

MICHEL FOUCAULT: EJERCICIOS ESPIRITUALES PARA MATERIALISTAS

Michel Foucault: Spiritual Exercises for Materialists

Luis Roca Jusmet
Instituto de Filosofía La Sedeta. Barcelona, España
lroca13@ono.com

Fecha de recepción: 16 de marzo de 2014

Fecha de aceptación: 17 de mayo de 2014

Resumen

Se defiende una de las propuestas de Michel Foucault en sus últimos años: la de unos ejercicios espirituales para materialistas. Al respecto, se analiza la relación histórica que establece Michel Foucault entre filosofía y espiritualidad, y cómo la pérdida de la espiritualidad de la filosofía está relacionada con la influencia progresiva de la teología y no de la ciencia. También se esboza la noción de *cuidado de sí*, de *ejercicios espirituales*, desde la filosofía helenista y romana. A partir de la comparación de este planteamiento foucaultiano con el de Pierre Hadot, de quien tomara el término *ejercicio espiritual* para referirse a las prácticas de la filosofía antigua, se pueden contrastar sus planteamientos con los del espiritualista Hadot, y concluir que, en ningún caso, es posible entender que Foucault deriva en sus últimos años hacia alguna forma de espiritualismo. Tampoco es justo considerar que el planteamiento de Foucault se dirige hacia un dandismo de tipo esteticista. Michel Foucault siempre considerará *el cuidado de sí* en relación con los otros. Se trata, finalmente, de cómo equilibrar la ética con la política, es decir, el gobierno de sí y el gobierno de los otros, sin recurrir a ninguna trascendencia espiritualista.

Palabras clave: Cuidado de sí, Ejercicios espirituales, Ética, Foucault, Hadot.

Abstract

This paper defends one of the Michel Foucault proposals in his last years: Some spiritual exercises for materialists. Regarding this subject, it is analyzed the historical relationship established by Michel Foucault between the philosophy and spirituality, how the philosophy loss of spirituality, is related with the theology increasing influence and not that of science. Also it is sketched the one's self care, and the *spiritual exercises*, from the Hellenic and Roman philosophy.

From this Foucault statement comparison, with that of Pierre Hadot, from whom he took the *spiritual exercise* in order to refer to the antique philosophy practices, can be contrasted his statements with the spiritualist Hadot's ones, and conclude, that in no case, it is possible to understand that Foucault turns in his last years, to any spiritualism form.

Neither it is just to considers, that Foucault's statement is directed towards a dandism ethicist type. Michel Foucault will always consider *the self-care*, related with the others. Finally, it is how to equilibrate ethics with politics, in other words, the self-government and the others government, without resorting to any spiritualist transcendence.

Keywords: Ethics, Foucault, Hadot Selfcare, Spiritual Exercises.

1. La Filosofía Como Ejercicio Espiritual

Espiritualidad es un término absolutamente impensable en la obra del Foucault anterior a los años ochenta; pero a partir del giro que da a principios de esta década, será un término que utilizará sin complejos; su influencia vendrá del término *ejercicios espirituales*, utilizado por Paul Rabbow y, sobre todo, por Pierre Hadot en sus estudios sobre las prácticas antiguas. La publicación del curso de 1982 del Collège de France será la clave para entender esta nueva problemática. Este curso Foucault lo tituló *La hermenéutica del sujeto*. Hay que constatar, de todas formas, que Foucault no considera que este desplazamiento implique una ruptura, sino que lo presenta como una nueva manera de analizar lo que siempre le ha interesado; en esta temática el hilo conductor de sus trabajos sería la relación entre el sujeto y la verdad. Foucault parte de una hipótesis fuerte formulada en el seminario anterior, que tituló, precisamente, *Subjetividad y verdad*; lo que afirma es que las raíces de nuestra concepción de la sexualidad no se encontrarían en la tradición judeocristiana, sino en las bases paganas (grecorromanas); por otra parte, sería también en esta época que comenzaría la subjetividad. En el mundo griego antiguo la ética se entendería como forma vida, no como relación con uno mismo, que es el significado que le da Foucault a la noción de *sujeto moral*.

Foucault considera que en Grecia el *conócete a ti mismo* aparece siempre vinculado al *cuídate a ti mismo*. Sócrates es el iniciador de una consideración en la que hay que conocerse para *ocuparse de uno mismo*. La finalidad del autoconocimiento es, de esta manera, práctica; este planteamiento está presente tanto en la filosofía antigua como en los inicios del cristianismo. La noción griega es la de *epitemelia heautou* e implica varias cosas: una actitud con respecto a uno mismo, con respecto a los otros y con respecto al mundo; es también una manera de atención y de mirada, se trata de trasladarlas hacia uno mismo para transformarse; transfiguración que se hace a través de unas acciones y de unas prácticas que denomina *ejercicios espirituales*. Esta es la espiritualidad de la filosofía para Foucault, la que hace del conocimiento una forma de cambio interno. La manera como la verdad transforma al sujeto en la filosofía antigua (recordemos: griega, romana y cristiana) tiene en Sócrates y en Platón la forma de iluminación a través del amor; pero también puede entenderse como un trabajo, y aquí es donde sitúa Foucault los ejercicios espirituales que proponen la filosofía helenística y romana.

Pero siglos más tarde, en lo que Foucault llama "el momento cartesiano", se rompe el vínculo entre el conocimiento de sí mismo y la transformación interna; es en este sentido que la filosofía pierde espiritualidad. El sujeto del conocimiento (tal como está formulado por Descartes) deja de estar transformado por la verdad. La filosofía se pregunta entonces por los criterios de verdad (física, moral, política), y los aplica,

pero el ser del sujeto no se implica. Hay verdad, pero la hay sin conversión del sujeto. El que conoce sigue siendo el mismo, antes y después del conocer. El acceso a la verdad sí tiene condiciones, pero estas no son espirituales. El saber, el conocimiento, la verdad implican unas condiciones internas: la razón (que quiere decir no estar loco) y seguir el método correcto. Otras, son extrínsecas: tener una formación, ser honrado. No tiene nada que ver con la salvación, ni en este mundo (como se plantea en la filosofía helenístico-romana), ni en el otro (como defiende el cristianismo).

De todas maneras, Foucault considera que la ruptura que supone Descartes forma parte de un movimiento más amplio que lo precede. No tiene que ver con la aparición de la ciencia moderna, sino con algo mucho más antiguo, la teología. Y la teología, como sabemos, empieza con Aristóteles. Para Foucault, Aristóteles no es la culminación, sino la excepción de la filosofía antigua, al entenderla sin espiritualidad, sin una dimensión práctica; porque es Aristóteles el que separa los saberes teóricos de los prácticos: sitúa como máxima culminación de los primeros a la teología; posteriormente, tiene su máxima realización en la escolástica de Tomás de Aquino. Las bases de las que parte Descartes serán, por tanto, aristotélico-tomistas. Pero, en el siglo XVII, en Spinoza la cuestión de la verdad se continúa planteando en términos de espiritualidad. Hay incluso en Kant cierta tensión interna entre el mantenimiento y la separación de la espiritualidad. Esta espiritualidad se mantiene en gran parte de la filosofía moderna: Hegel, Schopenhauer, Schelling, Nietzsche, parcialmente Husserl y Heidegger.

El *Cuidado de Sí* y los Ejercicios Espirituales

Vayamos ahora a concretar cómo se desarrolla esta idea del *cuidado de sí* en los trabajos de Michel Foucault. El *cuidado de sí* aparece por primera vez, dice Foucault, en el diálogo platónico *Alcibiades*, muy elogiado por los neoplatónicos; aquí *el cuidado de sí* está vinculado a la acción política, por un lado, y a la erótica, por otro., pero significa en todo momento el dominio del cuerpo por el alma. Durante el helenismo, *el cuidado de sí* aparece de manera diferente; adquiere un sentido universal, es una llamada a cualquiera; se sustituye el modelo pedagógico, orientado a los elegidos, por el modelo médico. Uno debe cuidarse, debe convertirse en médico de sí mismo. También el cuerpo ocupa aquí un lugar fundamental; se definen prácticas como la escritura, la meditación y el examen de conciencia del final del día, pero relacionado con lo que hacemos, no con lo que pensamos o sentimos; esta será la gran diferencia con la confesión cristiana. Se trata de construir el yo, no de descubrirlo. No hay un yo auténtico por descifrar. Así, lo fundamental es que *el cuidado de sí* se convierte en la finalidad, adquiere un sentido por sí mismo.

En el cristianismo las tecnologías del yo están orientadas a la revelación y a la renuncia del yo; aparece el director de conciencias: hay que contárselo todo y obedecerle en todo; es la verbalización dramática de la confesión como una técnica para renunciar al yo. Hay tres modelos del examen del sí mismo: el de los pensamientos para ver si corresponden o no a la realidad (Descartes); el de los pensamientos para ver si se adaptan a las reglas del buen vivir (estoicismo), y el cristiano, que es el de expresar los pensamientos ocultos para manifestar la impureza interior.

¿Qué es ser libre? Ser libre significa no ser esclavo de uno mismo ni de los otros. Ni todo el mundo es libre, ni esta libertad existe si no hay reflexión. Cuando los antiguos hablaban de esclavos, se referían a quienes eran gobernados por los otros o por sus pasiones. La libertad es, por lo tanto, autonomía, y esta es autodominio. *El cuidado de sí* es una apuesta ética que implica un conjunto de prácticas (que definirán un estilo de vida), de tecnologías del yo y de ejercicios ascéticos. Todo forma parte de un combate espiritual contra las pasiones (a nivel interno) y contra las formas de dominio (a nivel externo). Hay que aprovechar las oportunidades y saber poner los límites.

¿Cuáles son, en concreto, estas prácticas para *el cuidado de uno mismo*, que también podríamos llamar, con Hadot, *ejercicios espirituales*? En primer lugar, hay que entenderlos como una *ascética* (*askesis* en griego); es un entrenamiento vital y personal; pero esta ascética es muy diferente de la que critica Nietzsche, puesto que no hay ningún castigo ni desprecio sobre el cuerpo, como pasa con el cristianismo. Los estoicos hablan también de la ascesis, como ejercicio bajo el cual el sujeto se pone a prueba en situaciones difíciles; son ejercicios de meditación; el más importante es lo *praemeditatio malorum*, que es una experiencia ética e imaginativa: se trata de imaginar la peor situación para habituarse a ella y prepararse para soportarla; está también la *gymnasia*, que son ejercicios reales, que para los estoicos tienen que ver con la abstinencia sexual, la privación física, el ayuno; también son ejercicios corporales, pero siempre favoreciendo el cuerpo, su fuerza y su salud. Séneca, por ejemplo, no soportaba los ejercicios para embellecer el cuerpo y desarrollar su musculatura. Tampoco hay, como en el cristianismo, un alejamiento del mundo terrenal, puesto que, por el contrario, el objetivo es prepararnos mejor para vivir esta vida. Finalmente, y esto es lo más importante, esta ascética no implica una renuncia del yo, sino una transformación de uno mismo en las relaciones con el propio yo.

El examen de conciencia también es importante; comprende el examen vespertino, a través del cual pensamos lo que tenemos que hacer durante el día y cómo lo

tenemos que hacer. Al respecto, Séneca nos da un buen ejemplo: se trata no solo de decir el *qué* se ha hecho, sino también de compararlo con el *qué* teníamos que hacer. Es importante entender que esto no tiene un carácter judicial (uno se transforma en un juez de sí mismo) ni de castigo (de penitencia y de culpa, como en el del cristianismo); es una manera de buscar la eficacia en el arte del autodomínio, que es el arte de vivir. Encontramos, finalmente, unas técnicas para controlar las representaciones mentales: se trata del dominio mental, el dominio del pensamiento, de sus contenidos. No se trata de descubrir el yo, sino de memorizar el principio. No hay renuncia del yo, hay dominio del yo.

Otro ejercicio espiritual es *la parresía*; es importante entender el significado del término, porque es la clave de los dos últimos seminarios de Foucault, la primera y la segunda parte del gobierno de sí y de los otros; en estos últimos trabajos, Foucault le da un sentido más político, como interpelación desde la verdad a quien tiene el poder; pero también le da un sentido ético, que aparece sobre todo en el seminario *La hermenéutica del sujeto*. Quiere decir libertad de palabra, pero hay que entenderlo también como veracidad. La verdad del discurso es la verdad de la vida, puesto que tiene una forma de relación con los otros y con un mismo. Nuestra subjetividad moral está arraigada en estas prácticas. *La parresía* filosófica se empieza a utilizar como práctica específica de determinadas relaciones humanas, más allá del escenario del ágora o de la corte del rey.

Los epicúreos valoran mucho *la parresía* como práctica comunitaria; *la parresía* como demostración pública de los cínicos; *la parresía* como forma de relación personal para el estoicismo. Para los epicúreos, la amistad es muy valorada, pero tiene todavía más importancia como arte de guiar espiritualmente a los otros diciéndoles la verdad (en paralelo al arte de la medicina o al arte de la navegación). Para los cínicos, lo más importante es la necesidad de decir la verdad a todo el mundo a través de una prédica crítica: es también la manera de poner en evidencia, ante una multitud, la arbitrariedad de las convenciones; lo hacen a través de la conducta escandalosa o de un diálogo provocativo que ataca la vanidad del interlocutor; es un tipo de ataque para liberar al interlocutor de su miedo, puesto que, como dice Diógenes, si alguien trae armas es que está asustado: el que no tiene miedo no necesita defenderse. En el caso del estoicismo, *la parresía* es una forma de luchar contra nuestro principal enemigo interno, que es el amor propio o vanidad; es necesario luchar contra el autoengaño propio y del otro. Lo que presenta en definitiva *la parresía* es un juego de verdad en el que uno tiene que ser suficientemente valiente para saber la verdad sobre sí mismo y sobre el mundo; es el coraje de decirse y decir la verdad.

Hay, dice Foucault, tres puntos importantes en el tema de la *parrhesía* en relación con el cuidado de uno mismo. El primero es que el que era inicialmente una guía de un maestro para el discípulo se va transformando cada vez más en un deber de uno sobre sí mismo; el segundo es que el principio de esta práctica es el conocimiento de uno mismo, y el tercero es que lo que está en juego no es el descubrimiento de las propias profundidades psíquicas, de su secreto, sino la relación de uno mismo con una serie de principios interiorizados.

Otra práctica fundamental es la escritura de sí. Es imprescindible un cuaderno de notas, un tipo de diario en el que plasmamos nuestras experiencias; pero no lo hacemos a modo de un diario íntimo, práctica moderna que tendría sus raíces en la idea del yo íntimo, que se deriva del cristianismo; no se trata de descubrirse a uno mismo; no hay nada por descubrir; se trata de construir un carácter, un estilo de existencia. El diario no es tampoco una confesión, práctica evidentemente del cristianismo; escribimos para repasar nuestras prácticas, para saber si vamos bien orientados, para corregirlas. La lectura es más peligrosa que la escritura; la escritura concentra, y la lectura puede dispersar; hay que moderarla y seleccionarla; no se trata de una lectura erudita ni evasiva, se trata de una investigación de la verdad y de una aplicación cotidiana de esta verdad; cada libro tiene que ser una experiencia que integramos en nuestra vida. Lo que es importante es que cada una de estas actividades transforma, es una experiencia interna, un experimento; el mismo Foucault hace de cada libro un experimento.

Lo que defiende Foucault, en definitiva, es que el sujeto ético libre está atado a sí mismo y no a los mecanismos de normalización de la disciplina social; este sujeto está en permanente construcción y necesita una permanente lucha espiritual: es la invención de un estilo de existencia. Hay que construir el yo y hay que hacerlo con los otros. Es una estética de la existencia, que como concreción de este arte de vivir supone una intensificación de la experiencia. Hay que desarrollar nuestra singularidad, la que nos es más propia. El sujeto que cuida de sí mismo con estas prácticas y ejercicios no tiene una identidad fija y permanente, puesto que esta, con su multiplicidad, es el resultado de todo el proceso vital. El *sí mismo* es complejo y heterogéneo: la coherencia le viene del estilo. La misma noción de *experiencia*, como elemento central, nos hace ver que está en función también de una alteridad, de una relación con el otro. La experiencia es esta red en la que estamos implicados con los otros; esta es la actualidad del yo, que está más en función de una filosofía de la relación que de la interioridad: es una especie de pliegue. Hay una complementariedad entre el trabajo sobre uno mismo y la atención en el otro; no es un ensimismamiento: no es un culto al yo (base del narcisismo), sino una cultura del yo, en el sentido estoico. El sujeto es una forma, no una sustancia, y esta forma se va

constituyendo durante la existencia de cada cual. Hace de la vida de cada cual un arte, una obra de arte. A Foucault le interesa esta verdad transformadora; que el sujeto se transforme a partir de la verdad, que ha de tener una dimensión ética, pero no porque sea la aplicación de un saber, sino porque esta verdad en sí transforma la mirada, la actitud y la conducta del propio sujeto. Foucault vuelve a los antiguos para aprender de ellos, no para repetirlos; se trata, en definitiva, de actualizarlos críticamente.

Foucault describe la diferencia entre *los ejercicios espirituales* que se plantean en el helenismo y los que aparecen con el cristianismo. En el helenismo, el individuo transforma las relaciones con el mundo, porque la verdad que ha asimilado le hace entenderlo de otra manera; somos parte de la naturaleza, y su comprensión nos transforma. Las prácticas del yo son los ejercicios que hacemos para vivir mejor en este mundo del que formamos parte. Entender lo que pensamos, sentimos o hacemos es parte de la comprensión de este proceso global; nos ayuda a ser libres en el sentido de no esclavizarnos a nuestras pasiones, nos enseña a distanciarnos de ellas.

No hay en Foucault una defensa nostálgica de lo que dicen los antiguos, ni él confía en encontrar en ellos un modelo para aplicar al presente. Foucault dice en varias ocasiones que los griegos y los romanos no vivían de manera ideal, que estaban llenos de prejuicios y de exclusiones. De lo que se trata es de reflexionar sobre los aspectos de su experiencia para aprender algo que nos pueda servir hoy, como una caja de herramientas para concretar un posible arte de vivir. La línea de Foucault es la de defender la libertad y el sujeto ético, y a partir de ahí desarrollar propuestas de vida singulares; es una ética con dimensiones políticas. Lo que propone Foucault es hacer de nuestra vida una obra de arte, pero esto no se tiene que entender en un sentido esteticista, narcisista.; no es exclusivamente una propuesta de trabajo interno para hacer de la propia vida una construcción singular; no es una recuperación de un dandismo como el de Baudelaire, como han afirmado sus críticos. Hay un aspecto relacional, social, político que Foucault nunca olvida. Foucault rechaza el elitismo de los griegos antiguos, que entendían la libertad como dominio del otro. Aquí Foucault se desmarca también claramente de la propuesta nietzscheana; encuentra en el estoicismo una propuesta más universalizable, pero advierte el peligro de caer en una moral universal. En el último curso, el de 1984, Foucault se interesa por los cínicos; su muerte prematura, a los 57 años, cerró bruscamente esa búsqueda.

La Crítica de Pierre Hadot a Michel Foucault

Michel Foucault se interesa en esta época por los trabajos del helenista Pierre Hadot. En los volúmenes segundo y tercero de su *Historia de la sexualidad*, Foucault reivindica el término *ejercicios espirituales* que emplea Hadot para referirse a la filosofía antigua; lo hace en el prefacio de *El uso de los placeres*, y en un capítulo de *La inquietud de sí*. Foucault citará también a Hadot de manera puntual, siempre elogiosa, en *La hermenéutica del sujeto*; tiene con él algunas conversaciones puntuales y lo propone como profesor en el *Collège de France* a raíz de una plaza vacante, que finalmente ocupará.

Hadot escribe dos textos críticos sobre Foucault, siempre sobre la base de un respeto que será el elemento esencial de su relación; el primer texto se llama “Diálogo interrumpido con Michel Foucault. Acuerdos y desacuerdos”, y el segundo será el que transcribe la intervención de Hadot en un Congreso dedicado a la memoria de Foucault (“Reflexiones alrededor del *cuidado de sí*”). Como complemento tenemos también las referencias que hace Hadot a Foucault en la entrevista que le hicieron Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson.

¿Cuáles son los acuerdos entre Michel Foucault y Pierre Hadot, tal como los plantea este último? El primero es que la filosofía antigua es una forma de vida y tiene una dimensión práctica y una función terapéutica; podríamos decir que es un ejercicio espiritual; la filosofía nos acerca a la verdad, y esta transforma al sujeto.

El segundo es su visión de que no hay ruptura entre la filosofía clásica de la polis de Atenas y la del helenismo; según la versión convencional, la polis creaba un sentido comunitario político, y la ética se entiende de esta manera como subordinada a la política; esto lo encontramos en Sócrates, Platón y Aristóteles. Con el helenismo se disolvería la polis, con lo que aparecerían la angustia, la incertidumbre y la inseguridad; como consecuencia, la sociedad le pediría a la filosofía que sea un arte de vivir, para que nos oriente en un mundo cambiante; esta situación hace que desaparezcan también las preocupaciones metafísicas y cosmológicas. La supuesta pérdida del elemento teórico y político para pasar a una preocupación exclusivamente ética es, para ambos, cuestionable; lo es por las razones antes expuestas: la filosofía es entendida, en toda la antigüedad, como una forma de vida y un *ejercicio espiritual*, como una práctica.

El tercero es su planteamiento común de que *los ejercicios espirituales* del cristianismo se basaban en los de la filosofía antigua, sobre todo en los del

estoicismo; ambos seguían la línea abierta por los estudios que publicó Paul Rabbivow en el año 1954.

Finalmente, su concepción de que el interés que despierta al hombre contemporáneo la filosofía antigua no es solo histórico o académico, sino, sobre todo, práctico, que busca una referencia ética para orientarse en el mundo y que se concreta en unas prácticas. Ambos dan a estas prácticas el nombre de ejercicios espirituales; los dos intentan desligar este nombre de sus connotaciones religiosas.

Pasemos ahora a los desacuerdos, que son los que tienen más interés filosófico por el debate que abren. Se presenta de entrada un desacuerdo metodológico, que le supone a Hadot una reserva seria con respecto al trabajo de Foucault; Hadot cuestiona el método genealógico de Foucault, le parece poco riguroso; considera a Foucault un lector poco formado para una hermenéutica precisa de los textos antiguos: no domina el griego ni el latín, incluso recurre a veces a traducciones poco serias; el paciente y riguroso Hadot se rebela contra el impaciente e intuitivo Foucault; pero Hadot es lo suficientemente inteligente como para reconocer el genio filosófico de Foucault, y esto lo lleva a valorarlo y respetarlo.

La segunda cuestión tiene que ver con las interpretaciones de la historia de la filosofía, más en concreto, con la pérdida de la dimensión espiritual de la filosofía. Por espiritualidad se entiende aquí la capacidad transformadora de la verdad. Lo que discuten ambos es cuándo la filosofía deja de ser una forma de vida; Foucault considera que es a partir de la transformación del sujeto ético en sujeto epistémico, que empieza con Descartes, pero que tiene como precedente la teología, es decir, que es Aristóteles la excepción griega, cuando separa el saber práctico del teórico y considera la teología como la culminación de este saber teórico; tradición que continuará la escolástica. Pierre Hadot cree, por el contrario, que la ruptura hay que entenderla a partir de la diferencia entre filosofía y discurso filosófico, que se establece al final de la época romana y que abrirá un planteamiento escolástico de la filosofía, es decir, la comprensión de la filosofía como discurso básicamente textual, que se comentará y se estudiará. Será durante la época medieval cuando se entenderá la filosofía como un discurso teórico auxiliar de la teología, y será el cristianismo el que se entenderá como forma de vida; en la época moderna continúan, para Hadot, las dos opciones. Precisamente, Descartes, con sus meditaciones, será un ejemplo de ejercicio espiritual; también lo son, entre otros, Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche y Wittgenstein.

La tercera diferencia es la más fecunda filosóficamente. Pierre Hadot considera que Michel Foucault intenta ver en la filosofía antigua una estética de la existencia y una

ética del placer; para Hadot esta ética del placer no existe en ninguna de las escuelas de la filosofía antigua. Foucault habla de una subjetividad que Hadot considera anacrónica; para él estamos hablando de un sujeto, en términos modernos, que los antiguos no consideraban como tal. Para todas las escuelas antiguas, según la visión de Hadot, no se trata de inventarse un yo, como decía Foucault, sino de superarlo desde una perspectiva universal, tanto en el sentido humanista como en el sentido cósmico. No se trata de desarrollar la singularidad, sino de eliminarla en esta universalidad. El objetivo, para Pierre Hadot, es llegar a una sabiduría (término que no utiliza nunca Foucault) que nos traerá la paz interior y eliminará la angustia existencial. Foucault cae en un dandismo totalmente ajeno a la época antigua; pero su propuesta es también discutible en la época moderna, puesto que tiene el peligro de caer en un esteticismo narcisista.

Hadot habla siempre de felicidad, nunca de placer. La felicidad, dice Hadot, solo la encontramos en el presente; es un presente que nos trasciende, es un estremecimiento sagrado; por eso Hadot habla de sentimientos religiosos, en el sentido de estar ligado con un Todo, y es a él a lo que aspira la filosofía como forma de vida. Hadot es mística. El trabajo interno es entonces un ejercicio espiritual para transformarse saliendo del propio yo. Incluso la perspectiva universal que defiende a otro nivel, que sería la identificación con la comunidad humana, es un planteamiento humanista de base cristiana.

La crítica de Pierre Hadot a Michel Foucault fue fallida por una razón esencial: Hadot desconocía el contenido de *La hermenéutica del sujeto*: no asistió a sus lecciones y no se publicó antes de su muerte. Si lo hubiera conocido, muchas de sus críticas se hubieran eliminado, porque es en este curso donde Foucault desarrolla de manera más profunda, rica y matizada la noción de *cuidado de sí*. Creo que lo que dice Foucault en este seminario lo acerca más a Hadot de lo que este último suponía. Si Foucault hubiera vivido más, el diálogo hubiera sido, sin lugar a dudas, muy fecundo. Es en este seminario donde se despliega toda la riqueza de su análisis, y a partir de este Pierre Hadot y Michel Foucault podrían haberse complementado. Frédéric Gros, quien ha dirigido la edición del seminario, tiene, por cierto, constantes referencias a Hadot; referencias que, en el caso directo de Foucault, son pocas, pero importantes.

A Foucault no le gusta la palabra *felicidad*; le parece un término ilusorio, ligado a las tradiciones del humanismo cristiano que tanto detesta; le gusta, en cambio, la palabra *placer*. Para Foucault hay que olvidarse de nuestra obsesión por *el deseo*, para volver a centrarse, como los antiguos, en una buena manera de entender el placer; esto lo separa de su amigo Gilles Deleuze, a quien le gustaba tanto la palabra

deseo como le fastidiaba la de *placer*. Foucault piensa, de todas maneras, que es la influencia del cristianismo la que nos ha llevado a creer que la preocupación por el propio yo y por el placer es una cosa egoísta, y la que da a esta palabra un sentido absolutamente negativo. Desde este punto de vista, la crítica de Hadot a Foucault quizá sería la expresión de un prejuicio que vendría dado por su formación cristiana.

Toda la formación crítica de Foucault lo imposibilita finalmente para aceptar el planteamiento de Hadot. Foucault no puede aceptar que lo que hace falta es, como dice Hadot, una postura de la verdad objetiva, ya desde siempre ha cuestionado esta concepción de la verdad como ilusoria. No podía considerar que la filosofía como forma de vida nos lleva a una conducta justa, porque siempre ha cuestionado la noción abstracta de justicia. Foucault tiene una prevención absoluta en contra del humanismo y de las propuestas morales universalistas; aspectos que tampoco comparte con el estoicismo, que de alguna manera crea las bases para lo que será la moral cristiana. Por otra parte, aunque Foucault puede compartir una cierta concepción cosmológica como referencia global, no la entiende como el Absoluto de Hadot.

La divergencia es radical. Hadot es un espiritualista, y Foucault es un materialista; el sentido que tienen estas prácticas es, para los dos, totalmente diferente, lo cual no quiere decir que no puedan coincidir en su valor; lo hacen y esto es lo que los acerca.

Ejercicios Espirituales para Materialistas

Michel Foucault muere antes de resolver sus tensiones filosóficas, porque a pesar de todo lo dicho en sus últimos cursos dedicados al *Gobierno de sí y de los otros*, definirá la filosofía en términos kantianos, como analítica de la verdad y como ontología del presente; son las dos funciones que definirán la práctica de la filosofía moderna, perfectamente definidas por Kant. Por una parte, el trabajo de las tres críticas, que englobará en el primer apartado; por otra, los estudios de Kant considerados menores (sobre filosofía de la historia, básicamente), que estarán en la línea de lo que llama la *ontología del presente*. Foucault se sitúa en la opción de hacer esta ontología del presente. Quizá deja a la hermenéutica, abierta por Heidegger y continuada por Gadamer, esta analítica de la verdad. Pero advierte también que en Kant se conserva todavía cierta espiritualidad de la filosofía, porque parece claro que en la propuesta de conocimiento de Kant no hay una transformación del sujeto, mientras sí la hay en sus propuestas ética y estética, es decir, en el uso práctico de la razón. Podríamos concluir que lo que acaba manteniendo Foucault es un uso teórico de la razón que él concreta en sus trabajos y que enmarca en su ontología del presente. No hay que olvidar aquí lo que nos enseña esta razón teórica: a pensar de otra manera lo que somos.

Pero hay también una razón práctica que nos enseña a pensar lo que hacemos; su doble dimensión, para Foucault, es ética y política. Los ejercicios espirituales forman parte de su ética, y en lo que piensa en sus últimos escritos (como *El gobierno de sí y de los otros*) es en la política. De todo ello podemos deducir que el proyecto filosófico de Foucault continúa teniendo una raíz materialista, no espiritualista. Entiendo aquí por espiritualismo un planteamiento ontológico que considera que existe una realidad que trasciende la materia física; realidad que hace referencia a un Absoluto (llámese o no Dios) y a una sustancia humana no física, es decir, a un dualismo. El materialismo es una ontología que expone Bernard Stiegler:

Hoy puedo decir que soy un materialista en este sentido, pero en el sentido de que este materialismo no es el que niega el espíritu, sino el que plantea que el espíritu, que no se reduce a la materia, está siempre condicionado por ella. “Que no se reduce a la materia” significa que hay un proceso, que se produce en la materia, pero irreductible a unas leyes físicas, o incluso biológicas: hay que servirse de unas capas mnemónicas a la vez biológicas, psíquicas e hipomnésicas, y requiere unas formalizaciones para las que los recursos de las ciencias de la naturaleza siguen siendo radicalmente insuficientes (2005, pp. 60-61).

El contraste entre Pierre Hadot y Michel Foucault, desde sus respectivas trayectorias, nos hace ver que no hay convergencia; hay diálogo entre lógicas diferentes, una espiritualista y otra materialista; diálogo que les permite apreciar el valor de estas prácticas antiguas que los dos están de acuerdo en llamar *ejercicios espirituales*. Los ejercicios espirituales de Foucault son una propuesta, valga la paradoja, de ejercicios espirituales para materialistas.

Referencias

Stiegler, B. (2005), *Pasar al acto*. Hondarribia: Hiru.

Bibliografía

- ◆ Allouch, J. (2007), *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual ?* Buenos Aires: Epel.
- ◆ Foucault, M. (1980), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- ◆ Foucault, M. (1987), *Estrategias del poder*. Barcelona: Paidós.
- ◆ Foucault, M. (1987), *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1987.
- ◆ Foucault, M. (1987), *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- ◆ Foucault, M. (1990), *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- ◆ Foucault, M. (1999), *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- ◆ Foucault, M. (2003), *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La Marca.
- ◆ Foucault, M. (2004), *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*. Barcelona.
- ◆ Foucault, M. (2005), *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.
- ◆ Foucault, M. (2011), *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid: Akal.
- ◆ Foucault, M. (2012), *Du gouvernement des vivants*. Paris: Gallimard.
- ◆ Foucault, M. (2014), *El coraje de la verdad. El gobierno de si y de los otros (II)*. Madrid: Akal.
- ◆ Hadot, P. (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE.
- ◆ Hadot, P. (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- ◆ Hadot, P. (2009), *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- ◆ Hadot, P. (2013), *La ciudadela interior*. Barcelona: Alpha Decay
- ◆ Lacan, J. (1999), *Escritos*. México: Siglo XXI.
- ◆ Nehamas, A. (2005), *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón y Foucault* Madrid: Pretextos.
- ◆ Roca Jusmet, L. (2010), *Redes y obstáculos*. Alicante: Club Universitaria.
- ◆ Roca Jusmet, L. (2011), “Budismo zen, psicoanálisis y filosofía”. *Enrahonar*, 47: 241-251; Barcelona: Servei de Publicacions de la UAB.
- ◆ Roca Jusmet, L. (2013), “La filosofía com a art de viure: el diàleg (im) possible entre Pierre Hadot i Michel Foucault”. *La filosofía com a forma de vida*, pp. 203-222. Barcelona: La Busca edicions.

- ◆ Roca Jusmet, L. (2013), “Pierre Hadot y Michel Foucault: dos visiones diferentes sobre la filosofía como arte de vida”. *Paideia*, n.º 98, pp. 305-313. Madrid: *SEPMI*.
- ◆ Roudinesco, É. (1995), *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Barcelona: Anagrama.
- ◆ Schmidt, W. (2002), *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética de Foucault*. Valencia: Pre-textos.