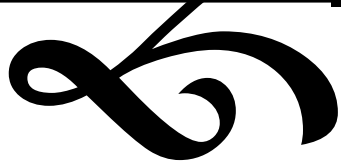


COLECCIÓN
EDUCACIÓN:
OTROS LENGUAJES



Directores de la colección:

Jorge Larrosa

(Universidad de Barcelona, España)

Carlos Skliar

(FLACSO, Área Educación, Argentina)

Edición: Primera en castellano, enero de 2020
ISBN: 978-84-17133-67-2
Depósito Legal: M-38945-2019
Código IBIC: JNA [Filosofía y teoría de la educación], CFA [Filosofía del lenguaje]
Código Thema: JNA [Filosofía y teoría de la educación], CFA [Filosofía del lenguaje]
Lugar de impresión: Barcelona, España / Buenos Aires, Argentina
Diseño: Gerardo Miño
Composición: Eduardo Rosende

© 2020, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores sl



Dirección postal: Tacuarí 540 (C1071AAL), Ciudad de Buenos Aires, Argentina
c/López de Hoyos 15 (28006), Madrid, España
Teléfono de contacto: (54 11) 4331-1565
Correo electrónico: info@minoydavila.com
Página web: www.minoydavila.com
Redes sociales: @MyDeditores, www.facebook.com/MinoyDavila

Prohibida su reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización expresa de los editores.
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Fernando Fuentes Megías

EL FILÓSOFO,
EL PSICAGOGO
Y EL MAESTRO

FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN EN
PIERRE HADOT Y MICHEL FOUCAULT

Presentación de Fernando Bárcena Orbe

ÍNDICE

✧ A MODO DE PRESENTACIÓN: Antiguas enseñanzas, <i>por Fernando Bárcena</i>	9
✧ PREFACIO	15
✧ CAPÍTULO 1: Del arte de vivir	19
1. <i>La filosofía como arte de vivir</i>	19
2. <i>El olvido de la filosofía como arte de vivir</i>	22
3. <i>Escapar de Hegel: la formación del profesor de filosofía</i>	48
✧ CAPÍTULO 2: Ejercicios espirituales y psicagogía en Pierre Hadot	77
1. <i>Maestros antiguos</i>	77
2. <i>La filosofía como ejercicio espiritual</i>	89
3. <i>Mística, filosofía y formación del éthos</i>	91
4. <i>La filosofía en el mundo: el “sentimiento oceánico”, el valor del presente y los ejercicios espirituales</i>	106
5. <i>El magisterio de Sócrates: filo-sofía, diálogo y transformación del éthos</i>	116
6. <i>Pertenencia al cosmos y ejercicios espirituales</i>	123
7. <i>Actualidad de los ejercicios espirituales</i>	126

✦ CAPÍTULO 3: La modulación parresiástica de la psicagogía en Michel Foucault	137
1. <i>Pensar el presente</i>	140
2. <i>Proteo se transforma</i>	153
3. <i>El gobierno de los otros: gobernar con la verdad</i>	178
4. <i>El sujeto de la experiencia: el elefante, el sexo y la verdad</i>	203
5. <i>El sujeto descifrándose: la hermenéutica de sí</i>	224
6. <i>Repensar la relación educativa: la psicagogía parresiástica</i> ...	239
7. <i>La lección de Foucault</i>	281
✦ BIBLIOGRAFÍA.....	287

“La peine et le plaisir du livre est d’être une expérience”

Michel Foucault, *Préface à l’“Histoire de la sexualité”*

A MODO DE PRESENTACIÓN: Antiguas enseñanzas



por Fernando Bárcena

Los libros que se escriben, al menos algunos de ellos, no deberían ser objeto de más presentaciones que la lectura que los lectores hagan de ellos. En realidad, cada libro, escrito con amor y paciencia, se presenta a sí mismo. Así que es la amistad que me une al autor de estas páginas, tan bien escritas y pensadas, y la propia creencia de Fernando Fuentes Megías, que pensó que yo tendría algo que decir aquí, la razón por la cual la lectora o el lector de este ensayo me está leyendo, si lo hace, en estos momentos. Y no puedo sino agradecerérselo, pues es un placer hacerlo.

Los asuntos de los que se ocupa este ensayo son importantes, y desde luego merece la pena considerarlos estudiosamente y con cierto detenimiento. Todo tiene que ver con una antigua tradición intelectual que, en el mundo helenístico y romano, consideró la filosofía resultado de una elección existencial, como una forma de vida, un cierto arte de vivir o, dicho en los términos que Pierre Hadot trató en sus investigaciones y que, entre otros, Michel Foucault recogería después, como un ejercicio espiritual. El filósofo antiguo, antes de ponerse a escribir y componer un discurso, hablaba, y no podía hacerlo sino en el seno de una relación con aquellos que querían iniciarse en la búsqueda de la sabiduría, con el único propósito de aprender el arte del cuidado de sí mismos, aprendiendo a estar enteramente presentes en cada aquí y ahora, para afrontar las pruebas de vida y el acontecimiento de la muerte con cierta dignidad y serenidad. Filosofamos, o

sea, aspiramos a la sabiduría, porque somos finitos, porque tenemos un conocimiento anticipado de nuestra muerte, porque el ser humano es el único ser que sabe que va a morir, y ese saber le angustia. Los autores de los que habla Fernando en su ensayo (y en especial Hadot y Foucault) hablaron de estas cosas y en sus libros, ensayos, conferencias y entrevistas nos dejaron un legado que nosotros podemos leer ahora para nuestro propio buen uso, quizá porque eso que llamamos «educación» no tiene que ver con otra cosa que con el aprendizaje de un buen uso de uno mismo.

El autor de este libro entra en una lectura muy atenta de los textos de estos pensadores, y se trata con muchas de las obras antiguas que ellos mismos leyeron. Es un ejercicio de lectura el suyo (en el que muestra, además, un enorme respeto intelectual por ese acto tan apasionante que es leer detenidamente y sin prisas, como Nietzsche proponía), lo que justifica la abundancia de referencias y citas. Y citar, recuérdese, es citarse, es tener un encuentro, una «cita» en cierto modo apasionada y amorosa. Lo que el lector va a encontrar aquí es, entonces, un diálogo del autor de este ensayo con un mundo desaparecido que vuelve a aparecer en los textos que una tradición nos ha legado.

Uno se da cuenta, al leer estas páginas, de que, a través de estas lecturas, se asiste a un tipo de relación maestro-discípulo. Fernando (como lector atento y cuidadoso, que siempre que puede lee en lengua original) establece en su acto de lectura un encuentro con los autores leídos, convertidos en ese mismo acto en sus maestros. Y es que este es un aspecto crucial. No hay filósofo que, de acuerdo con esta tradición, desempeñe su labor al margen de una comunidad de estudiantes y discípulos. Aunque como pensador el filósofo esté siempre solo, su ejercicio filosófico es estrictamente pedagógico, en un sentido que ya hemos olvidado (psicagógico, en realidad). El filósofo habla, piensa en voz alta, cuando escribe toma notas, pero hay muchos casos en los que son los propios discípulos quienes toman notas de las palabras que caen de la boca de sus maestros, como Arriano hace con Epicteto en las *Disertaciones*, muy citadas por Hadot y Foucault. En el seno de esta relación, el filósofo-maestro guía el alma del discípulo-aprendiz,

y su propósito es, como Foucault dice, cuidar del cuidado que el otro ha de tener consigo mismo.

El libro de Fernando Fuentes nos habla, pues, de un *momento antiguo* de la filosofía, que coincide con la vida y con el pensamiento, un momento de *apertura* del filósofo a la ciudad, un momento en el que la supervivencia humana de una *polis* dependía de su propia capacidad para recibir en su seno al filósofo y a sus inquietantes preguntas. Ese momento antiguo contrasta, a veces fieramente, con un *momento moderno* de la filosofía. Es un momento de cierre, un momento en el que la filosofía se encierra en la Universidad y en la Academia, es decir, en una comunidad donde las artes del leer y del escribir, también del pensar, buscan alcanzar su grado máximo de altura. Esta institucionalización moderna de la filosofía es una conquista del siglo XIX, primero en Inglaterra y después en Estados Unidos. Los primeros herederos de Kant escriben sus tratados en una lengua muy sistemática y abstracta, y su escritura es tan áridamente razonada que se escapa a la comprensión de un público más amplio. Esa escritura no sólo abandona la poesía, sino que impide la entrada de cualquier dimensión poética en su escritura. Entonces, la conversación filosófica deja de ser una amable conversación de la humanidad donde todas las voces son conversables para convertirse en un debate, en una disputa entre expertos y especialistas. Para entrar en ella hay que dejarse iniciar, no por maestros, sino por especialistas del pensamiento (metafísicos o científicos).

Pero en ese mismo siglo convivían los filósofos encerrados en la Universidad practicando su *juego de abalorios* —por citar el título de la conocida novela pedagógica de Hesse— con esos otros filósofos, como Emerson (que tampoco figura en los manuales de historia de la filosofía), para los cuales la filosofía era algo inseparable de las artes del leer y del escribir, una especie de poesía del pensamiento, un modo de espiritualidad capaz de desvelar la esencia humana del ser humano, su llama a la vez humana y divina. Esos filósofos no eran especialistas, y como apóstoles del pensamiento y la palabra, iban de aquí para allá dando conferencias, sermones, charlas a un público más amplio con el único propósito de que entendieran la importancia y el valor, como dice uno de los ensayos de Emerson, de la confianza en uno mismo.

Es sin duda cierto que ese momento moderno de la filosofía coincide con la vocación sistemática del pensar filosófico, cuya contribución al desarrollo del pensamiento filosófico no es desdeñable, y que, por decirlo lo más concretamente posible, hace de la realidad un mero objeto de conocimiento. El trabajo filosófico consiste aquí, básicamente, en examinar su objeto a partir del establecimiento de una distancia crítica con lo real, para garantizar la imparcialidad y la objetividad de sus afirmaciones; para asegurar cierto ideal de desvinculación del yo con el mundo. Aquí, es la realidad la que es examinada por el pensador. Michel Foucault se refirió a esta tradición en su curso *Hermenéutica del sujeto* denominándola *momento cartesiano*: «[...] La edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento, y sólo el conocimiento». Para esta tradición el investigador, el conocedor, queda concebido como un sujeto del conocimiento que sitúa a la realidad bajo el examen de la propia Razón. Es la realidad la que es sometida a examen y no *hacerse presente* (subjektivamente) en ella es la condición de posibilidad para acceder a su verdad.

En cambio, el momento antiguo de la filosofía coincide, más o menos, con la tradición de la que habla Fernando en estas páginas, y que hace de lo real un *lugar de presencia* de una subjetividad que tiembla mientras piensa, y que se ejercita en ese temblor y en ese pensar. Sugiere que es haciéndonos presentes en lo pensado (lo leído y lo escrito, lo buscado, lo comprendido o lo incomprendido), como el pensador —entendido ahora como un sujeto de la experiencia— se examina a sí mismo y puede entonces, quizá, quedar transformado. Ese momento antiguo coincide con un entendimiento más amplio de la filosofía, concebida como una manera elegida de vivir que anhela la sabiduría. A esa presencia del yo en lo real o en lo pensado (una presencia que no es pedante ni arrogante, ni enfática, ni vanidosa, ni busca el aplauso, sino que busca el aprendizaje del cuidado de sí) lo llamé un día yo mismo *presencia poética* porque, volviendo otra vez a la noción de *poésis*, enlacé lo poético con lo que originalmente significaba el trabajo del artista-poeta: hacer emerger algo de la nada al ser, o sea, tornarla visible en el mundo; conducirla hacia su propia visibilidad.

Algunos filósofos, como Wittgenstein, dijeron en algún momento que lo que hacían cuando escribían filosofía era más o menos eso. Refiriéndose a su propia obra, afirmó el filósofo austriaco «[...] *que creo haber resumido mi postura respecto a la filosofía al decir que la filosofía debería ser una obra poética*». El lenguaje no sólo tiene la función de nombrar o designar sus objetos o realidades o traducir pensamientos. Comprender el lenguaje, entender una frase o una formulación, está más cerca del acto de comprender un *tema musical*. No habría, como dice Hadot al referirse a la obra de Wittgenstein, tanto «[...] *el lenguaje, sino juegos del lenguaje*», juegos que se sitúan «[...] *en la perspectiva de una determinada actividad, de una situación concreta o de una forma de vida*».

Los argumentos filosóficos, según esta tradición antigua, a menudo hicieron uso de la analogía médica, haciendo de ellos una modalidad de *argumentos terapéuticos*. Como dijo Epicuro: «Vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médico que *no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma*». La filosofía, entonces, es una actividad que asegura una vida floreciente (*eudaimōn*) por medio de argumentos y razonamientos. El recurso a la analogía médica es central, pues la medicina es un «[...] *arte comprometida e inmersa en la realidad, un arte que actúa en pragmática colaboración con aquellos a los que trata*», señaló Martha Nussbaum. La salud, como la formación, no existe en ninguna clase de eternidad sin devenir, y en ningún mundo suprasensible; no está aparte de las vidas singulares de cada uno, de sus sufrimientos y de sus placeres. Es parte integrante de sus formas de vida, completamente singularizadas. De ahí que la investigación, en el sentido de una búsqueda (*recherche*), de una exploración filosófica (sobre la educación), esté siempre limitada por las *apariencias* —es decir, por la experiencia humana—, y aunque no exista una forma de confirmar sus resultados comparándolos con una realidad extra-experiencial, no por eso es menos cierto que de lo que se trata ahí es de una búsqueda de la verdad. El médico, en suma, no se relaciona con «una enfermedad», sino con «un enfermo» que sufre y padece: con un ser singular.

Esa búsqueda, o más bien, ese encuentro con la verdad pasa, así, por cierto trabajo de transformación del sujeto sobre sí mismo. Las condiciones que definen la verdad del caso no son condiciones, extrínsecas o intrínsecas, en sentido epistemológico, sino condiciones de carácter ético y existencial: se trata de una actitud general, de un modo de considerar las cosas, de estar en el mundo, de realizar acciones y tener relaciones con los demás; es una actitud con respecto a uno mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo; es una determinada manera de mirar y de prestar atención; es un ejercicio, o una serie de ejercicios, de pensamiento que se vuelcan sobre uno mismo y establecen ciertas prácticas de transformación de uno mismo. Aunque estas dos tradiciones son, en parte, rivales, al mismo tiempo se complementan. Como dijo Pierre Hadot: «*La filosofía, en la medida en que es un esfuerzo hacia la sabiduría, debe ser por tanto a la vez e indisolublemente discurso crítico y ejercicio de transformación de uno mismo*».

Filosofía como educación. Esta fórmula vuelve redundante la expresión filosofía de la educación. En todo caso, las páginas admirables y tan bien escritas de Fernando Fuentes Megías ponen en evidencia lo que ya sabíamos pero a menudo hemos olvidado, a saber: que la filosofía es la única disciplina que contiene en su propia denominación epistemológica un vínculo amoroso, un afecto, una amistad. Y es esa misma amistad la que nos hace que el mejor modo de sustentar nuestro pensamiento, cuando nos atrevemos a considerar las cuestiones del sentido de la existencia que nos importan, sea siempre con y entre los amigos, en una conversación que se inició en los bosques primitivos y que cada uno guarda dentro de sí buscando la mejor compañía para este mundo, entre los sabios y más grandes, entre los libros, entre los amigos. Con mi amigo Fernando, es un placer pensar.

Madrid, agosto de 2018.

PREFACIO



¿Qué enseña un filósofo? A vivir en una determinada relación con la verdad, con uno mismo y con los otros. ¿Qué es un *psicagogo*? Un modelo, un guía de almas, un pionero que se atreve a recorrer sendas nuevas, inexploradas, enseñando posibles caminos a otros, que habrán de seguirlos y, más tarde, abandonarlos, a su manera.

¿Qué es un maestro?

El maestro es aquel que ha dejado atrás la concepción de una verdad como fórmula universal, solución y resolución del ser humano, para elevarse a la idea de una verdad como búsqueda. El maestro no posee la verdad, y no admite que nadie pueda poseerla. Detesta el espíritu propietario del pedagogo, y su seguridad sobre la vida.¹

Así se expresaba Gusdorf hace medio siglo, planteando en su obra *¿Para qué profesores?* el cisma que se ha producido en nuestro tiempo entre la verdadera pedagogía y la pedagogía técnica, la de las cifras, los gráficos y las soluciones universales para problemas que surgen, como acontecimientos irrepetibles, en cada relación maestro-discípulo.

Una y otra vez, desde la aparición de la filosofía como disciplina y como forma de vida, quienes la practican han vuelto sus ojos hacia el primer gran filósofo que conoció Occidente: Sócrates. Maestro sin

1. G. GUSDORF, *¿Para qué profesores?*, traducción de Fernando Fuentes Megías, Buenos Aires, 2018, Miño y Dávila, p. 303.

enseñanza, llevó la *psicagogía* hasta el extremo de sacrificar su propia vida para mostrar lo necesario, lo elevado de la tarea del filósofo. Vivir filosóficamente es *producir* un modo de ser, *crear* una forma de vida. Enseñar filosóficamente es mostrar que, por encima del conocimiento de esta o aquella teoría, de este o aquel concepto, se encuentra la posibilidad del sujeto de abrir nuevos modos de desarrollo al *ser* en su propia humanidad y en la de los otros. Sin duda, Pierre Hadot y Michel Foucault, principales protagonistas de esta historia, entendieron así la filosofía y la enseñanza, y así la practicaron. Les acompañaremos en su viaje hacia las raíces de la filosofía y la educación en Occidente, descubriendo con ellos nuevas formas de comprender la tarea del maestro y el sentido de la pedagogía, un sentido *psicagógico* que confío en poder señalar a lo largo del diálogo que planteo al lector de estas páginas, diálogo en forma de lectura detenida y atenta del pensamiento hecho voz de estos dos gigantes del pensamiento contemporáneo. En su lucha por desprenderse de una concepción academicista de la filosofía, estrechamente vinculada a la obra de Hegel, Hadot y Foucault nos ofrecen la posibilidad de volver a leer a los filósofos griegos y romanos, a los padres de la Iglesia, pero también a Descartes, a Kant o a Wittgenstein, a la luz de una comprensión de la filosofía que poco a poco, durante las últimas décadas, ha ido cobrando fuerza —hasta morir de éxito en ocasiones, convertida en su propia caricatura—: la filosofía como *arte de vivir*.

Vivir filosóficamente no es fácil, y hoy menos que nunca. La filosofía ve tambalearse sus puntos de apoyo en una sociedad dominada por una concepción utilitaria de la educación, por una comprensión economicista de la existencia. Pero donde está el peligro crece también lo que salva, como decía Hölderlin. Sócrates-*psicagogo* es también Sócrates-*parresíasta*, dispuesto a decir a su interlocutor, a riesgo de perderlo, a riesgo de perderse, lo que *tal vez* no quiere oír, pero que es, precisamente por ello, *lo que necesita escuchar*.

Hadot nos enseñó a leer filosofía de otro modo, a entenderla como *ejercicio espiritual* y como *forma de vida*; Foucault ejerció de *parresíastés* en sus últimos cursos de Collège de France. Ambos nos brindan la oportunidad de intentar, una vez más, un acercamiento

libre de trabas al concepto de educación y su íntima relación con la filosofía. Como afirma Jan Masschelein,

Además [de la] tradición crítica existe otra tradición en filosofía, ciertamente marginal, que podemos llamar ascética (o existencialmente orientada). En esta tradición, el trabajo de la filosofía es, en primer lugar, un trabajo sobre el yo, esto es, sometiéndose uno mismo a la prueba de la realidad contemporánea, implicando una ilustración, no de otros, sino de uno mismo, no como sujeto de conocimiento, sino como sujeto de acción. Este ponerse a prueba uno mismo es, por tanto, un ejercicio —“ascético” procede de “askesis”, que significa en primer lugar ejercicio y no negación de uno mismo— en el contexto de la auto-formación y la auto-educación: todo ello persigue transformar o modificar el modo de ser de uno y cómo vive uno el presente (véase por ejemplo Foucault, Wittgenstein, Cavell).²

La presente investigación abarca un amplio conjunto de temáticas que van desde el olvido y la recuperación de la filosofía como forma de vida, a la lectura de aspectos específicos del pensamiento de Hegel, de Hadot, de Foucault, cuyas obras he leído con dedicación y apasionamiento. No obstante, todo el esfuerzo aquí puesto será vano si, concluida la lectura, el lector no se deja, cuando menos, tentar por las palabras de Nietzsche en *Schopenhauer como educador*: “tus educadores no pueden ser otra cosa que tus liberadores”.³

Antes de empezar, deseo reconocer mi profundo agradecimiento a todos aquellos que han hecho posible la realización y publicación de este trabajo. En primer lugar, a Gerardo Miño y a la editorial Miño y Dávila por la confianza que han depositado en mi labor y por su excelente trabajo de edición. A Estrella, sin cuyo amor, paciencia y sabiduría no me atrevería a emprender empresas como ésta. A David Martínez Perucha, cuya amistad siempre instructiva me empuja a tratar de superarme sin cesar, y que tuvo la amabilidad de leer cui-

-
2. J. MASSCHELEIN, “Philosophy of education”, en *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, II Época, Nº 6 (2011), pp. 39-40.
 3. F. NIETZSCHE, *Schopenhauer como educador*, traducción de Jacobo Muñoz, Madrid, 2009, Biblioteca Nueva, p. 29.

dadosamente estas páginas y realizar valiosas aportaciones y correcciones. Por último, mi especial agradecimiento a Fernando Bárcena, un maestro, un *psicagogo* y, sobre todo, un amigo. Sin él, este trabajo no habría visto la luz. Gracias también, Fernando, por tu hermosa introducción.

CAPÍTULO 1 DEL ARTE DE VIVIR



1. La filosofía como arte de vivir

Defender hoy que la filosofía es, antes que nada, una forma de vida, un arte de vivir (*téchne toû bíou*), no tiene nada de meritorio ni de sorprendente. Muchos son los historiadores de la filosofía, los filósofos profesionales y los diletantes que han contribuido con su obra a convertir esta idea en moneda común. Desde su aparición hace más de veintiséis siglos, la filosofía ha cambiado de rostro en incontables ocasiones, para sí misma y para quienes se han acercado a ella. Sin embargo, siempre conservó su carácter de opción vital, de elección del individuo que, dedicándose a la filosofía, se dedicaba a algo más que a la mera búsqueda de conocimientos, por muy elevados que estos pudieran ser. De Sócrates a Nietzsche, el filósofo ha sido aquel que hacía de su pesquisa algo vital, algo que transformaba su existencia. Sin duda ha habido interludios en los que la intensidad con que el amante del saber se aplicaba a la creación de un modo de vida filosófico se ha visto atenuada, desplazada a segundo plano, frente a requerimientos más urgentes, tales como la salvación del alma. Pero incluso en el seno de la filosofía cristiana el acceso al conocimiento requería una transformación de sí que permitiera al alma convertirse en habitáculo de la verdad. Sin ánimo de establecer un marco teórico general, apuntaremos aquí la idea de que los momentos en que la práctica de la filosofía se ha alejado más decididamente de su carácter de *arte de vivir*, han sido aquellos en que se la ha contemplado

como objeto de especulación teórica, como materia de comentario o de doctrina académica. Aquellos, en definitiva, en los que, como diría Thoreau, ha habido “profesores de filosofía, pero no filósofos”. La escolástica medieval o el academicismo del siglo XIX son, quizás, los períodos en los que quienes se han dedicado a la filosofía más se han alejado del precepto delfico “ocúpate de ti mismo”.

Es fácil hallar en nuestros días defensores de la filosofía como arte de vivir. Veamos algunos ejemplos.

Pierre Hadot publicó en 1995 una obra que, en cierto modo, trataba de recapitular y hacer accesible a los no especialistas el conjunto de las investigaciones que, durante décadas, había llevado a cabo en el terreno de la historia de la filosofía de la Antigüedad. En el prólogo de esta importante obra, titulada *¿Qué es la filosofía antigua?*, Hadot vuelve su mirada, cómo no, a Sócrates, para establecer una piedra miliar desde la que iniciar su recorrido:

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, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa.⁴

Buena parte de las trescientas páginas de la obra están dedicadas a mostrar que el discurso del filósofo, sin una actitud vital que lo acompañe, no tenía valor alguno para griegos y romanos, y que es esa elección de vida la que impone la forma de dicho discurso y el uso que se hace de él.

En 1998 la idea de que la filosofía es un arte de vivir que arranca de la misión socrática en Atenas encuentra otro defensor, Alexander Nehamas, cuya obra *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault* es todavía una de las mejores aproximaciones al tema. Para

4. P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, 1998, FCE, p. 13.

Nehamas, como para Hadot, la filosofía de la Antigüedad era, sin duda, un modo de vida:

Durante el periodo que comenzó con la Grecia clásica y terminó con la antigüedad pagana tardía, la filosofía era más que una simple disciplina teórica.⁵

Nehamas lleva la condición de la filosofía como modo de existencia incluso allí donde parecería más difícil encontrarla, en la vida teórica tal como la propone Aristóteles⁶:

Aun cuando Aristóteles identificaba la filosofía con la “teoría”, su propósito era probar, como lo hace en el décimo y último libro de la *Ética Nicomáquea*, que una vida de actividad teórica, la vida de la filosofía, era la mejor vida que los seres humanos podían llevar [...] La vida teórica [...] afecta al carácter de aquellos que la viven. La teoría y la práctica, el discurso y la vida, se afectan entre sí; los hombres se hacen filósofos porque pueden y quieren ser el mejor tipo de ser humano y vivir de la mejor manera posible. Hay una influencia directa entre lo que uno cree y cómo se vive.⁷

La popularidad creciente de este modo de comprender la filosofía en las tres últimas décadas se aprecia sin duda en la proliferación de obras que abordan la historia de la filosofía, la figura de determinados filósofos o el pensamiento como actividad humana desde la perspectiva del arte de vivir, de la estética de la existencia, en ocasiones hasta acercar la filosofía a formas pseudoreflexivas de lo que se ha dado en llamar “autoayuda”. Desde James Miller y su *Philosophical lives* a Alain de Botton con su *Las consolaciones de la filosofía*, de Luc Ferry en *Aprender a vivir. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations* a Roger Pol-Droit y su *Vivre Aujourd'hui*, la filosofía como forma de vida recupera terreno año tras año, contando con populares repre-

-
5. A. NEHAMAS, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, 2005, Pre-Textos, p. 12.
 6. Un interesante análisis de la relación entre vida teórica y elección de vida en Aristóteles puede encontrarse en M. C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, 2003, Paidós. Ver especialmente el capítulo 2, “Dialéctica médica: la teoría y la práctica según Aristóteles”, pp. 75-109.
 7. A. NEHAMAS, *El arte de vivir, op. cit.*, p. 12.

sentantes en países tan diversos como Francia, Gran Bretaña, Alemania, Estados Unidos o España. ¿Por qué este retorno a formas de pensamiento post-socráticas? ¿Por qué el siglo XX descuidó durante décadas el estudio de las escuelas de filosofía helenísticas y romanas?

2. El olvido de la filosofía como arte de vivir

La filosofía del siglo XX, tanto en Europa como en América del Norte, ha hecho, hasta hace muy poco, menos uso de la ética helenística que casi cualquier otra cultura occidental desde el siglo IV a.C.

Martha C. Nussbaum, *La terapia del deseo*.⁸

La queja de Martha C. Nussbaum encuentra su reflejo en la escasa dedicación de los historiadores de la filosofía de los dos primeros tercios del siglo XX al análisis de la filosofía helenística. En fecha tan tardía como 1975, un especialista en filosofía helenística como A. A. Long, se ve en la necesidad de reclamar el interés de las escuelas helenísticas, minusvaloradas o abiertamente ignoradas por los estudiosos a causa de su supuesta inferioridad frente a los grandes sistemas filosóficos de la Grecia clásica. Con su obra⁹ trata de ofrecer al gran público un libro accesible sobre un tema descuidado durante décadas:

Hasta donde tengo noticia, el último libro en inglés que abarque este campo fue escrito hace setenta años. Desde entonces, el tema se ha desarrollado —y, desde la última guerra, con gran rapidez—, pero la mayor parte de los mejores trabajos son altamente especializados. Hay una clara necesidad de una apreciación general de la filosofía helenística, capaz de facilitar a los no especialistas una exposición al día del tema. La filosofía helenística es a menudo considerada como un insípido producto de pensadores de segunda categoría, que no pueden ser puestos en comparación con Platón y Aristóteles.¹⁰

8. M. C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo*, op. cit., p. 22.

9. A. A. LONG, *La filosofía helenística*, Madrid, 1977, Alianza Editorial.

10. A. A. LONG, op. cit., p. 9.

Veinticinco años más tarde, el eco de ese descuido de la filosofía helenística sigue presente en una obra que, sin embargo, muestra con su propia existencia la transformación que se ha producido en todo Occidente en relación con la filosofía que se creó entre los siglos IV a.C. y II d. C.¹¹. Se trata de *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, publicada en 1999¹². Entre sus editores y colaboradores se encuentran muchos de los historiadores de la filosofía griega más reconocidos en todo el mundo: Jonathan Barnes, Jacques Brunschwig, Malcom Schofield, David Sedley, Anthony A. Long, etc. Al comienzo del prefacio firmado por los editores puede leerse:

-
11. La época helenística suele delimitarse, desde que Droysen creara la etiqueta historiográfica, entre la muerte de Alejandro Magno en el 323 a.C. y el triunfo de Octavio en la batalla de Actium el año 30 a.C. Es durante ese período cuando los reinos helenísticos florecen y alcanzan su máximo desarrollo. La expansión de Roma por todo el Mediterráneo se inicia en torno al siglo III a.C., y para el siglo II a.C. su poder ya había sometido a buena parte de los reinos helenísticos. No obstante, será a partir de la constitución del Imperio romano, por obra de Augusto, cuando se produzca la entrada en escena de una nueva fuerza política de ámbito intercontinental, que para muchos historiadores supondrá una transformación profunda de las estructuras sociopolíticas del mundo antiguo, así como de sus manifestaciones artísticas y culturales. Sin embargo, la indudable continuidad que existe en algunas escuelas de filosofía propiamente helenísticas, como el estoicismo o el epicureísmo, y las formas de las mismas que perviven durante el Imperio, representadas por las grandes figuras de Séneca, Epicteto, Marco Aurelio o Lucrecio, por citar sólo a los principales pensadores de esas corrientes, invitan a afrontar el tratamiento de este período de forma conjunta, de modo que por filosofía helenística entenderemos aquí la que se realiza entre los siglos IV a.C. y I a.C., así como la continuación de algunas de esas formas de reflexión, el estoicismo, el cinismo y el epicureísmo, principalmente, que se da ya entrada nuestra era, durante los siglos I y II d. C. Con esto evitamos repetir tediosamente la denominación de filosofía helenística y romana, y aclarar que no toda la filosofía producida en el Imperio romano compartía los planteamientos generales sobre el pensamiento como forma de vida que constituyen aquí el centro de nuestra atención. Por eso, salvo indicaciones en contra, el neoplatonismo y la filosofía cristiana no se tendrán en cuenta en las consideraciones generales sobre esta época.
 12. K. ALGRAN, J. BARNES, J. MANSFELD, y M. SCHOFIELD, (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999, Cambridge University Press. Cuando, como en esta ocasión, no tengo constancia de la existencia de una traducción castellana de la obra que cito, o bien, como en otros casos, no he podido disponer de ella, traduzco directamente el texto original, manteniendo en la cita la referencia a la obra original.

No hace muchas décadas, la filosofía helenística era considerada ampliamente como una época oscura en la historia del pensamiento: fue un periodo de epígonos, un periodo de depresión posaristotélica. Esa época no produjo nada sobre lo que mereciera la pena pensar y poco que mereciera ser leído. Además, había bastante poco que leer: pocos textos de la época sobrevivieron en su integridad; y los fragmentos y testimonios a los que nos vemos reducidos ahora proceden en su mayor parte de representantes inmaduros o comentaristas hostiles. Un historiador de la filosofía haría bien en dormir a lo largo del periodo helenístico —ciertamente, ¿para qué despertar antes del nacimiento de Plotino?¹³

Podemos extraer dos conclusiones tras leer el Prefacio de esta obra: la filosofía helenística se había descuidado y despreciado durante mucho tiempo hasta mediados del siglo XX y, por otra parte, hacia finales de la centuria pasada los prejuicios que habían llevado a tal actitud estaban superados, habiéndose producido un buen número de trabajos especializados sobre el tema:

Las modas cambian, y estas afirmaciones lúgubres y despectivas son hoy universalmente rechazadas. La filosofía helenística no fue gris: al contrario, fue un periodo luminoso y brillante de pensamiento [...] El revivido interés en el periodo helenístico ha producido una avalancha de publicaciones [...]¹⁴

Pero, ¿por qué ese desprecio hacia un período de más de tres siglos de historia del pensamiento? ¿Se produjo realmente ese empobrecimiento de la reflexión por comparación con los siglos gloriosos que habían visto nacer y desarrollarse los grandes sistemas de la filosofía griega, cuyos máximos exponentes son las obras de Platón y Aristóteles? Sin duda la respuesta a esta pregunta ha de ser negativa:

Los filósofos helenísticos no eran epígonos: al contrario, abrieron nuevas áreas de especulación y se involucraron en debates y discusiones que fueron al mismo tiempo apasionadas y profundas.¹⁵

13. K. ALGRAN, *et alii*, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, *op. cit.*, p. xi.

14. *Op. cit.*, *loc. cit.*

15. *Op. cit.*, *loc. cit.*

Creer que pensadores de la talla de Crisipo, Epicuro, Séneca o Marco Aurelio, por citar sólo a unos pocos, no fueron capaces de aportar grandes ideas a la tradición filosófica occidental es, cuando menos, muestra de ignorancia. Los avatares de la conservación y pérdida de las obras de los filósofos antiguos, así como las circunstancias de su recepción en las tradiciones posteriores, especialmente en el cristianismo y el islam que dominarán occidente durante siglos, pueden ayudarnos a comprender hasta qué punto la historia de la filosofía ha sido injusta con escuelas de gran calado intelectual como el epicureísmo o el estoicismo, entre otras. J. M. Rist¹⁶ lo resume con precisión al comienzo de su obra sobre la filosofía estoica:

La una vez voluminosa obra de los antiguos estoicos se halla ahora representada sólo por fragmentos. El problema con el que se enfrenta el intérprete es insuflar vida a estos huesos secos.¹⁷

Ocurre con el estoicismo, como con la mayoría de escuelas helenísticas, que apenas han llegado a nosotros fragmentos, resúmenes o compendios para neófitos, de obras que, como la de Epicuro o la de Crisipo, podían rivalizar en extensión, profundidad y alcance filosófico con la de los grandes maestros, Platón y Aristóteles:

La pérdida de tantas obras de Crisipo es la pérdida de obras filosóficas del más alto calibre, obras que representan una visión del mundo y del hombre agudamente opuesta a las teorías de Platón y Aristóteles y por ello de lo más interesantes.¹⁸

Este lamento se repite una y otra vez en las introducciones y prefacios de los estudios consagrados a la filosofía helenística.¹⁹ ¿Cómo

16. J. M. RIST, *La filosofía estoica*, Barcelona, 1995, Crítica. De nuevo encontramos en el Prefacio la queja ya repetida anteriormente sobre la falta de estudios generales acerca, en este caso, de la escuela estoica, o la antigüedad de dichos estudios. Rist se propone “presentar una serie de ideas filosóficas estoicas de forma detallada. Espero que la reflexión de tales ideas pueda ofrecer una imagen más clara acerca de qué trata la filosofía estoica y fomentar la opinión de que los estoicos eran unos filósofos importantes”, *op. cit.*, p. 7.

17. J. M. RIST, *op. cit.*, p. 7.

18. J. M. RIST, *op. cit.* p. 8.

19. Por ejemplo, en P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 1998, México, FCE: “La vida filosófica fue muy activa en la época helenística, pero, por desgracia, no la conocemos más que de manera imperfecta y de ella tendríamos una repre-

habría cambiado la historia de la filosofía de haberse conservado los incontables tratados escritos por Epicuro, por Crisipo, por Panecio? Nunca lo sabremos. No obstante, una vez entonado el treno por el ausente, debemos recordar que las escuelas helenísticas tuvieron un éxito enorme durante siglos, y que sólo nuestra estrechez de miras puede hacernos pensar que fueron un epifenómeno vicario de los grandes sistemas filosóficos clásicos:

La filosofía helenística es difícil de estudiar, en parte, gracias a su éxito.²⁰

Tal como señala Martha C. Nussbaum, estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos, así como más tarde los neoplatónicos, lograron crear y propagar por dos culturas tan ricas y diversas en sus tradiciones como la griega y la romana, unos modos de pensamiento y, especialmente, de vida, que conquistaron el favor de numerosos seguidores de todas las extracciones sociales: desde cultos esclavos como Epicteto al mismísimo emperador Marco Aurelio, estas *hátresis* enseñaron a pensar y a vivir durante varias generaciones a aquellos que deseaban hacer de su vida un modo de existencia más auténtico, desde Alejandría a Roma, de Elis a Cítio.

Es evidente que el triunfo del cristianismo como religión y, por ende, como modo de pensamiento, supuso una transformación única en la historia de Occidente, que hizo que se convirtiera en juez y árbitro de la supervivencia o desaparición de muchos de los modos de pensamiento heredados de la Antigüedad. Sin embargo, sería un error creer que entre la naciente doctrina cristiana, forjada por todas las orillas del Mediterráneo desde finales del siglo I d.C., y las escue-

sentación muy diferente si se hubieran conservado todas la obras filosóficas que fueron escritas durante este periodo [...] A lo largo de los siglos, se perdió gran parte de este valioso material, sobre todo en Atenas durante el saqueo de la ciudad por Sila en marzo de 86 a.C., pero también en Alejandría, debido a las sucesivas destrucciones de la Biblioteca”, *op. cit.*, p. 109. También en K. ALGRAN, *et alii*, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*: “Si la situación textual es menos desesperada de lo que se ha pretendido en ocasiones, sigue siendo cierto que, en su mayor parte, estamos a obligados a reconstruir el pensamiento de los filósofos helenísticos a partir de informes posteriores –y estos informes son a menudo, de hecho, escasos o confusos o parciales”, *op. cit.*, p. xi.

20. M. C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo*, *op. cit.*, p. 24.

las filosóficas de la antigüedad griega sólo hubo una relación de oposición y negación.²¹ Sería arduo enumerar los préstamos incontables que asume el cristianismo no sólo de sus deudores más reconocidos, como Platón, sino igualmente de estoicos y cínicos. De la herencia platónica en el cristianismo apenas es preciso hablar, pues basta con mencionar la fuerte impronta neoplatónica de la filosofía de uno de los más grandes padres y teólogos de la Iglesia, Agustín de Hipona. De los estoicos, los cristianos admiraron su ética, basada en la imperturbabilidad, y algunos padres de la Iglesia como San Jerónimo llegaron a incluir a Séneca en su catálogo de santos. Menos conocida es la relación de la secta del perro con los seguidores de Cristo, pero no por ello menos influyente:

El contacto de cínicos y cristianos probablemente data de las primeras etapas del cristianismo. Se ha dicho que los cínicos aportaron un importante modelo pagano a las primitivas comunidades cristianas. Sea como fuere, ambos movimientos estuvieron estrechamente asociados en las mentes de sus más enconados críticos, como Luciano (en el *Peregrino*), Elio Aristides (Or. 46) y el emperador Juliano (Or. 7, 224).²²

-
21. Por supuesto, los ataques mutuos, llevados hasta la violencia, entre paganos y cristianos, persistieron hasta el triunfo definitivo del cristianismo, pero no siempre el contacto entre ambos fue de rechazo. Para una selección de textos en los que se abordan los principales conflictos doctrinales entre paganos y cristianos, véase de E. SÁNCHEZ SALOR, *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid, 1986, Akal. Un interesante y polémico relato de cómo se produjo el triunfo del cristianismo sobre el mundo pagano del Imperio romano puede encontrarse en la obra de P. VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien* (312-394), Paris, 2007, Albin Michel. Recuérdese que Veyne fue amigo íntimo de Foucault, y una de las personas que más influyeron en su “retorno a los griegos”. Recientemente se ha publicado en castellano la obra de C. NIXEY, *La edad de la penumbra*, Barcelona, 2018. En ella, Nixey recorre de manera brillante la época en la que el cristianismo alza su vuelo desplazando y, finalmente, aniquilando a la cultura y la religión paganas.
 22. R. B. BRANHAM, y M.-O. GOULET-CAZÉ, *Los cínicos*, Barcelona, 2000, Seix Barral, p. 34. En Sobre la muerte de Peregrino, Luciano de Samósata narra la, en su opinión, teatral muerte por autoinmolación de Peregrino, filósofo cínico que había tenido un estrecho contacto con los cristianos, describiendo modos de vida del cristianismo primitivo, que Luciano pone en relación con la escuela cínica, atacando ambos modos de vida encarnizadamente.

Tan es así, que a menudo se confundía a los primeros cristianos, una minoría a lo largo del siglo I d.C., con los seguidores de Diógenes, a causa de su aspecto desarrapado y su predicación agresiva contra el orden establecido.

Desde el momento en que el cristianismo se impuso como forma cultural dominante por toda Europa y, más concretamente, a partir del desarrollo y consolidación de la escolástica, la imagen de la filosofía se transformó notablemente, pasando a ser considerada una *ancilla teologiae*, una disciplina de segundo orden frente a la lectura e interpretación de los textos sagrados, a las cuales tenía que servir de apoyo movilizandolos recursos técnicos en caso de necesidad, fuera esta a causa de la herejía del interlocutor, por la propia dificultad de armonizar las diversas fuentes de doctrina, para tratar de fortalecer la fe mediante la razón, o por cualquier otra causa imaginable. Ya en los primeros siglos de nuestra era se había impuesto una forma de hacer filosofía considerablemente diferente de la que practicaban los creadores de las grandes escuelas helenísticas. Al quedar fijada la doctrina de las principales escuelas, preocupadas como estaban por transformar a quienes seguían sus dogmas, más que por encontrar nuevas verdades o afianzar con mayor ahínco aquellas en las que basaban sus enseñanzas, se creó el caldo de cultivo para la aparición del *comentario* como método principal de enseñanza filosófica:

En cada escuela, los dogmas y los principios metodológicos no se consideraban discutibles. Filosofar, en esa época, es escoger una escuela, convertirse a su modo de vida y aceptar sus dogmas. Por ello, en lo esencial, los dogmas fundamentales y las reglas de vida del platonismo, del aristotelismo, del estoicismo y del epicureísmo no evolucionaron durante toda la Antigüedad.²³

No es difícil imaginar cómo, trasplantada al mundo cristiano dominado por una Iglesia más y más centralizada con el paso de los siglos, esa forma de entender la filosofía como comentario acabó con-

23. P. HADOT, *Éloge de la philosophie antique*, París, 1997, Éditions Allia, p. 39. Se trata de una reedición del texto de la conferencia inaugural de Pierre Hadot al acceder a la cátedra de “Histoire de la pensée hellénistique et romaine” del Collège de France, pronunciada el 18 de febrero de 1983.

tribuyendo a la formación de la escolástica y de sus rígidas formas de estudio de la filosofía, en detrimento de la concepción antigua que la consideraba una forma de vida. Por otra parte, ya en la Antigüedad se daba entre muchos filósofos una cierta tendencia a contentarse con los discursos que provocan admiración, tendencia que en opinión de Pierre Hadot ha llegado hasta nuestros días:

Es, pues, en el interior de las escuelas que, sin embargo, proponían una elección de vida, donde se efectúa esta reducción de la filosofía al discurso, sencillamente porque los filósofos tenían entonces, tienen hoy y tendrán siempre una tendencia casi inextirpable a satisfacerse con discursos bien contruidos que provocan la admiración del público.²⁴

Tal como explica Hadot, cerca del final de su vida, en una entrevista con Arnold I. Davidson,²⁵ el fenómeno esencial que explica la desaparición de la vida en comunidad de maestros y discípulos es la aparición de la Universidad. Con su creación a lo largo del siglo XIII, el sistema universitario establecerá una nueva relación entre maestros y discípulos que reforzará, en el seno de la escolástica, los cambios que hemos señalado en el modo de entender la filosofía. Así, a la práctica del comentario citada más arriba habría que añadir un nuevo conjunto de motivaciones que guiarán todo el proceso de enseñanza-aprendizaje del estudiante de filosofía en la universidad bajomedieval. Quien comienza a estudiar filosofía en el seno del sistema universitario medieval, lo hace con el fin de lograr uno de los grados que concede la institución, y que lo habilitarán para ejercer la práctica docente como un modo de vida. Si las órdenes religiosas habían sustituido en cierto modo a las escuelas filosóficas de la Antigüedad, asimilando incluso parte de sus prácticas y ejercicios filosóficos,²⁶ la

24. A. I. DAVIDSON, y F. WORMS, (directores), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Éditions Rue D'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, Paris, 2010, p. 22.

25. "L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes. Entretien entre Pierre Hadot et Arnold I. Davidson. École normale supérieure, 1er juin 2007", en A. I. DAVIDSON y F. WORMS, *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, op. cit., pp. 19-34.

26. Así lo entiende también Michel Foucault, quien considera que la pervivencia de

universidad dará nacimiento a un nuevo modo de enseñar, atravesado por un conjunto de motivaciones muy alejadas ya de quienes adoptaban un determinado modo de vida filosófico en la antigüedad grecorromana, que pervivirán hasta nuestros días:

Las motivaciones del estudiante medieval o moderno son muy diferentes de las del estudiante antiguo [...] Ese sistema supone una enseñanza despersonalizada y muy influida por la perspectiva del examen.²⁷

Aunque la concepción de la filosofía como un modo de vida no desaparecerá por completo con su sometimiento a la teología y con el triunfo de la universidad como vehículo del saber,²⁸ abandonada la escolástica en la época moderna, las nuevas corrientes de pensamiento que comienzan a aflorar por todo el continente no se desembarazan por completo de esta imagen que, como veremos, persistirá con mayor o menor fuerza entre los historiadores de la filosofía hasta bien entrado el siglo XX:

Cuando en época moderna la filosofía volvió a conquistar su autonomía seguía conservando aquellos rasgos heredados de la concepción medieval, y en especial ese carácter esencialmente teórico, que evolucionaría incluso en el sentido de una sistematización cada vez más perfeccionada.²⁹

Sin duda, aquí se halla el origen del predominio durante siglos de un concepto teórico de la filosofía frente a su consideración original como modo de existencia, a la cual la historiografía de la filosofía ha

las prácticas de sí grecorromanas en el cristianismo está vinculada estrechamente al surgimiento del monacato, tal como es planteado, por ejemplo, por Casiano, uno de sus primeros y más importantes creadores. Para todo ello, véase, por ejemplo, "Le combat de la chaſteté", en *Dits et Écrits*, IV, pp. 295-308.

27. A. I. DAVIDSON y F. WORMS, *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes, op. cit.*, p. 23.
28. Hadot realiza una breve síntesis de los principales autores que, desde la Edad Media hasta nuestros días, han conservado la concepción de la filosofía como forma de vida en la citada entrevista con Arnold I. Davidson.
29. P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, traducción de Javier Palacio, Madrid, 2006, Siruela, p. 57.

Vista parcial del contenido del libro.

Para obtener el libro completo en formato electrónico puede adquirirlo en:

www.amazon.com
www.bibliotechnia.com
www.interebook.com
www.e-libro.net

MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦