.
- _____. *Vencer los miedos. La filosofía como amor a la sabiduría*. Traducción de Irache Ganuza Fernández, Madrid: Edaf, 2007.
- _____. *¿Qué es una vida realizada? Una nueva reflexión sobre una vieja pregunta*. Traducción de Marta Pino Moreno, Barcelona: Paidós, 2003.
- Ferry, Luc y Marcel Gauchet. *Lo religioso después de la religión*. Traducción de Esteban Molina, Barcelona: Anthropos, 2007.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 2009.
- _____. *El coraje de la verdad*. Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 2010.
- _____. *El gobierno de sí y de los otros*. Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 2009.
- _____. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost, México: Siglo XXI editores, 2007.
- _____. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino, México: Siglo XXI editores, 2008.

- _____. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Traducción de Ulises Guíñazú, México: Siglo XXI editores, 2009.
- _____. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Traducción de Martí Soler, México: Siglo XXI editores, 2009.
- _____. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Traducción de Tomás Segovia, México: Siglo XXI editores, 2010.
- _____. *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino, México: Siglo XXI editores, 2010.
- _____. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Traducción de Mercedes Allendesalazar, Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Acotaciones hermenéuticas*. Traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, Madrid: Trotta, 2002.
- _____. *El estado oculto de la salud*. Traducción de Nélica Machain, Barcelona: Gedisa, 1996.
- Gagin, François. *Una ética en tiempos de crisis. Ensayos sobre estoicismo*. Cali: Universidad del Valle, Colciencias, 2003.
- Galeano, Eduardo. *Quinientos años de soledad*. Padua: Texto leído por el autor en el TPP, Tribunal Permanente de los Pueblos, 1992.
- García-Baró, Miguel. *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- _____. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 1999.
- García Gual, Carlos. *Epicuro o libertador*. Coruña: Ateneu Libertário Ricardo Mella, 2009.
- _____. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Glucksmann, André. *Los dos caminos de la filosofía. Sócrates y Heidegger: ideas para un tiempo trágico*. Traducción de Nuria Viver Barri, Buenos Aires: Tusquets, 2010.
- Goethe, *Fausto*. Traducción de Miguel Salmerón, Barcelona: Austral, 2011.
- Gómez Caffarena, José. *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta, 2009.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristianismo y mística*. Madrid: Trotta, 2015.
- Grondin, Jean. *La filosofía de la religión*. Traducción de Antoni Martínez Riu, Barcelona: Herder, 2010.
- Han, Byung-Chul. *La salvación de lo bello*. Traducción de Alberto Ciria, Barcelona: Herder, 2015.
- _____. *Filosofía del budismo Zen*. Traducción de Raúl Gabás, Barcelona: Herder, 2015.
- _____. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Traducción de Paula Kuffer, Barcelona: Herder, 2015.
- _____. *En el enjambre*. Traducción de Raúl Gabás, Barcelona: Herder, 2014.
- _____. *La agonía del eros*. Traducción de Raúl Gabás, Barcelona: Herder, 2014.
- _____. *Psicopolítica*. Traducción de Alfredo Bergés, Barcelona: Herder, 2014.
- _____. *La sociedad de la transparencia*. Traducción de Raúl Gabás, Barcelona: Herder, 2013.
- _____. *La sociedad del cansancio*. Traducción de Arantzazu Saratxaga Arregi, Barcelona: Herder, 2012.
- Havelock, Eric A. *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Traducción de Antonio Alegre Gorri, Barcelona: Paidós, 2008.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- _____. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid: Trotta, 2009.
- _____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Traducción de Jorge Uscatescu, Madrid: Ediciones Siruela, 2005.
- _____. *Estudios sobre mística medieval*. Traducción de Jacobo Muñoz, México: FCE, 1999.
- _____. *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Homero. *Odisea*. Traducción de Luis Segalá y Estalella, Madrid: Espasa, 2006.
- Hulin, Michel. *La mística salvaje. En los antípodas del espíritu*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López, Madrid: Ediciones Siruela, 2007.
- Huxley, Aldous L. *Un mundo feliz*. Colombia: Géminis, 2014.

- Illouz, Eva. *El futuro del alma. La creación de estándares emocionales*. Traducción de María Cifuentes, Barcelona: Katz CCCB, 2014.
- Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México: FCE, 2012.
- _____. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos, México: FCE, 2011.
- Jäger, Willigis. *Sabiduría eterna*. Traducción de Roberto Heraldo Bernet, Navarra: Verbo Divino, 2010.
- _____. *La ola es el mar*. Traducción de Carmen Monske, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2002.
- Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*. Traducción de Agustín García Calvo, Navarra: Salvat, 1971.
- _____. *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*. Traducción de Juan Zaragoza, Madrid: Gredos, 1993.
- Küng, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Traducción de Gilberto Canal Marcos, Madrid: Trotta, 2006.
- _____. *¿Existe Dios?* Madrid: Traducción de José María Bravo Navalpótro, Trotta, 2005.
- Labastida, Jaime. *La palabra enemiga*. México: Siglo XXI editores, 2008.
- Labajos, Áureo Martín y Juan José Barcenilla. *La mística en el siglo XXI. Centro Internacional de Estudios Místicos*. Madrid: Trotta, 2002.
- LaCocque, André y Ricoeur, Paul. *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Traducción de Antonio Martínez Riu, Barcelona: Herder, 2001.
- Laercio, Diógenes. *Vida de los filósofos ilustres*. Traducción de Carlos García Gual, Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Laín Entralgo, Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- Leeuw, Gerardus Van der. *Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1964.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Traducción de Joan Vinyoli y Michèle Pendanx, Barcelona: Anagrama, 2000.
- _____. *La felicidad paradójica*. Traducción de Antonio-Prometeo Moya, Barcelona: Anagrama, 2016.
- Lipovetsky, Gilles y Sébastien Charles. *Los tiempos hipermodernos*. Traducción de Antonio-Prometeo Moya, Barcelona: Anagrama, 2006.
- Lipovetsky, Gilles y Jean Serroy. *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Traducción de Antonio-Prometeo Moya, Barcelona: Anagrama, 2009.
- Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*. Edición de Augusto García Calvo. Traducción del Abate Marchena, Madrid: Cátedra, 2007.
- Marco Aurelio. *Meditaciones*. Traducción de Ramón Bach Pellicer, Madrid: Editorial Gredos, 2005.
- Mardones, José María. *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Bilbao: Sal Terrae, 2003.
- Mèlich, Joan-Carles. *La filosofía como plegaria. Fragmentos filosóficos I*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2015.
- _____. *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder, 2012.
- _____. *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder, 2010.
- Nehamas, Alexander. *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Traducción de Jorge Brioso, Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Nussbaum, Martha C. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción de Miguel Candel, Barcelona: Paidós, 2012.
- _____. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Traducción de Juana Pailaya, Barcelona: Paidós, 2012.
- Ordine, Nuccio. *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Traducción de Jordi Bayod, Barcelona: Acantilado, 2013.
- _____. *El umbral de la sombra*. Madrid: Ediciones Siruela, 2008.
- Osorio, Bayron, Jaime Enrique Palacio y Luis Hernando Alzate. *Mística y sexualidad*. Medellín: UPB, 2011.
- Otto, Rudolf. *Lo santo lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción de Fernando Vela, Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- _____. *Lo sagrado*. Traducción de Eduardo García Belsunce, Buenos Aires: Claridad, 2008.
- Panikkar, Raimon. *I. Mística y espiritualidad. 1. Mística, plenitud de vida*. Coordinación edición en castellano de Laia Villegas Torras. Traducción de Germán Ancochea, *et al*, Barcelona: Herder, 2015.

- Panikkar, Raimon. *I. Mística y espiritualidad. 2. Espiritualidad, el camino de la vida*. Coordinación edición en castellano de Laia Villegas Torras. Traducción de Àngels Canadell, *et al*, Barcelona: Herder, 2015.
- Pedro Abelardo. *Conócete a ti mismo*. Traducción de Pedro R. Santidrián, Madrid: Tecnos, 2002.
- Peñuela Cano, Víctor. *De la genealogía del poder a la estética de la existencia*. Medellín: UPB, 2011.
- Platón. *Fedro*. Traducción de Emilio Lledó. Buenos Aires: Gredos, 2008.
- _____. *Gorgias o de la retórica*. Traducción de Luis Roig de Lluis, Madrid: Austral, 2010.
- _____. *Fedón o de la inmortalidad del alma*. Traducción de Luis Roig de Lluis, Madrid: Austral, 2010.
- _____. *El banquete o del amor*. Traducción de Luis Roig de Lluis, Madrid: Austral, 2010.
- _____. *Banquete*. Traducción de Marcos Martínez Hernández, Barcelona: Gredos, 2007.
- _____. *Apología de Sócrates*. Traducción de Enrique López Castellón, Madrid: Austral, 2012.
- _____. *Critón*. Traducción de Enrique López Castellón, Madrid: Austral, 2012.
- _____. *Carta VII*. Traducción de Enrique López Castellón, Madrid: Austral, 2012.
- Plotino. *Enéada I*. Traducción de Jesús Igal, Argentina: Planeta-DeAgostini, Gredos, 1996.
- Pseudo Dionisio Areopagita. *Obras completas*. Traducción de Hipólito Cid Blanco y Teodoro H, Martín, Madrid: BAC, 2007.
- Reale, Giovanni. *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*. Traducción de Segio Falvino, Barcelona: Herder, 2000.
- Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Traducción de Agustín Neira, Madrid: Ediciones Cristiandad. Ed. Trotta, 2001.
- _____. *Finitud y culpabilidad*. Traducción de Cristina de Peretti, *et al*, Madrid: Ediciones Cristiandad. Ed. Trotta, 2011.
- _____. *Amor y justicia*. Traducción de Adolfo Castañón, México: Siglo XXI, 2009.
- _____. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Traducción de Graciela Monges Nicolau, México: Siglo XXI, 2011.
- _____. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Traducción de Irene Agoff, Madrid: Amorrortu, 2011.
- _____. *Paul Ricoeur. Autobiografía intelectual*. Traducción de Patricia Willson, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- _____. *De otro modo. Lectura De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Traducción de Alberto Sucasas, Barcelona: Anthropos, 1999.
- _____. *Fe y filosofía*. Traducción de Néstor A. Corona, *et al*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- _____. *Hermenéutica y acción*. Traducción de Mauricio M, Prelooker, *et al*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- _____. *Caminos de reconocimiento. Tres estudios*. Traducción de Agustín Neira, México: FCE, 2006.
- _____. *Vivo hasta la muerte seguido de Fragmentos*. Traducción de Horacio Pons, México: FCE, 2008.
- _____. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Traducción de Alejandrina Falcón, Buenos Aires: FCE, 2008.
- _____. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducción de Pablo Corona, Buenos Aires: FCE, 2010.
- _____. *Sí mismo como otro*. Traducción de Agustín Neira Calvo, México: Siglo XXI editores, 2006.
- _____. *Freud: una interpretación de la cultura*. Traducción de Armando Suárez, *et al*, México: Siglo XXI editores, 2012.
- _____. *La memoria, la historia, el olvido*. Traducción de Agustín Neira, Buenos Aires: FCE, 2008.
- _____. *Tiempo y narración I*. Traducción de Agustín Neira, México: Siglo XXI editores, 2004.
- San Juan de la Cruz, *Obras completas*. Madrid: EDE, 1993.
- Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*. Madrid: EDE, 2000.
- Savater, Fernando. *Diccionario filosófico*: Barcelona: Planeta, 1995.
- Schillebeeckx, Edward. *Los hombres relato de Dios*. Traducción de Miguel García-Baró, Salamanca: Sígueme, 1995.

- Séneca. *Cartas a Lucilio*. Traducción de Vicente López Soto, Barcelona: Editorial Juventud, 2012.
- _____. *Tratados morales*. Traducción de Pedro Fernández Navarrete, Madrid: Austral, 2009.
- _____. *Tragedias I. Hércules loco, Las troyanas, Las fenicias, Medea*. Traducción de Jesús Luque Moreno, Madrid: Gredos, 2001.
- _____. *Tragedias II. Fedra, Edipo, Agamenón, Tiestes, Hércules en el Eta, Octavia*. Traducción de Jesús Luque Moreno, Madrid: Gredos, 1980.
- Sor Isabel de la Trinidad. *Sor Isabel de la Trinidad. Obras completas*. Traducción de Manuel Ordóñez Villarroel, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004.
- Soto Posada, Gonzalo. *En el principio era la physis: El lógos filosófico de griegos y romanos*. Medellín: UPB, 2012.
- _____. *Diez aproximaciones al Medioevo*. Medellín: UPB, 2012.
- _____. *Diez místicos medievales*. Medellín: UPB, 2013.
- _____. *Filosofía medieval*. Medellín: San Pablo, 2007.
- _____. *Los cínicos y la filosofía*. Medellín: UPB, 2014.
- _____. *Séneca y la filosofía*. Medellín: UPB, 2014.
- Steiner, George. *Nostalgia del Absoluto*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López, Madrid: Ediciones Siruela, 2001.
- Teresa de Lisieux. *Teresa de Lisieux. Obras completas*. Traducción de Manuel Ordóñez Villarroel, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2003.
- Underhill, Evelyn. *La práctica del misticismo*. Traducción de Verónica Fernández-Muro, Madrid: Trotta, 2015.
- Uribe Carvajal, Ángel Hernando. *Cultura y espiritualidad*. Medellín: UPB, 2011.
- Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004.
- Veyne, Paul. *Séneca y el estoicismo*. Traducción de Mónica Utrilla, México: FCE, 1996.
- Welch, John. *Peregrinos espirituales. Carl Jung y Teresa de Jesús*. Traducción de María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Díez Aragón, Bilbao: Desclée Brouwer, 2001.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción de la edición publicada por Routledge, sello del grupo Taylor & Francis, Madrid: Alianza, 2014.

Boletín

Boletín trimestral de Bioética. Facultad de Medicina y Departamento de Humanidades. Grupo de Investigación ETICES. Volumen 4, número 4 Octubre - Diciembre de 2012 Editorial CES.

Artículo de prensa

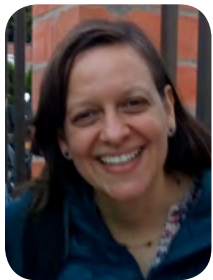
Díaz, Jorge Aurelio. "Fe y razón". *El Tiempo. Lecturas dominicales* 8 abr 2001: 2.

Cibergrafía

- Cortina, Albert. "¿Tenemos los humanos el deber moral de mejorarnos artificialmente?". *La Vanguardia*. 24 mar 2015. Actualizado 09 ago 2015. En: <http://www.lavanguardia.com/ciencia/20150324/54429190058/albert-cortina-humanos-inteligencia-artificial.html> Consultada 15 de septiembre de 2016.
- Johannes Kuehn y Sami Haddadin de Leibniz University en, en ICRA 2016 (Conferencia Internacional de Robótica y Automatización) en Estocolmo, Suecia: "An Artificial Robot Nervous System to Teach Robots How to Feel Pain and Reflexively React to Potentially Damaging Contacts". En: <http://spectrum.ieee.org/automaton/robotics/robotics-software/researchers-teaching-robots-to-feel-and-react-to-pain> Consultada: 15 de septiembre de 2016.
- Postigo Solana, Elena. *Transhumanismo y Bioética del Enhancement*. Madrid: Universidad CEU San Pablo. En: <http://ulia.org/ficv/wp-content/uploads/2016/02/Transhumanismo-y-bioetica-enhancement-CEU-100113.pdf> Consultada: 15 de septiembre de 2016.

Colección Humanitas

La Colección Humanitas, de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, está orientada a divulgar los mejores trabajos de grado de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. En ella se presentan los textos más destacados de las maestrías en filosofía y teología que han sido reconocidos como meritorios y las tesis de doctorado en las mismas áreas que han recibido la calificación *Magna y Summa Cum Laude*. En algunos casos, también se destacan trabajos significativos de pregrado. Se busca dar a conocer los esfuerzos de los estudiantes de formación avanzada de la UPB que son importantes porque muestran los mejores productos de la Escuela y las nuevas líneas de búsqueda e investigación en los campos de la filosofía, la teología y las humanidades.



María Isabel Tascón Villa

Nació en Medellín, Colombia. Psicóloga, egresada de la Universidad de San Buenaventura. Especialista en Literatura de la Universidad Pontificia Bolivariana y Magíster en Filosofía de la misma institución, la cual le confirió Grado Honorífico.

Se ha desempeñado en el campo de la psicología clínica y, en el área de la salud, cuenta con amplia experiencia en el acompañamiento a pacientes VIH positivos, a quienes considera maestros de vida. Actualmente es docente de la Universidad Pontificia Bolivariana de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades.



SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía e-mail a editorial@upb.edu.co. Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, e-mail y número telefónico.

Esta obra se publicó
en archivo digital en el mes
de julio de 2019.

En el presente libro se reflexiona sobre los *ejercicios espirituales* hadotianos que estriban sus raíces en la tradición griega, y que parten de la comprensión que tiene el helenista y filósofo francés Pierre Hadot, de la filosofía como un estilo de vida. Además, se pone en diálogo a los *ejercicios espirituales* hadotianos con las realidades existenciales del hombre contemporáneo y se proponen dichos ejercicios como condición de posibilidad para una mística filosófica hoy.

El concepto de hombre contemporáneo es analizado desde la óptica de diversos autores, pero se hace especial énfasis en las reflexiones hechas por el filósofo coreano Byung-Chul Han en sus diversos ensayos. La categoría *mística filosófica* se aborda a partir de la propuesta del propio Hadot, tomándonos la libertad de ir a otras fuentes solamente con el fin de iluminar el concepto hadotiano.

Se usa el método hermenéutico narrativo, ya que se hace interpretación de los *ejercicios espirituales* hadotianos con el fin de narrarlos en la trama del hombre contemporáneo. Recordemos que, desde la perspectiva ricoeuriana, no es posible comprenderse a sí mismo sino delante del texto, puesto que el interpretar es un modo de existir.