

## CAPÍTULO 8.

### Del enseñar filosofía como transmisión al aprender filosofía como ejercicio espiritual<sup>1</sup>

Sílvio Gallo<sup>2</sup>

#### El enseñar filosofía y la cuestión de la transmisibilidad

A partir de la realidad brasileña, de forma general, la presencia de la filosofía en las escuelas ha sido pensada colocando el acento en su enseñanza y no en el acto de aprender por los estudiantes. Pienso que la situación no sea tan distinta en otros países latinoamericanos. Se enfatiza el enseñar filosofía en detrimento del acto de aprenderla, una palabra clave se impone: transmisión. Enseñar es transmitir algo. Pero ¿Qué se transmite cuando se enseña filosofía? ¿Se transmite una tradición, una postura, un conocimiento, una acción?

En el caso específico de la filosofía, esa respuesta parece ser casi inmediata (y vale resaltar que en otras disciplinas escolares tal

---

1 Capítulo de investigación cedido por el autor para el libro *Filosofía y enseñanza: miradas en Iberoamérica* en el marco del proyecto de investigación "Balance de las formas de enseñanza de la filosofía en Colombia. Entre práctica y experiencia", SGI 2204, financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión y la Dirección de investigaciones de la UPTC.

Este texto hace parte del proyecto *Em torno de uma política pensada no registro da diferença e suas implicações para a educação* (con financiación del CNPq - Brasil) y es desarrollado en el Grupo PHALA - "Educação, Linguagem e Práticas Culturais", de la Facultad de Educación de la Universidad de Campinas. Una versión parcial de este texto fue publicada (en portugués) con el título *El Aprender Filosofía como Ejercicio de Sí, en el libro Filosofar - aprender y enseñar*, organizado por Walter Kohan (Belo Horizonte: ed. Auténtica, 2012). Para la presente publicación se ha revisado y ha sufrido modificaciones puntuales. La traducción al español estuvo a cargo de Oscar Pulido Cortés y Lola María Morales Mora.

2 Profesor titular del Departamento de Filosofía e Historia de la Educación, Facultad de Educación, de la Universidad Estadual de Campinas - UNICAMP. Investigador del CNPq - Brasil. Correo electrónico: silvio.gallo@gmail.com

vez tengamos alguna diferencia): se transmite la tradición del pensamiento filosófico, aquello que fue pensado por los filósofos (si quisiéramos, los conceptos creados por cada filósofo), y eso sólo puede hacerse a través de los textos filosóficos. No se enseña - no se transmite - la filosofía, sino a través de los textos filosóficos. Esta idea de transmisión de algo puede sufrir algún cambio. Por ejemplo, Jacques Rancière presentó una provocación interesante cuando, dirigiéndose a profesores franceses, afirmó que el lugar de la Filosofía en la escuela debería ser el de promover una experiencia de ignorancia, cosa que ninguna otra disciplina es capaz de hacer. En su propuesta, corresponde a la filosofía una transmisión, pero es la transmisión de un "sentimiento de ignorancia", compartido por los filósofos desde la primera experiencia de Sócrates<sup>3</sup>.

En el registro de la transmisión, sea de un saber, sea de un texto, sea de un concepto, o incluso de un "sentimiento de ignorancia", la filosofía queda a merced de lo que ya se ha pensado y la clase de filosofía no puede ser más que el contacto de los estudiantes con ese "algo" que es transmitido, mediado por el profesor. Tal vez la propuesta de Rancière escape un poco a eso, pero no sería más que la confirmación de la regla de que el acento está puesto en el trabajo del profesor, en la tarea del enseñar. Y el acto de aprender, por los estudiantes, por cada estudiante, no es más que una consecuencia de este enseñar.

Esta idea, aunque hegemónica, no es única. Ella está amparada en una concepción de filosofía como saber, conocimiento, producción de verdades sobre la realidad. Sin embargo, vemos en Deleuze

---

3 Se trata de la comunicación hecha por Jacques Rancière en los Encuentros "Escuela y Filosofía", de Nanterre, en 1984, que tuvo por tema "no hay escuela sin filosofía", cuyas contribuciones fueron publicadas en el libro *La Grève des Philosophes - école et philosophie*. Para Rancière, la lógica de la explicación es anti-filosófica, siendo papel de la Filosofía en la escuela promover entonces una "lógica de la ignorancia": "[...] la filosofía puede ser, en la institución, este lugar donde se revierte el fundamento de la autoridad del saber, donde el sentimiento justo de la ignorancia aparezca como la verdadera superioridad del maestro: el maestro no es aquel que sabe y transmite; es aquel que aprende y hace aprender, aquel que, para hablar el lenguaje de los tiempos humanistas, hace su estudio y determina a cada uno a hacer por su cuenta. La filosofía puede ocupar este punto de reversión porque es el lugar de una verdadera ignorancia. Todos saben que, desde el comienzo de la filosofía, los filósofos no saben nada, no por falta de estudios o de experiencias, sino por falta de identificación. También la enseñanza de la filosofía puede ser este lugar donde la transmisión de los conocimientos se autoriza a pasar a algo más serio: la transmisión del sentimiento de ignorancia. (Derrida et al, 1986, pp. 119-120)

la idea de que el pensamiento es anterior al saber. En *Diferencia y Repetición*, el filósofo afirma que el pensamiento es una experiencia, una experimentación, que se trata de engendrar el pensar en el propio pensamiento. En su proyecto de alejarse -y aun de combatir- el pensamiento tomado como representación, Deleuze (2002) afirma que “Es del «aprender» y no del saber que se deben deducir las condiciones trascendentales del pensamiento” (p.253). Se trata de poner énfasis en el aprendizaje como proceso (el paso de la vida del no-saber al saber) y no más en el saber cómo resultado del pensar. Con una problemática paralela, vemos en *¿Qué es la Filosofía?* la distinción entre el pensar por conceptos (propio de la filosofía) y el pensar por figuras (propio de las sabidurías antiguas). El pensamiento por figura es un pensamiento de la trascendencia, una vez que “la figura es esencialmente paradigmática, proyectiva, jerárquica, referencial” (Deleuze & Guattari, 2001, p. 90), orientada al saber. El concepto, a su vez, es sintagmático, conectivo, cercano, consistente, engendrando un pensamiento orientado al aprendizaje; un pensamiento inmanente, en fin, que opera por conexiones con sus proximidades, juntando elementos y produciendo nuevos conceptos.

En una dirección parecida, en la primera clase del curso *La Hermenéutica del Sujeto*, el 6 de enero de 1982, Foucault afirmó que la historia consagró dos formas principales de concebir la filosofía, entendida como relación con la verdad: por un lado, como ejercicio de espiritualidad, una especie de trabajo consigo mismo, experimentación del pensamiento que es la construcción de una subjetividad; de otro lado, como ejercicio de conocimiento, puro y simple. Aunque en un registro completamente otro, podemos ver una analogía en las posiciones de Foucault y Deleuze.

Cada uno a su modo, lo que hacen es afirmar dos maneras de enfrentarse con la filosofía. Por un lado, una inversión en la filosofía como saber, como producto y, así, llegando a algo que pueda ser transmitido, sin que, sin embargo, se pase por la experiencia de su producción. Por otro lado, una inversión en la filosofía como experimentación del pensamiento (un énfasis en el aprender, en el proceso creativo, en el ejercicio del pensar, diría Deleuze, un

ejercicio espiritual, un arte del ensayo, un ejercicio de sí sobre sí mismo, diría Foucault).

Volvamos a la clase de Foucault. Él enuncia la cuestión de la siguiente manera:

Demos un paso atrás para observarlo en perspectiva. Llamamos “filosofía”, si quieren, a esta forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no se pueda distinguir una de otra. Llamemos “filosofía” la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos “filosofía” a esto, creo que podríamos llamar “espiritualidad” la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad (Foucault, 2014, p. 33).

En esta presentación de la filosofía como espiritualidad, Foucault afirma que posee tres características básicas. La primera es la afirmación de que el sujeto, por sí mismo, no tiene condiciones de tener acceso directo a la verdad. Debe existir una especie de mediación, una transformación de sí para que el acceso a la verdad sea posible. “La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste” (Foucault, 2014, p. 33). Y eso acarrea una segunda característica: para que haya verdad, es necesaria una transformación del sujeto, una transformación en el sujeto, que Foucault denomina “conversión”. Para que haya verdad, debe existir una conversión del y en el sujeto. Por último, es propio de la espiritualidad que ella produzca efectos sobre el sujeto que la

práctica, un efecto de “retorno de la verdad” sobre el sujeto. En palabras de Foucault, “La espiritualidad postula que el acceso a la verdad produce, cuando esta concretamente abierto, efectos que son, por supuesto, la consecuencia del rumbo espiritual tomado para alcanzarla” (Foucault, 2014, p. 34). Esto no es algo exterior al sujeto, sino algo que parte de él y actúa sobre él, transformándolo. Una espiritualidad práctica, como el acceso a la verdad, es un ejercicio de sí sobre sí mismo.

Según el filósofo, durante la antigüedad las dos formas (filosofía y espiritualidad) aparecían juntas, con una única excepción, la de aquel que es considerado “el filósofo” antiguo (y no podemos dejar de apuntar aquí la ironía de Foucault); Aristóteles estaba ajeno a esa problemática y, en cierto modo, funda el modo “moderno” de comprender la filosofía: una relación directa con la verdad, una relación de conocimiento “desespiritualizada”.

La modernidad, bajo el signo de Aristóteles, consolidó la separación de la filosofía de la espiritualidad. “Creo que 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 mismo y sólo el conocimiento” (Foucault, 2014, p. 36). Se trata de lo que Foucault propuso denominar “momento cartesiano” de la filosofía. Este momento, sin embargo, es sólo la consolidación de un amplio y largo movimiento de la cultura y del pensamiento, que culmina con la desespiritualización cartesiana; ella fue largamente preparada por el cristianismo y sus formas de relacionarse con la verdad. Importante paradoja que presenta Foucault: el cristianismo es una religión que desespiritualizó el pensamiento, o que al menos pavimentó el terreno para ello.

Ahora, toda esta conversación nos afecta y muy directamente. En gran medida, hemos pensado el enseñar filosofía en el contexto de este “momento cartesiano”, es decir, como acceso al conocimiento, a un conocimiento que permite el acceso a lo verdadero. De ahí que el acento se ha colocado en su enseñanza, es decir, en la transmisión de un saber, de una verdad (o de un conjunto de saberes, de un conjunto de verdades). Lo que importa aquí es la transmisión y la asimilación de un acceso a la verdad, no un trabajo sobre sí mismo.

Son estos efectos que vivimos hoy en el enseñar filosofía, al menos en la realidad brasileña -y quizá de algunos de nuestros vecinos.

El propósito de este texto, entonces, es el de abordar la relación con la filosofía como una especie de “ejercicio de sí, lo que, a partir de Pierre Hadot, Foucault denominó como “espiritualidad”, poniendo el foco en el aprender, en la experimentación del pensamiento. Con eso, creo, tendríamos una verdadera “conversión” del enseñar filosofía, para hablar en términos de Foucault, o incluso una “perversión” de este enseñar, para hablar en términos de Deleuze<sup>4</sup>. Examinemos, entonces, ese concepto de “ejercicios espirituales”, trabajado por Hadot, para comprender mejor sus complejidades.

### En torno a los ejercicios espirituales y a sus prácticas

El concepto de ejercicio espiritual como conversión del sujeto, trabajo de sí sobre sí mismo, tan importante en los últimos trabajos de Foucault, sirve de base para la proposición de una “estética de la existencia”, fue tomado en préstamo a Pierre Hadot, un especialista en filosofía antigua que Foucault estudió con pasión y que, en varios momentos, consultó sobre dudas en sus cursos<sup>5</sup>.

Para Hadot la filosofía en la antigüedad griega fue fundamentalmente ejercicio espiritual:

La verdadera filosofía es pues, en la Antigüedad, práctica de ejercicios espirituales. Las teorías filosóficas o bien

---

4 En *Lógica del Sentido*, en la 18ª serie: *De las tres imágenes de filósofos*, Deleuze afirma que hay, en la antigüedad griega, tres imágenes de filósofos, tres formas distintas de orientarse en el pensamiento. La imagen platónica es la del filósofo como ser de las alturas, que sale de las profundidades de la tierra (la cueva) para ver la luz y contemplar las ideas. Es una especie de conversión. La imagen pre-socrática presenta al filósofo como el ser de las profundidades, que se sumerge en la physis en busca de sus fundamentos. Su avatar es la figura de Empédocles, que se lanza en el cráter del Etna. Es una especie de subversión. Por último, tenemos una tercera imagen, aquella producida por los cínicos y los estoicos: el filósofo como el ser de las superficies. Practicando la filosofía como ejercicio de la desestabilización por el humor, esos filósofos hicieron del ejercicio de la filosofía un acontecimiento, un “extraño arte de las superficies”. Aquí, se trata de una especie de perversión. (Cf: Deleuze, 1998, pp. 139-144).

5 En varios momentos de los cursos de 1982 a 1984 Foucault cita a Hadot y en otros comenta que consultaba especialistas en filosofía antigua. En el artículo *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault - convergences et divergences*, Hadot (2006, p. 251-262) comenta sus raras, pero provechosas, conversaciones con el colega.

están puestas al servicio de la ejercitación espiritual, como sería el caso del estoicismo y del epicureísmo, o bien son entendidas como tema de ejercicios espirituales, es decir, de una práctica de la vida contemplativa que, en sí misma, finalmente no es otra cosa sino ejercicio espiritual. No resulta posible, entonces, entender las teorías filosóficas de la Antigüedad sin tener en cuenta esta perspectiva concreta que nos señala su verdadero significado (Hadot, 2006, p. 52).

Pero esta marca no es sólo de la antigüedad. Hadot inicia el texto del cual el fragmento anterior fue extraído, con una cita de G. Friedmann, de una publicación de 1970, en la cual explica la filosofía y la potencia de la sabiduría como consecuencia de “ejercicios espirituales”. En el prefacio a la edición original de 1993 de *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, el propio Hadot comenta que esa idea no le surgió de los antiguos, sino de contemporáneos, como Bergson.

El presente volumen reúne ensayos, previamente publicados o inéditos, escritos a lo largo de muchos años. Pero el tema general del que se ocupan constituye el centro de mi trabajo desde mi juventud. En uno de mis primeros artículos, publicado en *Actes du Congrès de philosophie* de Bruselas en 1953, intentaba ya analizar la actividad filosófica entendida como transformación, recordando siempre mi entusiasta disertación de aquel amenazador verano de 1939, mientras realizaba el bachillerato de filosofía, sobre un tema característico 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». Así pues, bajo la influencia primero de Bergson y más tarde del existencialismo, entendida la filosofía como una metamorfosis absoluta de la manera de ver el mundo y de estar en él (Hadot, 2006, p. 17).

Ejercicios espirituales como marca de la filosofía antigua, pero también como desafío de pensar el presente. Y Hadot apunta que esa también era la perspectiva de Foucault, a quien conoció personalmente en 1980 y éste le dice que había leído con atención

algunos de sus trabajos, en especial aquellos relacionados con ese tema. A pesar de que demarque sus divergencias con Foucault, en especial en la afirmación de que existiría, en el pensamiento antiguo, una “estética de la existencia”<sup>6</sup>, el estudioso de la antigüedad clásica afirma que ambos estaban preocupados por la cuestión de la filosofía en la actualidad, y cita la introducción a “el segundo volumen de la historia de la sexualidad, el uso de los placeres, cuando Foucault afirma el ensayo como la forma de la filosofía, así como la entrevista a Dreyfus y Rabinow, en 1983, cuando afirma su última concepción de la filosofía como estética de la existencia, que probablemente la practicó durante la vida. “En esta tarea del yo sobre el yo, en este ejercicio del yo, puedo igualmente reconocer cierto aspecto esencial de la filosofía: ésta supone un arte de vivir, un estilo de vida que compromete la totalidad de la existencia.” (Hadot, 2006, p. 253).

Pero quedémonos con el concepto de ejercicios espirituales. Así Hadot delinea sus contornos:

«Ejercicios espirituales», La expresión puede confundir un tanto al lector contemporáneo. Para empezar no resulta de muy buen tono, en la actualidad, utilizar la palabra «espiritual». Pero 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. Evidentemente podría hablarse de ejercicio~ del pensamiento, ya que en tales prácticas el pensamiento ~s entendido, en cierto modo, como materia1s que intenta modificarse a sí misma. Pero la palabra «pensamiento» no expresa de manera suficientemente clara que la imaginación y la sensibilidad participan de forma importante en tales ejercicios. Por la misma razón, no nos satisface la

---

6 Sólo indicando de forma breve, Hadot afirma que en la antigüedad no se pensaba en una “construcción de sí”, que podría significar una estética de la existencia. Al contrario, todas las filosofías antiguas concebían el ser como dado y, así, los ejercicios espirituales no podrían ser una “construcción de sí”; serían, más precisamente, una transformación, una transfiguración, una “superación de sí”. Tal vez una imagen válida sea la de una especie de “lapidación”: tomando un ser en bruto, dado de antemano, la práctica de los ejercicios espirituales hacía su esculpir, sacando aristas, modificando formatos, pero siempre a partir de lo que estaba dado.

denominación «ejercicios intelectuales», por más que los aspectos intelectuales (definición, división, razonamiento, lectura, estudio, amplificación retórica) jueguen papeles relevantes. «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. De hecho, estos ejercicios -tal como podemos advertir en el texto de G. Friedmann- corresponden a un cambio de visión del mundo y a una metamorfosis de la personalidad. La palabra «espiritual» permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como éstos son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo («Eternizarnos al tiempo que nos dejamos atrás»). Aceptemos (Hadot, 2006, pp. 23-24).

En el delineamiento del concepto, queda claro entonces que no se trata sólo del pensamiento, de un “pensamiento puro”, sino de una actividad que implica en todo el psiquismo y que, por lo tanto, está por debajo y por encima del pensamiento. Es anterior a él y es más que el pensamiento, al mismo tiempo. Es precisamente el punto que destacó Foucault, al colocar los ejercicios espirituales como una forma de concebir la práctica de la filosofía, de modo distinto, de otra visión, que centra esa práctica en el pensamiento y apenas en él, orientándose hacia el conocimiento como algo destacado del sujeto que piensa, que conoce y que vive, no más.

En la secuencia de su análisis, Pierre Hadot destaca que predominó en la antigüedad esa visión de la Filosofía como práctica, algunas corrientes la definieron muy explícitamente como un conjunto de ejercicios. Caso típico de los estoicos. Para ellos, “la filosofía no consiste en la mera enseñanza de teorías abstractas o, aún menos, en la exégesis textual, sino en un arte de vivir” (Hadot, 2006, p. 25), lo que hacía de esta práctica algo que se refería a la existencia y, más que algo situado en el ámbito del conocimiento, una práctica

en el orden del “sí mismo”, o como le gustaba enunciar a Foucault, un “trabajo de sí sobre sí mismo”. Este arte de vivir, según Hadot, se organizaba en los más diversos ámbitos, siendo el primero de ellos una especie de “terapéutica de las pasiones”, orientada hacia una transformación de sí mismo. Esta terapéutica se ejerce a través de distintos ejercicios, como la investigación, el examen en profundidad, la lectura, la audición, la atención, las meditaciones, culminando con la *enkrateia*, es decir, una especie de “gobierno de sí mismo”, en el que se tiene control sobre sus pasiones.

Pero si la filosofía es un arte de vivir, es también una especie de “aprendizaje del diálogo”, un arte del diálogo, y aquí Hadot dedica, como cabría esperar, especial atención a Sócrates (2006). En su visión, los diálogos son también una especie de ejercicio espiritual, especialmente porque implican en una conversión del sujeto, siendo los diálogos platónicos, como ejercicios dialécticos, los ejercicios-modelo. Aprender a vivir, aprender a dialogar, pero también aprender a morir. Es el tercer polo de los ejercicios espirituales y aquí Hadot dedica especial atención a Platón y a Plotino. Cuarto y último, aprendiendo a leer: “nos pasamos, pues, la vida leyendo, pero en realidad no sabemos leer, es decir, detenernos, liberarnos de nuestras preocupaciones, replegarnos sobre nosotros mismos, dejando de lado toda búsqueda de sutileza y originalidad, meditando tranquilamente, dando vueltas en nuestra mente a los textos, permitiendo que nos hablen” (Hadot, 2006, p. 58).

Aprender a vivir, aprender a morir; aprender a dialogar, aprender a leer. Ejercicios espirituales, en fin, filosofía como ejercicio, como práctica, como trabajo sobre sí mismo, más que simplemente una búsqueda de conocimiento, orientada exclusivamente por él y para el saber. Es lo que nos indica la visión perspectiva de Pierre Hadot sobre la antigüedad, cuando afirma:

La filosofía se nos aparece entonces originalmente no ya como una elaboración teórica, sino como método de formación de una nueva manera de vivir y percibir el mundo, como un intento de transformación del hombre. Los historiadores contemporáneos de la filosofía, en general, apenas si muestran algún interés por conocer este

aspecto, por otra parte fundamental. Y eso sólo por el hecho de entender la filosofía según modelos heredados de la Edad Media y de la época moderna, que la consideran una disciplina de carácter exclusivamente teórico y abstracto [...]. Sería gracias a Nietzsche, Bergson y al existencialismo que la filosofía volvería a redescubrir de manera consciente una forma de vivir y percibir el mundo, una actitud concreta. Pero los historiadores contemporáneos del pensamiento antiguo, por su parte, siguen en general prisioneros de la antigua concepción, puramente teórica, de la filosofía, y las actuales tendencias estructuralistas no les predisponen a corregir esta representación: el ejercicio espiritual tiene carácter de acontecimiento e introduce el nivel de lo subjetivo, asuntos que casan mal con esos modelos interpretativos. (Hadot, 2006, pp. 56-57).

La observación de Hadot en relación a los historiadores de la Filosofía en el siglo veinte parece servir como un guante para nuestra problemática. También en el campo del enseñar filosofía en el Brasil contemporáneo la idea de ejercicio espiritual parece no encajar bien. Volveremos a eso más adelante. Por ahora, quedémonos en un diálogo con Foucault en relación a las diferentes formas de vivir la filosofía.

### **Foucault y la filosofía como práctica: desplazamientos conceptuales**

Volvamos entonces a las observaciones de Foucault sobre la práctica filosófica presentadas en la primera clase del curso *La Hermenéutica del Sujeto*, y su caracterización de dos maneras distintas de concebir la filosofía: cómo saber o cómo práctica. O, dicho de otro modo, como estando orientada a una “verdad objetiva” o a una “verdad” producida por el sujeto, en su propio acto de construirse a sí mismo. Si después del momento cartesiano la filosofía occidental moderna se orientó directamente al saber, perdiendo su dimensión de espiritualidad, Foucault busca a lo largo del curso mostrar cómo la realidad antigua era completamente diferente, centrando su trabajo en el análisis del concepto de “cuidado de sí”.

Según la analítica *foucaultiana*, ese principio fue en la antigüedad más importante que el más conocido por nosotros, el “conócete a ti mismo”; lo que pretende mostrar es que incluso en el denominado “momento socrático-platónico” el conocerse a sí mismo era importante en la medida en que era un mecanismo del cuidado de sí. Se puede afirmar, que la Filosofía en la antigüedad estaba orientada hacia un trabajo del sujeto sobre sí mismo, siendo el cuidado de sí un principio compuesto por conjuntos de ejercicios espirituales que se articulaban como una *tékhnē tou̐ bíou*, es decir, un arte de vivir. Tal arte de vivir, según Foucault, ya al final de la antigüedad, se organizaba como una experiencia de sí mismo en el mundo y como un ejercicio de sí que lleva a una transformación, a una superación de sí, a una “salvación”<sup>7</sup>. En este contexto podemos comprender la ironía de Foucault en relación a Aristóteles al final de la primera clase del curso, ya citada al inicio de este texto: Aristóteles fue la excepción que confirmó la regla de la Filosofía antigua como espiritualidad, orientando la Filosofía para el saber. En el primer curso dado en el Collège de France, en el año lectivo 1970-1971, titulado *La Voluntad de Saber*, Foucault había puesto esta cuestión de identificar dos modelos, dos maneras de pensar la filosofía, allí representadas por Aristóteles y, por Nietzsche. Dos formas distintas de “voluntad de saber”, dos diferentes maneras de concebir la verdad<sup>8</sup>. Sin embargo, sería necesario que Foucault “reencontrase” los estudios de la filosofía y de los textos de la antigüedad, más de una década después, en sus investigaciones para la construcción de una historia de la sexualidad, para que el problema volviese a ser enfocado, ahora bajo el “operador analítico de los ejercicios espirituales”<sup>9</sup>.

---

7 Las cuatro primeras clases del curso están dedicadas a Aristóteles, y en ellas podemos acompañar una lectura de Foucault del Libro “I” de la *Metafísica*, para analizar la concepción aristotélica de saber, en la comparación con Platón y con los sofistas. Después de estas clases, Foucault realiza un análisis de textos más antiguos, como los homéricos y de Hesíodo, así como de tragedias, especialmente *Édipo Rey*, de Sófocles. La última clase en el curso es consagrada a Nietzsche y su nueva manera de concebir el saber y la verdad, en oposición al modelo aristotélico.

8 Es importante destacar que esa noción de salvación no tiene relación con la noción cristiana de salvación, que implica la apuesta de una “vida eterna”; salvarse, en el contexto de la filosofía helenística, significaba superarse a sí mismo, construyendo su propia vida, a través de una *enkráteia*, de un dominio, de un gobierno de sí.

9 En el abordaje del curso de 1970-71 la preocupación central de Foucault era en relación a las formas de articulación del saber, sus relaciones con el poder, en los cursos de la década de 1980 la preocupación está en el gobierno de sí mismo, en la relación del sujeto consigo mismo. Esto hace que la tematización de los textos antiguos tengan un enfoque completamente distinto, permitiendo al filósofo encontrar cuestiones antes no vistas.

En el curso del año lectivo 1982-1983, *El Gobierno de Sí y de los Otros*, el filósofo continúa su búsqueda en los textos de la antigüedad, ahora centrándose en otra noción, con la que se había encontrado en el curso anterior: la noción griega de *parrhesia*<sup>10</sup>. Para él, esa noción permite comprender la filosofía política antigua, sirviendo de articulación entre el gobierno de sí (la *enkrateia*, posible a través de los ejercicios espirituales) y el gobierno de los demás. O, para decirlo de otro modo, comprender cómo podemos ejercer un poder sobre nosotros mismos y cómo podemos ejercer un poder sobre los demás. O, además: cómo comprender la articulación entre los poderes externos que sufrimos, que se ejercían sobre nosotros y los poderes que nosotros mismos ejercemos sobre nosotros mismos y sobre los demás.

Para lo que concierne a la problemática de este texto, se hará un breve comentario sobre el trabajo que desarrolló Foucault en torno al análisis de la *parrhesia* en textos platónicos, aquí, en especial la *Carta VII*, aun así, para tomarla en aquello que interesa aquí: la caracterización de la filosofía como práctica, como actividad. En el análisis de este texto “menor” de Platón, Foucault encuentra la caracterización de la filosofía como actividad, como práctica de una veridicción, de un decir verdad. En su análisis del texto de Platón, eso sería lo que caracterizaría lo “real” en la filosofía.

Durante mucho tiempo se creyó y todavía se cree que, en el fondo, lo real de la filosofía es poder decir la verdad sobre la verdad, la verdad de la verdad. Pero me parece que — y en todo caso eso es lo que se indica en este texto de Platón — hay una manera muy distinta de señalar, de definir lo que puede ser lo real de la filosofía, lo real de la veridicción filosófica, ya diga ésta, lo reitero, verdades o falsedades.

---

10 En el curso *La Hermenéutica del Sujeto* Foucault estudia la *parrhesia*, el hablar franco, el decir verdadero, en la relación maestro y discípulo. Sus dos últimos cursos (*El Gobierno de Sí y de los Otros*, 1983, y *El Coraje de la Verdad*, 1984) estarán orientados al estudio de los sentidos políticos de esta noción. El curso de 1983 se abre con un análisis del texto de Kant sobre la *Aufklärung*, centrado en la cuestión de la conducción autónoma de sí mismo en la modernidad, para buscar las raíces de la cuestión en los textos antiguos. En la clase de 12 de enero de 1983, Foucault evidencia que su proyecto es realizar una genealogía de la gubernamentalidad como discurso verdadero, previendo cuatro momentos históricos: el discurso del consejero del príncipe en la antigüedad; el discurso del ministro (como “razón de Estado”) en el siglo XVI; el discurso del “crítico”, de los siglos XVIII al XX; por último, el discurso del revolucionario en el siglo XX (Foucault, 2014).

Y ese real se indica en el hecho de que la filosofía es la actividad que consiste en hablar con veracidad, practicar la veridicción con referencia al poder. Creo que desde hace por lo menos dos milenios y medio, ése fue a buen seguro uno de los principios permanentes de su realidad (Foucault, 2009, p. 240).

Filosofía, entonces, no orientada a la verdad como tal, sino como práctica política, una actividad de decir la verdad frente al poder instituido sea cual sea. Más adelante, la práctica filosófica se muestra como un camino a recorrer, lo que no se puede hacer sin una guía, sin un maestro:

[...] las prácticas de la filosofía se representan como un camino por recorrer, un camino que aquel a quien se quiere examinar y poner a prueba debe reconocer de inmediato y acerca del cual debe probar, cuando le ha sido mostrado, que es el que ha escogido, el que quiere recorrer, el que quiere transitar hasta el final y sin el cual no puede vivir [...], a partir de esa elección filosófica, el candidato, el que es sometido a esta prueba, debe apresurarse con todas sus fuerzas, apresurarse también bajo la dirección de un guía que le muestra el camino, lo toma de la mano y le hace recorrer su extensión. [...] Sólo debe abandonar [...] la dirección de quien lo guía si ha cobrado las fuerzas suficientes para conducirse sin su instructor, para conducirse a sí mismo. Hasta aquí una primera serie de indicaciones (Foucault, 2009, pp. 249-250).

Lo que podemos encontrar aquí es, una vez más, la afirmación de la filosofía como espiritualidad, como una práctica de sí sobre sí mismo, mucho más que un cultivo del saber, del conocimiento. Pero ¿toda esta preocupación de Foucault se restringe al estudio de los textos antiguos? Parece claro que no. En el comentario que escribió sobre el curso de 1983<sup>11</sup>, Frédéric Gros evidencia que una vez más Foucault se preocupaba allí con lo “real” en la filosofía,

---

11 Ver la “ Situación del Curso “, preparada por su editor, en ese caso Frédéric Gros, publicada al final del libro (Foucault, 2014).

esta vez anunciado como sentido la confrontación activa con el poder, y afirma que

Foucault nunca estuvo tan en la vertical de sí mismo como en este curso, una vez que: desde la primera clase, Foucault pretende por lo tanto determinar su propio lugar en el interior de una herencia filosófica, como se anunciara que, a través de sus estudios sobre la parrhesia, él problematizaba el estatuto de su propia palabra y la definición de su papel (Gros, 2014, p. 484).

Una preocupación por el papel del filósofo, con el papel del intelectual en la sociedad, como podemos ver en varias de sus entrevistas<sup>12</sup>. Además, podemos encontrar esa evidencia en las palabras del propio Foucault. En el prefacio que escribió en 1984 para la publicación del segundo volumen de la *Historia de la Sexualidad - el uso de los placeres*, él escribió:

Pero ¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica-si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El “ensayo” -que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación- es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una “ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento (Foucault, 2001, p. 12).

---

12 Citaré sólo dos, para corroborar mi afirmación: la entrevista “¿Qué es un filósofo?”, de 1966 (Foucault, 2013, pp. 73-74); y su conocido diálogo con Deleuze en 1972, publicado como “Los intelectuales y el poder” (Foucault, 1999, pp. 105-115).

Todo el estudio de los ejercicios espirituales en la antigüedad, fuera como cuidado de sí, o como *parrhesia*, servía entonces a Foucault para pensar el presente, para tomar una posición activa en relación al ejercer la filosofía en nuestros días: un trabajo del pensamiento sobre el pensamiento, una actividad crítica, el ejercicio de un arte del ensayo, de un trabajo sobre sí mismo. Algo, por lo tanto, a contra mano de la filosofía que se consolidó en la modernidad: una afirmación de la verdad de la verdad, un conocimiento o un saber que se afirma a sí mismo y por sí mismo. Una especie de “filosofía menor”<sup>13</sup>, de filosofía marginal, reorientando todo el sentido del pensamiento y de la acción.

Para la práctica del enseñar filosofía, ese trabajo de Foucault puede operar en la producción de efectos interesantes, en un desplazamiento de sentidos y de posibilidades, abriendo nuevos horizontes.

### **Enseñar filosofía y ejercicios espirituales: un desplazamiento para el aprender**

Como dije al principio, el enseñar filosofía se ha pensado en el contexto de una orientación hacia el saber; me parece que ese recorrido de Foucault por la filosofía antigua, su trabajo con los ejercicios espirituales y la afirmación de la filosofía como práctica, como actividad de sí sobre sí mismo, más que un cultivo del saber, pueden servir de inspiración para desplazar los sentidos de este enseñar, pensando y practicándolo de otras maneras.

Comienzo con algunas provocaciones extraídas de los cursos de Foucault. En el curso de 1982 *La Hermenéutica del Sujeto*, hay un interesante pasaje alusivo al aprender filosofía cuando Foucault comenta la carta 108 de Séneca, destacando que éste afirma la

---

13 En Mil mesetas, en el texto 1227 -Tratado de Nomadología: la máquina de guerra, Deleuze y Guattari caracterizan como ciencia menor o nómada, filosofía menor o nómada aquella que se hace en contra del pensamiento instituido por el Estado, una ciencia real o una filosofía real. Una filosofía menor opera, entonces, como máquina de guerra, buscando desestatizar y descolonizar el pensamiento, como posibilidad de pensar lo nuevo, lo no instituido. Parece ser ésta la perspectiva de Foucault al afirmar la filosofía como práctica, como ensayo, como ejercicio espiritual, como experimentación en el pensamiento.

importancia de ejercitar la pasividad en el oír. La cuestión de la pasividad en la clase de filosofía es así enunciada:

[...] es muy ventajoso que, en el fondo, el oído se deje penetrar así, sin que intervenga la voluntad, y que recoja todo el *logos* que puede estar a su alcance. Así, dice, [en el caso de] los cursos de filosofía es muy conveniente, pese a todo, porque aun cuando no se entienda, aun cuando casi no se preste atención, aun cuando nuestra presencia en ellos sea completamente pasiva, siempre queda algo. Siempre queda algo porque el *logos* penetra en el oído y con ello, quiéralo o no el sujeto, efectúa cierto trabajo sobre el alma (Foucault, 2014, p. 320).

Entonces, aunque se esté en la clase de filosofía de modo pasivo, siempre que la lección del maestro sea escuchada, se producirá un efecto sobre el alma, habrá una transformación, algún aprendizaje ocurrirá. Pero eso puede no ocurrir; Foucault continúa su comentario a Séneca:

Y dice que si bien es cierto que uno se deja impregnar por la filosofía cuando acude a la clase, en forma similar al bronceado que consigue al estar bajo el sol, ello no impide, señala, que hay algunos que permanecen en la escuela de filosofía sin sacar ningún provecho. Lo que ocurre, dice, es que no estaban en ella como *discipuli* (como discípulos, alumnos). Estaban en ella como *inquilini*, es decir, como locatarios. Eran los locatarios de sus asientos en la clase de filosofía y en definitiva permanecieron en ella sin sacarle ningún provecho. No obstante, como la teoría de las semillas de virtud y de los efectos, incluso pasivos, del *logos*, debería haberles permitido formarse, si de hecho no fueron más que locatarios, fue porque no prestaban atención a lo que se decía. Solo les interesaban los adornos, la belleza de la voz, la búsqueda de las palabras y el estilo (Foucault, 2014, pp. 321-322).

Claro, nosotros, profesores de filosofía, conocemos bien a esos “inquilinos” que pasan por nuestras aulas. Pasa y sigue, como si nada hubiera sucedido ... Pero es cierto que conocemos también a

aquellos que son tocados por la filosofía, que incluso en su aparente pasividad de escucha están viviendo un torbellino, una experiencia en el pensamiento, una transformación en el alma. Lo interesante de este comentario de Foucault sobre Séneca es la afirmación de que en una clase de filosofía la pasividad es sólo aparente. Cuando, apesar de enseñar, el aprender no sucede, porque el estudiante no se dejó “penetrar” por la filosofía, es porque estaba ocupado con otras cosas, y su interés no despertó. Pero cuando la filosofía “penetra” en el alma a través de la palabra del maestro, la pasividad de la escucha se convierte en un intenso trabajo en el alma, una experiencia de sí sobre sí mismo, que tiene en la palabra del maestro apenas su inicio. El aprender filosofía es un acontecimiento en el pensamiento, es una actividad sobre sí mismo.

Aquí podríamos, a la manera de un paréntesis, recordar una vez más a Deleuze, con su visión del aprender como un encuentro con signos. El profesor emite signos que pueden ser o no capturados por los estudiantes. Cuando los signos son capturados, el propio pensamiento es capturado y el aprender es ese acontecimiento, ese pasaje de un no saber al saber. Pero un acontecimiento y un pasaje que son operados por el aprendiz. A partir de los signos emitidos por el maestro, sí, pero como un trabajo sobre sí mismo hecho por el aprendiz. De nuevo, un juego de pasividad/actividad que hace posible la experiencia filosófica singular, para cada uno.

Pero volvamos a Foucault. En el curso de 1983 *El gobierno de sí y de los otros*, encontramos otra provocación interesante. Una vez más, se trata del comentario a la Carta VII de Platón, ahora cuando éste trata de la transmisión de la filosofía y de las formas de su aprendizaje. Veamos:

La vía de los *mathémata*, la formalización del conocimiento en fórmulas enseñadas, aprendidas y conocidas, no es, dice el texto de Platón, el camino por el cual pasa efectivamente la filosofía. Las cosas no suceden así: la filosofía no se transmite en el desfile de los *mathémata*. ¿Cómo se transmite? Y bien, dice: la adquirimos por “*synousia peri to pragma*”. Un poco más adelante utiliza el verbo *syzén*. [...]. Pero quien debe someterse a la prueba de ésta tiene que

“vivir con”, tiene que -empleemos la palabra- “cohabitar” con ella, y en este caso valen, bien lo saben, los sentidos posibles de la palabra “cohabitar”. Eso va a constituir la práctica misma de la filosofía y su realidad: (Foucault, 2009, p. 256).

Y, un poco más adelante, continúa:

En esa medida, no es posible considerar, en efecto, que la filosofía pueda enseñarse por medio de un material escrito que, justamente, dé al conocimiento la forma de los *mathémata*, unos *mathémata* que, así, un maestro cualquiera transmita a discípulos cualesquiera, que ya no tendrán más que aprenderlos, y hacerlo de memoria. De un modo u otro, el hecho de que la filosofía no pueda transmitirse como *mathémata* es, dice Platón, la razón por la cual él mismo, aunque hubiera sido el mejor situado para hacerlo, no aceptó jamás escribir libro alguno de contenido filosófico. Desde luego, agrega, si fuera posible hacerlo y si la filosofía pudiese efectivamente escribirse, escribirse en forma de *mathémata* y transmitirse como tal, sería la cosa más útil del mundo. Imaginemos, dice, que se pudiera poner a la vista de todos *tenphysin* (la naturaleza): estaría muy bien. Sin embargo, en realidad sería inútil o peligroso. Sería peligroso para quienes, al no saber que la filosofía no tiene otro real que sus propias prácticas, creyeran conocerla y a raíz de ello se mostrarán vanidosos, suficientes y desdeñosos de los otros. En cuanto a los demás, a los que saben perfectamente que lo real de la filosofía está en ella, en su práctica y sus prácticas, para ellos la enseñanza por la escritura, la transmisión por la escritura, sería del todo inútil. Quienes saben qué es realmente lo real de la filosofía y lo practican, no necesitan la enseñanza explícita bajo la forma de los *mathémata*. Les basta con una *éndeixis*, una indicación. La enseñanza de la filosofía podrá practicarse a través de esas estructuras de la indicación (Foucault, 2009, p. 257).

¿Qué vemos en este comentario? Exactamente una crítica a cómo hemos concebido hoy el enseñar filosofía, que ha sido pensado como

la transmisión de un saber. Se escogen temas, autores, textos de filosofía a ser transmitidos a los estudiantes, como quien transfiere una propiedad. Alguien no poseía un saber y, como resultado de las clases de filosofía pasa a poseerlo. Lo que hará con él, se hará algo con él, no importa. Es importante que sea transmitido, que sea recibido. Y para ello se crean formas que buscan ser las más eficazmente posibles para tal transmisión; estas formas de transmisión constituyen aquello que Platón denominaba *mathémata*, que pueden ser articuladas en forma de texto y así diseminadas y asimiladas. En esta recurrencia de la filosofía como transmisión de fórmulas de conocimiento, algunos pueden ser “tocados” por la filosofía y desear experimentarla en el pensamiento; la mayoría, sin embargo, permanecerán como “inquilinos” de las sillas del aula, que allí están con otros propósitos, sin aprovechar nada de las clases de filosofía.

Pero, decía Platón, no es por el contacto con esas formas transmisibles que aprendemos filosofía. Por el contrario, es por una especie de convivencia, por un estar juntos. Aprendemos filosofía no haciendo como alguien, sino haciendo con alguien, estando junto a alguien, decía Deleuze<sup>14</sup>. Este alguien a quien estamos juntos es un maestro, un maestro, que nos introduce en el ejercicio del pensamiento, en la filosofía como actividad del alma. Para eso, afirmaba Platón, bastaba una indicación. Recordando una vez más a Deleuze, se aprende filosofía por el contacto, por la convivencia con signos que son emitidos por el maestro. Se aprende filosofía pensando juntos, pensando con un maestro, un profesor, no simplemente imitándolo, haciendo como él, asimilando las cosas que él transmite.

Si tomamos en cuenta tales comentarios en torno a la práctica filosófica, lo que tendremos es un completo desplazamiento en el enseñar filosofía. En lugar de su orientación hacia el saber, para un saber que puede ser transmitido y que será asimilado, tendremos una orientación para el aprender filosofía, aprender sus prácticas, sus “modos de hacer”, cosas que no pueden simplemente ser “transmitidas”. Es necesario estar con, estar juntos, vivir la filosofía, vivir sus ejercicios espirituales, vivir la experiencia de pensamiento

---

14 Ver Proust y los Signos. Deleuze, G. (1995).

en el propio pensamiento, para que ella pueda ser aprendida. Pero ese aprender, aunque sea singular, aunque sea de cada uno, nunca es solitario; es necesaria la relación con el otro, otro que practica, que vive la filosofía y, por eso, puede invitar a hacer juntos, a hacer con. De modo que continuamos teniendo aquí una especie de transmisión, pero mucho más como compartir una práctica, de una experimentación en el pensamiento que uno no puede hacer por el otro. En fin, un aprender filosofía como un ejercicio de sí sobre sí mismo.

Para concluir, retomo una frase destacada de un fragmento de Hadot, ya citado anteriormente: “el ejercicio espiritual tiene carácter de acontecimiento e introduce el nivel de lo subjetivo, asuntos que casan mal con esos modelos interpretativos.” (Hadot, 2006, p. 57). En la argumentación de Hadot, tal aspecto no encaja en los modelos de explicación propuestos contemporáneamente por los historiadores de la filosofía, que operan en el sesgo estructuralista; para lo que nos interesa aquí, podemos afirmar que el aspecto acontecimental y subjetivo de los ejercicios espirituales no encaja con un enseñar filosofía como transmisión de un saber. Ellos introducen en ese sistema algo incontrolable, pero también inevitable, algo singular, más allá de la masificación que se busca con la transmisión del mismo, del pensamiento como aquello que ya se ha pensado.

Es en este desencaje, en esa incomodidad con la lógica estrictamente escolar de la transmisión que un enseñar filosofía pensado como experimentación en el pensamiento, orientado al aprender, puede producir efectos interesantes. Desestabilizar la lógica instituida, el pensamiento como reconocimiento, para decir nuevamente con Deleuze, para forzar otra lógica, otra forma de pensar, una práctica de sí, un trabajo sobre sí mismo, un trabajo del pensamiento en el pensamiento. Parece ser eso algo por lo que vale la pena combatir y vivir.

## Referencias en español

- Deleuze, G. & Guattari, F. (2001). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2000). *Mil mesetas – Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (1995). *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2001). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós Básica.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder*. España: Paidós.
- Foucault, M. (2001). *Historia de la sexualidad II - el uso de los placeres*. México: Siglo XXI
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault?* Argentina: Siglo XXI.
- Gros, F. (2014). Situación del Curso. En Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*. (pp. 479-516). Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua*. Madrid: Ediciones Siruela.