

LA PARRHESÍA FOUCAULTIANA COMO MODALIDAD DEL DECIR VERAZ EN DIÁLOGO CON EL CONCEPTO DE *EJERCICIOS ESPIRITUALES* EN PIERRE HADOT, DESDE LA INTERPRETACIÓN DE LA FIGURA DE SÓCRATES.

1

**LA PARRHESÍA FOUCAULTIANA COMO MODALIDAD DEL DECIR VERAZ EN
DIÁLOGO CON EL CONCEPTO DE *EJERCICIOS ESPIRITUALES* EN PIERRE
HADOT, DESDE LA INTERPRETACIÓN DE LA FIGURA DE SÓCRATES.**

SANTIAGO ECHEVERRY GAVIRIA

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

FACULTAD DE EDUCACIÓN

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA, PENSAMIENTO POLÍTICO Y ECONÓMICO

BOGOTÁ, 4 DE MARZO DE 2019

LA PARRHESÍA FOUCAULTIANA COMO MODALIDAD DEL DECIR VERAZ EN DIÁLOGO CON EL CONCEPTO DE *EJERCICIOS ESPIRITUALES* EN PIERRE HADOT, DESDE LA INTERPRETACIÓN DE LA FIGURA DE SÓCRATES.

2

**LA PARRHESÍA FOUCAULTIANA COMO MODALIDAD DEL DECIR VERAZ EN
DIÁLOGO CON EL CONCEPTO DE *EJERCICIOS ESPIRITUALES* EN PIERRE
HADOT, DESDE LA INTERPRETACIÓN DE LA FIGURA DE SÓCRATES.**

SANTIAGO ECHEVERRY GAVIRIA

Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA, PENSAMIENTO POLÍTICO Y ECONÓMICO

Director

GUSTAVO ALEJANDRO LABRADOR MANCILLA

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

FACULTAD DE EDUCACIÓN

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA, PENSAMIENTO POLÍTICO Y

ECONOMICO

BOGOTÁ, 4 DE MARZO DE 2019



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
VIGILADA MINEDUCACIÓN - SNIES: 1704



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

VICERRECTORÍA DE UNIVERSIDAD ABIERTA Y A DISTANCIA

Facultad de Educación

RECTOR

FRAY JUAN UBALDO LÓPEZ SALAMANCA, O.P.

VICERRECTOR ACADÉMICO

FRAY MAURICIO ANTONIO CORTÉS GALLEGO, O.P

DECANA FACULTAD DE EDUCACIÓN

Dra. ANA ELVIRA CASTAÑEDA

DIRECTOR DEL PROGRAMA

EDUARD ANDRÉS QUITIÁN ÁLVAREZ

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN

DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO

GUSTAVO ALEJANDRO LABRADOR MANCILLA

LA PARRHESÍA FOUCAULTIANA COMO MODALIDAD DEL DECIR VERAZ EN DIÁLOGO CON EL CONCEPTO DE *EJERCICIOS ESPIRITUALES* EN PIERRE HADOT, DESDE LA INTERPRETACIÓN DE LA FIGURA DE SÓCRATES.

4

Nota de Aceptación

Presidente del Jurado

Jurado

Jurado

Jurado

BOGOTÁ D.C., 4 DE MARZO DE 2019

Dedicatoria

A todas las musas y dioses que han transformado mi existencia, para conducirme hacia la filosofía como una vida llena de posibilidades, de encantos y desencantos, de pasiones y voluntad, de cordura y desenfreno. A mi familia, amigos, a mis amores y odios, a Apolo, a Dionisio, a Sócrates, a Nietzsche y a Foucault. Cortina y Pachón, no me queda más que reafirmar la única lección que me mantiene en pie: *“el hombre es el único animal que padece su existencia”*.

Agradecimientos

Agradezco a la vida por poner tantas pasiones en mi camino. Agradezco a las pasiones y a las crisis existenciales por conducirme a la filosofía. Agradezco a la filosofía por llevarme a conocer autores tan interesantes, astutos, brillantes y “locos”. Agradezco a los autores porque sin ellos no habría conocido a mis maestros: Ciro Páez, Loida Sardiñas, Nelson Fernando Roberto Alba, Damián Pachón, Leonardo Tovar, Patricia Rubiano Groot, Johan Nieto y Alejandro Labrador. Agradezco a mi familia y amigos que han soportado con paciencia mi vida, mis maneras de ser y manifestarme, sobretodo han soportado mis imprudencias. Gracias a la Orden de Predicadores por todo cuanto han hecho por mí, por ayudarme a ver la vida desde una nueva perspectiva, por correr el telón para que verdaderamente pudiera iniciar la función, por hacer que todos los fantasmas de mi antigua moral de esclavo desaparecieran.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA

VIGILADA MINEDUCACIÓN - SNIES: 1704



Bogotá, 4 de marzo de 2019

Señores

Centro de Recursos para el Aprendizaje y la Investigación CRAI-USTA
Universidad Santo Tomás Abierta y a Distancia
Bogotá

Estimados Señores

Yo, Santiago Echeverry Gaviria, identificado con Cédula de Ciudadanía No. 1019102982, autor del trabajo de grado titulado: *La parrhesía foucaultiana como modalidad del decir veraz en diálogo con el concepto de ejercicios espirituales en Pierre Hadot, desde la interpretación de la figura de Sócrates*, presentado y aprobado en el año 2019 como requisito para optar por el título de Licenciado en Filosofía, pensamiento político y económico, autorizo al CRAI-USTA de la Universidad Santo Tomás, para que con fines académicos, muestre al mundo la producción intelectual de la Universidad representado en este trabajo de grado, a través de la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Los usuarios pueden consultar el contenido de este trabajo de grado a través del Catálogo en línea y el Repositorio Institucional de la página Web del CRAI-USTA, así como de las redes de información del país y del exterior, con las cuales tenga convenio la Universidad Santo Tomás.
- Se permite la consulta, reproducción parcial, total o cambio de formato con fines de conservación, a los usuarios interesados en el contenido de este trabajo, para todos los usos que tengan finalidad académica, siempre y cuando mediante la correspondiente cita bibliográfica se le de crédito al trabajo de grado y a su autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, “Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores”, de los cuales son irrenunciables, inembargables e inalienables.

Cordialmente

C.C 1019102982

 UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA				 CRAIÚSTA Centro de Recursos para el Aprendizaje y la Investigación	
Formato Entrega Documento Digital					
Facultad	Educación				
Programa	Licenciatura en Filosofía, pensamiento político y económico				
Modalidad	A distancia				
Centro de Atención Universitaria	Bogotá				
Título	La parrhesía foucaultiana como modalidad del decir veraz en diálogo con el concepto de ejercicios espirituales en Pierre Hadot, desde la interpretación de la figura de Sócrates.				
Autor (es)	Santiago Echeverry Gaviria				
Director	Gustavo Alejandro Labrador Mancilla				
Asesor temático	Gustavo Alejandro Labrador Mancilla				
Palabras Clave (Mínimo 3 y máximo 6)	Parrhesía		Michel Foucault		
	Ejercicios Espirituales		Pierre Hadot		
	Sócrates		Estética		

Resumen del Contenido (Mínimo 80 máximo 120 palabras)	Parrhesía y ejercicios espirituales son dos conceptos desarrollados por Michel Foucault y Pierre Hadot, respectivamente. Los términos se encuentran adscritos a la cultura grecolatina e invitan a re pensar a la filosofía como un estilo de vida. En este texto, la figura de Sócrates será la encargada de unir las nociones en cuestión, desde la relectura de algunos pasajes de la <i>Apología</i> y el <i>Banquete</i>. Ahora bien, será fundamental retomar el <i>Diálogo interrumpido entre Michel Foucault y Pierre Hadot</i>, presente en el libro <i>Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua</i>, para entender y analizar algunos puntos en los que estaban de acuerdo y en desacuerdo.			
¿Incluye anexos?	Mapas		Planos	
	Imágenes		Tablas - Cuadros	
	Fotografía - Retratos		Diagramas - Gráficas	
	Grabaciones		Diapositivas	
	Otros (Cuáles) :			

Resumen

Parrhesía y *ejercicios espirituales* son dos conceptos desarrollados por los filósofos franceses Michel Foucault y Pierre Hadot, respectivamente. Los términos están ligados a la comprensión de la filosofía antigua como estilo de vida, especialmente desde el retorno a una visión estética de la filosofía greco-latina. Así las cosas, en el mismo marco referencial en lo que concierne a lo epocal de los conceptos y de los autores, es decir, a la contemporaneidad de Hadot y Foucault, y a su vez el interés y retorno a la filosofía antigua, se puede entablar una relación entre los conceptos, específicamente al retomar un fragmento del libro *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, escrito por Pierre Hadot con el título: *Diálogo interrumpido entre Michel Foucault y Pierre Hadot, acuerdos y desacuerdos*. Desde el diálogo interrumpido se procurará entretener algunos elementos centrales de la propuesta foucaultiana y hadotiana, a partir de la *parrhesía* y los *ejercicios espirituales*, analizados bajo la figura de Sócrates. La *parrhesía* como una modalidad específica de la verdad, y los ejercicios espirituales como la globalidad y unidad psíquica del individuo, dinamizarán un diálogo inacabado tras la muerte de Foucault.

Palabras clave: Parrhesía, Ejercicios espirituales, Sócrates, Diálogo interrumpido, Michel Foucault y Pierre Hadot

Abstract

Parrhesia and spiritual exercises are two concepts developed by the French philosophers Michel Foucault and Pierre Hadot. The terms are related to the understanding of ancient philosophy as a way of life, especially in the return to an aesthetic vision of Greco-Latin philosophy. In the same referential framework, regarding the epoch of concepts and authors, it is possible to absorb a relation between the concepts, specifically when taking up fragments of the book *Spiritual*

Exercises and Ancient Philosophy, written by Pierre Hadot specially in the subtitle: *Interrupted dialogue between Michel Foucault and Pierre Hadot, agreements and disagreements*. From the interrupted dialogue we will try to weave some central elements of the Foucauldian and Hadotian proposal, starting from the *parrhesia* and the spiritual exercises, analyzed under the figure of Socrates. *Parrehsia* as a specific modality of truth, and spiritual exercises as globality and psychic unity of the individual, will refresh an unfinished dialogue after Foucault's death.

Key Words: Parrhesia, Spiritual exercises, Socrates, Interrupted dialogue, Michel Foucault and Pierre Hadot

Tabla de contenido

1. Introducción	13
2. Comprensión holística de la <i>parrhesía</i> y los <i>ejercicios espirituales</i> en Michel Foucault y Pierre Hadot.....	19
2.1 <i>Parrhesía</i>	19
2.2 <i>Ejercicios Espirituales</i>	26
2.3 Vivir y ética	36
2.4 Dialogar y estética	39
2.5 Morir y existencia	42
2.6 Leer y hermenéutica	47
3. Consideraciones sobre la <i>parrhesía</i> y los <i>ejercicios espirituales</i> en Sócrates desde una re-lectura de algunos fragmentos del <i>Banquete</i> y la <i>Apología</i>	51
3.1 <i>Parrhesía</i> y ejercicios espirituales en Sócrates desde la <i>Apología</i>	51
3.2 <i>Parrhesía</i> y ejercicios espirituales en Sócrates desde el <i>Banquete</i>	77
4. Re-lectura del diálogo interrumpido entre Michel Foucault y Pierre Hadot.....	100
5. Conclusiones	111
6. Referencias	115
7. Bibliografía	116

1. Introducción

El presente escrito considerará la filosofía grecorromana, específicamente a Sócrates como un eje transversal que cimienta el pensamiento filosófico como actividad transformadora para la vida. No obstante, en esta consideración de la filosofía como un estilo de vida, como una práctica sobre uno mismo, no se puede dejar a un lado que los cimientos de la tradición filosófica también recaen en los miramientos de otros tantos autores, por ejemplo: en la espalda de Platón en una suerte de idealismo reflexivo, en Aristóteles, desde la consideración pragmática del quehacer filosófico, desde el realismo o el empirismo; o por qué no, Heráclito o Parménides, dinamismos o estatismos concernientes al movimiento del ser. Se describe lo anterior para destacar la importancia del estatuto filosófico antiguo, para mostrar que es posible un tipo de lectura alterna según la perspectiva en que nos situemos; lo que se expondrá a continuación no abarcará todas las posibilidades, simplemente será una de las tantas configuraciones que se desprende desde el saber filosófico en la antigüedad. Ahora bien, en años intermedios a dichas concepciones, aparece la pregunta por el reconocimiento de la ignorancia, un estilo de vida que compromete al sujeto con su enunciado, aparece Sócrates.

Así las cosas, se propondrá a la figura de Sócrates como hilo filosófico conductor, relacional e interpretativo del presente escrito, no solo por la incidencia en el campo de la historia y del pensamiento de lo que comenzó como un amor por la sabiduría, sino también, y principalmente por su papel en lo que respecta a la verdad y a su manera de asumir la existencia. Así pues, se tratará de demostrar que la presentación de la figura de Sócrates como eje transversal no será impertinente, sino apropiada para dialogar con dos grandes del pensamiento contemporáneo, con la esperanza relatar no tres exposiciones del quehacer filosófico, sino una nueva forma de repensar una de las tantas cuestiones filosóficas vigentes, a partir de algunas prácticas de la Antigüedad.

Hasta ahora se han presentado algunos trazos que esbozan de manera frágil la cuestión. Por un lado, se pretenderá construir una trilogía: un autor de la tradición filosófica antigua y dos de la contemporánea, y, por otro lado, se tendrá como hilo conductor y transversal a Sócrates; en otras palabras, se apuntará a que el nativo de Alopeces será el intermediario en el converjan algunas nociones en la propuesta de los otros dos autores. Pero, ¿quiénes son los dos autores que terminan consolidando la trilogía? ¿Cuáles son sus propuestas? Pues bien, el primero de estos autores por cronología en su nacimiento es el filósofo francés: Pierre Hadot, el segundo es su coterráneo: Michel Foucault. Ambos autores ya habían entablado un diálogo, se expresaban admiración, era una relación que iba tras las sendas del conocimiento desde el retorno a la filosofía antigua; a propósito, Hadot comenta:

Ya en nuestro primer encuentro, y eso es algo que me sorprendió, Foucault me dijo por el contrario que él si había leído con atención algunos de mis escritos [...] Por desgracia su muerte prematura que ha sorprendido a todos sus amigos, ha interrumpido un diálogo que no había hecho más que comenzar, y del cual sin duda mucho nos habríamos beneficiado ambos [...] (Hadot, 2006, pág. 251).

De esta manera, Hadot expresa no solo admiración por Foucault, sino que, desde la aceptación del diálogo interrumpido, deja abiertas las puertas para la aprehensión de nuevas maneras en las que pueda ser concebida la filosofía en relación con su práctica en la antigüedad; esto queda consignado en las siguientes palabras en las que Hadot refiere a algunos de sus diálogos con Foucault: “A menudo hablábamos de la filosofía grecolatina de la existencia [...]” (Hadot, 2006, pág. 251). En junio del año 1985 Foucault fallece y depone una conversación desde el reconocimiento por parte de Hadot de los puntos en común y en desacuerdo, en torno a la comprensión de la filosofía antigua como un estilo de vida. Sin embargo, se considerarán principalmente los puntos en común entre estos dos autores (desde el análisis de algunos rasgos de

la figura de Sócrates), en miras a propiciar un nuevo diálogo productivo en el análisis de la filosofía como estética de la existencia, así, Hadot comenta:

Hasta qué punto nuestros intereses y preocupaciones resultaban similares puede observarse comparando el resumen de los cursos de M. Foucault en *Annuaire du College de France* de los años 1981 – 1982 y el artículo *Ejercicios espirituales* al que acabo de referirme. Uno y otro se ocupan de los mismos temas, ya se trate de filosofía entendida a manera terapéutica, de Sócrates y la atención a uno mismo o de los diferentes tipos de ejercicios espirituales [...] (Hadot, 2006, pág. 252)

Desde la acotación empleada anteriormente no se pretenderá dar razón de todos los puntos en común y en desacuerdo en una suerte de lista de chequeo entre ambos autores, pues como ya se ha dicho, va a ser Sócrates el encargado de hilar la cuestión. Aun así, teniendo como intermediario al partero de las ideas, podría resultar inagotable la temática desde la extensa propuesta de los autores; es por esto que, nos centraremos específicamente en dos términos que condensan en buena medida los aportes tanto de Foucault como de Hadot. Estos términos son, a saber: *parrhesía* y *ejercicios espirituales*, respectivamente. Ahora bien, la propuesta no requiere retomar el diálogo precisamente desde lo que expone Hadot, pues sería injusto forzar al mismo Foucault a responder desde lo que dejó consignado; el diálogo se dará específicamente desde el análisis de los dos términos mencionados, bajo el lente socrático, pues en este personaje se evidencia la *parrhesía* y los *ejercicios espirituales* por antonomasia; aunque no fue a lo que se refería Hadot en el diálogo interrumpido, será un parámetro inductivo que puede hipotetizar un diálogo productivo, dinámico y generador de nuevas formas de repensar la bina *espiritual* y *parrhesiasta*.

A esta altura, no repararemos aún en los términos *parrhesía* y *ejercicios espirituales*, pues se tratará de justificar brevemente la pertinencia de Sócrates como eje central y unificador del diálogo. Pues bien, en primer lugar, como argumento positivo, se evidencia la aparición de Sócrates en cuatro textos fundamentales en los que se exponen los términos *parrhesía* y *ejercicios*

espirituales; dos de ellos en cursos impartidos por Michel Foucault en el *College de France*, y los otros dos, escritos por Pierre Hadot. Los Cuatro textos son: *La Hermenéutica del Sujeto* (Michel Foucault), *El Coraje de la Verdad* (Michel Foucault), *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua* (Pierre Hadot) y *La Filosofía como Forma de Vida* (Pierre Hadot). Lo más interesante del argumento positivo es que la comprensión de los textos, y, específicamente de los términos empleados por los autores, no se pueden dar sin la mediación de la figura de Sócrates; es decir que, si no estuviera presente en ellos, la fundación *parrhesiastico-espiritual*, comprendería otros modos de vida y otras dimensiones ajenas a las del ser Socrático. Se puede decir pues, que la génesis nouménica¹ de la *parrhesía* y los *ejercicios espirituales* se encuentra en la esencia socrática; en otras palabras, sin la fundación de un estatuto filosófico socrático no habría comprensión del origen de los términos en cuestión, no refiriéndonos a la etimología del término sino a su significado, a lo que son en sí .

En segundo lugar, es oportuno considerar las fuentes del conocimiento socrático; específicamente el espíritu y el sentido de los diálogos platónicos, medio a través del que conocemos a Sócrates. En este sentido, sin desmeritar el carácter epistemológico de los mismos, ya que sería un atentado contra las primeras formas de filosofía, se evidencia que en ellos se encuentran elementos cotidianos en donde los sujetos se manifiestan y se relacionan desde una serie de prácticas; consideraremos pues, para el caso de Sócrates, la *Apología* y el *Banquete*. La cotidianidad representada en las formas de un juicio o de una cena, permiten la aprehensión conductual y teórica de los interlocutores, lo que los constituye no solo en intelectuales de una época, sino también nos lleva a comprender que no existe un límite preciso entre la teoría y la práctica en la antigua Grecia. Las fuentes del conocimiento socrático no dejan más alternativa que el análisis de sus prácticas; de allí que el mismo Sócrates afirme: “Una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre” (*Apología* 38 a). He aquí una nueva comprensión de la coherencia entre teoría y práctica, y de

¹ A raíz de la expresión: génesis nouménica, se comprenderá una dimensión ontológica en los términos. Así pues, en ellos se encontrará un ser y se antepondrá este sentido a una simple nominalidad. Ahora bien, el origen del ser, tanto de los *ejercicios espirituales* como de la *parrhesía*, se encuentra ligado al ser socrático; Sócrates es el origen ontológico del ser y del sentido de los términos, esto no lo convierte, necesariamente, en el único en el que se evidencia la *parrhesía* y los *ejercicios espirituales*, simplemente se quiere apuntar al origen de las expresiones desde el referente.

pertinencia de Sócrates como hilo conductor del diálogo entre Michel Foucault y Pierre Hadot; en otras palabras, se puede decir que las prácticas constituyen la *episteme*.

A continuación, se propondrá a manera de desarrollo un bosquejo que delimite la temática. Así, el tópico específico será: La *parrhesía* foucaultiana como modalidad del decir veraz en diálogo con el concepto de *ejercicios espirituales* en Pierre Hadot, desde la interpretación de la figura de Sócrates (470-399 a.C.). En este estudio se propondrán dos categorías fundamentales de análisis: *ejercicios espirituales* y *parrhesía* en las cuales se reiterará en consideración al profundo sentido que develan. No obstante, dentro del planteamiento, aparecerá la expresión: *Interpretación de la figura de Sócrates*, lo que significaría un aparente problema para el análisis de los conceptos, pues si se antepone una hermenéutica general del personaje, se estaría dando privilegio a la dimensión epistemológica socrática y quedarían relegados los términos en cuestión. Ahora bien, para no generar expectativas de una interpretación general de Sócrates, se propondrá una disquisición a la luz de los dos términos mencionados.

A esta altura cabe preguntarse: ¿cómo pueden relacionarse y ser interpretados los conceptos: *parrhesía* y *ejercicios espirituales*, presentes en el pensamiento de Michel Foucault y Pierre Hadot, a partir de la figura de Sócrates, en lo concerniente a su estilo de vida y su relación con la verdad? Para dar respuesta a este interrogante, se tendrán en cuenta dos puntos fundamentales; el primero, consistirá en que no se emitirá sentencia que dictamine una prematura tesis, pues sería una suerte de interferencia y predeterminación para el desarrollo del escrito; consecuentemente, se privilegiará la reflexión que lleve a una posterior tesis. El segundo punto fundamental, es la relación entre *episteme* y estilo de vida. Con esto se quiere apuntar a algo ya mencionado y es la estrecha relación entre teoría y estilo de vida, la congruencia que se da entre la práctica y el discurso, lo que algunos han denominado como el ejemplo de vida ante aquello que se expresa. En el prólogo del libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, escrito por Arnold I. Davidson, se formula de manera clara la cuestión en los siguientes términos:

Hadot ha explicado siempre que su descubrimiento del concepto de ejercicio espiritual estaba relacionado con un problema estrictamente literario: ¿cómo entender las aparentes incoherencias en que caen ciertos filósofos? Lejos de partir en busca de un nuevo y edificante tipo de espiritualismo, Hadot se ocupa de un tema históricamente candente: el de la supuesta incoherencia de los filósofos antiguos. (Hadot, 2006, pág. 9)

Quizá uno de los elementos centrales que justifica la figura de Sócrates como hilo conductor se encuentra en el interrogante de la acotación anterior, justamente es Sócrates quien da respuesta a las incoherencias que se venían presentando entre los sofistas de su época; desde su ser emblemático se insiste en la importancia entre aquello que se expresa y aquello que se vive, en él se conjuga el más profundo sentido de la existencia y del enunciado sin división ni distinción alguna.

Ahora, como ruta de desarrollo de la reflexión, se proponen los siguientes puntos: a) una comprensión holística de la *parrhesía* y de los *ejercicios espirituales* en Michel Foucault y Pierre Hadot; b) consideraciones sobre la *parrhesía* y los *ejercicios espirituales* en Sócrates desde una re-lectura de algunos fragmentos del banquete y la apología; c) una re-lectura del diálogo interrumpido entre Michel Foucault y Pierre Hadot; y, d) conclusiones.

2. Comprensión holística de la Parrhesía y los Ejercicios Espirituales en Michel Foucault y Pierre Hadot

A continuación, se introducirán los conceptos *parrhesía* y *ejercicios espirituales* desde la propuesta foucaultiana y hadotiana, con el fin de comprender que en Sócrates se encuentran ambos conceptos por antonomasia. Ahora bien, ¿cuál es la finalidad del capítulo? Como se ha mencionado en la introducción, tanto la *parrhesía* como los *ejercicios espirituales* son fundamentales en la comprensión de Sócrates como interlocutor e hilo conductor de estos conceptos en relación con la estética de la existencia en la filosofía antigua; por ello es preciso caracterizar los términos que orientarán la reflexión.

Sin embargo, estos conceptos no pueden ser entendidos si no son introducidos desde la concepción de los autores, sus perspectivas y consideraciones contextuales que facilitarán un primer abordaje de la cuestión. Antes de hablar de Sócrates, de su figura, y su manera de ser en el marco del estatuto filosófico antiguo, entendido como forma de vida, se propone de manera aislada la visión holística con miras a un posterior análisis hermenéutico de su figura que entrelace los conceptos mencionados y algunas manifestaciones socráticas.

2.1 Parrhesía

En una primera instancia, al referirnos a la *parrhesía* se comprende que es: “el tipo de acto mediante el cual el sujeto, al decir la verdad, se manifiesta, y con esto quiero decir: se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad.” (Foucault, 2010, pág. 19). La *parrhesía* entraña una relación con un criterio de veracidad en cuanto se expresa, se caracteriza y se es identificado como un sujeto que dice la verdad. Pero, ¿a qué tipo de verdad nos referimos? ¿Existen diferentes tipos de verdades? ¿Cuál es la característica propia de la *parrhesía*? ¿Cómo y en dónde se origina el término? Diversos son los interrogantes que pueden surgir

alrededor de la expresión, a pesar de ello, se procurará definir el concepto de una manera esquemática desde la propuesta foucaultiana, para ello será preciso hacer un rastreo etimológico.

Cuando se habla de *parrhesía*, en griego *παρρησία*, se puede partir del interrogante: “¿cuál es el significado general de la palabra *parrhesía*? Etimológicamente, «*parresiazesthai*» significa «decir todo», de «*pan*» (todo) y «*rema*» (lo que se dice).” (Foucault, M. 2004, pág. 36) Igualmente, desde la unidad en su traducción griega, podría ser traducido por: libertad del lenguaje. Desde la etimología, Foucault propone una estrecha relación entre *parrhesía* y franqueza; el individuo se considera franco en la medida en que es capaz de decirlo todo, sin reserva alguna, sin adorno o evadiendo el compromiso que se entabla con el mensaje transmitido; sin embargo, decirlo todo puede ser considerado como charlatanería², alejando el ideal *parresiásta* de la franqueza, pues el charlatán puede resultar siendo un sofista; es justamente por esto que, en relación con lo verídico, se deben distinguir dos modos de emplear la palabra.

Por un lado, la *parrhesía* se interpone entre el sujeto y la verdad como término negativo³, cuando lo que se dice no tiene límites ni medida y dispersa a la persona del ideal de disciplina entendido desde la contemplación; en el cristianismo, especialmente en los escritos del siglo IV, la *parrhesía* era “en este sentido negativo, un obstáculo para la contemplación de Dios.” (Foucault, M. 2004, pág. 39). El charlatán no tiene posibilidad de acercamiento a la verdad porque en su afán por abarcarlo y decirlo todo no corresponde de manera fáctica a los hechos, su lenguaje adorna los acontecimientos verdaderos, y, además, toma por cierta cualquier posibilidad de argumentación, yendo, en ocasiones, en contra de lo que ha manifestado como verdadero. El *parresiásta* charlatán, antepone el discurso a la vida virtuosa y se vale de una polivalencia discursiva para pretender ser docto en asuntos en los cuales no los es. Este sentido peyorativo, no solo se manifestó en la

² Considérese el sofisma como posibilidad de comprensión de charlatanería. El sofista toma cualquier argumento que le convenga para su exposición, en ocasiones yendo en contra de lo que ha argüido como verdadero, dice todo cuanto le viene en gana. Así pues, el decir todo cuanto se piensa sin un compromiso con el enunciado, puede ser considerado como sofisma y falta a la verdad.

³ Por “término negativo” se entenderá una comprensión contraria a la que verdaderamente se quiere llegar. El término negativo es la antonimia del “auténtico” significado.

temprana Edad Media, sino que también representó a la icónica figura de los sofistas en la antigua Grecia, especialmente en el periodo socrático; claro está que no eran reconocidos como *parresiastas*.

Por otro lado, se manifiesta el sentido positivo⁴ del término, cuando algunos textos clásicos, especialmente los diálogos platónicos, refieren a que: dichos vocablos (*παρρησία*) son exclusivamente la verdad, conteniendo las implicaciones del hablar franco. La *parrhesía* en un sentido positivo, se encontraría no solo ligada a cualquier forma del decir veraz, sino que, además, comprendería un estilo de vida ético en relación con los demás. El *parresiasta* lo dice todo, pero, para este caso, sin ocultar nada de lo que fuere verdad, en un sentido verbal o no-verbal, textual, implícito u oculto, sin dejar posibilidad para la especulación. Se puede realizar un paralelo entre el auténtico *parresiasta* y las formas jurídicas en donde los sujetos rinden su declaratoria bajo la gravedad del juramento, llevando, en algunos casos a la manifestación de la verdad. Véase a la verdad a como posibilidad dinámica de la manifestación de quien testimonia. Claro está, que la distinción realizada del valor negativo y positivo de la *parrhesía* es útil a nivel histórico para la adecuada comprensión del término, es por esto que se debe anteponer, en todo caso, su valor positivo, evidentemente, con todas sus repercusiones.

Ahora bien, ¿cuál es el marco referencial de la verdad de la *parrhesía*? El interrogante tiene como finalidad explorar más a profundidad bajo qué formas se encuentra adscrita la *parrhesía* como modalidad del decir veraz. Para ello, es fundamental entender que la *parrhesía* no es un criterio de verdad estático o dual en el que se habla de verdades ontológicas, lógicas o epistemológicas, no se restringe al campo de la verdad o de la falsedad; el espectro de la *parrhesía* resultaría siendo conductual y corresponsal de un enunciado y una acción, de una práctica constante en la vida; así, “la *parrhesía* puede organizarse, desarrollarse y estabilizarse en lo que cabría llamar un juego

⁴ Por “sentido positivo” se entenderá el significado que verdaderamente se le quiere dar al término y que transversalizará el escrito.

parresiástico.” (Foucault, 2010, pág. 31). El criterio del juego *parresiástico*⁵ no es banal, la característica es el dinamismo de la verdad, junto con las relaciones que se puedan llegar a entablar; para que haya *parrhesía*, se necesita de la presencia de otro, sea que en su manifestación sea tomado como alteridad o como rivalidad. Veremos pues, bajo cuales formas está adscrita la *parrhesía*.

Teniendo en cuenta lo anterior, es oportuno introducir el concepto de las formas *aletúrgicas* de la verdad, pues al interior de ellas se encuentra adscrita la *parrhesía*. Etimológicamente se pueden señalar las siguientes palabras griegas sobre las cuales reposa el origen de la expresión: *aletheia* (ἀλήθεια), refiriendo a la sinceridad de los hechos, *alethés* (ἀληθής) aludiendo a lo verídico, y, *alethinós* (ἀληθινός), significando lo real o lo que es propiamente dicho. Así pues, la *alétheia* griega, es traducida como la verdad de los hechos, y compone, esencialmente, al concepto de las formas *aletúrgicas*, reflejando las implicaciones de la verdad como práctica. Pues bien, en lo concerniente a las formas *aletúrgicas*, se puede decir que Foucault comprende lo siguiente:

Desde un punto de vista etimológico, la aletúrgia sería la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta [...] al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que se plantea como verdadero, en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido. Podríamos denominar aletúrgia a ese conjunto de procedimientos y decir que no hay ejercicio del poder sin algo que se asemeje a ella. [...] (Foucault, 2010, pág. 19)

Evidentemente, la comprensión foucaultiana de la *aletúrgia* se relaciona con el concepto de verdad desde el punto de vista del sujeto que la manifiesta, en conjunto con sus relaciones. Considerar

⁵ Los juegos de verdad en Foucault, resultan determinantes desde la relación que existe entre poder y saber en relación con la verdad, en el ejercicio y en las prácticas de los implicados. La verdad se impone a través del ejercicio del poder y resulta siendo dinámica según la perspectiva que se plantee. El juego termina siendo una confrontación de poder entre quienes dominan y son dominados; y a su vez, confrontación del discurso. Véase: Foucault, M (2017) *La verdad y las formas jurídicas*. Madrid: Gedisa (pg. 5)

una verdad desde una perspectiva dinámica plantea serios retos y problemáticas para la definición del término, pasando por la pluralidad de pensamientos, hasta llegar a las prácticas sociales y culturales que son tomadas como verdaderas para un contexto específico; no obstante, hacer caso omiso a las condiciones dinámicas en las que la verdad se manifiesta, llevaría al encasillamiento del concepto en un paradigma estático, determinista, alejándolo de la *aletheia*⁶.

Ahora bien, la constitución de las formas *aletúrgicas* (sinceridad de los hechos) en la manifestación de los sujetos, conlleva una discordia con la verdad entendida en términos epistemológico⁷; pues, al considerar la veracidad bajo la forma de la lógica, de la ontología, entre otros, se restringiría el campo de acción de la verdad, no sería asequible para todos, pues no habría aprehensión del concepto por aquellos que no han recibido una fundamentación teórica, siendo así, el problema de la veracidad, motivo de reflexión y aplicación para unos pocos. Así las cosas, las formas *aletúrgicas* del decir veraz, no tienen pretensión alguna de restringir su campo de acción a los intelectuales; en las manifestaciones cotidianas se encuentra el ser mismo de la *aletheia*, de la verdad y su manifestación.

Una producción de la verdad, requiere, ante todo, cierta disposición del sujeto que la manifiesta. No sería suficiente un discurso retórico que no comprometa a quien la enuncia; en este sentido, el reconocimiento de veracidad, no se da en la medida en que el expositor aclare verbalmente que es él quien va a hablar con la verdad, porque configuraría el discurso a algún tipo de interés particular; la verdad que se manifiesta de manera dinámica, denota un carácter tácito en la acción o en el discurso, y requiere, fundamentalmente, una interpretación por parte del que evidencia la acción, sea tomada por el receptor como algo positivo o negativo.

⁶ Aletheia como aquello que no está oculto.

⁷ Aunque la epistemología es entendida como la teoría del conocimiento, para este caso se considerará, además el criterio de cientificidad para considerar como “epistemológico” algún tipo de acción o de manifestación; como caso típico se trae a colación el método científico, en el marco de las ciencias, y, particularmente, de las ciencias fácticas.

Dentro de los posibles procedimientos para dar a conocer la verdad, y bajo el principio tácito de su manifestación, en la posibilidad de una expresión verbal o no-verbal, cobraría mayor importancia, aquella acción que se oriente hacia la semiótica⁸; es decir, prevalecería la no-verbalidad en el acto de manifestar la verdad. El compromiso de la corporeidad no se asemeja al de un sonido que puede ser mimetizado, maquillado o adornado para exponer algo que no sea del agrado de los espectadores. Así, se manifiesta la noción práctica de la *parrhesía*, a pesar de su posibilidad discursiva, es más relevante cuando el compromiso es de carácter no verbal, pues la manifestación no deja espacio para el cambio o la transformación de lo que se quiso dar a entender.

De la misma manera, la verbalidad, en la búsqueda por manifestar la verdad, cobraría sentido en la medida en que la expresión, dentro de un campo de posibilidades, permita la intervención física de quien se encuentra expectante a la afirmación, el juicio o el enunciado; en otras palabras, la no-verbalidad se manifestaría mediante las reacciones que genere el enunciado verbal, sean leves, gestuales y sin repercusiones, o sean represivas, llevando hasta el punto del exilio, del destierro o a hasta la muerte.

Continuando con la exposición de la *parrhesía*, se pueden relacionar las formas *aletúrgicas* de veracidad con las expresiones: “*sacar a la luz*” o “*en oposición a lo falso, a lo oculto*”, o más bien, se puede encontrar en estas expresiones un profundo significado *aletúrgico* que nos plantea una bina tratada, por algunos sectores de la filosofía: la relación entre conocimiento y verdad. En este sentido, la correspondencia entre el conocimiento y la verdad ha sido tratada principalmente bajo la forma de una epistemología, claro está que hay otros tantos sectores que refieren a la relación; no obstante, se trae a colación el término epistemología, porque, como ya se ha visto, hay

⁸Desde el vocablo griego σημειωτικός, se devela el sentido de la semiótica, que traduciría, literalmente, la teoría de los signos; así, “en general la teoría de los signos o semiótica tuvo un gran desarrollo en la época antigua: en los sofistas, en platón, en Aristóteles, en los estoicos, en los epicúreos y en los escépticos encontramos muchos análisis semióticos y hasta una clara percepción –especialmente visible en los estoicos y escépticos- de la importancia de la semiótica dentro de la filosofía.” (Ferrater Mora, 1994, pág. 3221)

que hacer ruptura en este terreno para la adecuada comprensión del término, para situarnos en un marco referencial un tanto más amplio.

¿Cuál es la diferencia entre *parrhesía* y *aleturgia*? ¿En qué aporta la comprensión de la *aleturgia* al desarrollo de la *parrhesía*? Consideremos la verdad como un universo de posibilidades, manifestaciones, expresiones, teorías, números, enunciados etc. Ahora bien, dentro de ese universo de posibilidades, centraremos la mirada en algo específico, en las verdades que corresponden a una el accionar desde un enunciado. Así, desde las múltiples comprensiones de verdad, se habla de un sector de la verdad, el del enunciado con una relación en su accionar. Dentro de las múltiples posibilidades de verdad que se puedan dar en la correspondencia, se van a distinguir las verdades que corresponden a lo científico y a lo empírico, de las verdades que no corresponden necesariamente a algún tipo de comprobación científica, pues en ambos casos puede presentarse la relación.

A esta altura estaríamos hablando de verdades en las que se le da un ser al enunciado; es decir, un sentido. Ahora bien, si se le da un ser y sentido al enunciado, y el enunciado refiere a la existencia, se estaría versando sobre verdades concernientes a la existencia; el ser de la existencia, su objeto, es la existencia misma, consecuentemente, lo que está en juego es el modo de vida, la vitalidad. En toda consideración de verdad existencial, está en juego la existencia misma, desde la correspondencia que existe entre discurso y práctica, esta relación se evidenciará más adelante en la figura de Sócrates. De esta manera, sería oportuno considerar a las formas *aletúrgicas* del decir veraz, como verdades de la existencia referentes del enunciado y de la práctica.

No podemos hablar de *parrhesía*, de la misma manera que de las formas *aletúrgicas* del decir veraz, por ello:

Con la noción de *parrhesía* arraigada originariamente en la práctica política y la problematización de la democracia, y derivada hacia la esfera de la ética personal y la constitución del sujeto moral,

con esta noción de raíz política y derivación moral, tenemos para decir las cosas de manera muy esquemática [...] la posibilidad de plantear la cuestión del sujeto y la verdad desde el punto de vista de la práctica de lo que podemos llamar el gobierno de sí mismo y de los otros.” (Foucault, 2010, págs. 26-27)

Aquí, se presentan tres elementos fundamentales en la comprensión de la *parrhesía*, a saber: a) la práctica de la *parrhesía*, en una primera instancia, surge desde una noción política, desde el derecho que tiene el ciudadano para participar de manera libre en los asuntos de la polis, (elemento que no será tratado sustancialmente en el texto); b) desde la polis se da un salto hacia el *ethos*, hacia una dimensión más introspectiva en el estudio de la *parrhesía*, en donde al final de cuentas lo que es más importantes no es la acción política del individuo, sino su manera de ser y comportarse respecto a los asuntos morales y a la virtud; y, c) desde el la autarquía y el trato con los demás, se comienzan a dar una serie de prácticas en donde el otro es indispensable para decir la verdad de la existencia y en donde se conjuga el discurso con la práctica.

La *parrhesía*, por tanto, es un derecho que surge en el ámbito de la democracia, pero que solo puede ser alcanzado por aquel que tiene ciertas disposiciones desde su propio gobierno (*autarquía*), y el gobierno de los demás en un ámbito restringido y personalizado. La *parrhesía* “se definirá con respecto, no a la ciudad (la polis), sino a la manera de hacer, de ser y de conducirse de los individuos (el *ethos*), y también con respecto a su constitución como sujetos morales”. (Foucault, 2010, pág. 49). Así se da por concluido un primer acercamiento holístico de la *parrhesía*.

2.2 Ejercicios Espirituales

En una segunda instancia, nos referiremos al concepto de *ejercicios espirituales*, desarrollado por Pierre Hadot. Para ello, al igual que para el concepto de *parrhesía*, es fundamental partir de las bases de la filosofía antigua, pues en ella reposan los orígenes de la cuestión. Ahora bien, desde el interrogante que será planteado a continuación, se entenderá el carácter de la filosofía antigua

desde una perspectiva hadotiana: “¿a partir de qué momento la filosofía dejó de entenderse a manera de tarea del yo sobre el yo (ya sea para realizar una obra de arte o para integrarse en una totalidad)?” (Hadot, 2006, pág. 255). La ocupación sobre uno mismo, se manifiesta en la medida en que la filosofía es entendida como una práctica existencial, más allá que como cuestión simplemente teórica. Sin embargo, durante la edad media, según el mismo Hadot, la filosofía perdió este rasgo fundamental sobre el cual reposaban las prácticas del sujeto, al verse relegada al servicio de la teología. Así pues, el estatuto de la filosofía antigua no resulta siendo un análisis exclusivamente teórico, comprende todas las dimensiones y disposiciones de la actividad humana⁹.

En consonancia con la *parrhesía*, se presenta la comprensión del concepto de *ejercicios espirituales*, desde algunas convergencias que se dan entre ambos conceptos, a saber: los orígenes en la filosofía grecorromana, la dimensión existencial de los conceptos, y una comprensión holística de la realidad del hombre única e integradora desde su discurso y su accionar. Uno de los elementos fundamentales en la comprensión de los *ejercicios espirituales* es su carácter integrador; a partir de dos expresiones cargadas de sentido (ejercicio y espiritual) en el seno de la cultura griega, se devela un fenómeno existencial que entre líneas permea de manera horizontal el pensamiento occidental, claro está, que esta bina conceptual ha tenido variopintas manifestaciones y transformaciones a lo largo de la historia y en ocasiones ha distado del ser prototípico de la filosofía como estilo de vida. Así las cosas, en un viraje hacia la auténtica y primera comprensión de la filosofía, se nos presentan los *ejercicios espirituales*. ¿Qué se puede llegar a entender por ejercicio en la antigua Grecia? ¿Qué se puede decir del ámbito de lo *espiritual*?

El ejercicio se ha extendido en el ámbito de la cultura griega como actividad física e intelectual, permitiendo al hombre una disposición que privilegia su corporeidad y su manera de ser, la virtud y su compromiso con el *bios*. Un ejemplo de ello es la estética física de algunos de sus dioses olímpicos, como reflejo de su vida interior y de sus cualidades; Apolo, Zeus, Hermes o Hefesto

⁹ Hadot denomina espirituales a la totalidad de las disposiciones, pensamientos, emociones, virtudes, dimensiones de la actividad humana, etc.

son algunas muestras que denotan una actividad física y a la vez sustancial (por su divinidad), llevando al hombre a un ideal de disciplina¹⁰ en la visión antropomorfizada de sus deidades. Ahora bien, se pueden considerar los juegos olímpicos como explicación fundante de la primacía de los ejercicios en la realidad griega; a través de la competencia se cultiva el cuerpo, se les da orden a las pasiones y se anteponen los bienes mayores a los placeres efímeros e inmediatos que en ocasiones son motivo de desgracia para el hombre. Así, el ejercicio como actividad física e introspectiva, repercute en el ser que lo practica, aportando una estética física e interior, un autocuidado y una preocupación por uno mismo. A raíz de esto, se puede tomar al ejercicio en la comprensión griega y hadotiana como una serie de prácticas del sujeto.

Ahora bien, respecto al concepto *espiritual*, es fundamental distar de la comprensión judío-cristiana¹¹ para dar razón de ello; pues para este caso en específico, desde la propuesta hadotiana, nos referiremos a una totalidad en las dimensiones del ser humano, desde sus manifestaciones volitivas hasta sus modos de actuar. Así pues, “la palabra espiritual permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como estos son producto no solo del pensamiento sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas.” (Hadot, 2006, pág. 24). Por totalidad psíquica Hadot comprende todas las facultades del hombre, especialmente aquellas que lo constituyen en su forma de vivir.

Lo espiritual concierne tanto a la actividad intelectual como práctica, son todas las disposiciones del alma que de manera integral transforman y le da sentido a la existencia. Dentro del pensamiento griego, una de las propuestas más significativas que engloban esta totalidad espiritual es la que presenta Platón en el libro X de la *República* y en el *Gorgias*, haciendo alusión a la división tripartita del alma, respecto a la *polis*, sus habitantes y el tipo de conocimiento que se desprende

¹⁰ El ideal de disciplina es el resultado y el proceso mismo de un ejercicio, pues sin disciplina no puede existir una práctica recurrente y tampoco puede existir un ser disciplinado si no se ejercita constantemente.

¹¹ En el hecho mismo del anacronismo entre la tradición cristiana y la griega se encuentra la razón de ser de por qué es imperante distar ambas comprensiones. Si llegásemos a referirnos a lo espiritual desde el ámbito cristiano su comprensión sería posterior a la que se presentó en el marco de la filosofía grecorromana. Al final de cuentas en el argumento no subyace ninguna intención de ruptura por intereses particulares.

de cada uno de ellos; en definitiva abarca todas las dimensiones psíquicas del hombre desde su individualidad y sus relaciones con los demás. Así, en dichos textos se encuentran una dimensión antropológica, política y psicológica, pues se habla de una división tripartita del alma y de cómo esta repercute en los oficios de los ciudadanos y en el ejercicio del poder.

Desde los *ejercicios espirituales* se abre el panorama para una práctica en la globalidad del pensamiento que permite la constitución y el desarrollo del alma, pues en ella subyace la intención del sujeto viviente; es decir que, por medio de los *ejercicios espirituales* se logra el ser en una conciencia individual que tiene repercusiones en la conciencia colectiva; sitúa al sujeto desde su estilo de vida en un marco más amplio, en el ámbito de lo social. En todo caso, a través de la práctica, el individuo se compromete con un estilo de vida que lo hace consistente y le implica una conducta que lo ligue de manera coherente con enunciados y prácticas, en oposición a las incoherencias verbales y existenciales del medio; no se puede decir que alguien se ejercita espiritualmente si sus acciones no corresponden a su discurso, pues en la contradicción no hay verdadera finalidad ni propósito, a no ser que su enunciado sea camaleónico por alguna finalidad específica. Así, se podría decir que estas prácticas son ante todo una decisión de vida respecto a la filosofía.

Cabe señalar que los *ejercicios espirituales* procuran un ascenso en el hombre, no desde una reducción al sentido cristiano o metafísico, sino desde la virtud misma que se puede llegar a obtener a través del reconocimiento y asimilación de las prácticas, es decir, es trascendente siempre y cuando tenga incidencia en el ámbito moral. Ahora bien, ¿a qué tipo de ascendencia nos referimos? Es aquella que abarca toda superficie existente y que no pone límites posibles a la hora de reconocer un progreso transformativo en la compleja realidad psíquica¹² del individuo. Es

¹² El concepto de psíquica desde la propuesta de Hadot, parte de los vocablos griegos ψυχή (psyché). La psyqué, en los diálogos socráticos suele ser entendida desde un punto de vista metafísico correspondiente al alma humana. Ahora bien, en su sentido primigenio, representa la vida, algunas traducciones comprometen el término con la vitalidad humana, a su vez, desde una cosmovisión del espíritu humano. Sin embargo, la psíquica Hadotiana, comprende una integralidad en el hombre que no se limita simplemente al componente metafísico.

constitutivo en cuanto invita siempre al sujeto a la mejora. Considérese a esta altura la excelencia o la virtud griega – *areté*-, o la formación integral – *paideia*-, como elementos que reflejan la ejercitación espiritual. Este tipo de prácticas no pueden ser vistas como el cumplimiento de unos preceptos que en algún momento llevarían al cumplimiento pleno de la existencia, son inacabadas y abiertas a las posibilidades de infinitas manifestaciones que permiten la transformación del sujeto. Esta comprensión infinita e inacabada de los *ejercicios espirituales*, permite a su vez considerar la estética de la existencia (actividad transformadora de la vida) como posibilidad constante de cambio siempre y cuando haya vitalidad y existencia. El individuo busca que su virtud sea ascendente e integradora; no habría espacio para el retroceso sino para el cambio siempre y cuando sea una práctica constante y exista el ideal de disciplina.

Ahora bien, en esta comprensión holística de los *ejercicios espirituales*, es imperante reconocer en ellos una ruptura epistemológica con la comprensión cientificista del estatuto filosófico por parte del paradigma neo-positivista de la ciencia. En la construcción existencial no hay primacía numérica de las prácticas, ni el sujeto se encuentra determinado por taxonomías enciclopédicas (clasificaciones), pues esto resultaría siendo una reducción en las posibilidades de su desarrollo psíquico, al descuidar otras dimensiones que resultan inagotables, indescifrables y que no tienen clasificación alguna. En la globalidad de todas las dimensiones de la existencia y más aún en sus manifestaciones, resulta inagotable el ser y sus prácticas, no hay límite para los discursos, para la sabiduría, ni para la comprensión de sentido.

Desde un punto de vista más vital, quien practique los *ejercicios espirituales* no le tiene miedo a la muerte porque es el resultado de un compromiso existencial; esto se puede fundamentar desde el constante esfuerzo por alcanzar la virtud, pues si se ha hecho lo posible por llegar a obtenerla no hay posibilidad de reproche cuando se presente la no existencia como posibilidad, teniendo en cuenta que son prácticas infinitas e inagotables. Ahora bien, a esta altura se puede presentar una dificultad si los *ejercicios espirituales* se afilian a un determinado tipo de práctica religiosa o moral, pues en ocasiones estas pueden oponerse radicalmente a la no existencia o pueden vetar

algunas posibilidades coyunturales¹³ que pueden constituir la unidad psíquica del individuo (toda su integralidad). Así las cosas, para que haya una verdadera práctica de los *ejercicios espirituales*, la unidad psíquica del individuo no debe privilegiar en exceso alguna dimensión, más aún si se encuentra en el ámbito dogmático de la religión, de los moralismos, entre otros; aquel sujeto que se ejercita espiritualmente debe estar abierto a las posibilidades, no puede quedarse estancado, pues ante todo el ejercicio es movimiento.

Ahora bien, en consonancia con lo expuesto anteriormente, cualquier tipo de actividad que corresponda a los *ejercicios espirituales* genera una trascendencia en el pensamiento desde el sentido y el valor que se adquiere en la práctica; es decir, el resultado de la práctica es una bonanza para la vida interior que es útil para construir, tejerse y constituir una sabiduría existencial. Así mismo, a nivel histórico, se presenta el fenómeno de la cristianización de occidente, de esta manera el fenómeno religioso ha prefigurado la visión de los *ejercicios espirituales*, elemento que, en tiempos actuales, distorsiona el ideal primigenio del espíritu según la cultura griega, en el sentido de integralidad de la condición humana en su *ethos*. Esta visión cristiana de los ejercicios espirituales no solo ha permeado el fenómeno religioso en una suerte de sinónimo entre espiritualidad y religión, sino que, además, ha aislado la integralidad para que sea privilegiado el concepto del alma humana, excluyendo a los sentidos, al cuerpo y a otras facultades propias de la vitalidad, pulsionalidad y existencia en la propuesta hadotiana.

Consecuentemente, antes de mencionar en concreto cuáles son los ejercicios espirituales, ya que a esta altura se ha reflexionado alrededor del sentido de los mismos, es preciso afirmar que lo propio de estas prácticas es que determinan la existencia y la vida misma en un mayor grado de pertenencia con la dimensión ética de una práctica del yo¹⁴. Ahora bien, para exaltar y potenciar

¹³ Algunos ejemplos de posibilidades coyunturales de los ejercicios espirituales que podrían estar en contravía de algunos sectores religiosos y morales son: la práctica y aceptación de la muerte por medio del suicidio, eutanasia, transformaciones lacerantes del cuerpo con finalidad estética, entre otros.

¹⁴ Las practicas del yo son entendidas como aquellas que repercuten en el ser mismo que las ejerce. Son constitutivas, reflexivas, y a la vez introspectivas del sujeto que constantemente se esfuerza por conocerse y reconocerse a sí mismo. Estas prácticas son propias de una dimensión ética; no obstante, en miras al interés particular que se suscita en el texto

una práctica del *yo* a través de los ejercicios espirituales, una ruptura con lo cualitativo es indispensable. Al exaltar y propiciar calificativos, se da valores arbitrarios a dimensiones desconocidas que también hacen parte de la *psyché*, un impedimento en ocasiones para contemplar el ser mismo de los ejercicios, ya que el adjetivo se interpone en la lectura, falseando en muchos casos el sentido de progreso y dinamismo de los ejercicios. Para dar razón de la necesaria ruptura con lo adjetivo, se parte del principio de conformidad como imposibilidad de movimiento, sea en una especie de juicio que aparentemente enaltezca o desacredite, que sea formulado con un: “soy” o con un “eres”.

Consideremos un primer escenario, en el que el sujeto que practica los ejercicios es enaltecido o se enaltece cualitativamente. La posibilidad de ser enaltecido por otros lleva a la contemplación de la idea de plenitud y realización, acaso, ¿es desagradable ser enaltecido? ¡Por supuesto que no! Así, en la búsqueda de nuevos adjetivos, se mantienen las mismas prácticas, el mismo estilo de vida, impidiendo que los ejercicios transformen y presenten un constante cambio en la existencia. Considérese ahora aquel que en sus prácticas se enaltece. Aquí, ya no se habla de posibilidad adjetiva, se habla de un hecho adjetivo en las prácticas. Al ser el mismo *yo* el que da un valor adjetivo, que se auto enaltece, se provoca a sí mismo un presunto estado de conformidad con sus prácticas, impidiéndole avanzar y explorar nuevas dimensiones del espíritu.

Ahora, consideremos un segundo escenario en donde el sujeto es desacreditado cualitativamente en sus prácticas. Si llega a ser desacreditado por otros en sus ejercicios, la posibilidad de un temor

a raíz de la figura de Sócrates y también el contexto de la filosofía grecorromana, en la comprensión de los ejercicios espirituales y de la parrhesía; Foucault, reconoce dos principios fundamentales en los textos platónicos que tienen repercusiones en el entendimiento de la actividad filosófica como un estilo de vida reflexivo. A propósito, se comenta: “Pero creo que hay cierta tendencia a analizar esas formas de prácticas del decir veraz sobre uno mismo en relación, de alguna manera, con un eje central que es, claro y esto es muy legítimo, el principio socrático de concógete a ti mismo.” (Foucault, 2010, pág. 21). Pues bien, las prácticas del *yo* en la filosofía antigua toman como cimiento la máxima socrática de “concógete a ti mismo”, evocando y sugiriendo un accionar intrínseco y reflexivo; de allí que las prácticas del *yo* se encuentre constituidas no por una especie de militancia o activismo sino por una actividad propia del sabio que calla cuando conviene y se dedica a una constante introspección. Así, las prácticas del *yo* son fundamentales para entender la propuesta filosófica en Sócrates como un estilo de vida.

a la exposición se hace latente, probablemente impidiendo el progreso y exploración de nuevas dimensiones de su *psyché*, consecuentemente, dejando a un lado las prácticas o renunciando a la búsqueda de nuevas posibilidades. Ahora, si el sujeto se auto desacredita adjetivamente, la posibilidad de un estatismo o renuncia a los ejercicios se puede presentar al reconocer que sus facultades le impiden progresar y transformar, claro está si los adjetivos son tomados como imposibilidad.

Para los dos casos presentados anteriormente que buscan demostrar el porqué de la necesaria ruptura con los calificativos adjetivos que requieren los ejercicios espirituales, se puede decir que el ser motivo de calificación adjetiva, no necesariamente lleva al estatismo de los ejercicios, pues simplemente se presenta como posibilidad en la aceptación o no. Ahora bien, cuando es el yo el que reconoce los adjetivos de manera determinante, para ambos casos se presenta el estatismo o la renuncia. Sin embargo, en la existencia misma, especialmente en tiempos modernos siempre se está expuesto a la posibilidad de ser calificado¹⁵ adjetivamente como aparente principio determinante del ser.

En la descripción del significado que develan los ejercicios espirituales, y sabiendo que: “cada día debe practicarse un –ejercicio espiritual» solo o en compañía de alguien que, por su parte, aspire a mejorar.” (Hadot, 2006, pág. 24), se asume que el ejercicio debe ser experimentado, vivido y asumido; de ser así, la vida se transforma gradualmente. Ante todo, para que dicha transformación

¹⁵ La posibilidad de ser calificado a la que se hace referencia, puede ser entendida desde la institucionalización, el ejercicio de poder y las sociedades disciplinarias referidas por Foucault. Algunos ejemplos que permiten una aproximación a la cuestión es el panóptico, véase Foucault, M. (2002) *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI. (pp. 197 – 204) Así llega a la conclusión que “En cada una de sus aplicaciones, permite perfeccionar el ejercicio del poder. Y esto de varias maneras; porque puede reducir el número de los que lo ejercen, a la vez que multiplica el número de aquellos sobre quienes se ejerce. (pg. 203) Así se da cabida a la posibilidad de adjetivar los sujetos objetivados, por ejemplo, de asignar a los reos un código para identificarlos y tildarlos de peligrosos delincuentes. Otro de los ejemplos en el que subyace la posibilidad de ser calificado se encuentra en Foucault, M. (2015) *Historia de la locura en la época clásica I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica (pp. 21 – 27) Aquí la figura predominante es la de un navío cargado de locos y posteriormente exiliado al mar sin rumbo fijo. Los sujetos son tomados por objetos y se les da el calificativo de locos (adjetivación) al representar un peligro para las ciudades.

acontezca, se debe partir de la constancia en la aplicación de ellos, anteponiéndose al uso indiscriminado, parcial, conveniente, o circunstancial. El porqué de la necesaria constancia en el desarrollo de los mismos se cimienta en el ser de la vocación filosófica antigua, especialmente desde una visión socrática, y a pesar de que el presente texto no se ocupe de cuestiones ontológicas, el argumento está ligado al asunto del ser, al tratar específicamente el ser socrático.

Pues bien, si la filosofía antigua en relación con los ejercicios espirituales se piensa como un estilo de vida ético, práctico, introspectivo, etc.; ante todo y con ahínco, lo que se requiere es una disposición del sujeto. Esta disposición caracteriza a quien practica los ejercicios, más no lo determina, pues si fuera determinación se contemplaría el estatismo a su vez. De esta manera, la manera de ser del sujeto, es a su vez ser y centro del principio filosófico, de igual forma, principio y condición en la cual no se puede considerar que un sujeto sea un filósofo si carece o no está dispuesto a asumir la existencia desde la disposición.

En este orden de ideas, desde la ontología, no se puede decir de un ser algo que no es o que acontece según un arbitrario orden; es decir, si el individuo no es constante en el desarrollo de los ejercicios, no es un ser disciplinado, luego se dice de él algo que no corresponde al ser del filósofo; consecuentemente, no es ni filósofo ni practica auténticamente los ejercicios espirituales como un estilo de vida. Recordemos de igual forma la cita traída a colación en el párrafo anterior, especialmente el fragmento en el que Hadot refiere a que dichos ejercicios deben ser puestos en práctica diariamente. La recurrencia, el asumir los ejercicios desde el diario vivir, no dejan espacio para la inconstancia.

Ahora bien, habiendo abordado el significado de los ejercicios espirituales en la propuesta hadotiana (elemento central de la reflexión y con algunos matices hermenéuticos en la descripción), se tendrá en cuenta en toda circunstancia que para Hadot:

El estudio que nos ocupa no quisiera servir sólo para recordar la existencia de ejercicios espirituales en la Antigüedad grecolatina; más bien pretende precisar el alcance e importancia de este fenómeno y mostrar sus consecuencias para la comprensión del pensamiento antiguo y de la propia filosofía. (Hadot, 2006, pág. 25)

Desde el alcance e importancia de los ejercicios espirituales, referido anteriormente por Hadot, se deja como posibilidad de lectura del estatuto filosófico, a partir de la superación de los obstáculos epistemológicos de los modelos cientificistas¹⁶, rasgo característico de la *parrhesía*, y de la filosofía entendida como un modo de vida, esencialmente, de los ejercicios espirituales. Considérese que si la práctica de los ejercicios espirituales en el espectro de la filosofía como modo de vida fuera tomado desde la experimentación, pruebas de razonamiento, mediciones, entre otros., se buscaría un producto, objeto o resultado propio de las prácticas, impedimento para la constante transformación, ya que el resultado sería el mismo, sería invariable.

Si nos referimos a una constante en el desarrollo de los ejercicios, no nos referimos a la monotonía de una repetición tras otra de los mismos acontecimientos, ya que se estaría considerando en cierta medida un paradigma cientificista; por constancia en la práctica, se hace énfasis en la posibilidad de asumir la existencia en su dinámica y lógica propias de la reflexión en todo momento, circunstancia o lugar, que permite la pregunta por la virtud, por la ética, la estética y la existencia en su sentido más pleno. No sea pues tomada la constancia como monotonía o aprehensión de lo que ha sido aprendido, no sea tomada como método infalible o irrefutable, permítase que la actividad filosófica en lo concerniente a los ejercicios sea un re-pensarse constantemente, para trascender el terreno dogmático.

Así las cosas, se proseguirá con una breve descripción de los cuatro aprendizajes fundamentales en los ejercicios espirituales (desarrollados por Hadot), que llevan a la contemplación y a la

¹⁶ La escisión con los modelos cientificista, principalmente refiere a una ruptura con el estatuto de las ciencias positivas, ya que el paradigma de los ejercicios espirituales no se encuentra adscrito a aquello que estrictamente cuantificable.

constante educación del ser que los ejerce y los asume. Ahora bien, estos cuatro aprendizajes, a los que nos referiremos, tienen su origen o rastro en distintas escuelas filosóficas o personajes propios de la filosofía antigua; por ello, no repararemos a esta altura ni en las escuelas ni en los personajes que vayan surgiendo en la en la mención de los aprendizajes, ya que estos serán solo un instrumento para comprender a groso modo la visión holística de los ejercicios espirituales. Como se ha expuesto en párrafos anteriores, el único hilo conductor en el diálogo *parrhesiastico-espiritual*, será Sócrates; ahora bien, por el hecho de que se vaya a hacer referencia a él en este capítulo, no significa que comienza el abordaje de los textos (*Apología* y *Banquete*), ya que estos serán introducidos y referenciados en el siguiente capítulo.

Más que elementos propios de los ejercicios espirituales, los aprendizajes son dimensiones que deben ser exploradas en el proceso y en el desarrollo al ser ejercitado el espíritu. ¿Cuáles son pues estos aprendizajes? Hadot los propone de la siguiente manera: a) Aprender a vivir, b) Aprender a dialogar, c) Aprender a morir, y, d) Aprender a leer. Antes de abordarlos, se propondrá casi que de manera esquemática y a modo de problematización, una dimensión por cada aprendizaje con la finalidad de profundizar y hacer una relectura de sus componentes, para un posterior análisis en la figura de Sócrates. A saber, por aprender a vivir se considerará una dimensión ética; por aprender a dialogar, una dimensión estética; por aprender a morir, una dimensión existencial; y, por último y, por aprender a leer una dimensión hermenéutica.

2.3 Vivir y Ética

¿A qué refiere el aprende a vivir en el seno de los ejercicios espirituales? ¿Cuál sería su relación con la ética?

Observemos en primer lugar el ejemplo de los estoicos. Según explican, la infelicidad de los hombres proviene de su anhelo por conseguir o conservar ciertos bienes que se arriesgan a no obtener o a perder, obcecándose en evitar males a menudo ineluctables. La filosofía serviría, por lo

tanto, para educar a los hombres, a fin de que deseen obtener exclusivamente ese bien que se puede obtener y evitar sólo el mal que es posible evitar. Este bien que puede siempre obtenerse y ese mal que puede siempre evitarse deben depender únicamente, para ser tales, del albedrío humano: se trata, pues, del bien moral y del mal moral. Sólo ellos dependen de nosotros, mientras los restantes escapan a nuestra voluntad. Por consiguiente, esos restantes, que no dependen de nosotros, corresponden al encadenamiento necesario de ciertas causas y efectos que escapan a nuestro albedrío. (Hadot, 2006, pág. 26)

En lo concerniente al aprender a vivir, discurramos en una primera instancia en la dimensión moral, como es desarrollada en la anterior cita, y su relación con la dimensión ética. Como se ha mencionado con anterioridad, se va a abordar cada aprendizaje desde una dimensión; para este caso, aprender a vivir con la dimensión ética. Sin embargo, para que pueda hacerse dicha lectura es necesario matizar la propuesta moral estoica con la dimensión ética. Teniendo en cuenta que es la filosofía, su práctica y reflexión la que se manifiesta en el siguiente escrito, tengamos en cuenta la siguiente definición:

ÉTICA, estudio filosófico de la moral. El término se suele también usar de forma intercambiable con «moral» para indicar cuál es la materia de este estudio. En ocasiones se usa también en un sentido más estricto para expresar los principios morales de una determinada tradición, grupo o individuo. (Audi, 2004, pág. 306)

Cuando se habla de una dimensión ética, se hace una tácita referencia a la reflexión sobre los asuntos morales. Etimológicamente, la palabra ética surge del griego “*êthos*” y “*éthos*”, así, a través de los vocablos, se alude al lugar en que se reside; metafóricamente, haría referencia a las disposiciones del hombre en la vida desde su interioridad. Desde los términos “*êthos*” y “*éthos*”, se deriva el carácter y las costumbres que llevan a la comprensión de cierto hábito. En este sentido la relación entre ética y moral, incumbe a un plano mayoritariamente personal, o a una dimensión privada, claro está que tiene incidencia en una dimensión pública, pues en el accionar moral el sujeto se encuentra siempre expuesto; si no fuera de esta manera no existiría una reflexión sobre

las prácticas morales de ciertas escuelas o sujetos, consecuentemente no se versaría en el concepto ético.

Ahora bien, en el ámbito de la reflexión filosófica, refirámonos al sentido de la moral estoica para tratar de comprender el aprendizaje del vivir y su relación con las disposiciones éticas. Para ello nos referiremos al fundador de la escuela estoica, Zenon de Citio. Así, en su pensamiento asume que el rasgo distintivo del ser vivo es la práctica, esta va en primer lugar y se relaciona con la concepción de la naturaleza. En este sentido, se plantea una distinción entre discurso y práctica, en donde se privilegia a la segunda y demuestra que es condición necesaria no solo de una actividad vital o biológica, sino también de toda actividad discursiva. En efecto, el rasgo distintivo del ser humano es la capacidad de filosofar, es decir, de reflexionar en torno a los asuntos que le atañen, incluyendo aquellos que se encuentran en el ámbito de lo biológico.

A esta altura aparece una propuesta teleológica de la dimensión ética, pues la finalidad, como rasgo distintivo se origina de las carencias materiales para poder vivir de la mejor manera posible, privilegiando el despojo de las pasiones; como caso típico se presenta la teoría desde un punto de vista secundario, esto no es sinónimo de falta de contenido en la ética; es más bien, aplicabilidad de la razón práctica en las distintas manifestaciones del hombre. Ahora bien, se debe asumir que el hombre es un ser que se distingue por su razón. La moral y la naturaleza se entienden desde el *logos* (razón cósmica o universal); pues para Zenón, la naturaleza se encuentra regida por el *logos* y en la razón misma se encuentra un valor moral, todo acto de reflexión conlleva a un principio moral.

En la filosofía grecorromana, la virtud se manifiesta en la figura del sabio, desde la comprensión de la ética, para llevar una vida virtuosa, esto se sustenta en el conocimiento de la naturaleza de todas las cosas que llegan por medio de las sensaciones. El sabio es virtuoso en la medida en que haga parte del *logos* cósmico, por tanto, se contempla la idea de una razón natural y universal. La

virtud es la fortaleza en la adecuación hacia lo natural. Se es virtuoso cuando se liberan las pasiones, pues Zenon asume que los tipos de virtud se derivan de la ausencia de las pasiones, así, los bienes llegan cuando el hombre es moderado y realiza una constante ascesis. La virtud busca en sí misma la felicidad y se antepone a las cosas que son contrarias a la naturaleza y a las que son irrelevantes.

El nativo de Citio, comprende que los vicios son la antítesis de la razón cósmica manifiesta en la naturaleza, todo acto de razonamiento que vaya en contra del logos es entendido como vicio, así mismo la inmortalidad, o el dolor resultan siendo especies de vicios. Si se rige la vida bajo el principio de la virtud, liberándose de las pasiones, el hombre llega a ser autosuficiente; no obstante, esta autosuficiencia no implica necesariamente desligarse de la razón cósmica.¹⁷

Cabe agregar que, en el pensamiento estoico, se puede decir que el aprender a vivir como ser humano es el resultado de una constante reflexión moral, un estilo de vida filosófico que une con una razón natural y universal; en definitiva, es una visión ética de la vida que se despoja de las pasiones y se adecúa hacia lo natural en un devenir práctico. Aunque la razón sea propia del hombre y rasgo distintivo del ser humano, no puede haber concepción de vida virtuosa desde el punto de vista de los estoicos, si la razón no se une al cosmos. El resultado de una vida ética, de las disposiciones interiores del ser, conllevan a una dimensión más amplia que incluye una participación en una esfera universal y a su vez en una esfera política. Para llegar al aprendizaje del vivir es necesario ser un sujeto ético, desde la liberación de las pasiones. Así, se aprende a vivir en el seno de los ejercicios espirituales y se relaciona el aprendizaje del vivir con la ética, con el lugar que se reside, que se habita y en el que se es.

2.4 Dialogar y estética

¹⁷ Véase: Laercio, D. (1951). *Vidas de los filósofos más ilustres*. Buenos Aires: Espasa. (pg. 157 – 188)

Al igual que en la exposición del aprender a vivir, se partirá de dos interrogantes para la comprensión del aprender a dialogar y su relación con la estética. ¿Cómo se aprende a dialogar en el seno de los ejercicios espirituales? ¿Cuál sería la relación del diálogo con la estética? Para abordar estas cuestiones, partiremos de la siguiente consideración de Hadot:

En el diálogo «Socrático» la verdadera cuestión que se ventila no es *de qué se habla*, sino *aquel que habla*: «Cuando uno observa a Sócrates de cerca y comienza a dialogar con él, incluso en el caso de que se haya comenzado primero por hablar de cualquier tema, al final es llevado por el hilo del discurso hacia múltiples direcciones, hasta el momento en que uno se ve obligado a rendir cuentas de sí mismo, tanto de la manera en que vive en la actualidad como de la forma en que condujo su existencia en el pasado. Una vez llegados a este punto, Sócrates no nos dejará irnos antes de haber sometido todo esto, del modo más profundo y bello, a la prueba de su autoridad [...] En el diálogo «Socrático» el interlocutor de Sócrates no aprende nada, pues Sócrates no tiene intención de enseñarle nada: no hace más que repetir a quien quiera escucharle que lo único que sabe es que no sabe nada, pero a la manera de infatigable tábano. Sócrates acosa a sus interlocutores con preguntas que les ponen en cuestión, que les obligan a prestarse atención a sí mismos, a cuidarse de sí mismos. (Hadot, 2006, pág. 34)

Prestarse atención a uno mismo y cuidarse a sí mismo, conlleva un distanciamiento con múltiples elementos que se manifiestan, y a su vez, invitan a versar exclusivamente en el *yo*. A modo de distinción de los estoicos en el vivir, la ética y el logos universal, lo que prevalece en el diálogo es el *yo* con sus puntos de vista, sus construcciones, preocupaciones, oposiciones, etc.; en el diálogo lo que se manifiesta es el resultado de una introspección personal, fuere en lo concerniente a otro a o a uno mismo, pues se utiliza un lenguaje que en su expresión revela esencialmente lo que se es en determinado momento. Este diálogo, que es tan personal y que invita a re-pensar siempre los fenómenos que uno contempla, suscita una evolución y una constante construcción generando un cambio del *yo*, pues no es el mismo diálogo el que se sostiene una y otra vez en las distintas etapas o momentos de la existencia, es distinto, cambia, se construye y evoluciona.

Consideremos algunos ejemplos en el diálogo en donde el *yo* es el personaje principal. Cuando se habla sobre alguien, ese alguien ya se encuentra mediado por lo percibido y por la interpretación del *yo*, pues es la voz y la intención del *yo* quien lo expone. Cuando se habla de algún objeto, ese algo ya se encuentra mediado por el *yo*, pues las características (independientemente del paradigma epistemológico) han sido aprehendidas por el *yo*. Cuando se habla sobre uno, se habla del *yo*. Todo cuanto se manifiesta es intención del *yo*, sea el *yo* el que quiera dar a conocer una profecía, la enseñanza de alguna técnica o quiera dar una simple opinión. En la actividad misma del diálogo es el mismo *yo* el que participa como sujeto cognoscente.

Ahora bien, y de manera lógica, es necesaria la presencia de interlocutor en el diálogo; y aunque en el proceso se ve exclusivamente en el otro, es el *yo* el que interroga, asume, sintetiza y afirma en el proceso; de la misma manera sucede si es sobre el propio *yo* en quien se versa, pues este es cuestionado, llevando inclusive hasta el punto de una necesidad de re-pensar ese *yo* respecto a sus prácticas o pensamientos. Así pues, los interlocutores resultan siendo instrumentos de lo que el *yo* contempla. Esta dimensión tan personal del diálogo nos lleva a una posible definición de la estética “como la pura contemplación de un objeto como objeto de sensación, como en sí mismo, por sí mismo, de una manera no afectada por cognición o conocimiento alguno que uno pudiera tener de él.” (Audi, 2004, pág. 39) Para el caso del diálogo este objeto es el *yo*.

Consideremos pues, desde la primera cita traída colación en lo concerniente al diálogo y a la estética, la primacía de quien habla en oposición al contenido del diálogo; en otras palabras, la importancia del *yo* en oposición al tema. El tema o el contenido es el medio a través del cual se construye la persona. “En el diálogo «Socrático» la verdadera cuestión que se ventila no es *de qué se habla*, sino *aquel que habla* [...]” (Hadot, 2006, pág. 34) Como se ha expuesto, en la actividad del diálogo es el *yo* el que participa; consecuentemente, si hay una primacía de quien habla, existe una primacía del *yo*. Pero, ¿por qué es más importante quien habla que el contenido mismo del diálogo? Lo más importante del diálogo socrático es la transformación del *cogito* que la circunstancia misma del diálogo; es decir, que prevalece el sujeto en la búsqueda por la virtud y no la circunstancia, pues la circunstancia en la que se presenta el diálogo es una más de la

existencia; hacia lo que apunta Sócrates, no es cambiar el resultado de un pensamiento o una concepción, sino un cambio de sistema que lleve a la pregunta por la virtud, muestra de ello es el reconocimiento de la ignorancia; considérese de manera semejante que lo que se busca no es cambiar el resultado de una batalla, sino transformar todo un sistema de guerra desde lo aprehendido en una batalla.

Ahora bien, en esa transformación dialéctica, en donde la importancia se encuentra en quien habla, es imperante el reconocimiento teleológico del *yo* para que pueda existir un sentido pleno del cuidado o de la construcción de sí mismo. Si se tiende a la comprensión de un fin, esencialmente toda actividad que realice el sujeto está en miras a las prácticas por alcanzar dicho fin, si el fin es obtener la virtud, toda acción se concentrará en la constitución y construcción del *yo* virtuoso. De esta manera, para aprender a dialogar en el seno de los ejercicios espirituales, es importante el reconocimiento de la primacía del *yo* en el ejercicio mismo del diálogo, mediado por el cuidado de sí mismo. El diálogo encierra en sí mismo una dimensión estética desde la constante transformación de la vida, desde el ejercicio mismo de la interlocución, desde aquello que se expresa y manifiesta en la búsqueda de la virtud.

2.5 Morir y Existencia

En un tercer momento se presenta el aprender a morir en relación con una dimensión existencial ¿Cómo se aprende a morir en el seno de los ejercicios espirituales? ¿Cuál sería su relación con la existencia? Al igual que en el aprender a dialogar, el aprender a morir se constituye en un acto del *yo* en donde Sócrates también es modelo de ello.

La muerte de Sócrates es el acontecimiento radical que funda el platonismo. Sócrates se expuso a la muerte por la virtud. Prefirió morir antes que renunciar a las exigencias de su consciencia; prefirió por tanto el bien al ser, y la consciencia y el pensamiento a la existencia corporal. Semejante elección constituye precisamente la acción filosófica fundamental, pudiéndose decir por tanto que la filosofía implica el ejercicio y el aprendizaje de la muerte, si es cierto que somete el deseo de

existencia propio del cuerpo a las exigencias superiores del pensamiento. (Hadot, 2006, págs. 39-40)

Pues bien, evidentemente la muerte se presenta a esta altura como fin de un proceso biológico o vital. Sin embargo, para poder relacionar el aprender a morir y una dimensión existencial, es necesario ver en el aprendizaje el principio de posibilidad, pues si se llega a ver la muerte como límite o imposibilidad, se estancaría la reflexión existencial de la misma. En este sentido, la muerte debe ser entendida como posibilidad y principio de un legado que implica tanto la dimensión ética como con la estética; es decir, si no existe determinado fin en la irrupción de la vitalidad, fuere voluntaria o involuntaria, el sentido de la existencia, en definitiva, no cobraría significado.

En efecto, en la lectura de la muerte como posibilidad, se plantearán tres breves propuestas que tratarán de dar razón de su papel en los ejercicios espirituales como aprendizaje y su relación con la existencia. Las tres propuestas son, a saber: a) La muerte como tránsito de una etapa a la otra; b) la muerte como eternidad en la memoria; y, c) la muerte como solución a los males. Para que las propuestas puedan ser desarrolladas, se procurará desligarse de cualquier sentido judío-cristiano o religioso de la muerte en relación con la trascendencia o la esperanza de una vida eterna, pues estas pueden limitar la comprensión de posibilidad, y se entraría en el terreno de lo esperanzador y trascendente, es decir, en un sentido teológico y escatológico.

Primero, consideremos a la muerte como tránsito de una etapa a la otra. La muerte como alteridad, como capacidad de ser otro, presenta una relectura de la vida en la ausencia de ese otro; y aunque suene contradictorio, esa capacidad de ser otro no es reflejo de muerte en el yo, es conciencia del abandono. No es lo mismo asumir la existencia desde el abandono de otro yo que en algún momento hizo parte del yo personal. Así pues, la muerte del otro puede ser asumida como un momento coyuntural en el que se habla de una vida pasada y una vida posterior, siempre y cuando la concepción del tiempo sea cronológica, y desde el reconocimiento de procesos físicos de

generación y corrupción. Ahora bien, si los ejercicios espirituales sugieren un sentido de trascendencia en lo que atañe a la integralidad de las dimensiones del ser humano, el asumir la muerte, o más bien, el aprender a morir, puede presentarse como un tránsito epocal fuere desde la consideración de la muerte como alteridad o como posibilidad de un sentido trascendente y metafísico, ligado a la concepción de una deidad.

A esta altura, partamos del siguiente principio: no es requisito para quien pone en práctica los ejercicios espirituales, la aceptación de una deidad o de una figura religiosa trascendente en cuanto a la promesa o esperanza de una vida eterna. Así, si la muerte llega a ser vista como un tránsito de una etapa a la otra en lo que respecta al tiempo, desde una postura que no acepta la trascendencia eterna, se puede dimensionar el tránsito desde la muerte entendida como alteridad, desde la muerte del otro. En definitiva, la visión de la muerte como un tránsito de una etapa a la otra se puede fundamentar en la muerte como alteridad o, en algunos casos, en la muerte como trascendencia eterna; seguramente no son las únicas lecturas de la muerte como tránsito, pero son dos principios de consideración que pueden guiar esta propuesta.

Segundo, consideremos la muerte como eternidad en la memoria. A propósito de las consideraciones de la filosofía grecorromana en los ejercicios espirituales, partamos de la célebre frase del filósofo romano Marco Tulio Cicerón: *“La vida de los muertos está en la memoria de los vivos.”* A pesar de que esta frase tenga una dimensión epocal, desde la vigencia de alguien que se expresó en otro tiempo, lo que se quiere dar a entender, fundamentalmente, es el legado espiritual de quien muere. Recordemos que por espiritual se entienden todas las dimensiones del ser humano. Pues bien, la muerte como eternidad en la memoria se puede evidenciar en mayor o en menor grado, con esto se quiere decir, que es más fácil hacer un rastreo espiritual del legado de Jesucristo, Sócrates o Aristóteles, que de alguien que siempre vivió en el anonimato. Sin embargo, todo ser humano, como hijo de una época, se relacionó e hizo parte de una historia, de la historia de otros o de la historia misma del cosmos o de la naturaleza; aunque su legado espiritual no sea identificado de la misma manera que el de un ser célebre, en sus interacciones con el mundo y con

la vida de otros escribió algún trazo en la historia, en la eternidad y en la memoria por leve que llegare a parecer.

La eternidad en la memoria de los que vivieron en el anonimato, entretejieron brevemente la historia trayendo consigo una serie de repercusiones en una pequeña comunidad o estirpe. Sin importar qué tanto del espíritu de otros se replica en el hoy, parte de sus interacciones han constituido el hoy, prueba suficiente de que su espíritu se manifiesta en la eternidad y en la memoria desde la muerte misma. Consideremos de igual forma una lectura pedagógica de la vida, para considerar a la muerte como eternidad en la memoria; para esto, solo basta con proponer que toda interacción humana ha traído algún aprendizaje o reafirmado otros tantos. La visión pedagógica de la existencia, sugiere que parte del conocimiento de quien muere es transferido a otros gracias a las interacciones, luego, parte del espíritu de aquellos que existen o existieron constituyen el hoy y la eternidad.

Tercero, consideremos a la muerte como solución a los males. Esta tercera propuesta tiene a su vez un triple sentido, pues la muerte puede ser vista como solución a los males personales (propia muerte), o se puede ver que a través de una muerte en específico se puede dar solución a los males de un determinado grupo de personas (muerte de alguien que ha traído males), o, se puede ver cómo a través de la muerte de alguien se evidencia un sentido heroico y un mensaje desde la aceptación de la propia muerte.

Si se piensa la muerte como solución a los males personales, se podría considerar al suicidio, la eutanasia, entre otros, como prácticas de la existencia que pueden liberar el espíritu de quien ejerce o sobre quien se ejercen estos actos; para esta comprensión se hace necesario alejar estos hechos de toda consideración irracional e inmoral. Así, cuando la muerte se presenta como posibilidad en el ejercicio mismo de la existencia, en el aprender a morir, el dejar de existir como opción personal se torna en alivio y solución a los males que llevaron a la decisión; el suicidio se presenta como

problema filosófico en el que no se puede determinar si es un acto de valentía o de cobardía, acto moral o inmoral, acto irracional o racional, pues tanto existir como dejar de hacerlo, puede poner en cuestión el sentido mismo de la vida, la voluntad y el libre albedrío.

Ahora, pensar la muerte de alguien como solución a los males de un grupo o comunidad en específico, sugiere pensar específicamente en la pena de muerte y todas sus modalidades. A través de esta práctica se puede concebir una interpretación moral si se toma como el bien de una comunidad la usencia del otro, o si se toma como liberadora sobre quien se ejerce la práctica, especialmente, por la posibilidad de un peso moral sobre la conciencia. En todo caso, la muerte se presenta una vez más como un aprendizaje liberador del espíritu o como principio pedagógico.

Pensar la muerte de alguien desde un sentido heroico en la auto-aceptación de la misma, puede entrañar una relación con la pena de muerte, como veremos más adelante, Sócrates es un ejemplo de ello al beber la cicuta; su muerte cobra mayor sentido en su aceptación. Ahora bien, para distinguir este sentido heroico en la auto-aceptación de la muerte, es necesario encontrar un criterio de veracidad en el sujeto, un legado sea teórico, discursivo o existencial y ante todo un compromiso del sujeto en una esfera pública. En vano sería la muerte si no es un renacer ideológico para aquellos que son testigos de la misma, y también, para otros tantos que posteriormente escucharán o leerán el motivo del deceso. Esta relación del sujeto con la esfera pública, como se manifestó en la visión de la *parrhesía*, requiere un riesgo, especialmente por parte de aquel que acepta a la muerte. La militancia es el presagio de lo que algunos considerarían el fatídico destino, pero la aceptación destruye toda visión fatalista, llevar el ideal hasta la muerte es más revolucionario que cualquier discurso.

Morir y existencia es una bina que siempre podrá ser pensada, re-pensada y resultará en toda circunstancia inagotable su reflexión. Aprender a morir en el seno de los ejercicios espirituales significa una aceptación al fenómeno, sea manifiesto como alteridad, como realidad propia, como

condena, decisión o alivio de los males. Aprender a morir es un grito a la existencia, es plenitud de una vida bien vivida, es militancia y perpetuidad en la memoria de los vivientes. Aprender a morir se relaciona con la existencia porque es lo único a lo que no se podrá escapar, pues como lo plantea Heidegger en *Ser y Tiempo* “*El hombre es un ser para la muerte*” y “*el morir se funda, en cuanto a su posibilidad ontológica, en el cuidado.*”

2.6 Leer y Hermenéutica

Es oportuno comenzar la cuestión preguntándonos: ¿Qué se entenderá por hermenéutica? Antes que nada, es preciso aclarar que el concepto de hermenéutica que se manejará, no constituirá un sistema en este escrito; en definitiva, quiere apuntar a una hermenéutica de la vida dentro de las posibles prácticas en los ejercicios espirituales, especialmente en lo que concierne al aprender a leer. Consideremos pues, el siguiente significado en miras a la solución del interrogante:

El sentido que tiene hoy el vocablo “hermenéutica” [...] procede en gran parte del uso de *ερμενεῖα* para designar el arte o la ciencia de la interpretación de las Sagradas Escrituras. Este arte o esta ciencia puede ser: 1) interpretación literal o averiguación del sentido de las expresiones empleadas por medio de un análisis de las significaciones lingüísticas, o 2) interpretación doctrinal, en lo cual lo importante no es la expresión verbal sino el pensamiento. A veces se llama hermenéutica a la interpretación de lo que está expresado en símbolos. (Ferrater, 2001, pág. 1622).

La definición de hermenéutica traída a colación nos brinda tres posibilidades en la comprensión; la primera, concerniente al campo de la lingüística, la segunda, referente a la intención que devela una expresión, la tercera, en lo tocante a la interpretación semiótica. En todo caso, lo más importante de las tres posibilidades, es el hecho mismo de la interpretación; sin embargo, nos centraremos en las últimas dos posibilidades como principio fundante de una hermenéutica para la vida en lo que respecta al aprender a leer.

A esta altura, es oportuno aclarar el sentido de aprender a leer en el marco de los ejercicios espirituales, pues es metafórico el sentido de la lectura; no se refiere exclusivamente al acto a través del cual el sujeto realiza una recitación de algún texto, sino más bien, hace referencia a una lectura de la vida, de la existencia y de los fenómenos que acontecen alrededor del sujeto y que le brindan la posibilidad de hacer una lectura alternativa de la existencia. Así las cosas, cuando se discurre especialmente en la intención de alguna expresión y en el sentido semiótico, se lee a la vida desde dos perspectivas fundamentales, primero respeto a las propias prácticas y las prácticas de los demás y lo que devela y significa existencialmente, segundo desde los gestos y lo que significan en un sentido específico.

Con lo anterior se quiere dar a entender que hay dos niveles hermenéuticos de la vida, indistintamente si son lecturas propias o de otros, un nivel hermenéutico que encierra la totalidad del pensamiento y de la intención de quien se manifiesta y otro nivel hermenéutico que es circunstancial y gestual, que no necesariamente abarca una totalidad del pensamiento. El primero de los niveles lo denominaremos como una hermenéutica espiritual, ya que abarca la totalidad del pensamiento, y el segundo de los niveles será el de una hermenéutica circunstancial, propia de momentos particulares. Teniendo esto presente, miremos el sentido de la lectura en el seno de los ejercicios espirituales.

[...] entre los epicúreos, concentración mental y renuncia al mundo sensible [...] Y sin embargo, esta apariencia de variedad, se percibe una profunda unidad, tanto en los medios utilizados como en la finalidad buscada. Los medios utilizados abarcan técnicas retóricas y dialécticas persuasivas, intentos de control del lenguaje interior, concentración mental. La finalidad que pretenden tales ejercicios y, en general, todas las escuelas filosóficas consisten en la realización y mejora de uno mismo. (Hadot, 2006, págs. 48-49)

Pues bien, a partir de lo anterior se contrastará el significado de la profunda unidad con la hermenéutica espiritual y el de los medios utilizados con el de la hermenéutica circunstancial. En lo que atañe a la hermenéutica espiritual, se dirá que es una dimensión más amplia que constituye esencialmente el modo de ser de quien se percibe o es percibido, como todo proceso hermenéutico,

requiere una interpretación, consecuentemente, no todas las percepciones necesariamente corresponden a la realidad del modo de ser. Así pues, teniendo en cuenta que el elemento interpretativo puede llegar a ser tan variable, el único privilegio que supera la realidad es la reflexión que se pueda llegar a hacer sobre uno mismo; es decir, de una conciencia que acompañe las acciones, las manifestaciones y los ejercicios en todo momento, de allí se puede sustraer una verdadera hermenéutica de la vida.

Ahora, en lo que concierne a la hermenéutica circunstancial, se puede señalar que según la recurrencia de las acciones se construirá la hermenéutica espiritual. A través de una serie de fenómenos y manifestaciones se deriva el modo de ser y la profunda unidad del ser; es por esto que resulta de gran importancia el análisis de los métodos y de las pequeñas acciones verbales o no verbales para que se pueda construir el ser de quien se ejercita. Por el hecho de que la hermenéutica circunstancial en su repetición constituya a la hermenéutica espiritual, no se debe tomar por cierto que un acto inconsciente en la circunstancialidad determine al sujeto como alguien irracional o por que no inconsciente de su propia existencia, por el contrario, abre el panorama para la reflexión de esa acción para que en la posibilidad de su futura manifestación no se vuelva a repetir.

Pues bien, teniendo en cuenta que el ejercicio hermenéutico no es el mismo a la hora de distinguir que de ser distinguido, se debe privilegiar una lectura de la propia vida, antes que la lectura de la vida de alguien más, ya que por medio del cuidado de uno mismo se abre paso a la ya considerada estética de la existencia. En esta misma línea, si se llegase a privilegiar la lectura de la vida de alguien más, al desconocer posibles fenómenos que acontezcan al interior y al rededor del sujeto, se puede llegar a cometer una injusta interpretación. Consideremos con ahínco que el principio “en los textos platónicos y más precisamente en los diálogos socráticos, [...] ese principio (*epimeleia sautou*: ocúpate de ti mismo) [...] lo podríamos llamar un cultivo del sí.” (Foucault, 2010, págs. 21-22) Así pues, basta con preocuparse en la lectura hermenéutica de la vida por uno mismo.

Finalmente consideremos el propósito de la lectura de la vida (hermenéutica espiritual o circunstancial): “La sabiduría equivale ciertamente a ese ideal hacia al cual se tiende sin llegar a alcanzarse, salvo quizá en el caso del epicureísmo. El único estado normalmente accesible para el hombre es la filosofía, es decir, el amor a la sabiduría, la progresión hacia la virtud.” (Hadot, 2006, pág. 51) La intencionalidad de aprender a leer hermenéuticamente es un estilo de vida filosófico, es decir, reflexivo e interpretativo de sus acciones, su manera de ser en el mundo respecto a sí mismo y a los otros. El progreso hacia la virtud se logra a través de la crítica a las auto-interpretaciones y el privilegio de la construcción de la propia vida.

3. Consideraciones sobre la *parrhesía* y los *ejercicios espirituales* en Sócrates desde una re-lectura de algunos fragmentos del *Banquete* y la *Apología*

La finalidad del siguiente capítulo, es analizar algunos fragmentos de dos de los diálogos platónicos, a saber: *La apología* y *El Banquete*. Como bien es sabido, Sócrates no escribió nada, fue Platón (su discípulo), el que en muchas ocasiones tomó su voz para relatar una serie de acontecimientos que reflejan el pensamiento de su maestro. Así, es difícil distanciar la voz socrática de la platónica; sin embargo, los diálogos suelen ser divididos en cuatro épocas, dependiendo de la fecha de composición y del espíritu de los mismos respecto a los acontecimientos en la vida de Platón.

La *Apología*¹⁸ es considerada como una composición de la primera época platónica, es decir, de su época de juventud, de allí que prevalezca esencialmente el pensamiento socrático, más aun teniendo en cuenta que el diálogo mismo versa alrededor de la condena de Sócrates. El *Banquete*, hace parte de la tercera época platónica, es decir, de su época de madurez, por ello es posible que se entremezclen algunas características propias del pensamiento platónico con las del pensamiento socrático.

3.1 *Parrhesía* y *Ejercicios Espirituales* en Sócrates desde la *Apología*

En el capítulo anterior, específicamente en la sección en la que se hace referencia a los *ejercicios espirituales*, se mencionan cuatro tipos de aprendizajes que son el resultado de poner en práctica los ejercicios. Así pues, vemos como el aprender a vivir conlleva una dimensión ética, el aprender

¹⁸ Generalmente *Apología* va de la mano de los diálogos *Fedón* y *Critón*, que tratan sobre la muerte y algunos asuntos morales en la figura de Sócrates. Ambos también hacen parte de los diálogos de juventud en Platón.

a dialogar conlleva una dimensión estética, el aprender a morir conlleva una dimensión existencial y el aprender a leer conlleva una dimensión hermenéutica. Ahora bien, estos cuatro aprendizajes con sus respectivas dimensiones, van a ser fundamentales para el abordaje de los fragmentos, pues cada enunciado que va a ser traído a colación, llevará alguno de los aprendizajes con la respectiva dimensión. La clave interpretativa de los fragmentos respecto a los ejercicios espirituales, apuntará hacia un determinado aprendizaje y dimensión con la finalidad de que los fragmentos representen la manifestación de aquel que se ejercitó espiritualmente durante su vida.

Ahora bien, cabe la pregunta no solo por los *ejercicios espirituales*, sino también por la *parrhesía*, pues no se puede dejar a un lado esta modalidad del decir veraz, fundamental en el diálogo que se emprende. Es por esto que en cada uno de los fragmentos la clave de lectura no se limitará a un determinado tipo de aprendizaje respecto a los ejercicios espirituales; además, en todas las citas, estarán presente las consideraciones sobre la *parrhesía* desde lo que se pueda llegar a sustraer. De esta manera, estará en constante diálogo la *parrhesía* y los *ejercicios espirituales*, gracias a la figura de Sócrates.

Comencemos pues por hacer referencia a la primera cita que será traída a colación desde la intervención socrática:

En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases como las de estos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo; y ninguno de vosotros espere otra cosa. (Apología 17c)

Así, esta cita, la relacionaremos con el aprender a dialogar y la dimensión estética. Pues bien, la prevalencia del yo a través de la voz que se manifiesta, se presenta en una suerte de imperativo que contiene la categoría de verdad. Así las cosas, el yo socrático no solo se ocupa de su defensa, cuestión que se encuentra transversalmente en toda *La Apología*, sino que, además, va a

manifestarse bajo lo que él considera es la verdad; para esto va a partir de un requisito indispensable del parrhesiasta, el hablar franco, sin disimulo y diciendo todo cuanto sea necesario, corriendo el riesgo de herir a las demás personas. Ahora bien, bajo el principio de verdad del yo que se manifiesta va a estar un supuesto de espontaneidad y corresponsabilidad de los hechos, pues al no adornar ni las expresiones ni los vocablos Sócrates pretende decir todo de manera fáctica, siendo coherente con los hechos.

Sus afirmaciones se encuentran mediadas por la deidad desde la mención que hace a Zeus, elemento que pretende reforzar las incoherencias manifiestas en la acusación en su contra de impiedad ante los dioses; la apelación a Zeus, representa a la vez una voz profética y verídica de sus enunciados. Antes que buscar las palabras adecuadas para librarse de la condena, Sócrates pretende seguir el mismo ejercicio que lo llevó a la condena, interpelar a la gente para que se ocupen de ellos mismos y tratar de demostrar que aquellos que creen ser sabios no lo son en lo absoluto; en consecuencia, el ejercicio espiritual socrático es la práctica misma del diálogo desde el propio reconocimiento que sugiere a los demás. Desde esta perspectiva, el yo socrático se impone aun sabiendo los riesgos que corre al hablar sin disimulo; no obstante, el yo que se impone, busca generar una conciencia en otros yo que se consideran superiores desde el sentido de sabiduría que creen poseer.

El azar que se manifiesta en la cita, no es el resultado peyorativo de la *parrhesía* en el que se dice todo cuanto se viene en gana sin medida alguna, sino que es un azar que corresponde al motivo de su condena, las palabras manifiestas representarán la voz profética desde el reconocimiento del oráculo que lo sitúa a él como el hombre más sabio en Atenas. En este sentido, lo que se puede esperar en su defensa no es un azar lleno de improperios irracionales, sino un azar cargado de sabiduría y profecía concordante con la realidad y el ejercicio mismo de la sabiduría, el cuidado de sí mismo y de los otros.

Consideremos ahora un segundo fragmento en el que se comenta:

A continuación intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio pero que no lo era. A consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto no sé, tampoco creo saber. (Apología 21d).

Pues bien, la clave de lectura en este fragmento es el aprender a vivir junto con la dimensión ética. Uno de los elementos característicos del aprender a vivir, específicamente de la moral estoica, comparándola análogamente con la figura de Sócrates, es la primacía de la práctica, esta antecede al discurso. Así las cosas, la ignorancia socrática manifiesta en el pasaje anterior es ante todo una práctica y un modo de ser que compromete al vivir, de allí que la ignorancia socrática en este caso sea el resultado de la reflexión respecto a la propia vida y la de los demás, si fuera simplemente un discurso no tendría un componente auto-reflexivo. En este sentido, recordemos que también en la moral estoica, el principio del bien moral es justamente la carencia; así pues, el reconocimiento de la ignorancia por parte de Sócrates, no es más que la confesión de una carencia que le permite un mejor vivir. La limitación es la que permite una más precisa reflexión del valor moral del bien respecto a lo que se ignora, pues hipotéticamente al creer saber algo y no saberlo, se da una injusta medida de lo que se creía saber, consecuentemente, se deforma el valor moral gracias a la confusión que se genera al no tener claro lo que significa o lo que es ese algo que se creía saber.

Sócrates va a reconocer un valor moral desde la justicia y su búsqueda, así, lo más sabio es reconocer los límites para no dictaminar medidas injustas; si la sabiduría se equipara y se manifiesta de la misma forma en dos personas, es más justo aquel que reconoce los límites de la sabiduría que aquel que no los reconoce, pues en el afán de justificar cosas que son desconocidas, el que no reconoce su ignorancia se verá abocado a manifestar injusticia contra aquello que creía saber. Es por esto, que al igual que para los estoicos, la reflexión socrática va a ser el acto moral por antonomasia. Recordemos que la virtud en el aprender a vivir se encuentra en el logos, es decir,

en la sabiduría; así, desde la propuesta socrática el más sabio es Sócrates porque reconoce los límites de su ignorancia, reconoce fundamentalmente los límites de su ser.

Así pues, resulta fundamental la reflexión y la contemplación del logos desde aquello que se razona extra-discursivamente, justamente el aprender a vivir se ve mediado por el diálogo y aquello que se pueda sustraer para la propia existencia desde la relación inherente con la naturaleza. Sin embargo, no se puede dejar a un lado el componente *parresiásta* desde las enemistades que Sócrates generó por demostrarle a los demás que no eran tan sabios como creían serlo. Por consiguiente, para demostrar que en el hombre no hay otra cosa más que ignorancia, es indispensable correr el riesgo al decir la verdad por doloroso que pueda llegar a ser, pues si se mimetiza la ignorancia propia y la de los demás con bellos enunciados, se corre el riesgo justamente de decir aquello que no es, atribuyendo medidas injustas, y por lo tanto, siendo antagonista de la misma carencia de sabiduría.

Pues bien, ahora haremos referencia a un fragmento en el que se propondrá el aprender a leer y la dimensión hermenéutica como clave de lectura.

Así pues, incluso ahora, voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los forasteros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio. Por esta ocupación no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular, sino que me encuentro en gran pobreza a causa del servicio del dios. (Apología 23b)

En este orden de ideas, recordemos el sentido metafórico de la hermenéutica respecto a la lectura de la propia vida, de los fenómenos y cómo esto conlleva a una manera alternativa de ver la existencia. De esta manera, según el fragmento anterior, situemos la dimensión hermenéutica en Sócrates desde el sentido de la deidad, es decir, que la lectura hermenéutica de la vida desde la propuesta socrática se encuentra en el servicio al dios. En este sentido, si hablamos de una

hermenéutica espiritual o global, su contenido reposa en la labor encomendada por la deidad y en el reconocimiento de la ignorancia, mientras que, si nos referimos a una hermenéutica circunstancial, los mecanismos de acción son justamente la investigación que emprende el mismo Sócrates.

El ser itinerante y el espíritu investigativo socrático, constituyen no solo la labor encomendada por el dios, sino que además son una forma fundamental de asumir la vida; es decir, no solo es un mandato, sino que también es voluntad y deseo de conocer las cosas propias de la sabiduría. Esta manera de asumir la vida es propia de la hermenéutica y del ejercicio del aprender a leer, pues quien lleva presente este principio no se limita a la simple descripción de los elementos o fenómenos, sino que los asume como elementos que pueden ser percibidos y que además tienen un significado especial que espera ser aprehendido; ahora bien, para el caso de Sócrates estos elementos son netamente antropológicos, se relacionan con el problema de la sabiduría y cómo el sujeto se constituye en un ser moralmente bueno mediante el cuidado y el cultivo de sí mismo.

El descuido de los asuntos personales en conjunto con el constante acercamiento a los demás en la demostración que la ignorancia es lo propio del hombre, reflejan justamente el sentido hermenéutico de una vida vivida bajo la reflexión y la constante búsqueda profética. En este sentido, la dimensión hermenéutica, requiere un acercamiento a través del diálogo con los demás y un constante valorar, pensar y repensar la existencia propia y la de los otros, para que verdaderamente pueda coexistir la voluntad profética con la propia; pues resulta en contra de la interpretación un principio que ya esté determinado por la deidad. Para Sócrates, su voluntad está ligada a la del dios, examina las conciencias por un bien moral antes que por un dictamen o precepto inquebrantable, reconoce los límites del conocimiento desde su propia ignorancia, desde el desconocimiento de la muerte y sus posibilidades.

Ahora bien, la falta de una actuación pública es propia de la figura del sabio que sabe actuar o qué decir en un momento determinado, su reserva es esencial y sus intervenciones son esporádicas y según su voluntad; Sócrates reconocerá más adelante que prefirió acercarse de manera privada a cada uno y no dedicarse a los asuntos públicos porque hubiera muerto antes de lo previsto. Esta lectura, la de la ausencia de los asuntos públicos, es también un componente esencial en el aprender a vivir la vida respecto a los tiempos; es decir, en el saber qué decir y en qué momentos, pues si hubiese llegado a pronunciarse de la misma manera en la política su existencia no cobraría el mismo sentido que cobró después de haber dado a conocer su empresa.

Una vez más, la demostración de la ignorancia de los demás se convierte en *parrhesía*, en coraje y en verdad al pronunciar palabras que no son halagadoras para los demás, al herir susceptibilidades y decir la verdad sin disimulo ni adorno. El desenmascarar a aquellos que decían saber pero que en el fondo no saben es un acto mutilante, es dejar en ridículo y humillar a quien creía saber; Sócrates está dispuesto a generar todo tipo de enemistades en nombre de su propia ignorancia y de la justicia, es este reconocimiento el que le da la posibilidad de ser el más sabio entre los mortales, es la pregunta por el bien moral y por la justicia lo que genera una visión verdadera y alternativa de la vida.

Ahora, prestemos atención a uno de los argumentos más interesantes de la defensa socrática, especialmente ante la acusación por corromper a la juventud, en este argumento se evidenciará una dimensión ética respecto al aprendizaje del vivir; así Sócrates interpela:

¿Qué sucede entonces Meleto? ¿Eres tú hasta tal punto más sabio que yo, siendo yo de esta edad y tú tan joven, que tú conoces que los malos hacen siempre algún mal a los más próximos a ellos, y los buenos, bien; en cambio yo, por lo visto, he llegado a tal grado de ignorancia, que desconozco, incluso, que si llego a hacer malvado a alguien de los que están a mi lado corro peligro de recibir daño de él y este mal tan grande lo hago voluntariamente según tú dices? (Apología 25e)

El primer argumento empleado por Sócrates, en el anterior fragmento, representa, sarcásticamente, a la autoridad por mayoría de edad y se atribuye una mayor sabiduría; es decir, Meleto es más joven que Sócrates, recordemos que la edad del acusado ronda los 70 años; así, se vale de su edad para comenzar la argumentación. Sin embargo, el argumento no se limita a la autoridad por mayoría de edad, también contiene elementos centrales que develan un espíritu *parresiásta* en el ejercicio socrático, en su defensa y en su manera de responder ante las acusaciones.

Previo al argumento, se discurre sobre si el aparente mal que ejerce Sócrates a la juventud lo realiza de manera voluntaria o involuntaria y se hace análogamente un paralelo con los caballos y los hombres desde la inquietud de si son todos o unos pocos los que resabian a los equinos. Así, se reconoce que son pocos los hombres que logran adiestrarlos y son más los que los resabian; entiéndase que lo que quiere dar a entender Sócrates es que la gran mayoría de los atenienses, incluyendo a sus acusadores son los que realmente corrompen a la juventud, y que es él uno de los pocos que ayuda y orienta a que busquen y encuentren la virtud; esto se entiende desde la analogía con los caballos.

Así pues, partiendo de una situación hipotética en la que se llegase a reconocer que evidentemente Sócrates corrompe a la juventud, el interrogante que se plantea a continuación es si lo hace voluntaria o involuntariamente; a esto, Meleto responde que lo hace de manera voluntaria. A esta altura entra el argumento citado anteriormente, con los precedentes ya mencionados y con la hipotética aceptación de que corrompe a la juventud, pues recordemos que a través de la ejemplificación de los caballos y de los domadores se reconoce como un sujeto inocente y antes bien que es capaz de educar en la virtud a los jóvenes. Sin embargo, en la hipotética aceptación, hace quedar en ridículo a Meleto de una manera muy astuta, dando a entender que poco importa realmente lo que le pueda llegar a suceder.

Pero, ¿por qué hace quedar en ridículo Sócrates a Meleto? Es sencillo de comprender. En pocas palabras, Meleto reconoce que Sócrates corrompe voluntariamente; y Sócrates asume que no puede llegar a ser voluntario porque si lo llegare a hacer correría tan mala suerte de recibir un mal de aquellos a los que corrompió, luego, sería ridículo corromper voluntariamente a los que están a su alrededor. En este sentido, la argumentación socrática resulta siendo irreverente en contra de los acusadores, especialmente contra de Meleto, característica propia del *parresiásta* que no le tiene miedo a las consecuencias de hablar con la verdad.

Ahora bien, en lo concerniente al fragmento y a la argumentación respecto al aprender a vivir y la dimensión ética, se tendrán en cuenta cuatro puntos fundamentales. El primero es la relación socrática con la razón cósmica y con el logos, desde la propuesta de la analogía de los caballos y el hombre con la acusación recibida de corromper a la juventud. Más allá de entrar a tratar nuevamente la explicación de la analogía o de la defensa en la argumentación, lo que se quiere dar a entender es la genialidad de la argumentación desde la relación que entraña con la naturaleza, lo instintivo, lo vital y lo pulsional. Sócrates emite su defensa de autoridad respaldándose en el razonamiento, en definitiva, apoyándose en el *logos*. Este apoyo en el *logos*, comprende, de igual forma, el razonamiento mismo de la acusación; es decir, Sócrates no va más allá en su defensa trayendo una serie de enunciados externos a la acusación, sino que desde la acusación misma muestra la incoherencia de Meleto.

El segundo de los puntos corresponde, en términos generales, a que la argumentación socrática constituye esencialmente una ascesis verídica a manera de despojo de los enunciados y de la vida misma. La intención socrática no es simplemente defenderse en el juicio, su propuesta es meta-apologética, pues como se evidencia en la última cita sus enunciados no están dirigidos a manifestar lo que los demás quieren oír, sino que, en definitiva, contienen un libre albedrío de decir lo que verdaderamente piensa, sin ahorrarse nada y hasta corriendo el riesgo de que sus situaciones hipotéticas se presten para malas interpretaciones. Así, a medida que avanza su defensa, todo cuanto expresa se convierte en libertad espiritual, se constituye en un asceta en su

sentido más pleno y libre pues ha dicho todo cuanto considera sin preocuparse en definitiva por un veredicto. De esta manera se evidencia el despojo de los enunciados que a la vez se convierten en despojo vital, Sócrates ha dado todo cuanto tenía y ha aprendido a vivir desde el despojo mismo de la vida.

Consideremos en el tercer punto el vicio de resabiar a los caballos como antítesis del logos. Nuevamente se presenta el logos y la razón, recordemos que en el aprender a vivir es esencial el *logos* cósmico en el estilo de vida de los estoicos como fundamento de su actividad moral. Pues bien, esta antítesis que se presenta en la figura de la mayoría de los domadores que resabían a los caballos, representa una especie de irracionalidad colectiva ante una escasa racionalidad por parte de algunos pocos.

Desde una lectura entre líneas, Sócrates no tiene temor alguno de admitir que la gran mayoría de los hombres no se encuentran ligados a una razón universal; como resultado, no resabían precisamente a los caballos sino a la humanidad. Así pues, al igual que para los estoicos, el aprender a vivir como ejercicio espiritual se encuentra en la unión a una razón cósmica, que para el caso de Sócrates no será más que el reconocimiento de la propia ignorancia y la búsqueda por la virtud. En definitiva, resabiar a la humanidad es la antítesis a la razón cósmica y la empresa socrática invita al cuidado de sí desde el privilegio de la dimensión ético-reflexiva.

El cuarto y último punto que será tenido en cuenta para la reflexión en torno al fragmento en cuestión, desde el privilegio de la dimensión ética en el aprender a vivir, es que: el sentido de la reflexión moral y de las posibles consecuencias ante la situación hipotética de corromper a la juventud solo pueden provenir de la reflexión de un verdadero filósofo. El razonamiento empleado por Sócrates no es aleatorio, es el resultado de una vida en la que se ha favorecido la reflexión. En esto se encuentra que el auténtico filósofo, en lo que respecta a los ejercicios espirituales, es aquel que encamina sus actos y enunciados a un constante devenir de cuestionamientos y situaciones

que se encuentran en lo propio de la cotidianidad y de lo que acontece alrededor; de esta manera, se forja el sentido de la realidad para quien piensa y el talante filosófico de quien verdaderamente reflexiona desde una dimensión ética lo que sucede a su alrededor.

Ahora bien, consideremos un nuevo fragmento en relación con el aprendizaje de morir y la dimensión existencial.

Quizás alguien diga: ¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir? A éste, yo, a mi vez, le diría unas palabras justas: No tienes razón, amigo, si crees que algún hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el de examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo. (Apología 28b)

Uno de los elementos centrales del fragmento es la manera en la que Sócrates asume el riesgo de morir desde un sentido teleológico. Ante todo, la muerte se presenta como posibilidad desde un fin específico, para este caso un fin moral. Así pues, la posibilidad de morir, desde la figura de Sócrates, no se entiende más como riesgo sino como destino inevitable y a su vez, carga de sentido ético toda la existencia de quien asume la muerte y de aquellos que son capaces de percibir un bien en las practicas vitales del sujeto. Ahora bien, lo que hace que la muerte cobre sentido es el desarrollo mismo de la vida desde la concepción de una ética teleológica. Para este caso el aprender a morir y la dimensión existencial, inevitablemente se encuentran ligadas al aprender a vivir y a la dimensión ética del sujeto que reside en un contexto específico, al cual responde y según el cual se comporta, se entiende a sí mismo y es entendido por los demás como sujeto.

Ahora bien, en lo concerniente a la existencia y su relación con la dimensión moral, es pertinente aclarar que esta solo se puede percibir desde el vivir, es decir, que no hay sujeto que sea comprendido como ético si no ha tenido una vida virtuosa en la que se manifieste desde la praxis una constante preocupación por el bien moral. En este sentido, Sócrates es ejemplo de ello, sus

prácticas cotidianas son meritorias de un fin memorable; solo a través de la preocupación por la virtud su final resulta siendo existencialmente ético. En todo caso, desde el anterior fragmento se evidencia esta relación entre moralidad y existencia, ya que la ausencia del miedo en la posibilidad de morir, en retrospectiva, es aliviada por la tranquilidad de la conciencia en todo el accionar socrático, pues él mismo considera que sus principios, en la globalidad de la dimensión espiritual, se vieron guiados por una reflexión ética. Se podría reformular la acotación socrática afirmando que él, al examinar su obrar, reconoce que todo cuanto hizo fue en pro de la justicia y de la vida virtuosa.

Sin embargo, a esta altura, se puede problematizar entorno a la noción de lo moralmente verdadero respecto a la existencia; es decir, preguntarse por la veracidad de los actos morales o lo que puede ser considerado como una acción moralmente buena o justa. La problemática surge desde la posibilidad de la inversión del valor moral, también surge desde el cuestionamiento por la posible subjetividad en los asuntos éticos. Ante esta posibilidad, se puede dar respuesta con el siguiente término: *parrhesía*. Existencialmente, en el ocaso de la vida, Sócrates responde con *parrhesía* porque es él quien no tiene miedo a la muerte, ha hablado procurando la verdad y nunca se ha preocupado por complacer a otros, ha llegado hasta el punto de no tenerle miedo a las consecuencias. La *parrhesía* socrática se constituye en la puesta en escena de los ejercicios espirituales, quizá no se podría hablar de una globalidad o totalidad de las dimensiones del hombre, del vivir, dialogar, morir y leer si no se toma como principio inherente a la *parrhesía*.

Anteriormente, veíamos en el aprender a morir y en su relación con la dimensión existencial, una posible lectura de la muerte como eternidad en la memoria. En lo tocante al último fragmento citado, se considerará la posibilidad de la muerte en la figura de Sócrates como eternidad en la memoria bajo un principio moral. Pues bien, posiblemente es difícil de dimensionar la magnitud de un legado para quien contempla la muerte o para quien se enfrenta a ella; quizás Sócrates no dimensionó la posibilidad de que su pensamiento, manera de obrar y hasta su misma muerte quedaran inmortalizadas en el estatuto filosófico, pues para muchos de su época el juicio fue uno

más y la condena fue una práctica cotidiana. Sin embargo, a pesar de lo cotidiano y rutinario, la perpetuidad o eternidad en la memoria se debió fundamentalmente a una herencia que giró en torno a un principio moral, y que queda consignado en el fragmento en el que Sócrates se preocupa por examinar solamente el obrar, si realizó cosas justas o injustas u actos propios de un hombre bueno o malo.

Consideremos ahora, desde el aprendizaje de morir en relación con el fragmento citado anteriormente a la *parrhesía* no solo como coraje de la verdad sino también como modo de vida. En esta consideración hay que rescatar algo que ya ha sido mencionado y es la *parrhesía* como principio fundante de los ejercicios espirituales, es decir, la *parrhesía* y su inherencia a los ejercicios espirituales. Una de las características de Sócrates en el desarrollo de la *parrhesía*, es que no la deja sólo en un ámbito discursivo sino que la une con práctica vital.

Ya veíamos como se debe hacer una ruptura epistemológica para la adecuada comprensión de la *parrhesía*, así pues, esta noción nos lleva necesariamente a otro campo en el que se deba considerar a esta práctica como un estilo de vida, sin embargo, la consideración de este otro escenario de la *parrhesía* se puede quedar simplemente en el ámbito de lo discursivo, dejando a un lado lo práctico, es decir se puede enunciar una verdad sin ser partícipe de ella. Sócrates, por el contrario, en todo enunciado que emitió se hizo partícipe de dicha verdad, por ejemplo, en lo concerniente a la virtud, no se dedicó simplemente a mencionarla, sino que procuró que su vida fuera una búsqueda de la misma a través de mecanismos como la mayéutica y la dialéctica.

No obstante, la idea de que Sócrates ejerció la *parrhesía* no solo como coraje de la verdad, sino que la asumió como modo de vida, se refleja en el anterior fragmento desde su preocupación por las obras y por el resultado de ellas en un contexto moral. Así pues, se puede decir que esta preocupación por el accionar ético, necesariamente lleva a asumir la *parrhesía* no solo como coraje de la verdad, en el ámbito de lo discursivo, sino que también contiene elementos propios de la

acción, de la vida privada y de las prácticas del sujeto. En este sentido, Sócrates es un *parresiásta* no solo en cuanto expresa sino también en cuanto vive y pone en práctica; la auténtica *parrhesía* requiere una disposición del hombre que la enuncia desde un compromiso existencial con el obrar, es ante todo unión entre práctica y discurso, la *parrhesía* en Sócrates, y en términos generales, es un ejercicio espiritual.

Refirámonos, nuevamente al aprender a morir y a la dimensión existencial desde la siguiente cita:

En efecto atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. (Apología 29a)

Sin lugar a duda a lo largo del juicio, antes de que fuera dictaminada alguna sentencia, Sócrates ya sabía que la sentencia a muerte era una posibilidad; por eso la recurrente referencia a ello. Sin embargo, en medio de dicha posibilidad, se desprenden un sin número de ideas interesantes y con profundo sentido existencial. En lo concerniente a la cita referida una de las ideas que se puede entrever es la lejanía del logos para aquellos que temen a la muerte; en otras palabras, se podría formular de la siguiente manera: cuando existe temor ante la posibilidad de morir o en el acto mismo, hay una desvinculación con la razón. A pesar de que Sócrates lo formula en términos de la sabiduría, es oportuno recordar que el sabio está ligado a una razón cósmica o universal, y aunque Sócrates reconozca su ignorancia su sabiduría se encuentra en la aceptación de la misma.

Ahora bien, si se profundiza un poco más en la cuestión, cabe preguntarse ¿por qué específicamente existe desvinculación con la razón cuando se teme a la muerte? A esto, Sócrates responde desde el desconocimiento de lo que acontece en el más allá, consecuentemente, sería irracional temerle a lo que no se conoce o de lo que no se tiene certeza; sin embargo, en esto no se resume el argumento, pues recordemos que anteriormente ya se había referido al obrar como

preocupación primera ante la muerte desde el ejercer la justicia o la injusticia, al considerar los actos que hacen a un hombre bueno o malo. Así pues, el desconocimiento de lo que acontece después de la muerte, está cargado también de una visión ética, si se teme a la muerte es por desconocimiento o ignorancia también de los asuntos morales. Así pues, desde la propuesta socrática se puede evidenciar que hay un deber ético en el accionar y que está unido al logos o a la razón cósmica indistintamente del final, de la muerte o de la incertidumbre que pueda existir entorno a esta.

En consonancia con lo manifestado anteriormente, se desprende otro elemento fundamental en la manera en la que Sócrates asume la posibilidad de morir, y es la de una conciencia tranquila ante la muerte. La preocupación a esta altura deja de estar centrada en el veredicto del juicio, en lo que se hizo o dejó de hacer, no existe presión alguna pues su vida la ha llevado a plenitud, ha procurado su cuidado y el de los demás, por eso ya no se reserva nada, su conciencia está tranquila y es libre de decir cuánto piensa. Esta manera de asumir la existencia se debe no solo al desconocimiento de lo que pueda existir después de la muerte, sino al reconocimiento de la finitud humana respecto a lo que se conoce (los límites de la sabiduría), y, ante todo, se debe a la búsqueda de la virtud.

A esta altura, la tranquilidad de la conciencia se presenta en Sócrates como una reflexión sobre el yo, pues él sabe verdaderamente que no ha corrompido a la juventud, sino que se ha preocupado porque todos alcancen la virtud, sabe que no ha sido impío ante los dioses porque él mismo habla con voz profética, sabe que ha dicho lo que tenía que decir, en el lugar y en el momento preciso. La reflexión del yo en Sócrates no descuida a los otros, pues reconoce en su existencia un deber moral, un deber humano, una invitación al cuidado de sí desde la preocupación y la orientación que brinda a los atenienses. Sócrates ha encontrado en su existencia y en la de los otros una obra que se debe moldear.

Ahora, desde el fragmento que se ha citado anteriormente, se puede hacer una posible lectura de la muerte como solución a los males, pues Sócrates asume la posibilidad de que sea el mayor de los bienes. En este orden de ideas, tal como se ha manifestado en el aprender a morir, la muerte como solución a los males puede ser comprendida en tres sentidos, y para este caso no va a ser la excepción. La primera forma que se mencionaba era cuando la muerte era vista como solución a los males personales, es decir, propia muerte. Bajo esta forma se puede decir que, aunque Sócrates no padeció algún mal específico por culpa suya, a través del cual contemplara su propia muerte como solución a los males, el mayor mal que recibió fue la ignorancia de los otros reflejada en una injusta condena. Así pues, el no tenerle miedo a la muerte no es simplemente un acto de voluntad en la aceptación, sino que es además una liberación de los males que se ha llegado a padecer por culpa de los demás, específicamente, en este caso, por la ignorancia y por venganza de otros que no aceptaron la verdad socrática. Si se llegase a plantear en términos de culpabilidad, la acción socrática que engendró recelos en algunos atenienses fue la *parrhesía*, el hablar siempre sin temor a las consecuencias y con el coraje de decir la verdad. En este sentido, ante la negativa de algunos sectores a las enseñanzas socráticas, la muerte es la solución a los males que posiblemente se podrían padecer si no se opta por el fin de la vida; consideremos como otros posibles e hipotéticos males al destierro, la pérdida de la palabra en la democracia o la prisión.

La segunda forma en que la muerte puede llegar a ser la solución a los males es cuando a través de una muerte en específico se puede dar solución a los males de un determinado grupo de personas, es decir, la muerte de alguien que ha traído males. En esta posibilidad la visión se contrapone, y con esto se quiere decir que ya no es Sócrates el centro de reflexión, sino que son aquellos que le culpan. Pues bien, aquí es cuando la muerte de Sócrates resulta siendo aparentemente provechosa para los atenienses porque a través de ella ya no habrá más enseñanza impía de los dioses ni se corromperá a la juventud. En este sentido, aunque el punto de vista sea contrario, la muerte resulta provechosa para ambos sectores, es decir, tanto para Sócrates, por lo expuesto en el párrafo anterior y también para los que lo condenan. Sin embargo, lo que hace que esto sea provechoso en retrospectiva para Sócrates es que él manifestó todo cuanto tenía por decir.

La tercera forma en que la muerte puede llegar a ser la solución a los males, es cómo a través del deceso de alguien, se evidencia un sentido heroico y un mensaje desde la aceptación de la propia muerte. Este es el caso de Sócrates, su muerte, su manera de asumirla y el legado filosófico que dejó han trascendido hasta el punto de ser uno de los referentes del pensamiento en la considerada época antigua. Ahora bien, este sentido heroico de la muerte, para el caso de Sócrates, se presenta casi que de manera involuntaria; es decir, no hay pretensión alguna de su parte para que este acontecimiento quede immortalizado, pues como ya se sabe es Platón quien deja este legado por escrito, Sócrates no se preocupó por la trascendencia de su pensamiento o de su vida, más allá de lo que las generaciones de su tiempo pudieran considerar. En este sentido, la aceptación de la propia muerte cobra más relevancia y se convierte en heroica porque su intención no es la de figurar, se presenta en la forma de hallazgo inesperado, y desde lo cotidiano y lo real ocurre lo inesperado, una consigna por parte de uno de sus discípulos que immortaliza su figura.

Sin embargo, el sentido heroico de la muerte en Sócrates, desde la aceptación, se dio no solo gracias a su discípulo Platón, sino que se presentó, fundamentalmente, por su manera de ser respecto a la virtud, al mundo, a las circunstancias que lo rodearon y por la ausencia de temor ante su condena, se dio fundamentalmente por su *parrhesía*. El mensaje la muerte de Sócrates dejó, a través de la aceptación, aún sigue siendo motivo de reflexión; sigue interpelando, cuestionando y re interpretando en distintos sectores el acontecimiento; en esto se magnifica la incidencia del motivo de la condena y de la muerte. En la misma línea de la reflexión *parresiasta*, como motivo del sentido heroico en el mensaje socrático de la aceptación de su muerte, es de reconocerse que:

La parrhesía puede organizarse, desarrollarse y estabilizarse en lo que cabría llamar un juego parresiástico [...] el parresiasta es en efecto quien corre el riesgo de poner en cuestión su relación con el otro y aún su propia existencia, al decir la verdad y toda la verdad con respecto a todo y contra todo. (Foucault, 2010, pág. 31)

El juego parresiástico reflejado en el discurso de Sócrates en la Apología, cuestionó toda posible relación con los demás, hasta el punto de cuestionar su propia existencia; todo esto se manifestó gracias al criterio de verdad respecto a todo lo que circundaba y acontecía no solo en el juicio sino en la *polis*, *lo que ocurría en su tiempo*; este fue el mensaje que Sócrates dejó, una denuncia veraz que lo hizo merecedor de una muerte memorable. En definitiva, el sentido de trascendencia de su mensaje se dio gracias a la *parrhesía* que ejerció en las distintas esferas en Atenas.

Ahora se pasará del aprendizaje de morir y la dimensión existencial al aprendizaje de leer y la dimensión hermenéutica desde el siguiente pasaje:

¿Acaso creéis que yo habría llegado a vivir tantos años, si me hubiera ocupado de los asuntos públicos y, al ocuparme de ellos como corresponde a un hombre honrado, hubiera prestado ayuda a las cosas justas y considerado esto lo más importante como es debido? Está muy lejos de ser así. (Apología 32e)

El motivo de la longevidad de Sócrates y el hecho de que la condena no se hubiera presentado de manera temprana en su vida, se da gracias a la ausencia o no participación en el ámbito de lo político. En este sentido, se puede hacer una lectura de la hermenéutica circunstancial, mencionada en el aprender a leer, desde su ausencia en la esfera de lo público. Pues bien, Sócrates es consiente que de haber participado en los asuntos políticos su muerte se hubiera presentado de manera prematura, elemento que hubiera impedido la adecuada recepción de su mensaje y su pensamiento. Desde lo concreto y particular, si Sócrates prefirió callar en lo político, fue gracias a la lectura o interpretación que hizo de las circunstancias específicas que lo llevaron a ser prudente; así se evidenció en él una actividad hermenéutica en el ámbito de lo circunstancial.

Sin embargo, el hecho de que Sócrates haya preferido no participar en la política no significa que su mensaje haya sido parcial o carente de *parrhesía*, pues en todo caso, para el desarrollo de su

labor privilegió la dimensión del *ethos*, es decir, su mensaje fue transmitido de manera personalizada, se dirigió a cada uno en particular; esto le proporcionó más tiempo para difundir todo cuanto tenía por decir. De igual forma, la ausencia en los asuntos políticos no lo hizo menos ciudadano que los demás, por el contrario, acercándose a los ciudadanos se constituyó en un sujeto político que prefirió actuar de manera privada; en otras palabras, no se hizo partícipe de grandes discursos en lugares públicos, sino que se valió de la dialéctica personalizada para ser también un ciudadano, especialmente para ser un sujeto ético.

Desde la hermenéutica circunstancial, en la ausencia de los asuntos políticos, Sócrates desarrolló, en términos generales, toda una hermenéutica espiritual desde la constancia de sus acciones en el *ethos* y desde la misma conciencia de las posibles consecuencias que podría acontecer si llegase a participar en la política. Así las cosas, toda acción socrática, o más bien, toda reflexión que realizó en pro de la ética, se vio siempre guiada por una hermenéutica espiritual, reconoció un bien mayor en un estilo de vida privado, supo que era más importante dirigirse a cada uno en particular. La decisión de ser recurrente en sus actuaciones en el *ethos*, constituyeron un estilo de vida que abarcó todas las dimensiones de su existencia, llevándole a leer la vida de manera integral. Él supo que desde la participación dialéctica con los otros se ejercitaba no solo el receptor de su mensaje sino también él mismo en la búsqueda de la virtud. En todo caso, desde el anterior fragmento se puede evidenciar una lectura de la hermenéutica circunstancial y espiritual, pero ante todo se muestra la perspectiva espiritual desde el reconocimiento teleológico de la circunstancialidad.

Ya se ha mencionado la participación en el *ethos* en oposición a la participación política. Bajo esta misma línea del *ethos*, se puede hacer una comprensión de la *parrhesía* desde la constitución de Sócrates como sujeto moral a través del ejercicio discursivo de la verdad. Con esto se quiere decir que a esta altura no debe existir una primacía de la *parrhesía* política, sino, por el contrario, toda la existencia socrática debe ser vista bajo el lente de la *parrhesía* del *ethos*, de la actividad que involucra al yo y al otro en el mismo nivel. Desde la *parrhesía* ética se evidencia que, a pesar de la ausencia en los asuntos políticos, Sócrates dijo todo cuanto tenía por decir, lo manifestó como

verdad y no como charlatanería y también supo callar cuando fue necesario, he aquí una característica propia de la sabiduría. En este sentido, “el sabio es sabio en y para sí mismo, y no necesita hablar [...] eso explica que, por decirlo de algún modo el sabio sea estructuralmente silencioso.” (Foucault, 2010, pág. 36)

El silencio socrático en lo político fue astucia *parresiásta*, su reserva lo llevó a la vez a constituirse no solo en sujeto moral sino en sabio, pues desde la transversalidad de la *parrhesía* con el aprendizaje de leer y la dimensión hermenéutica el sujeto se constituye en sabio por antonomasia. En efecto, la *parrhesía* deja de ser simple *parrhesía* para demandar al sujeto no solo decir la verdad, sino interpretar los hechos y la vida para actuar conforme a lo que sea más beneficioso en el campo de lo espiritual en relación con el *yo* y con los otros. Este movimiento interpretativo de la *parrhesía* libera al sujeto de todo dogmatismo, pues se hace necesario un movimiento de la verdad hacia los acontecimientos y no a la inversa, resultando pues, la manifestación de lo verídico contextual y relativa a quien es dirigida.

Ahora pasaremos al aprender a dialogar y a la dimensión estética desde el siguiente fragmento:

No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible. (Apología 36c)

El principio de la anterior cita es revelador, respecto a la dimensión estética, pues es la evidencia del movimiento del *yo* socrático en su autoconstrucción y en la construcción de los demás. Con esto se quiere decir que, a través del diálogo, Sócrates realiza un movimiento constante para su reflexión, recorre un camino en la búsqueda de sí mismo, de la virtud y en la enseñanza de esta. Ante todo, el camino recorrido es reflexivo e introspectivo, por medio del diálogo con los otros se confronta la vida, se compara y a la vez se consolidan elementos que determinan el modo de ser

del *yo*. Así mismo, la vida es asumida como una obra de arte que se debe esculpir constantemente desde el proceso dialéctico, pues sin este, difícilmente puede haber una auto-comprensión sin la necesaria confrontación discursiva. Este movimiento socrático resulta siendo en retrospectiva auto crítico y demanda la presencia de todas las facultades del *yo*.

Como se ha mencionado en el aprender a dialogar, la verdadera cuestión del diálogo con el otro no es de qué se habla sino de quién se habla, es decir, de que el *yo* sea mejor. Porque la dialéctica socrática está encaminada a un principio moral, en la consideración estética está de relieve una apuesta ética del *yo* que se manifiesta en el proceso. Esta primacía del *yo*; no es el resultado de una cegada búsqueda egocéntrica, sino que es una búsqueda compartida que alimenta todas las disposiciones del *yo*, pues como ya se ha manifestado, a través del ejercicio dialéctico con el otro hay una autocomprensión.

Lo expuesto nos lleva a comprender en el diálogo un principio de mutuo beneficio, si se tiene presente a los ejercicios espirituales como modo de vida. Siempre y cuando el interlocutor y el receptor en la dialéctica tengan como premisa fundamental un cuidado y una construcción de sí mismos, el beneficio va a ser para ambos. Sin embargo, se corre el riesgo de que el diálogo no se presente de esta manera, es decir, que solo uno de los participantes sea el que verdaderamente se preocupe por el cultivo de sí, elemento que le sucedió en múltiples ocasiones a Sócrates. De llegar a ser así, se abre campo a la *parrhesía*, pues es necesario el coraje de la verdad para la auto-construcción; en la preocupación por un cultivo del sí, se corre el riesgo de herir susceptibilidades al anunciar lo que corresponde a lo verídico. En todo caso, fuere de beneficio para uno solo, o para ambos, una vez más se hace indispensable la *parrhesía* en los ejercicios espirituales, especialmente en el aprender a dialogar desde la dimensión estética.

El beneficio del diálogo, sea como fuere, trae a la vida de quien pone en práctica los *ejercicios espirituales* y la *parrhesía* una transformación, una *metanoia* hacia la virtud. No se hace

indispensable simplemente el movimiento por el movimiento, sino que a través de este se hace necesaria una transformación del sujeto; es decir, el movimiento del *yo* socrático, en su autoconstrucción y en la de los demás, no tiene sentido si no hay transformación, para este caso, transformación hacia la virtud. En la *metanoia*, practicada en el seno de los ejercicios espirituales, y de la *parrhesía*, lo que prima es el *yo* y su comprensión, hay una primacía de lo que el sujeto percibe en sus prácticas y de las etapas o procesos que residen en él y que, a su vez manifiesta por medio de su vivir, por medio de la existencia.

En este sentido, el foco directo de la transformación se deriva de los procesos de abstracción de la realidad y de cómo estos inciden en el individuo; para el caso de Sócrates, todo esto corresponde a sus percepciones y apreciaciones de su modo de ver la realidad, los asuntos morales y la verdad. Ahora bien, lo que hace que la verdad socrática no sea simplemente subjetivación, sino coraje, es el hecho de que los ideales son defendidos hasta en el peor de los escenarios posibles, no hay modificación de los enunciados dependiendo de las circunstancias, contrario a esto el ideal se mantiene sin importar el fenómeno circunstancial. Este mantener la verdad no implica que el pensamiento o las acciones no puedan evolucionar, pues sería contradictorio con la *metanoia*; para esto, la visión de la transformación tiene que ser teleológica y casi que utópica para que toda evolución se vea avocada a un mantener lo que se dice; es decir, hacerse responsable de toda emisión verbal o no verbal. En retrospectiva, la cuestión no se limita simplemente a estudiar el joven Sócrates o su etapa de madurez, sino a analizar todos los mecanismos, sistemas, entre otros que lo constituyeron en un sujeto coherente con la verdad a pesar de las posibles transformaciones que se presentaron a manera de ajuste.

A continuación, nos referiremos a la cita más extensa que será considerada en *La Apología*. En el siguiente fragmento se destacarán los cuatro aprendizajes propios de los ejercicios espirituales con sus respectivas dimensiones, además, se pondrá de manifiesto, en el mismo sentido, la práctica de la *parrhesía* en Sócrates; así las cosas, se comenta lo siguiente:

Para evitar esto, ¿debo elegir algo que sé con certeza que es un mal y proponerlo para mí? ¿Tal vez la prisión? ¿Y por qué he de vivir yo en la cárcel siendo esclavo de los magistrados que, sucesivamente, ejerzan su cargo en ella, los once? ¿Quizás una multa y estar en prisión hasta que la pague? Pero esto sería lo mismo que lo anterior, pues no tengo dinero para pagar. ¿Entonces propondría el destierro? Quizá vosotros aceptaríais esto. ¿No tendría ciertamente yo mucho amor a la vida, si fuera tan insensato como para no poder reflexionar que vosotros, que sois conciudadanos míos, no habéis sido capaces de soportar mis conversaciones y razonamientos, sino que os han resultado lo bastante pesados y molestos como para que ahora intentéis libraros de ellos, y que acaso otros lo soportarán fácilmente? Está muy lejos de ser así atenienses. ¡Sería, en efecto, una hermosa vida para un hombre de mi edad salir de mi ciudad y vivir yendo expulsado de una ciudad a otra! Sé con certeza que, donde vaya, los jóvenes escucharán mis palabras, como aquí. (Apología 38c-d)

Comencemos pues señalando que, Sócrates, ante el interrogante de si debe elegir un mal, evidencia un aprendizaje respecto al leer desde la consideración de las distintas posibilidades y consecuencias del juicio. En este sentido, la conciencia socrática y la interpretación de los hechos que rodean al acusado son motivo suficiente para entablar una reflexión que le lleve a la dimensión hermenéutica. Ante todo, al hacer referencia a la conciencia socrática, nos referimos a los dos niveles hermenéuticos que son tenidos en cuenta en el aprender a leer; a saber, el circunstancial y el espiritual. A esta altura de su vida, seguramente Sócrates se encuentra en sus estados de reflexión elementos más profundos y sabios que le llevan a considerar el panorama de una manera más abierta, de una manera holística. En este sentido, toda su Apología termina siendo una rendición de cuentas de su empresa, de todo lo que consideró y a su vez de todo su accionar, así se consideraría todo nivel hermenéutico circunstancial en su vida.

Ahora bien, el cúmulo de todas las manifestaciones a lo largo de su vida, lo lleva a esta altura a considerar, en términos generales, una teleología y una interpretación desde todas sus facultades;

llevándolo, consecuentemente, al campo de la hermenéutica espiritual. Tanto la hermenéutica circunstancial desde el cúmulo de acciones que lo llevaron a este punto, como la hermenéutica espiritual desde la teleología de su empresa, se caracterizaron por una acción sabia; es decir, Sócrates no se quedó simplemente en el punto de vista del receptor que interpreta, sino que además actuó conforme a lo que sabiamente interpretaba en cada una de las posibilidades.

Cuando Sócrates se plantea la posibilidad de la prisión, se opone a dicha eventualidad como resultado y consecución de una vida ética; es decir, hay oposición a ser preso por que no quiere ser esclavo de un sistema al que se opuso a través del ejercicio de la moralidad. En este orden de ideas a ejemplo de los estoicos, no queda más espacio para la reflexión que el que se puede sustraer de la unión al logos universal desde el despojo. Aquí el despojo se presenta en la forma de ausencia al miedo de las posibles consecuencias del futuro incierto del juicio, pero lo más importante, es todo el razonamiento que se desprende desde la oposición al sistema inmoral de los acusadores. Sócrates sabe que, si llega a aceptar sumisión, por medio de la prisión, su final no va a ser acorde a todo lo que manifestó en la dimensión moral.

En consonancia con el aprender a vivir, se puede decir que la posibilidad de la prisión representa la mutilación de la libre reflexión filosófica. Esto se puede explicar desde el significado mismo que tiene la prisión, pues es un mecanismo que no es natural ni propio del hombre teniendo en cuenta que dentro de las consideraciones socráticas la libertad es un principio fundamental del sujeto. Así pues, la prisión sería un mecanismo que se antepone a logos. Pues bien, el sentido de la prisión como despojo de la razón cósmica, representaría en una situación hipotética, despojo de materialidad, pero coacción al sujeto y en muchos casos al pensamiento o a la reflexión. En este sentido, Sócrates más allá de sus críticas a los de su tiempo, también critica las instituciones desde la ausencia de los asuntos políticos y desde la no aceptación de la prisión.

En lo tocante a la posibilidad de una multa y la falta de dinero, se responde, esencialmente a la sofística de su tiempo. Pues bien, uno de los rasgos característicos de los sofistas era el cobrar por la enseñanza, así, aunque Sócrates fue confundido como un sofista más el hecho de que no haya tenido dinero para pagar una multa representa que él nunca interpuso bienes por ayudar a los jóvenes a acercarse a la sabiduría. Este despojo también se presenta en la manera de una ética estoica, pues el mismo Sócrates reconoce que la proximidad a la virtud no está mediada por los bienes materiales, ni mucho menos por las prebendas económicas. Si llegasen a ser ciertas las acusaciones en contra de Sócrates como sofista, hubiese tenido la posibilidad de pagar para quedar en libertad. Una vez más se demuestra la concordancia entre práctica y discurso en Sócrates, propia de la ética y del aprender a vivir.

Ante la posibilidad del destierro que se presenta a modo de interrogante, cabe una reflexión del aprender a dialogar y de la dimensión estética, pues el destierro puede llegar a convertirse en una mutilación del yo y en una pérdida de identidad desde la imposibilidad de reflexionar y manifestar en otras partes lo que no se aceptaría al ser emitido bajo el principio de la *parrhesía*. Pues bien, la mutilación del yo en el destierro se puede dar mediante el olvido de uno mismo o mediante la imposibilidad del cuidado de uno mismo, desde la pérdida de derechos que hipotéticamente pueden acaecer en el individuo. Ante todo, en la dimensión estética se privilegia el yo a modo de cultivo y de cuidado, a modo de transformación y perfeccionamiento de sí. Así las cosas, el destierro no es más que el descuido de los propios asuntos en la búsqueda por una nueva identidad.

En la perspectiva de la dimensión estética se pueden formular dos principios que se derivan del destierro, el primero, es el hecho de ser errante como reflejo del descuido de uno mismo, y el segundo, es la ausencia de diálogo en el destierro. Respecto a la primera posibilidad, cuando el ser errante se presenta por motivos ajenos, se pierden derechos; el ciudadano deja de ser ciudadano para convertirse en un despatriado, elemento que no favorece al abordaje de una identidad y mucho menos a la reflexión y construcción sobre la auténtica esencia del yo. Respecto la segunda posibilidad, teniendo en cuenta que Sócrates ha sido enjuiciado por motivos dialécticos, se corre

el riesgo que en el destierro sus ideas resulten nuevamente revolucionarias para otros, cosa que le puede acarrear problemas y a su vez, presentar un nuevo destierro, además de que su voz no va a ser tomada en cuenta como en su ciudad. La ausencia del diálogo en el destierro sería el despojo del proceso a través del cual Sócrates se acercaba a la verdad, ausencia de mayéutica y de dialéctica, elementos fundamentales de su propuesta.

A esta altura se develará un elemento propio de la *parrhesía* socrática. Cuando Sócrates manifiesta la no aceptación ni tolerancia de las conversaciones por parte de los atenienses, revela, esencialmente que gracias a la *parrhesía* se ganó el repudio de algunos conciudadanos. Una vez más se demuestra que Sócrates no se reservó nada a la hora de hablar con la verdad. Aún en las últimas instancias del juicio, Sócrates es capaz de continuar con un discurso coherente con sus prácticas; sin embargo, más allá de redundar en el elemento *parresiástico*, lo que más llama la atención no es el hecho de que Sócrates haya ganado enemistades a causa de su labor, sino el hecho de que lo reconozca públicamente. En tal sentido, la *Apología*, resulta siendo quizás la única ocasión en la que Sócrates participa de los asuntos políticos, y es, justamente, por el hecho de ejercer su derecho a la defensa; no obstante, la relación entre el reconocimiento de las enemistades y los asuntos políticos, no fueron impedimento para que continuara en el transcurso del mismo juicio ejerciendo la labor que lo llevó hasta este; es decir, invitando a los demás a que se preocupen por la virtud, a que se preocupen por el cuidado de sí mismos.

Posterior al reconocimiento de las enemistades que generó su labor como *parresiasta*, surge el más genuino de los sarcasmos al hacer referencia de lo hermosa que sería la vida a su edad al ser expulsado ciudad tras ciudad. En este sentido lo que quiere dar a entender es que el contenido de su discurso es difícil de asimilar sin importar a donde vaya, además, a través de esta afirmación continúa con la manifestación de la verdad sin disimulo, sigue ejerciendo, en efecto, la *parrhesía*. Lo que le permite actuar de esta manera es la aceptación misma de su destino, es el reconocer que a esta altura no puede haber un mejor final que la muerte.

Pues bien, en lo que respecta al aprendizaje de morir, bajo toda posibilidad, Sócrates sabía que lo esperaba la muerte y que a través de este acto habría una liberación para él y para sus acusadores. Sócrates se immortaliza sabiendo que sus palabras quedarán siempre gravadas en la juventud. A esta altura, se reconoce un sentido teleológico en la muerte desde la eternidad en la memoria y, además, también se presenta como solución a los males tanto para aquellos que consideraban la figura de Sócrates como un estorbo como para él mismo, pues en todos los posibles escenarios de la condena, ninguno resultaba tan liberador como la muerte misma.

En retrospectiva, en las consideraciones de la *parrhesía* y de los *ejercicios espirituales* en Sócrates, desde algunos fragmentos de *La Apología*, se referenciaron dos citas por cada aprendizaje, incluyendo a la *parrhesía* en cada una de ellas, y una cita final en la que se incluyeron todos los aprendizajes en conjunto con la *parrhesía*. Ahora bien, desde todo lo que se ha considerado hasta ahora caben los siguientes interrogantes: ¿El ejercicio de la *parrhesía* es requisito para el desarrollo de cada aprendizaje y su dimensión en el marco de los *ejercicios espirituales*? ¿La *parrhesía*, es a su vez, un *ejercicio espiritual*?

3.2 *Parrhesía y Ejercicios Espirituales en Sócrates desde El Banquete*

A continuación, se hará referencia a la *parrhesía* y a los *ejercicios espirituales* desde la lectura de algunos pasajes del diálogo *Banquete*. A pesar de las generalidades ya expuestas, antes de entrar en materia, es oportuno hacer referencia a algunos elementos propios del diálogo y la manera como será abordado el texto platónico. Pues bien, esta es una de las composiciones más extensas de la obra platónica; en este sentido, el diálogo tiene un sinnúmero de elementos que pueden ser analizados desde distintas perspectivas, disciplinas y ramas de la filosofía. Sin importar todo cuanto se pueda decir respecto a la obra, nos centraremos exclusivamente en una propuesta que se

aproxima a la comprensión de una estética de la existencia dese las nociones que se puedan aprehender respecto a la bina *parresiaistico – espiritual*.

Debido a la extensión del diálogo y a los múltiples elementos que de este se pueden inferir, nos centraremos exclusivamente en el discurso de Sócrates, en el que expone su comprensión de Eros (201d – 212c). De aquí se tomarán algunos apartados específicos que permitan el análisis y el abordaje de la cuestión. Para tener una comprensión contextualizada, Sócrates comienza su discurso desde la exposición de un diálogo que alguna vez sostuvo con Diotima, una mujer nativa de Mantinea. En este sentido, su alocución presenta algunos rasgos propios de la mayéutica encarnados en su propia voz; es decir, es él mismo el que habla por Diotima y por sí, en una especie de interrogatorio de ida y vuelta que al final de cuentas reflejan el aprendizaje socrático de Eros, desde el diálogo que en alguna ocasión sostuvo.

Lo más interesante de este monologo en el que Sócrates encarna la voz de Diotima y a su vez se representa a sí mismo, es el hecho del crédito que da a la extranjera, pues la toma como sabia en los asuntos del amor partiendo de su propia ignorancia, y en esta ocasión sin presentarse de manera arrogante o sarcástica. En definitiva, es Diotima puesta en la voz de Sócrates quien ejerce la mayéutica cuestionando al mismo Sócrates, y en ocasiones brinda extensas explicaciones acerca del amor. A pesar de la iniciativa y vocería de Diotima, el monologo es la comprensión socrática del amor desde la experiencia vivida.

A esta altura nos encontramos con una dificultad, y es el hecho de que este diálogo pertenece a la época de madurez de Platón y realmente es Sócrates quien nos interesa. Formulado en un interrogante sería: ¿cómo distinguir la voz socrática si *El Banquete* es esencialmente un diálogo platónico? Ante la pregunta se pueden señalar tres cosas. Primera, el hecho de que la figura de Sócrates esté presente en los diálogos abre un campo de posibilidades para que en medio de la exposición platónica haya algunos rasgos característicos del mismo Sócrates. Segundo, el diálogo

como tal tiene formas que reflejan la presencia o la influencia socrática, como lo es la presencia de la mayéutica y de la ignorancia socrática. Tercero, lo que realmente es más importante en el análisis de la *parrhesía* y de los *ejercicios espirituales* es el accionar. En otras palabras, la práctica antecede al componente epistemológico, en este sentido, el análisis está orientado a las prácticas y a las formas del discurso a través de las cuales hay una constitución de la filosofía como forma de vida, fuere que la presencia de Sócrates se manifieste físicamente o por su influencia en Platón. El legado socrático en todo caso se manifestará en toda exposición platónica.

En este orden de ideas, la intervención socrática comienza de la siguiente manera:

Pero voy a dejarte por ahora y os contaré el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantinea, Diotima, que era sabia en éstas y otras muchas cosas. Así, por ejemplo, en cierta ocasión consiguió para los atenienses, al haber hecho un sacrificio por la peste, un aplazamiento de diez años de la epidemia. Ella fue, precisamente, la que me enseñó también las cosas del amor. (Banquete 201d)

El fragmento presentado nos devela una visión estética en el aprender a dialogar; esto es, fundamentalmente, por el componente pedagógico. Diotima en alguna ocasión le enseñó a Sócrates las cosas relativas al amor; en este sentido, el pretexto pedagógico es el que propicia el diálogo. Recordemos que la verdadera cuestión acerca del diálogo no es el tema, sino el yo, sus construcciones y comprensiones que lo constituyen y le llevan a reflexionar sobre sí mismo. Desde esta perspectiva, la pedagogía manifiesta nos lleva a una comprensión estética en la que el sujeto extrae lo más relevante para aplicarlo a su vida. Sócrates se comprende así mismo en los tópicos relativos al amor. El ejercicio pedagógico en la dialéctica socrática no tiene otra intención que invitar a los otros a que se preocupen por sí mismos, como el mismo Sócrates se ha preocupado de sí a través del pretexto de Eros.

Así pues, se puede decir que, en retrospectiva, aunque se hable de Eros, la cuestión principal es la comprensión del amor respecto al yo; claro está, con todas las repercusiones teóricas y prácticas. La primacía del yo en las cosas del amor, presenta una idealización de Eros, pues no solo se refleja la teorización de la práctica, sino que, además, se manifiesta el deseo idealizado desde la construcción pedagógica; en otras palabras, toda la teoría del yo, no necesariamente es práctica ejecutada sino un deseo que quiere incidir en lo práctico. El hecho de que el deseo quiera ser práctico en el ámbito de lo pedagógico, no significa que sea menos real o experiencial, pues a través de los prototipos idealizados se construye ideológicamente el sujeto, y, dicha ideología, lo lleva a comportarse de una manera determinada respecto al mundo.

Dicho lo anterior, se puede llegar a concebir una construcción del espíritu erótico en la subjetivación del diálogo. Por espíritu erótico se puede entender no solo aquellas cuestiones que son propias del amor, sino, además, todas aquellas comprensiones que inciden en la totalidad de la dimensión humana. El espíritu erótico no es aplicabilidad desmedida del amor a cualquier circunstancia, sino que es aparición pertinente ante el requerimiento; el espíritu erótico aparece en la medida en que sea requerido. Ahora bien, cabe señalar desde una perspectiva dialéctica la relación que se puede entablar entre el discurso socrático y Eros; a pesar de que aún no ha sido desarrollada la comprensión del amor, se puede decir que sólo es relevante en el proceso dialéctico un selecto grupo de temas.

¿Cuáles son los temas relevantes para la figura de Sócrates? Son todos aquellos que privilegien la dimensión ética del sujeto en sus prácticas, son todos aquellos que sean introspectivos. “Acuérdense de todos los pasajes donde Sócrates explicaba que el alma debía mirarse a sí misma, que es como un ojo que, al procurar verse, estuviera obligado a mirar en la pupila de otro ojo para percibirse.” (Foucault, 2010, pág. 171). Para este caso puntual, el amor es un tema que permite verse a sí mismo desde la contemplación de lo otro, Diotima es el medio para que Sócrates pueda contemplarse a sí mismo, configurarse y mirar la propia realidad de su alma. El discurso socrático

a través del simposio es el medio para que Sócrates realice un proceso de catarsis en la comprensión filosófica del amor.

El traer a colación un diálogo acontecido en el pasado puede presentar variaciones respecto a su auténtico hecho. Evidentemente, el recuento socrático no guardará total fidelidad a los hechos, sea de manera involuntaria, por el olvido y la imposibilidad de una fidedigna reconstrucción de lo que se escuchó, o sea de manera voluntaria, pues cabe la posibilidad que lo que se quiera sea imprimir un nuevo carácter a la comprensión del amor. Sin importar a qué tipo de variación pertenece el nuevo relato, se puede decir que al final de cuentas lo que prima en el recuento es el yo. La configuración espiritual, en conjunto con sus comprensiones, son las que llevan a percibirse a uno mismo cuando se contempla la otra pupila.

Ahora bien, ¿cuál es el rasgo característico de la *parrhesía* en este primer apartado de *El Banquete*? Pues bien, en una primera instancia, para evidenciar el elemento parrhesiasta es necesario comprender que la verdad, en este caso, no se dice respecto a los demás sino respecto a uno mismo. Consideremos lo siguiente:

Al estudiar estas prácticas de sí, como marco histórico en el que se desarrolló la conminación del “hay que decir la verdad sobre uno mismo”, vi perfilarse, en cierta forma, un personaje, un personaje presentado de manera constante como el socio indispensable o, en todo caso, el coayudante casi necesario de la obligación de decir la verdad sobre uno mismo. (Foucault, 2010, pág. 22)

El socio o el ayudante, en el caso de *El Banquete*, se representa en la figura de Diotima. Todas estas prácticas de sí, constituyen el juego parresiástico en donde el otro se perfila como elemento fundamental de la reflexión que se puede llegar a realizar sobre el yo. Lo más interesante de la cuestión, es que en muchos de los diálogos Sócrates es quien se presenta bajo esta figura del ayudante; sin embargo, en esta ocasión, es él quien recibe la ayuda para que pueda decir la verdad

sobre sí mismo. Notemos como en *La Apología* ha dicho la verdad respecto a los demás y ahora la enuncia sobre sí. Notemos ahora la importancia del ayudante. “El estatus de ese otro tan imprescindible para que yo pueda decir la verdad sobre mí mismo, y su presencia, plantean, como es evidente, una serie de problemas”. (Foucault, 2010, pág. 23)

En el marco de la *parrhesía* en el *Banquete*, ¿a qué problema se enfrenta Sócrates? El más importante es quizá el reconocimiento de la sabiduría de Diotima; es decir, el saber que los conocimientos de aquella mujer exceden sus capacidades espirituales en lo tocante al amor. La primera verdad que Sócrates tiene que decir sobre sí mismo es que aquella mujer es más sabia respecto a Eros. De esta manera, la ignorancia socrática no se presenta en la forma tradicional en la que Sócrates trata de demostrar a los demás que nada saben, sino que es él en este caso el que reconoce que nada sabe desde los calificativos que da a esta mujer. Recordemos la mención socrática: “Pero voy a dejarte por ahora y os contaré el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantis, Diotima, que era sabia en éstas y otras muchas cosas.” (Banquete 201d) La verdad que enuncia Sócrates, se da a través del reconocimiento de la fuente, es decir, desde el reconocimiento de Diotima. Sócrates habla con veracidad respecto al amor, porque reconoce primero su ignorancia.

Consideremos ahora un segundo fragmento en el que se evidenciará el aprender a leer desde la dimensión hermenéutica:

No pretendas, por tanto, que lo que no es bello sea necesariamente feo, ni lo que no es bueno, malo. Y Así también respecto a Eros, puesto que tú mismo estás de acuerdo en que no es ni bueno ni bello, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio entre estos dos – dijo. (Banquete 202b)

Este fragmento considera el campo de lo estético, y a su vez, es una interpretación de Eros en el ámbito de la moralidad. Esto se justifica desde la siguiente propuesta: “Y es que la modernidad tiende a considerar lo bello como una realidad al margen del bien y del mal, mientras que por el contrario para los griegos, esta palabra, aplicada al individuo, implica normalmente un valor moral [...]” (Hadot, 2006, pág. 253) Pues bien, a pesar de la disquisición en el campo de la estética y la moral, lo que prevalece es la interpretación acerca de la aplicabilidad de la belleza; es por esto que se privilegiará la dimensión hermenéutica. Sin embargo, antes de entrar a las consideraciones hermenéuticas, revisemos el siguiente fragmento que mostrará esta relación entre estética y moralidad. “Bien – dijo ella-. Imagínate que alguien, haciendo un cambio y empleando la palabra bueno en lugar de lo bello [...]” (Banquete 204e) La finalidad al mostrar la equivalencia entre estética y moral en la filosofía griega, es la de apuntar a la integración de los cuatro aprendizajes y sus respectivas dimensiones en el seno de los ejercicios espirituales. En definitiva, se podría decir que a pesar de que en ocasiones prime algún tipo de aprendizaje, siempre van a estar tácitamente los demás manifestándose.

En lo tocante a la hermenéutica en el concepto de belleza respecto a Eros, se puede apuntar que dicha afirmación, realizada aparentemente por Diotima y relatada por Sócrates, corresponde en una primera instancia a un caso particular; por tanto, se podría hablar de una hermenéutica circunstancial. Recordemos que en el aprender a leer y en su relación con la dimensión hermenéutica, lo que se privilegia es una lectura e interpretación respecto a la vida, a lo que acontece alrededor y también respecto a la existencia. En este sentido, la aplicabilidad de la belleza se presenta, en una primera instancia, en forma deductiva; se parte de lo general para un posterior análisis de lo particular. Esta generalidad, es la que permite que haya una comprensión y un giro de la hermenéutica circunstancial a la hermenéutica espiritual.

No obstante, el hecho de que la propuesta sea deductiva, nos puede llevar a pensar que existe una primacía espiritual, ya que se parte de una generalidad para llegar a una particularidad; sin embargo, al considerar a la estética como un elemento más de esa generalidad espiritual, se

entiende que se parte de la particularidad de lo estético y que se utiliza un razonamiento deductivo para dicha distinción. Ahora bien, este razonamiento estético, necesariamente nos debe llevar al campo de la hermenéutica espiritual, pues si no llegare a ser de esta manera se estaría desarticulando la unidad de los ejercicios espirituales como un estilo de vida.

La tensión manifiesta entre lo bello y lo feo, entre lo bueno y lo malo, nos puede llevar a una nueva consideración de la hermenéutica, a la denominada “hermenéutica analógica”¹⁹. Este principio analógico nos sugiere un intermedio entre lo unívoco y lo equívoco, a propósito, se comenta:

Por ahí se ve que la noción de ser no puede ser sino analógica. El ser, en efecto, no puede decirse de los diferentes seres sino bajo un aspecto en parte semejante y en parte diferente. La idea de ser conviene a todos los seres cualesquiera que sean: a Dios, al ángel, al hombre, al perro, al árbol, a la estrella, al pensamiento, a la palabra, al aire a la sociedad, a la amistad, a la vida, a la ciencia, a la virtud, etc. Más no conviene a todos los seres en idéntico sentido, porque cada uno de ellos es ser de una manera absolutamente especial y propia: el ser de Dios es esencialmente diferente del ser del hombre; el ser del animal es esencialmente diferente al ser del hombre; el ser de la planta, esencialmente diferente del ser del animal; el ser de la piedra esencialmente diferente del ser de la planta, etc. Entre estos seres decimos que hay relación de analogía. (Jolivet, 1982, pág. 274).

Más allá de controvertir, versar o detallar en un nuevo sistema hermenéutico, lo que se pretende es mostrar la configuración, interpretación y entendimiento del sujeto entre las tensiones que se pueden dar entre dos opuestos. En este sentido, al hablar de una hermenéutica existencial y de una lectura de la vida, en el contexto de la hermenéutica analógica, cabe la posibilidad de que el amor

¹⁹ La hermenéutica analógica, desarrollada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, es una de las propuestas filosófica más representativas de la contemporaneidad en América Latina. Su trabajo, lo que pretende es revalidar y mostrar la vigencia de la ontología. Más allá de entrar a discurrir en temas ontológicos, lo que se pretende al entablar una relación con la hermenéutica analógica, es mostrar un principio de posibilidad a través del cual el sujeto se constituye y se entiende a sí mismo desde las tensiones que se pueden plantear entre lo unívoco y lo equívoco. Véase: Beuchot, M. (2010). *Hermeneútica analógica, símbolo y ontología*. México. D.F.: Universidad Autonoma del Estado de México.

sea analizado al margen de la univocidad y la equivocidad, es decir, que el sujeto sea capaz de construir su verdad y configurar su existencia conforme al análisis de los ejercicios espirituales. Más allá que encontrar una respuesta definitiva, la hermenéutica analógica se presenta como principio que permite la transformación del sujeto, pues si se llegase a presentar de manera unívoca o equívoca, sería un impedimento para la transformación, desde el estatismo de los prototipos que se puedan llegar a plantear. Eros se presenta y se constituye bajo la forma de una hermenéutica analógica.²⁰

Ya se ha hablado acerca de la hermenéutica circunstancial, y se ha introducido la posibilidad de comprensión de eros desde la hermenéutica analógica; ahora bien, ¿cuál es la incidencia de lo estético en el ámbito de la hermenéutica espiritual? Al respecto se puede señalar la integración de los tres aprendizajes ya mencionados (leer, dialogar y vivir). Estos tres aprendizajes nos llevan a entender de manera cohesionada los ejercicios espirituales desde la relación entre ética y estética, bajo el principio de un análisis hermenéutico. La hermenéutica circunstancial, en los temas tocantes a la moralidad, necesariamente revelan algún principio existencial a quien los concibe.

En el caso del segundo apartado del *Banquete* traído a colación, sobre la estética y, consecuentemente, sobre el componente ético en Eros; la dimensión hermenéutica se presenta de manera externa en el enunciado de Diotima, mencionado por Sócrates. Así pues. Dicho esto, se puede entender que la comprensión de la estética y de la ética necesariamente estará mediada por la interpretación socrática; es decir, Sócrates participa de la ética y la estética, en este caso, sólo y a través de su comprensión hermenéutica, desde su lectura y desde la tensión que se plantea entre lo bello y lo feo, entre lo bueno y lo malo. En definitiva, Sócrates se ejercita espiritual e

²⁰ La comprensión analógica de Eros, se da, esencialmente, desde la figura de sus padres. Penia, su madre, era una Daimona que personificaba la pobreza y la necesidad; Poros, su padre, personificaba el camino, las oportunidades y las sendas. En este sentido, su madre representa la figura de lo equivoco y su padre representa lo unívoco. Su naturaleza y configuración se presentan bajo los rasgos y tensiones que representan sus padres. Véase (*El Banquete* 203 c-d)

integralmente en la medida en que pueda sustraer desde la hermenéutica circunstancial y analógica una hermenéutica espiritual.

La integración de la ética, estética y la hermenéutica, con sus respectivos aprendizajes, en la búsqueda de una hermenéutica espiritual en la figura de Sócrates, abre el panorama para la comprensión de la parrhesía desde la concepción de la deidad. Formulado en un interrogante, ¿no corría Sócrates peligro al mencionar lo expuesto por Diotima en donde muestra a Eros como algo intermedio entre lo bello y lo feo, entre lo bueno y lo malo? Eros, al ser algo intermedio, no podía ser considerado un dios, pues todo Dios es bello y feliz; sin lugar a duda esto resulta bastante problemático, en especial para todos aquellos que consideran a Eros como un dios. A propósito de la belleza y la felicidad de los dioses se comenta: “- Fácilmente- Dijo ella-. Dime, ¿no afirmas que todos los dioses son felices y bellos? ¿O te atreverías a afirmar que algunos de entre los dioses no es bello y feliz? - ¡Por Zeus!, yo no – Dije.” (Banquete 202c)

Pues bien, se tiene por cierto que todos los dioses son bellos y felices; sin embargo, Eros está en medio de lo bello y lo feo, consecuentemente no puede ser un dios. ¿No es pues problemática la postura socrática ante los ojos de todos los que consideran a Eros como un dios? Hasta esta altura del diálogo, nadie había afirmado que Eros no fuera un dios, Sócrates es el primero en hacerlo. Al rememorar brevemente *La Apología*, recordemos que una de las acusaciones que recibe Sócrates en su contra es la de: impiedad ante los dioses. Pues bien, Sócrates decide correr el riesgo de anunciar lo que aprendió de Diotima, y, en esta medida habla con verdad sin importar lo que pueda acontecer, sin importar aquellas voces que se puedan oponer; habla con verdad sin temer a las consecuencias.

Como ya se ha comentado, lo más probable es que la voz socrática sea la voz platónica; en este sentido, se podría decir que verdaderamente no es Sócrates el que corre peligro y es Platón el que denuncia que Eros no es precisamente un dios. Esto se reafirma con mayor ahínco al ser este un

diálogo de la madurez platónica. No obstante, sin importar si es la voz platónica o la socrática la que se sobrepone, lo más importante es reconocer el legado de hablar con el coraje de la verdad, manifestado en *La Apología*. Si llegare a ser la voz platónica, sin lugar a duda este es un aprendizaje que tomó de Sócrates su maestro; se hablaría pues, de una *parrhesía* generacional que no desaparece con la muerte de Sócrates, sino que incide y repercute en las generaciones futuras.

En consonancia con lo expuesto anteriormente respecto a la *parrhesía* y el riesgo de no concebir a Eros como un dios, se presentará un tercer fragmento en el que se mostrará el aprendizaje de morir y su relación con la dimensión existencial.

- ¿Qué puede ser, entonces, Eros? – Dije yo –. ¿Un Mortal?
- En Absoluto.
- ¿Pues qué entonces?
- Como en los ejemplos anteriores –dijo–, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal.
- ¿Y qué es ello Diotima?
- Un gran demon, Sócrates. Pues también todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal. (Banquete 202 d)

Para entender la relación del fragmento con el aprender a morir y la dimensión existencial, es esencial comprender la función comunicadora de lo demoníaco con el logos, con la razón universal y cósmica. Pues bien, ¿cuál es la labor de Eros como demon? Evidentemente Eros es un intermedio entre lo mortal e inmortal; es decir, es un comunicador entre lo sacro y lo profano. En la función de comunicador, Eros no es poseedor de sabiduría, sino que es un tránsito de las cosas relativas a la razón. En este sentido, lo demoníaco se presenta como principio de posibilidad para lo profano, como posibilidad para que el hombre pueda tener una conexión universal con la sabiduría, en este caso particular, posibilidad de aproximación a la sabiduría en lo tocante al amor. La labor

comunicadora, entraña una relación con la dimensión existencial, desde la aproximación de lo finito a lo infinito; en otras palabras, desde la relación entre los hombres y los dioses. Lo demoníaco permite al hombre una aproximación al logos en un sentido instrumental; pues en todo caso, es un facilitador para que el hombre pueda comprender a los dioses, y para que los dioses puedan manifestarse.

Así pues, se puede encontrar en lo demoníaco un intermedio entre lo mortal e inmortal, una conexión espiritual con lo trascendente. Esta visión intermedia, invita a re-pensar la existencia y su relación con la mortalidad como tránsito efímero e indeterminado; es decir como acto inacabado que no determina el final del hombre. Al final de cuentas, si existe una relación entre lo mortal e inmortal es porque todo lo corruptible puede participar en cierta medida de lo infinito. Este panorama no solo nos lleva a considerar la muerte como eternidad en la memoria, sino como eternidad en las acciones ligadas al logos; todo el que se ejercite espiritualmente en pro de la sabiduría, en pro de la unión con el logos, es acto y devenir constante.

La acción demoníaca rompe inmediatamente la concepción lineal del tiempo, ya no se comprende un pasado, un presente y un futuro, pues el hombre al hacerse partícipe de los asuntos sacros, entra en terreno de lo incorruptible. Ahora bien, esto se da solo si el hombre participa de la razón universal, del logos; en la medida en que el hombre se ejercite en pro de la virtud, encontrará una visión alternativa de la muerte, no como fin vital sino como consecución perpetua. ¿Cuál es pues el sentido de los ejercicios espirituales si la muerte es vista como último fin?

¿Qué ocurriría si, un día o una noche un demonio se deslizara furtivamente en la más solitaria de tus soledades y te dijese: “Esta vida, como tú ahora la vives y la has vivido, deberás vivirla aún otra vez e innumerables veces, y no habrá en ella nunca nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y cada suspiro, y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida deberá retornar a ti, y todas en la misma secuencia y sucesión -y así también esta araña y esta luz de luna entre las ramas y así también este instante y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia se invierte siempre de nuevo y tú con ella, granito del polvo! (Nietzsche, 1974, pág. 341)

Esta visión nietzscheana del tiempo, la del eterno retorno, nos invita a re pensar la muerte y el propósito de los ejercicios espirituales. En vano se ejercitaría el espíritu, si la memoria y la sabiduría solo permanecen en los vivientes. Consecuentemente, la vida virtuosa debe ser un acto continuo de la existencia. A través de Sócrates y la comprensión de lo demónico se entiende el verdadero propósito de la introspección, de la filosofía como un estilo de vida que constituye al sujeto y que a su vez lo aproxima al logos; de allí se infiere que la presencia demónica de Eros, constituye la vocación filosófica y espiritual de Sócrates.

La consecución y eternidad en la memoria y en la práctica de la figura demónica, también puede ser entendida desde la comunicación como acto pedagógico. En el apartado de aprender a morir, nos referíamos a la participación, en mayor o en menor grado, de todos los hombres que han hecho parte de la historia de la humanidad, y cómo esta ha resultado pedagógica desde la revalidación de lo concebido o desde la generación de nuevos conocimientos. En este sentido, la figura de Eros, es un ejemplo de un principio pedagógico del logos a través del acto comunicativo. Ahora, la sabiduría transmitida entreteje continuamente la historia de la humanidad en un eterno presente; cada acto, enunciado, vivencia, etc., forja de manera unísona una historia que se re construye eternamente.

Lo demónico se presenta, pues, como la posibilidad de no olvido; como enunciado transmitido que permanece en mayor o en menor medida. Más allá de cualquier comprensión religiosa respecto a la función demónica, lo que prima es su función integradora en la memoria colectiva y existencial de los sujetos. Al final de cuentas, lo demónico nos muestra que la muerte no es más que eternidad en la memoria, repetición y práctica continua; he aquí un motivo más para entender la importancia de la práctica filosófica como estilo de vida.

Ahora bien, ¿cuál es la comprensión *parresiástica* en lo tocante a Eros y a lo demoníco? Respecto a lo demoníco, en términos generales, se puede decir que el rol comunicador no le permite participar directamente de la *parrhesía*. Al ser intermediario entre los dioses y los hombres, no transmite mensajes propios, es decir, que el componente de veracidad no tiene origen en la figura demoníca. No obstante, al tener una participación indirecta, también hace parte de los juegos de verdad que se puedan entablar de manera profética entre los dioses y los hombres.

El parresiásta se opone, como advertirán con claridad, al profeta en la medida en que este no habla por sí mismo sino en nombre de algún otro, y articula una voz que no es la suya. Al contrario, y por definición, el parresiásta habla en su propio nombre. Es esencial que lo que formula sea su opinión, sean su pensamiento y su convicción. Debe firmar sus dichos, y tal es el precio de su franqueza. El profeta no tiene que ser franco, incluso si dice la verdad. (Foucault, 2010, págs. 34-35)

Lo demoníco, es en esencia lo profético, su figura no encarna precisamente el componente de veracidad *parresiásta*; no obstante, esto no significa que no pueda ser parte de la verdad, pues en la manifestación profética también se encuentra un mensaje verídico. Sin embargo, cabe la pregunta por la parrhesía y la divinidad, ¿puede haber manifestación parresiástica en la relación de las deidades y el hombre? Si tenemos en cuenta que la deidad es razón universal, es logos, entonces no habría manifestación de la verdad porque es verdad en sí misma; además, la deidad no corre ningún riesgo a la hora de manifestarse, pues al ser una realidad abstracta no puede haber algún tipo de represalia en su contra. En este mismo sentido, la figura de Eros y su condición demoníca, representan una realidad abstracta; si se llegara a pensar que puede haber una manifestación *parresiasta* de parte de Eros, esta no tendría todas las repercusiones del hablar franco. Más allá de situarnos en la manifestación de la *parrhesía*, nos encontramos con la manifestación de una verdad que es profética.

No obstante, antes de afirmar que no hay posibilidad de análisis de la *parrhesía* en lo demoníco, fijémonos en parte de la naturaleza de Eros, heredada por su madre Penía.

En primer lugar, es pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta en la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. (Banquete 203 c-d)

La naturaleza de Penía en Eros, representa en su forma más esencial el componente de la vida cínica, del despojo, la pobreza y la indigencia. En este sentido, una de las manifestaciones de la *parrhesía* se presenta en la forma de las prácticas cotidianas que son una manera alterna de llevar la existencia desde el cinismo. El cinismo se presenta como actitud crítica ante la sociedad, ante la monarquía y los distintos círculos que ostentaban el poder. Así pues, parte de la naturaleza de cínica Eros, una naturaleza cínica, es una crítica a las aristocracias desde el despojo, elemento que puede llegar a ser hiriente y que puede constituir una manifestación *parresiásta* de la verdad desde un estilo de vida en particular. La indigencia es pues, un acto *parresiásta* que demuestra la artificialidad en la que se han sumido los sujetos desde la materialidad.

Sin importar que la figura demoníaca no corra ningún riesgo al anunciar la verdad, puede haber en su naturaleza una crítica a ciertos estilos de vida; este es el caso de Eros y la vida cínica como crítica a las aristocracias. En retrospectiva, el despojo es el rasgo esencial que se manifiesta, es *parrhesía* como estilo de vida; a pesar de que el demon sea un comunicador y esté impedido para hablar por su propia cuenta, su estilo de vida al margen de los enunciados es *parresiásta* por antonomasia. Recordemos que en el campo de la *parrhesía* también se comprenden las manifestaciones semióticas y existenciales, y estas, a su vez, pueden llegar a constituirse en ejercicios espirituales.

Consideremos un cuarto fragmento, que será analizado bajo el lente del aprender a vivir y la dimensión ética:

Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto es precisamente la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitando no desea tampoco lo que no cree necesitar. (Banquete 204a).

En el apartado de *aprender a vivir*, veíamos cómo para los estoicos, la capacidad de filosofar es el rasgo distintivo del ser humano. El fragmento anterior nos muestra que la ignorancia consiste en creerse sabio; en otras palabras, la ignorancia socrática es la puerta de acceso a la sabiduría. Así, se puede señalar que el filosofar, como rasgo característico del ser humano, sólo es posible si se parte del reconocimiento de la ignorancia. Para Sócrates era claro que toda posibilidad de conocimiento iniciaba en el hecho de no creerse sabio, es decir en la ignorancia misma; no hay mayor ignorante que aquel que se cree sabio. Ahora bien, lo interesante de la cuestión es ver la relación que existe entre el aprender a vivir y la sabiduría.

En la misma línea de la ignorancia socrática, se puede decir que el reconocimiento de la carencia debe llevar a buscar aquello que se carece. El reconocimiento de la carencia no es una simple aceptación, es, ante todo, una preocupación por el vacío, por la falta de contenido y aún más importante, es una preocupación por uno mismo, por la manera como se conduce la vida. En este sentido es que aparece el aprendizaje de vivir, en la medida en que la carencia se convierta en necesidad de superación y lleve al sujeto a tratar de llenar todo cuanto ignora. A esta altura podríamos hablar de dos perspectivas de la ignorancia; una que es inherente al ser humano, que encierra los más grandes misterios y que a su vez le lleva a ejercer el rasgo característico del filosofar; y otra ignorancia que impide la búsqueda de la sabiduría cuando se cree que ya se ha accedido al conocimiento. En todo caso, desde la primera perspectiva de la ignorancia, la carencia se presenta como posibilidad de acceder a una vida ética y no como impedimento o vacío conceptual.

Sin embargo, ¿cuál es la relación entre la sabiduría y la ética? Sabemos que la ética posibilita la comprensión de las disposiciones del hombre en su vida interior, específicamente desde el lugar en que se reside. También sabemos que el rasgo distintivo del ser humano, según el aprender a vivir y la propuesta estoica, es su capacidad de razonar, en definitiva, su capacidad de filosofar. Por consiguiente, las disposiciones del hombre en su vida interior, es propiamente su capacidad de filosofar. Al retomar el sentido original de la filosofía, amor por la sabiduría, encontramos precisamente una unión con el logos, con la razón cósmica y universal, desde lo que nos propone el estoicismo y la figura de Zenon de Citio. Pues bien, la reflexión filosófica, como unión al logos acontece en una dimensión privada, es decir en el *ethos*; así pues, toda reflexión filosófica, como amor por la sabiduría participa de la reflexión ética y, consecuentemente, de la reflexión moral de los sujetos. Así sabemos que, toda reflexión filosófica, es decir, todo acto que pretende la sabiduría, participa activamente de la dimensión ética, enseña una disposición al hombre y lo hace partícipe del aprender a vivir.

Sócrates, a través del diálogo con Diotima, es consciente de que toda acción filosófica está orientada hacia la sabiduría y que su ejercicio es una enseñanza para disponerse, construirse y constituirse como sujeto. Más allá de la relación que pueda llegar a existir entre la filosofía estoica y la ética, entre la sabiduría y la moral, Sócrates tenía claro que el reconocimiento de la ignorancia era el primer paso para acceder a la virtud, sabía que esta era la primera medida para conocerse a sí mismo y constituirse como sujeto ético. Consideremos pues, que es esencial liberarse de toda pretensión que sugiera que ya se es un sujeto constituido, pues esto es un impedimento para acercarse a la sabiduría y a la virtud. Como ejercicio ascético, la filosofía para Sócrates se presenta de manera procesual, como un estilo de vida ético que no pretende actuar en el sujeto constituido, sino que pretende constituir al sujeto.

¿Sobre qué subyace el liberarse de creer que se es un sujeto constituido? Esencialmente reposa en la dimensión ética, en el examen constante sobre uno mismo, y, ante todo, en la posibilidad de cambio y transformación, en la *metanoia*. Sócrates tiene claro que el principio de toda progresión

hacia la virtud, hacia la sabiduría y el logos, es la posibilidad de cambio; es la posibilidad de verse a sí mismo como una obra inacabada, carente y llena de vacíos que lo llevan al campo de querer saber el porqué de múltiples realidades. En este sentido, la ignorancia socrática se presenta bajo la forma de progreso, al final de cuentas lo importante no es el reconocerse ignorante para quedarse en la ignorancia, sino el reconocerse ignorante para ver en toda la existencia un acto pedagógico.

Fundamentalmente, todo proceso que esté orientado a buscar la sabiduría, constituye una reflexión moral. Sócrates es el ejemplo claro de una conciencia reflexiva en la que reside todo un componente moral; no solo desde la dialéctica se evidencia esto, sino también, como lo veíamos en *La Apología*, sus prácticas son el producto de su reflexión, hay una coherencia entre su discurso y su obrar. Este panorama nos abre las puertas para considerar a la parrhesía en relación con la sabiduría y el reconocimiento de la ignorancia. Recordemos que se ha contemplado la ignorancia socrática en contraposición de aquellos que se creen sabios o constituidos.

La parrhesía se interpone en la figura de la ignorancia, específicamente en aquellos que sí son capaces de contemplar. Es oportuno comparar la figura de los que se creen sabios con la de los retóricos que utilizan el lenguaje para engañar o para decir cosas de maneras aparentemente más elaboradas.

Como advertirán, entonces, la práctica de la *parrhesía* se opone punto por punto a lo que es, a fin de cuentas, el arte de la retórica. De manera muy esquemática, puede decirse que la retórica, tal como se la definía y practicaba en la antigüedad, es en el fondo una técnica que incumbe a la manera de decir las cosas, pero no determina en ningún modo las relaciones entre quien habla y lo que dice. (Foucault, 2010, pág. 32)

¿Por qué comparar la figura de los que se creen sabios con la del *retor*? Esto es por dos motivos. El primero es que quien no tiene explicación para aquello que considera saber se vale del lenguaje para confundir. El segundo motivo tiene que ver con la relación entre práctica y discurso; quien

no es sabio no puede ejercitarse en pro de la sabiduría, consecuentemente el único recurso que le queda es el discursivo, que muchas veces resulta engañoso, elaborado y adornado. De aquí, se desprende un elemento fundamental en la obra platónica y es la crítica a la poesía imitativa, pues en ella no hay elementos de veracidad; así, el *retor* en muchas ocasiones termina atentando contra la verdad al modo de la poesía imitativa que es adornada y confusa, a propósito, se comenta:

La Escucharemos, pues, persuadidos de que no se debe mirar esta especie de poesía como una cosa seria, no que se atenga a la verdad; que todo hombre que teme por el gobierno interior de su alma debe estar en guardia contra ella y escucharla con precaución; y, en fin, observar todo lo que hemos dicho de la poesía. (La República 608 a-b).

Esta crítica a la poesía imitativa lleva como componente tácito una crítica a los sofistas y a los rétores, al considerar que no corresponden a la verdad. En este mismo sentido de la poesía imitativa, quienes se creen que son lo suficientemente sabios jamás van a corresponder a la verdad. El componente *parresiástico* se encuentra en la figura del que se reconoce ignorante, pues al mismo tiempo, la ignorancia se convierte en una crítica hacia aquellos que se consideran sabios. Quien se reconoce a sí mismo como ignorante, corre el riesgo de dejar en ridículo al rétor o al poeta imitativo a ejemplo del que se cree sabio; consecuentemente, el sujeto en busca de progreso queda expuesto a las posibles represalias que puedan maquinar los que quedaron en evidencia de que no sabía más que puras palabrerías.

A continuación, se traerá a colación un quinto y último fragmento, que hará referencia al aprender a dialogar y a la dimensión estética.

Impulso creador, Sócrates, tienen, en efecto, todos los hombres, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear. Pero no puede procrear en lo feo, sino sólo en lo bello. La unión de hombre y mujer es, efectivamente, procreación y es una obra divina, pues la fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal. (Banquete 206c).

La unión procreativa entre hombre y mujer, nos sitúa en el campo del diálogo corporal. La acción de procrear, es el motivo de la comprensión estética desde el contacto físico. A esta altura, se abre el panorama para la comprensión del yo desde una perspectiva que demanda la presencia del otro, pues el diálogo no se restringe al campo de la comunicación verbal, sino que es también es manifestación corporal en lo tocante a la dimensión espiritual. La figura demoníaca de Eros, es justamente la que inspira este tipo de diálogo; pues desde su naturaleza pobre y al mismo tiempo astuta se comprende la acción que comunica a los hombres el deseo de procrear. Ahora bien, esta unión entre hombre y mujer, se plantea como acción que constituye a la memoria, y no como simple acto banal, pues en todo caso el impulso vital y pulsional del procrear resulta siendo restringido, según el tipo de belleza que se comprenda en el otro, según lo que se comprenda y se desee en lo tocante a la estética.

Ahora bien, en el diálogo corporal que se propicia por el deseo pulsional del procrear, se construye y es consecutivo el yo, por el mismo hecho de la progenie. Pues bien, a esta altura el diálogo corporal se vuelve a repensar a sí mismo desde el deseo que existe por la perpetuidad y la eternidad. A través del acto procreador, el sujeto se libera efímeramente de su finitud para hacer parte de la eternidad. El acto se deja de centrar en el otro, para convertirse en voluntad y deseo en su sentido más pleno. La progenie, en definitiva, es el resultado del deseo que surge por vivir la eternidad y el placer del diálogo corporal con el otro. En todo acto corporal, el yo es el que prima desde el deseo que lo constituye y lo sitúa en una nueva dimensión que lo ayuda a liberarse en una especie de práctica acética. La progenie, al estar contenida en el yo, demanda liberación a través del diálogo con el otro.

Toda relación que se entable es la oportunidad para la exploración del yo, para entender su pulsionalidad y todo aquello que atañe a su voluntad. La procreación es un pretexto para encontrar en el diálogo corporal un placer espiritual; a ejemplo de la invitación del cuidado de uno mismo, el amor encarnado en la figura de Eros es una propuesta que resulta siendo introspectiva y personal,

pero que demanda en toda circunstancia la presencia de otro. De allí se comprende que la figura del otro resulta indispensable para poder no solo decir la verdad sobre uno mismo, sino, para lograr tener acceso a la voluntad, al uso y al manejo de las pasiones. Al final de cuentas se puede decir que toda acción que demande al otro, termina versando sobre uno mismo, pues la figura del otro ya se encuentra mediada por el yo.

Consideremos ahora, la posibilidad de ver lo bello como principio subjetivo que nutre las carencias del yo. Con lo anterior, se quiere apuntar a dos elementos fundamentales; el primero es la comprensión de la belleza en el acto de la procreación como elemento subjetivo; lo segundo es que, a través de la búsqueda de la belleza, se suplen las carencias. Pues bien, al considerar el elemento subjetivo de la belleza, lo que se quiere decir es que el yo es el encargado de abstraer el concepto estético en el marco de los ejercicios espirituales; esto lo convierte a la vez en un ser crítico, capaz de determinar qué es lo que le conviene y en forjador de su propio destino.

El carácter subjetivo de la belleza pretende ante cualquier circunstancia revalidar las impresiones del yo y hacerlas verídicas al encontrar en lo estético el componente de verdad. Ahora bien, el mecanismo que permite encontrar al sujeto un concepto claro de belleza es la carencia, la necesidad y la finitud desde la puesta en marcha de los *ejercicios espirituales*. Sólo a través del reconocimiento y práctica de los ejercicios, a través de la autocrítica como posibilidad de transformación y mejora, el sujeto puede determinar su ideal de belleza que le lleve a inmortalizar un diálogo corporal en una de las dimensiones en las que se manifiesta la infinitud.

Otro elemento fundamental del diálogo socrático, especialmente del fragmento anterior, es cómo la inmortalidad se presenta de manera eterna gracias a la procreación. En la progenie no solo se manifiesta la voluntad del yo, sino que, además, permite que un fragmento del yo se mantenga en la perpetua historia de la humanidad. El diálogo que se sostiene corporalmente privilegia la eternidad por parte y parte en acto y espíritu, pues el coito también se presenta bajo la forma de un

ejercicio espiritual al comprender el elemento vital y al constituir un fragmento de la plenitud de las dimensiones humanas. El hombre, al ser partícipe de un momento de inmortalidad, revela en sus acciones un lazo que lo une a la inmortalidad, a la posibilidad del no olvido y a la figura de los dioses por mediación de Eros.

Ahora, ¿cómo se comprende la *parrhesía* en relación con la procreación, la inmortalidad y la eternidad?

Para decirlo en dos palabras, la parrhesía es, por ende, el coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que concibe, pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha. (Foucault, 2010, pág. 32)

La parrhesía demanda un diálogo, o una interacción entre personas para que se pueda manifestar todo cuanto fuere verdadero o para ser el receptor de la verdad. En el acto de la procreación, a través de los cuerpos, también se sostiene un diálogo por medio del contacto. En el diálogo del contacto corporal también se manifiestan elementos que pueden corresponder al campo de la verdad; ejemplo de ello es la reciprocidad en el contacto o la evasión ante algún gesto que no sea tomado por cierto. La verdad en estos casos, difícil de encontrar, corresponde más a lo relativo de la aceptación; es decir, en la medida en que alguien acepte o no acepte el contacto, se enuncia una voluntad que debe ser asumida por el otro, y en algunas ocasiones, la manifestación de esta voluntad verídica, puede ser hiriente para el receptor.

Ahora bien, este contacto, específicamente el procreativo, ocurre en el marco del concepto estético de lo bello; en este sentido, el mecanismo a través del cual el sujeto se manifiesta para buscar lo estéticamente bello, puede resultar hiriente para aquellos prototipos que sean lo contrario a lo bello; en otras palabras, la falta de reciprocidad por parte de aquel que busca otro prototipo de belleza, es manifestación de la verdad en el ámbito de la voluntad que busca procrear. A esta altura se

puede presentar un problema en la relación entre verdad y estética, pues el concepto estético se encuentra en el ámbito de lo subjetivo y se puede llegar a pensar que la parrhesía es una verdad objetiva, estática o dogmática. Sin embargo, ante esta posibilidad, recordemos que “la parrhesía puede organizarse, desarrollarse y estabilizarse en lo que cabría llamar un juego parresiástico.” (Foucault, 2010, pág. 31). Recordemos que el juego parresiástico nos sitúa en el campo del dinamismo y de las múltiples comprensiones de la verdad. Como veíamos con anterioridad, el juego parresiástico, se relaciona con los juegos de verdad en la relación entre poder y saber; en este sentido la verdad se manifiesta entre aquellos que dominan y aquellos que son dominados.

Lo expresado hasta esta altura del juego parresiástico nos permite comprender que la verdad que busca imponerse es discursiva, sin embargo, el riesgo que se corre a la hora de enunciar la verdad permite que el saber se relacione con las prácticas, y, consecuentemente, que la verdad sea el resultado de la vida interior, de la subjetivación y del dinamismo del pensamiento. Pues bien, superada la dificultad que nos muestra a la *parrhesía* como una verdad estática y que se puede dar en el marco de lo estético, en las y abstracciones del sujeto, se puede inferir que esta manifestación de la verdad en el diálogo del contacto es *parrhesía* en su sentido más pleno, pues cumple con los siguientes dos presupuestos:

En suma, para que haya *parrhesía* es necesario que en el acto de la verdad haya: en primer lugar, manifestación de un lazo fundamental entre la verdad dicha y el pensamiento de quien la ha expresado; [en segundo lugar,] cuestionamiento del lazo entre los dos interlocutores (el que dice la verdad y aquel a quien está dirigida). (Foucault, 2010, pág. 30)

Así, se culmina la reflexión en torno a la *parrhesía* y a los *ejercicios espirituales* en Sócrates, desde la relectura de algunos fragmentos de El Banquete.

4. Re-lectura del diálogo interrumpido entre Michel Foucault y Pierre Hadot

Foucault, *Parrhesía*, Hadot, *ejercicios espirituales*, Sócrates, Foucault, *Apología*, *Banquete*..... Hasta esta altura hemos recorrido algunos aspectos esenciales de los personajes, conceptos y diálogos mencionados anteriormente; al retomar la cuestión central, la pregunta, ¿cómo pueden relacionarse y ser interpretados los conceptos: *parrhesía* y *ejercicios espirituales*, presentes en el pensamiento de Michel Foucault y Pierre Hadot, a partir de la figura de Sócrates, en lo concerniente a su estilo de vida y su relación con la verdad?, hemos encontrado una unión entre los dos conceptos a partir de la figura de Sócrates. Parece pues, que puede haber una comprensión de la *parrhesía* desde los *ejercicios espirituales*, y que también puede haber una comprensión de los *ejercicios espirituales* desde la *parrhesía*. Más aún, parece que al hablar de *parrhesía* y *ejercicios espirituales*, hay una codependencia desde el asumir la filosofía como un estilo de vida.

Sócrates ha sido el claro ejemplo de aquel sujeto en el que se conjugan los cuatro aprendizajes de los *ejercicios espirituales* en conjunto con la *parrhesía*, desde el abordaje de algunos apartados esenciales de los diálogos: *Apología* y *Banquete*. De esta manera, al tratar ambos conceptos (*parrhesía* y *ejercicios espirituales*), pareciera que se trata una sola cuestión, un solo autor y ante todo la práctica de la filosofía como un estilo de vida; en definitiva, la constitución del verdadero filósofo en la figura de Sócrates. El retorno a la filosofía griega, a Sócrates, nos ha situado en el campo de la auténtica labor del filósofo, nos ha llevado, a través de ambos conceptos, a problematizar sobre el verdadero ser y quehacer de la filosofía desde la unión entre práctica y discurso. Pues bien, el contenido epistemológico ha hecho parte de las prácticas del sujeto, ha constituido las prácticas socráticas y nos ha mostrado que la labor filosófica va más allá de la simple reflexión y enseñanza de contenidos para convertirse en introspección, transformación y estilo de vida.

El presente capítulo no pretende ser la síntesis de los anteriores, sin embargo, quiere señalar algunos elementos que se han construido hasta este momento, especialmente la unión entre *parrhesía* y *ejercicios espirituales* en la figura de Sócrates, para que se pueda contrastar con algunos desacuerdos entre el pensamiento de la filosofía como estilo de vida en Hadot respecto a lo considerado por Foucault. Sin embargo, esta relación casi que idílica entre la comprensión de la filosofía por parte de Hadot y Foucault, presenta algunos matices, que más que llegar a constituir problemas transversales en el estatuto filosófico, nos llevan a reflexionar acerca del verdadero sentido de la filosofía como práctica existencial, como principio estético.

Pues bien, antes de abordar algunos desacuerdos, que pueden resultar enriquecedores para la unión entre *parrhesía* y *ejercicios espirituales*, cabe recordar el trabajo realizado por Foucault en su última etapa, pues a esta se encuentra adscrita la cuestión de la filosofía como estética de la existencia y como práctica sobre uno mismo y, además, a raíz de sus últimos trabajos es que se presenta su relación con Hadot, tanto los acuerdos como los desacuerdos. Foucault muere el 25 de junio de 1984; algunos meses previos dicta su último curso *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II* (texto guía de la reflexión). En este curso, Foucault continúa con un rastreo genealógico de las modalidades del decir veraz en la filosofía greco-romana, cosa que había comenzado en 1983 con *El gobierno de sí y de los otros I*, en donde también considera a la *parrhesía* como modalidad esencial del decir veraz.

Ahora bien, estos últimos cursos, condensan todas las consideraciones de la filosofía como un estilo de vida, como un cuidado de sí, como estética de la existencia, y, esencialmente, propician una relación entre Hadot y Foucault a través del mutuo interés en la filosofía grecorromana. En 1980 se produce el primer encuentro personal entre estos autores, y se comienzan a esbozar algunos trazos de mutuo acuerdo en torno a los tópicos en cuestión. Sin embargo, tras la muerte de Foucault, algunos elementos considerados en sus conversaciones, quedan en el aire, sin respuesta; Hadot los presenta, en el *Dialogo interrumpido con Michel Foucault: Acuerdos y desacuerdos*, presente en el libro *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. A continuación, se retomarán

algunas problemáticas centrales del diálogo, con la intención de dinamizar, enriquecer y afianzar la reflexión manifiesta hasta esta altura, y más aún para brindar nuevas perspectivas de reflexión en lo concerniente a la *parrhesía* y a los *ejercicios espirituales*.

La muerte de Foucault, deja algunos vacíos en temas tratados por ambos autores, pues no permite que haya una respuesta de vuelta a los interrogantes o las cuestiones planteadas por Hadot. Sin embargo, se hará mención, en una primera instancia, de algunos acuerdos entre ambos autores. En este sentido, Hadot manifiesta respecto al trabajo de Foucault:

Uno y otro se ocupan de los mismos temas, ya se trate de la filosofía entendida de manera terapéutica, de Sócrates y la atención a uno mismo o de los diferentes tipos de ejercicios espirituales, como por ejemplo *praemeditatio malorum* o la ejercitación para la muerte. (Hadot, 2006, pág. 252)

Esta consideración nos muestra el mutuo interés de la filosofía como estilo de vida, especialmente desde la mención de su sentido terapéutico, además señala la importancia de la figura de Sócrates en lo tocante a los ejercicios espirituales. Estas menciones, no solo son el reflejo del mutuo interés en la filosofía grecorromana, sino que además son el reflejo de los asuntos del yo, de su construcción en la vocación filosófica. Sin lugar a duda, ambos autores convergen en la visión de la filosofía como una ascesis y entienden que las prácticas del filósofo están mediadas por la apropiación de los contenidos que determinan la introspección y una postura crítica en oposición a la simple teorización.

El retorno a la filosofía antigua no es bajo ninguna circunstancia la recitación del saber propio de su época, sino que es un imperativo que exige una vivencia en tiempos actuales, a propósito, se comenta:

Para Foucault, al igual que para mí, todo esto no era solo objeto de interés histórico. [...] El análisis que debe entenderse como ejercicio transformador de uno mismo mediante el impulso hacia la

verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines comunicativos, es el cuerpo mismo de la filosofía, al menos si sigue siendo en la actualidad lo que fuera de antaño, es decir, una “*ascesis*”, un ejercicio en relación con uno mismo mediante el pensamiento. (Hadot, 2006, pág. 252)

Esta postura nos muestra la relación del sujeto con la verdad, entre ello se puede considerar a la *parrhesía*; además se apunta hacia un elemento fundamental en las consideraciones de Hadot, y es la comprensión de la filosofía antigua como un proceso ascético de transformación, de *metanoia*. Sin lugar a duda la oposición que se plantea con los fines comunicativos, es una oposición al elemento discursivo por sí solo; es decir, que la filosofía, especialmente el ejercicio, demanda además del discurso una práctica que integre al sujeto a un modo de vida particular, no puede haber una auténtica aprehensión de la filosofía como ejercicio ascético sino se reside en ella desde la práctica. Además, considérese de manera análoga la posibilidad de dominio sobre los demás desde los fines comunicativos, la filosofía no es en retrospectiva un ejercicio de dominación y de apropiación de los demás a través del elemento discursivo.

Los anteriores fragmentos señalan a grosso modo el mutuo interés y convergencias en los temas relacionados con la filosofía grecorromana y su práctica como un ejercicio existencial del yo. Sin embargo, a esta altura comenzaremos a hacer mención de algunos fragmentos del diálogo interrumpido que mostrarán algunas discrepancias. En este sentido, Hadot menciona:

En cualquier caso, dudo que pueda hablarse en Foucault de una “*estética de la existencia*” tanto a propósito de la Antigüedad como de la tarea del filósofo en general. Foucault, como hemos visto, entiende esta expresión en el sentido de que nuestra propia vida supone una obra a la que debemos formar. [...] Es por ello por lo que en lugar de hablar de “*cultivo del yo*” sería más adecuado hablar en términos de transformación, transfiguración, de superación del yo. (Hadot, 2006, págs. 253-254)

Pues bien, a simple vista pareciera que hay una pugna entre la concepción de la filosofía como cultivo del yo en oposición a una transformación del yo. Foucault, por un lado, propone una

estética de la existencia en el sentido de una obra que se debe esculpir, y Hadot, por otro lado, propone una transformación del sujeto. Cabe ahora preguntarnos, ¿en qué se fundamenta esta diferenciación y crítica que realiza Hadot al trabajo de Foucault? Pues bien, la cuestión se condensa en el campo de la estética, en su sentido y comprensión. Así, Hadot comenta:

El término estética despierta en efecto para nosotros, hombres modernos, resonancias muy diferentes a las que tenía la palabra “belleza” (kalon, kallos) en la Antigüedad. Y es que la modernidad tiende a considerar lo bello como una realidad al margen del bien y del mal, mientras que por el contrario para los griegos, esta palabra aplicada al individuo, implica normalmente un valor moral. [...] En realidad, lo que los filósofos antiguos buscaban no era la belleza (kalon) sino el bien (agathon); y eso vale tanto para Epicuro como para el resto. (Hadot, 2006, pág. 253)

En primer lugar, lo que se quiere indicar es que la auténtica comprensión estética en la Antigüedad está ligada a un valor moral, el bien es sinónimo de belleza. Según lo expuesto por Hadot, Foucault no asume la estética de la existencia desde el punto de vista de la moralidad, sino desde las comprensiones modernas que se desligan de toda posibilidad ética. En este sentido, se puede asumir que la empresa foucaultiana en la comprensión de la filosofía como un estilo de vida, no considera bajo ninguna circunstancia que lo moral constituya esencialmente la visión estética. Ahora bien, ¿verdaderamente la belleza en la Antigüedad está adscrita a un estatuto moral? ¿La empresa foucaultiana comprende la estética de la existencia al margen de lo moral?

Para dar respuesta al primero de los interrogantes planteados anteriormente consideremos el siguiente fragmento: “-Bien- dijo ella-. Imagínate que alguien, haciendo un cambio y empleando la palabra “bueno” en lugar de “bello”, te preguntara: Veamos, Sócrates, el que ama las cosas buenas desea, ¿qué desea? –Que lleguen a ser tuyas – dije”. (Banquete 204e). Así, se evidencia que para los griegos, específicamente en los diálogos socráticos, la belleza está ligada a un principio moral. No puede haber una comprensión de la belleza al margen de la reflexión ética. En

este sentido, la propuesta moral desarrollada en el transcurso del texto desde el aprender a vivir, siempre se ha encontrado en sintonía con la reflexión estética.

Dando respuesta al segundo interrogante, consideremos el siguiente fragmento:

Al hacer ese análisis me di cuenta de una cosa, que no esperaba del todo. Diré para ser más preciso, que es fácil constatar lo grande que fue la importancia, en toda la moral antigua, en toda la cultura griega y romana, del principio “hay que decir la verdad sobre uno mismo”. (Foucault, 2010, pág. 20).

Decir la verdad sobre uno mismo, implica una práctica del yo, una estética de la existencia. El reconocimiento de la importancia de la moral griega y romana en el análisis foucaultiano de las prácticas del decir veraz, son, en esencia, fundamento suficiente para considerar que la reflexión de la filosofía como modo de vida, como estética de la existencia, lleva presente una reflexión ética. Recuérdese que tanto para Foucault como para Hadot, “el análisis debe entenderse como ejercicio transformador de uno mismo mediante el impulso hacia la verdad [...]” (Hadot, 2006, pág. 252). En definitiva, cuando Foucault hace referencia a decir la verdad sobre uno mismo, considera a la dimensión moral y comprende lo mismo que Hadot de la filosofía como ejercicio transformador. En consecuencia, se puede decir que la estética de la existencia en Foucault, evidentemente, considera la dimensión moral, en oposición a lo considerado por Hadot.

En la crítica hadotiana en la que se hace referencia a que sería más adecuado hablar de una transformación del yo, que, de un cultivo del yo, subyace la comprensión de la sabiduría.

Y si lo que se pretende es analizar este estado no puede dejarse de lado el término sabiduría que, a mi juicio, no es utilizado sino raramente, por no decir nunca, por Foucault. Por sabiduría se entiende ese estado que quizá jamás sea alcanzado por el filósofo, pero al que tiende mediante un intento de transformación de sí mismo con el fin de superarse. (Hadot, 2006, pág. 254)

La sabiduría, se presenta bajo la forma de un lugar utópico al que tiende el filósofo mediante su ejercitación espiritual. El hecho de que sea un lugar al que se tiende y que no es acabado, es muestra suficiente para hablar en términos de transformación del yo. En todo caso, al considerar los términos cultivo y transformación, se entiende que el cultivo puede llegar a ser acabado, teleológicamente se podría hablar de un fin, mientras que el proceso de transformación es constante e inacabado, al ser utopía, nunca se llegara a un fin, más sí habrá tendencia a una mejora. Pero, ¿realmente Foucault utiliza raramente el término sabiduría en el marco de la filosofía grecorromana como modo de vida?

En el marco de las formas aletúrgicas del decir veraz, Foucault considera a la sabiduría como una forma primaria y característica de la verdad en la Antigüedad, inclusive, situándola por encima de la verdad profética.

En segundo término, creo que el decir veraz parresiástico puede también oponerse a otro modo de decir veraz que fue muy importante en la antigüedad, incluso más importante para la filosofía antigua, sin duda, que el decir veraz profético: el de la sabiduría. [...] La sabiduría que formula es en verdad la suya propia. [...] Pero el sabio esto es lo que lo caracteriza, al menos en virtud de una serie de rasgos que podemos identificar en la literatura antigua, mantiene su sabiduría en retiro o, al menos, una reserva que es esencial. En el fondo el sabio es sabio en y para sí mismo y no necesita hablar. (Foucault, 2010, págs. 35-36)

Sin lugar a duda, Foucault se refiere y trata la sabiduría en sus comprensiones respecto a la filosofía antigua. Ahora bien, es necesario ir más allá de lo evidente para lograr caracterizar el tipo de sabiduría a la que se refiere, pues, aunque la enuncie y la caracterice, esta se aleja en cierta medida de la comprensión hadotiana. En un primer lugar, es importante referirnos a la oposición entre parrhesía y sabiduría; aunque ambos sean manifestaciones de la verdad, la sabiduría, esencialmente es una verdad introspectiva que no se manifiesta ni tiene las mismas dimensiones que la parrhesía. En segundo lugar, la sabiduría, al ser una verdad propia, se caracteriza por estar dirigida a sí mismo, pues quien es sabio no necesita la aprobación de los demás para saber que verdaderamente se es sabio.

Uno de los elementos más interesantes en la propuesta foucaultiana respecto a la sabiduría, es el hecho de la atribución de este modo de veridicción al personaje de Sócrates.

Sócrates tiene así mismo una relación con la sabiduría, por parresiásta que sea. Esa relación está marcada por varios rasgos, que incumben a su virtud personal, su autodomínio, su abstención con respecto a todos los placeres, su resistencia frente a todos los sufrimientos, su capacidad de abstraerse del mundo. (Foucault, 2010, pág. 43)

A esta altura, se puede evidenciar la importancia de la sabiduría en la reflexión foucaultiana, llevándonos a considerar que no es raramente mencionada por él, sino que constituye un rasgo característico en su comprensión de la filosofía antigua y en el personaje de Sócrates. Ahora bien, lo que sí se puede llegar a diferenciar de la comprensión foucaultiana de la hadotiana, es el sentido de la sabiduría. Para Foucault, el rasgo característico del sabio es la reserva y se presenta en forma acabada y determinada; en otras palabras, se puede decir que Sócrates es sabio. Por el contrario, Hadot no hace referencia a que algún sujeto en específico sea sabio, sino que habla de una tendencia a la sabiduría, por tanto, se presenta bajo una forma inacabada y que requiere una constante transformación. En definitiva, no se puede llegar a afirmar que Foucault no mencione a la sabiduría ni la caracterice; más bien, la comprende de manera distinta. En síntesis, mientras que Foucault entiende que un sujeto sí es sabio, Hadot propone que hay una tendencia hacia la sabiduría.

Haremos referencia a un último punto en desacuerdo entre Hadot y Foucault:

Otro punto de desacuerdo entre M. Foucault y yo gira alrededor de la siguiente cuestión: ¿a partir de qué momento la filosofía dejó de entenderse a manera de tarea del yo sobre el yo (ya sea para realizar una obra de arte o para integrarse en la totalidad)? (Hadot, 2006, pág. 255)

El interrogante planteado anteriormente, es de vital importancia en el marco de la filosofía como modo de vida, pues nos presenta una ruptura que marca todo el quehacer filosófico. Ante esta cuestión, aparecen dos posturas radicalmente opuestas, pero igualmente interesantes, por un lado, aparece Hadot atribuyendo a la Edad Media la responsabilidad de esta escisión, y, por otro lado, aparece Foucault imputando a Descartes de dicha ruptura. En todo caso, sea cual fuere el responsable, una etapa del pensamiento o un autor en específico, es necesario reconsiderar la pregunta en los dinamismos propios del quehacer filosófico, es decir, no mirar al culpable de la escisión de manera definitiva ni bajo una cronología específica, pues la filosofía siempre ha estado abierta a considerarse a sí misma no simplemente como un ejercicio teórico sino, fundamentalmente, como un estilo de vida, basta con retomar el interés hadotiano y foucaultiano de la filosofía grecorromana como forma de vida.

Al ahondar un poco más en la cuestión, la postura hadotiana se presenta de la siguiente manera:

Por mi parte pienso que la ruptura se produjo durante la Edad Media, en el instante en que la filosofía se convirtió en la auxiliar de la teología y en el que los ejercicios espirituales se asimilaron a la vida cristiana, independizándose de la vida filosófica: la filosofía moderna ha ido redescubriendo poco a poco y parcialmente esa concepción antigua. (Hadot, 2006, pág. 255)

Esta cuestión ya la había tratado Foucault, por eso, probablemente respondería:

Pienso en la predicación y los predicadores, sobretudo en esos predicadores que, a partir del movimiento franciscano y dominico, van a atravesar todo el mundo occidental y toda la Edad Media, para desempeñar un papel histórico absolutamente considerable en la perpetuación, pero así mismo en la renovación, la transformación de la amenaza para el mundo medieval. En esa sociedad, aquellos predicadores tuvieron a la vez el papel de profetas y parresiastas. (Foucault, 2010, pág. 45)

Pues bien, Foucault reconoce en la Edad Media un estatuto de la verdad ligado a dos formas esenciales de veridicción, por un lado, la profecía y por otro lado la parrhesía, elemento que permite simplemente analizar la preponderancia del papel profético en la predicación. Sin lugar a duda, en esta consideración se tiene en cuenta que el eje principal del cristianismo medieval fue sin duda la revelación en consonancia con la profecía; sin embargo, a pesar de ello, el papel del parresiasta se sigue manteniendo en el riesgo que el predicador corre al anunciar la verdad. En otras palabras, se podría decir que, en esta exposición, la filosofía sigue constituyendo una práctica del yo sobre el yo, solo que con una dimensión política desde el ejercicio de la predicación y preponderantemente profética. Así, Foucault afirma: “me parece que en el cristianismo medieval se ve otro tipo de reagrupamiento: el de la modalidad profética y la modalidad parresiástica.” (Foucault, 2010, pág. 45). Así pues, Foucault no ve en la Edad Media una ruptura de una práctica del yo sobre el yo, sino que ve en ella un cambio, un reagrupamiento.

Ahora, para Foucault, ¿quién es el responsable de dicha ruptura?

Por su parte, Foucault responsabiliza a Descartes de tal ruptura: Antes de Descartes ningún sujeto podía tener acceso a la verdad a menos que antes realizara en él cierta tarea que le hacía susceptible de conocerla. Pero según Descartes, para acceder a la verdad basta con que cualquier sujeto sea capaz de ver lo evidente. La evidencia viene a sustituir la ascesis. (Hadot, 2006, pág. 255)

Ante esta consideración, Hadot comenta:

No estoy realmente seguro de que esto sea así. Precisamente Descartes escribió unas meditaciones: esa palabra resulta altamente significativa. Y a propósito de tales meditaciones aconseja a sus lectores que, durante unos meses, o al menos durante unas semanas, mediten sobre la primera y la segunda de ellas, en las que se habla de la duda universal y de la naturaleza del espíritu. (Hadot, 2006, pág. 255)

He aquí la parte foucaultiana y la contraparte hadotiana. Más allá de entrar a discurrir sobre el sentido cartesiano de la evidencia, fuere que refiera a un ejercicio espiritual o a una simple observación, es necesario considerar dos elementos fundamentales que bien comprende Hadot. El primero de ellos es ver en la filosofía los dinamismos propios de los ejercicios espirituales, es decir, es necesario hacer una ruptura con la cronología y entender que en cada momento se ha manifestado en mayor o en menor medida la práctica de la filosofía como un estilo de vida.

Así como en la Antigüedad seguramente algunos filósofos no comprendieron el ejercicio de la filosofía como modo de vida, en el medioevo o en la modernidad existieron algunos que probablemente sí asumieron el quehacer filosófico como un estilo de vida. Este planteamiento nos lleva a considerar justamente los dinamismos de la filosofía y sus múltiples comprensiones que no dependen de una visión lineal del tiempo; al culpar a un autor o a una época se deja de lado otros posibles cambios que acontecieron fuera de la consideración, es decir un sujeto o una época no es en definitiva la culpable de la ruptura de la comprensión de la filosofía como una práctica del yo sobre el yo.

El segundo elemento surge justamente de una consideración hadotiana: “Todavía menos que M. Foucault, no tengo por mi parte intención de proponer soluciones de carácter general y definitivo a los problemas filosóficos de nuestra época.” (Hadot, 2006, pág. 256). El problema de la ruptura de la filosofía respecto a su práctica y visión estética, es un problema de grandes dimensiones que no puede ser agotado con breves reflexiones; al final de cuentas, lo propio de la filosofía no es ofrecer respuestas definitivas, sino brindar al hombre la capacidad de pensar y repensar aquellos problemas que escapan a lo cuantificable o a las ciencias exactas.

5. Conclusiones

- 1) Al referirnos a la *parrhesía* se comprende que es: “el tipo de acto mediante el cual el sujeto, al decir la verdad, se manifiesta, y con esto quiero decir: se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad.” (Foucault, 2010, pág. 19). La *parrhesía* entraña una relación con un criterio de veracidad en cuanto se expresa, se caracteriza y se es identificado como un sujeto que dice la verdad. La *parrhesía*, es un derecho que surge en el ámbito de la democracia, pero que solo puede ser alcanzado por aquel que tiene ciertas disposiciones desde su propio gobierno (*autarquía*), y el gobierno de los demás en un ámbito restringido y personalizado. La *parrhesía* “se definirá con respecto, no a la ciudad (la polis), sino a la manera de hacer, de ser y de conducirse de los individuos (el ethos), y también con respecto a su constitución como sujetos morales”. (Foucault, 2010, pág. 49).
- 2) Uno de los elementos fundamentales en la comprensión de los *ejercicios espirituales* es su carácter integrador; a partir de dos expresiones cargadas de sentido (ejercicio y espiritual) en el seno de la cultura griega, se devela un fenómeno existencial que entre líneas permea de manera horizontal el pensamiento occidental. Desde los *ejercicios espirituales* se abre el panorama para una práctica en la globalidad del pensamiento que permite la constitución y el desarrollo del alma, pues en ella subyace la intención del sujeto viviente; es decir, que, por medio de los *ejercicios espirituales*, se logra el ser en una conciencia individual que tiene repercusiones en la conciencia colectiva; sitúa al sujeto desde su estilo de vida en un marco más amplio, en el ámbito de lo social. Los *ejercicios espirituales* son trascendentes, no desde una reducción al sentido cristiano o metafísico, sino desde la virtud misma que se puede llegar a obtener a través del reconocimiento y asimilación de las prácticas. Si nos referimos a la constancia en el desarrollo de los ejercicios, no nos referimos a la monotonía de una repetición tras otra de los mismos acontecimientos, ya que se estaría considerando en cierta medida un paradigma cientificista; por constancia en la práctica, se hace énfasis

en la posibilidad de asumir la existencia como algo constante, que merece un campo de reflexión en todo momento, circunstancia o lugar, que permite la pregunta por la virtud, por la ética, la estética y la existencia en su sentido más pleno.

- 3) En el pensamiento estoico, se puede decir que el aprender a vivir como ser humano es el resultado de una constante reflexión moral, un estilo de vida filosófico que une con una razón natural y universal; en definitiva, es una visión ética de la vida que se despoja de las pasiones y se adecúa hacia lo natural en un devenir práctico. Aunque la razón sea propia del hombre y rasgo distintivo del ser humano, no puede haber concepción de vida virtuosa desde el punto de vista de los estoicos, si la razón no se une al cosmos. El resultado de una vida ética, de las disposiciones interiores del ser, conllevan a una dimensión más amplia que incluye una participación en una esfera universal y a su vez en una esfera política. Para llegar al aprendizaje del vivir es necesario ser un sujeto ético, desde la liberación de las pasiones. Así, se aprende a vivir en el seno de los ejercicios espirituales y se relaciona el aprendizaje del vivir con una dimensión ética.
- 4) En la transformación dialéctica es imperante el reconocimiento teleológico del yo para que pueda existir un sentido pleno del cuidado o del cultivo de sí mismo. Si se tiende a la comprensión de un fin, esencialmente toda actividad que realice el sujeto está en miras a las prácticas por alcanzar dicho fin, si el fin es alcanzar la virtud, toda acción se concentrará en la constitución y construcción del yo virtuoso. De esta manera, para aprender a dialogar en el seno de los ejercicios espirituales, es importante el reconocimiento de la primacía del yo en el ejercicio mismo del diálogo, mediado por el cuidado de sí mismo. El diálogo encierra en sí mismo una dimensión estética desde la constante transformación de la vida, de lo que se expresa, manifiesta en un sentido virtuoso y teleológico de la existencia.
- 5) Morir y existencia es una bina que siempre podrá ser pensada, re-pensada y resultará en toda circunstancia inagotable su reflexión. Aprender a morir en el seno de los ejercicios espirituales significa una aceptación al fenómeno, sea manifiesto como alteridad, como realidad propia, como condena, decisión o alivio de los males. Aprender a morir es un grito

a la existencia, es plenitud de una vida bien vivida, es militancia y perpetuidad en la memoria de los vivientes. Aprender a morir se relaciona con la existencia porque es lo único en vida a lo que no se podrá escapar, solo basta con recordar la afirmación heideggeriana: “*El hombre es un ser para la muerte*”.

- 6) “La sabiduría equivale ciertamente a ese ideal hacia al cual se tiende sin llegar a alcanzarse, salvo quizá en el caso del epicureísmo. El único estado normalmente accesible para el hombre es la filosofía, es decir, el amor a la sabiduría, la progresión hacia la virtud.” (Hadot, 2006, pág. 51) Idealmente, el aprender a leer en relación con la hermenéutica debe tender hacia un estilo de vida filosófico, es decir, reflexivo e interpretativo de sus acciones, su manera de ser en el mundo respecto a sí mismo y a los otros. El progreso hacia la virtud se logra a través de la crítica a las auto-interpretaciones y el privilegio de la construcción de la propia vida.
- 7) En las consideraciones de la *parrhesía* y de los *ejercicios espirituales* en Sócrates, desde algunos fragmentos de *La Apología*, se referenciaron dos citas por cada aprendizaje, incluyendo a la *parrhesía* en cada una de ellas, y una cita final en la que se incluyeron todos los aprendizajes en conjunto con la *parrhesía*. Ahora bien, desde todo lo que se ha considerado hasta el momento se puede decir que el ejercicio de la *parrhesía* es requisito para el desarrollo de cada aprendizaje y su dimensión en el marco de los *ejercicios espirituales*. Se puede afirmar que la *parrhesía* constituye a su vez un *ejercicio espiritual*.
- 8) Desde la figura de Sócrates y su presencia en el Banquete se evidencia que el carácter subjetivo de la belleza pretende ante cualquier circunstancia revalidar las impresiones del yo y hacerlas verídicas al encontrar en lo estético el componente de verdad. Ahora bien, el mecanismo que permite encontrar al sujeto un concepto claro de belleza es la carencia, la necesidad y la finitud desde la puesta en marcha de los *ejercicios espirituales*. Sólo a través del reconocimiento y práctica de los ejercicios, a través de la autocrítica como posibilidad

de transformación y mejora, el sujeto puede determinar su ideal de belleza que le lleve a inmortalizar un diálogo corporal en una de las dimensiones en las que se manifiesta la infinitud.

- 9) Así como en la Antigüedad seguramente algunos filósofos no comprendieron el ejercicio de la filosofía como modo de vida, en el medioevo o en la modernidad existieron algunos que probablemente sí asumieron el quehacer filosófico como un estilo de vida. Este planteamiento nos lleva a considerar justamente los dinamismos de la filosofía y sus múltiples comprensiones que no dependen de una visión lineal del tiempo; al culpar a un autor o a una época se deja de lado otros posibles cambios que acontecieron fuera de la consideración, es decir un sujeto o una época no es en definitiva la culpable de la ruptura de la comprensión de la filosofía como una práctica del yo sobre el yo. “Todavía menos que M. Foucault, no tengo por mi parte intención de proponer soluciones de carácter general y definitivo a los problemas filosóficos de nuestra época.” (Hadot, 2006, pág. 256). El problema de la ruptura de la filosofía respecto a su práctica y visión estética, es un problema de grandes dimensiones que no puede ser agotado con breves reflexiones; al final de cuentas, lo propio de la filosofía no es ofrecer respuestas definitivas, sino brindar al hombre la capacidad de pensar y repensar aquellos problemas que escapan a lo cuantificable o a las ciencias exactas. El diálogo interrumpido entre Michel Foucault y Pierre Hadot admite nuevas alternativas en el entendimiento de la filosofía como estilo de vida, además, permite relacionar a los dos autores en cuestión desde una problemática específica y sitúa las nociones de *parrhesía* y *ejercicios espirituales* en el marco de la filosofía grecorromana. La mención del diálogo interrumpido problematiza acerca del verdadero sentido de la filosofía y admite a la figura de Sócrates en la tensión de si la vida en relación con la filosofía debe ser entendida como una obra de arte o como una transformación.

Referencias

- Audi, R. (2004). *Diccionario AKAL de Filosofía*. Madrid: AKAL.
- Beuchot, M. (2010). *Hermeneútica analógica, símbolo y ontología*. México. D.F.: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Calonge, J. (Editor) (1985). *Diálogos 1*. Madrid: Gredos.
- Copleston, F. (2004). *Historia de la filosofía (Vol. 1, Grecia y Roma)*. Barcelona: Ariel S.A.
- Eggers, C. (1988). *Diálogos IV*. Madrid: Gredos
- Ferrater, J. (2001). *Diccionario de filosofía, E - J*. Barcelona: Ariel.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2015). *Historia de la locura en la época clásica I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Jolivet, R. (1982). *Curso de Filosofía*. Buenos Aires : Club de Lectores.
- Laercio, D. (1951). *Vidas de los filósofos más ilustres*. Buenos Aires: Espasa.
- Lledo, E. (Editor) (1988). *Diálogos III*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (1974). *La gaya ciencia*. Medellín: Bedout.

Bibliografía

- Bilbeny, N. (2012). *Textos claves de la ética*. Madrid: Tecnos
- Camps, V. (2013) *Breve Historia de la ética*. Barcelona: RBA
- Foucault, M. (2004) *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Lanús: Paidós
- Foucault, M. (2013) *¿Qué es usted, profesor Foucault?* (sobre la arqueología y su método). Avellaneda: Siglo XXI
- Garcés G. Luis Fernando y Conrado Giraldo Z. “El cuidado de sí y de los otros en Foucault, principio orientador para la construcción de una bioética del cuidado”. En *Discusiones Filosóficas*. Año 14 N° 22, enero – junio, 2013. pp. 187 – 201.
- Gómez, C. & Mugerza, J. (2007) *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Madrid: Alianza
- Grondin, J. (1999) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder
- Heidegger, M (2018) *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, tercera edición.
- Heidegger, M (2007) *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón, Lecciones del Semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo*. Barcelona: Herder.
- Nietzsche, F. (1982) *Ecce Homo*. Madrid: Alianza
- Nietzsche, F (2002) *Así hablaba Zaratustra*. Bogotá: Panamericana
- Ricoeur, P. (2006) *Sí mismo como otro*. México D.F: Siglo XXI
- Sartre, J. (1972) *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada
- Sloterdijk, P. (2006) *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Valencia: Pre-Textos
- Vignale, Silvana. Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde M. Foucault para pensar relaciones entre subjetividad y educación. En *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol.

LA PARRHESÍA FOUCAULTIANA COMO MODALIDAD DEL DECIR VERAZ EN DIÁLOGO CON EL CONCEPTO DE *EJERCICIOS ESPIRITUALES* EN PIERRE HADOT, DESDE LA INTERPRETACIÓN DE LA FIGURA DE SÓCRATES.

117

XVII (2012), pp. 307-324. ISSN: 1136-4076 Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras Campus de Teatinos, E-29071 Málaga (España)