

# La filosofía como praxis. Una reconsideración de Pierre Hadot

JORGE MARTÍNEZ BARRERA  
INSTITUTO DE FILOSOFÍA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

## I

No se puede dudar acerca de la deuda que la filosofía ha contraído en los últimos años con la obra de Pierre Hadot. Además del enorme trabajo de erudición efectuado sobre textos antiguos, lo cual ya merece a Hadot un lugar de relevancia indiscutible en los círculos especializados, hay un aspecto de su obra sobre el cual, estoy seguro, se discutirá cada vez con mayor interés. No se trata, por cierto, de ningún aporte “original”, o “creativo”. Por el contrario, Hadot se permite recordarnos una cara fundamental de la filosofía y lo hace, dicho sea de paso, en una serie de escritos donde la belleza literaria va a la par de la profundidad del pensamiento. Me refiero a sus esfuerzos por revivir la venerable concepción de la filosofía como *praxis*, como manera de vivir. Hadot insiste una y otra vez en la necesidad de no perder de vista la inspiración originaria de la filosofía como un ejercicio de vida humana, incluso haciéndose cargo de la enigmática expresión aristotélica del final de la *Ética Nicomaquea*, en donde el Estagirita señala justamente el carácter no humano de la vida contemplativa<sup>1</sup>.

## II

Este ideal de la vida contemplativa es el que anima a los filósofos de la antigüedad. Sería absurdo, por no decir anacrónico, buscar un “sistema” filosófico entre ellos. De lo que se trata para los antiguos es de organizar la vida conforme a las exigencias de la contemplación; por otra parte, esa transformación de la propia biografía será tanto más sublime cuanto más lo sea el objeto contemplado. Y ese objeto contemplado supremo no es otro que Dios. Un aspecto importante de esto último es que la presencia divina, sin ser inmediatamente evidente, se deja escrutar en todas y cada una de las sustancias, sean éstas sublunares o no. Esto es importante porque estamos frente a una vida contemplativa que no consiste en lo esencial en una ascesis que presuponga la aniquilación del asombro ante el mundo, ni el saber científico como posible expresión de tal admiración. Pero si la filosofía es una manera de vivir, es preciso responder a la pregunta por la vinculación entre ese saber y el modo como el hombre contemplativo habrá de ordenar su propia existencia. ¿Qué hay tan potente en el saber del mundo y de Dios como para interpelar a la (re)organización de la vida entera? Y es aquí donde Pierre Hadot inserta su tesis ejemplificándola con el mismo Aristóteles<sup>2</sup> y con los estoicos. Para estos últimos, por ejemplo, si bien la filosofía pareciera dividirse en tres partes, la física, la ética y la lógica, esas partes no lo son, estrictamente hablando, de la filosofía sino del discurso filosófico. La filosofía misma como manera de vivir no es una teoría dividida en partes, sino “un acto único consistente en *vivir* la lógica, la física y la ética”<sup>3</sup>. En una palabra, no se trata de detenerse en la sola consideración de las partes del discurso, sino en hablar y pensar bien para el caso de la lógica. No se trata de detenerse en la sola consideración “científica” del mundo físico, sino de contemplar y admirar la belleza del cosmos, belleza que es más evidente cuanto más profundamente se lo conoce, desde las micropartículas hasta las galaxias. Y no se trata tampoco de detenerse en la sola teoría de la acción, sino de obrar recta y justamente. Todo esto marca una

de las notas más salientes de la filosofía occidental antigua, a saber, la integración del saber científico-sistemático en un proyecto de existencia. La ciencia no queda aquí absolutizada sino conservada en una perspectiva más vasta, de la cual es, precisamente, “sierva”<sup>4</sup>. Y puesto que la presencia de ese punto central en el cuadro de las ciencias antiguas es tan evidente, éstas no necesitan acudir al subterfugio de la “interdisciplinarietà” para recuperar la unidad del saber que se evapora cuando esa fuerza centrípeta desaparece. •

### III

Como se puede avizorar, estamos muy lejos de una concepción de la filosofía como “sistema”, incluso de la noción misma de “autor”, contra la cual tanto se ha opuesto Michel Foucault, por ejemplo. La idea de un “autor” parece extraña en el contexto de la filosofía antigua. Si dejamos a un lado las consideraciones etimológicas, me parece evidente que un “autor”, o el concepto mismo de “autor” remite invariablemente a la idea de un sistema, esto es, a una peculiar y personal manera de apropiarse el mundo, en la cual a veces cuenta más la presencia del pensador que la del mundo mismo. Por cierto, en la filosofía antigua no hay “autores”, sino hombres sabios, también llamados “prudentes”, más allá de los preciosismos filológicos. Toda la importancia del discurso filosófico radica en su capacidad de producir una verdadera transformación del alma. Hay en el sabio una disposición habitual, una *héxis*, a dejarse invadir por la hermosura del mundo y dejar que ella sola hable, aun cuando la exigencia de una transmisión a los otros por medio de inevitables verbalizaciones o conceptualizaciones plantea problemas pedagógicos enormes. “Contemplata aliis tradere”. resume Santo Tomás para referirse a esta urgencia de comunión en la sabiduría, la cual no puede darse en ausencia del Amor en cuanto la transmisión parece participar de la sobreabundancia del acto contemplativo. Es un acto de Amor lo que descubrimos en el zócalo de la sa-

biduría. *Filosofía* significa ante todo esa disposición amorosa, y por eso Aristóteles se permite hablar de la ciencia como de una virtud que, a estas alturas, remite a mucho más que a una capacidad habitual de razonar de una determinada manera. El sabio no es un constructor de sistemas. El sabio no encuentra su solaz en un movimiento pendular perpetuo entre su yo y sus ideas puras. El filósofo que verdaderamente lo es y no sólo de nombre, sintoniza su espíritu con la marcha del universo en un movimiento de excentricidad respecto de sí, en un movimiento que exige el silencio de la algarabía de uno mismo, de las propias ideas e incluso de la vida política. “El bien buscado por la política es algo superficial respecto de lo que buscamos”, se permite afirmar Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*<sup>5</sup>. Y eso que buscamos está resumido en los siguientes versos de W. Blake, citados por Pierre Hadot:

“To see a World in a Grain of Sand  
And a heaven in a Wild Flower,  
Hold Infinity in the palm of your hand  
And Eternity in an Hour”<sup>6</sup>.

En una palabra, si la contemplación es un encuentro amoroso con lo divino en el cual el propio espíritu debe callar, la idea de un “autor”, o de un “pensador” está fuera de lugar en esta experiencia. La atracción inconmensurable que produce el Amor no deja espacio para iniciativas autorreferenciales. Lo divino en cuanto objeto supremo de la contemplación mueve a ese acto en cuanto es amado, esto es, en cuanto en ello llega a su fin, tanto temporal como teleológicamente el movimiento investigativo del espíritu<sup>7</sup>.

#### IV

La filosofía es, pues, en su expresión más sublime, una actividad, incluso, la más noble de las *práxeis*. La buena acción, no tanto en su sentido moral estricto, sino más bien en cuanto a su

nobleza superior. es aquella en la cual consiste la felicidad, es decir. una acción contemplativa. Y lo "práctico" no es necesariamente lo que se refiere a las interacciones. "El pensamiento no es práctico únicamente cuando se ejercita en vistas de los resultados que se obtienen de la actuación, sino que lo son mucho más la contemplación y la meditación que tienen su fin en sí mismas y se ejercitan por sí mismas", sostiene Aristóteles nada menos que en la *Política*, es decir en la obra donde se ocupa de las más importantes acciones humanas<sup>8</sup>. La *praxis* suprema es la contemplación y esto debiera incluso orientar la configuración de la vida política desde el comienzo hasta el final:

"Tampoco es necesario que las ciudades aisladas de las demás y que han elegido esa clase de vida <contemplativa> no tengan ninguna actividad (...)."

Así pues, la sabiduría práctica no es en lo esencial un asunto de integridad moral sino de dirección de la propia vida hacia el puerto de la contemplación amorosa de lo otro que uno mismo, sin desconsiderar la posibilidad de que las primicias de eso otro que uno mismo ya inhabiten en uno mismo de una manera inexpressable. Todo esto no significa una desestimación de la perfección moral como un objetivo cuya plausibilidad sólo un necio objetaría; pero se trata de reubicarla en su función propedéutica, incluso instrumental, respecto de la acción contemplativa. Si la ciencia, por ejemplo, ha de encontrar su sentido en su papel de sierva de la contemplación genuina, es decir, si ella no se consolida autónomamente, entonces la pregunta por la rectitud moral del científico ya no parece descontextualizada. No estamos en condiciones de garantizar la evidencia de la conexión entre virtud moral y vida contemplativa en la *Ética Nicomaquea*, por ejemplo, pero sí en la *Suma de Teología* de Santo Tomás, donde claramente la plenitud moral cumple un papel "dispositivo" respecto de la contemplación<sup>10</sup>.

Este modo práctico de considerar la filosofía se ha mantenido a lo largo de los siglos, aunque con una importante interrupción en la Edad Media, según Pierre Hadot, con la aparición de las universidades y con la fagocitación teológica de la filoso-

fia. Pero el proceso de emancipación de esta última, operado en buena medida gracias al movimiento averroísta latino, resultará en una versión también universitaria y sistemática de la antigua sierva<sup>11</sup>.

En otro orden de cosas, pero siempre bajo esta consideración práctica de la filosofía, si ella es ante todo una manera de vivir y no solamente un discurso, es preciso referirse a su dimensión terapéutica. Por cierto, no basta con repetir, al modo de un mantra, la expresión magnética de “filosofía como manera de vivir”. Se impone aclarar en qué consiste esto y en ese sentido, una vez más Pierre Hadot aclara las cosas. Si esta forma de vida es también una terapia del alma, entonces deseamos saber sus particularidades:

“(…) esta terapéutica está destinada ante todo a proporcionar la paz del alma, es decir, a liberar de la angustia, angustia que provocan las preocupaciones de la vida, pero también el misterio de la existencia humana: temor de los dioses, terror de la muerte. Todas las escuelas concuerdan sobre el propósito de la filosofía: alcanzar la paz del alma, incluso si ellas divergen cuando se trata de determinar los medios para llegar a ese fin”<sup>12</sup>.

## V

He seguido hasta aquí las decisivas observaciones de Hadot, tanto más necesarias cuanto es cada vez más evidente la jibarización de la filosofía en sus moldes sistemáticos y universitarios. Estimo, sin embargo, que existen algunas dificultades con el tratamiento de la llamada “filosofía cristiana”. Esos problemas nacen a mi juicio de la concepción teológica propia de la filosofía antigua, en especial de Aristóteles, y la naturaleza del Dios cristiano. Todo, desde el acto de contemplación hasta la dimensión curativa del mismo, resulta profundamente convulsionado cuando estamos frente a un primer motor inmóvil que suscita, es verdad, amor en quienes lo contemplan, o cuando estamos frente a un Dios que, se nos dice, amó Él mismo primero

al mundo y a los hombres. La vida contemplativa, si es así como hemos de entender a la filosofía, no puede tener el mismo carácter cuando el dios desconocido revela en parte su naturaleza, y de esa revelación surge un dato inesperado: su carácter trinitario, que es el fundamento del Amor. En este punto es preciso ser conscientes de los riesgos de un *non sequitur* metodológico: se trata de no confundir los planos de la filosofía con los de la Teología sobrenatural. Pero aún en ese caso, no es menos cierto que aquélla ya no puede seguir, guardando su carácter originario, que no preveía la honda perturbación interna producida por la irrupción de un nuevo punto de arriba al cual también la razón está convocada. Por cierto, no puede haber acto de fe genuina sin una base racional.

Si la filosofía, tal como quiere Aristóteles, ha de estar movida y organizada por la contemplación de Dios, entonces no es lo mismo cuando ese dios es una *nóesis noéseos* que suscita un amor reactivo, o cuando Él mismo es la fuente y principio del Amor. Esta es una diferencia capital ya advertida por San Pablo y subrayada por los Apologistas griegos, sin que esto signifique renunciar a la idea de la filosofía como manera de vivir. La filosofía o sabiduría cristiana, configurada de acuerdo a las exigencias del Dios del Amor, ya no puede permanecer en un terreno donde lo más importante es, en el fondo, el *cuidado de sí*, el cual aparece como acabamiento supremo y necesario cuando el dios contemplado es absolutamente impermeable al dolor o a la felicidad humanos. En una palabra, me parece que es preciso discutir la tesis de Hadot en cuanto a la casi total dependencia helenística de la filosofía cristiana, o por lo menos precisar mejor el verdadero alcance de una y otra filosofía. Por otra parte, si bien la metamorfosis discursivo-académica de la filosofía puede ser leída como una degradación de su antigua jerarquía a una función ancilar, tal *capitis diminitio* es, bien pensado, una ganancia. La fuerza que destronó a la filosofía pudo operar en gran medida gracias a que ella misma ya se encontraba lo suficientemente débil como para solicitar, en dramático silencio, el auxilio de una renovación que ya no podía esperarse de sus propias

energías. Baste para convencerse de ello el testimonio de San Pablo, por ej. en *Col.* 2, 8, o de los Apologistas griegos<sup>13</sup>.

Juliusz Domanski sostiene que ya en los comienzos del cristianismo, si bien la filosofía griega fue percibida como una manera de vivir, ella carecía de credibilidad debido al fracaso en la realización práctica de los elevados ideales morales propuestos. En el fondo, el motor de la filosofía era “el orgullo y la persecución del aprecio, del aplauso y la gloria. Incluso Sócrates no estaba libre de esto; él sólo despreciaba la gloria con sus palabras. Y para peor, la realización de la vida filosófica se revelaba como una pose, una fanfarronería (...). Esta puesta en duda del valor de la ética practicada por los filósofos paganos influyó fuertemente la apreciación de la filosofía por parte de los cristianos, así como también la concepción cristiana de la filosofía en general”<sup>14</sup>. No concuerdo totalmente con la tesis de Domanski respecto de las causas del desprecio cristiano hacia la filosofía pagana, pero sí creo que es evidente el malestar suscitado por ella en pensadores de la talla de un San Juan Crisóstomo, por ejemplo<sup>15</sup>.

Si pues, la filosofía se reconstituye como sierva de la teología hacia finales del s. XII y la primera mitad del XIII, ello le garantizó su supervivencia al menos como discurso. De no haber sido así, habríamos asistido sin más a los funerales de la noble dama y su historia sólo sería un obituario.

## VI

Si bien es cierto que, tal como afirma Dom Jean Leclercq, citado por Hadot, “en la edad media monástica y en la misma antigüedad, ‘filosofía’ no designa una teoría o una manera de conocer, sino una sabiduría vivida, una manera de vivir según la razón”<sup>16</sup>, no resultaría menos pertinente recordar el quiebre introducido en la noción de “sabiduría” producido por el cristianismo. No me consta que Hadot tome en cuenta la radical transfiguración que una determinada manera de vivir padece cuando



es alcanzada por la presencia de un Dios *toto coelo* distinto. El mismo Hadot reconoce que su propia formación cristiana es preocupantemente lacunaria: “<la pura felicidad de existir y la certeza de que lo más importante es inefable> fue para mí una experiencia completamente ajena al cristianismo. Eso me parecía mucho más esencial, mucho más fundamental que la experiencia que yo podía vivir en el cristianismo (...). El cristianismo me parecía más bien ligado a la trivialidad cotidiana”<sup>17</sup>. Y también sostiene: “El sentimiento de la naturaleza existe ya en el Evangelio. Jesús habla del esplendor de los lirios del campo. Pero yo he dicho que el sentimiento oceánico, tal como yo lo he experimentado, que es diferente al sentimiento de la naturaleza, es ajeno al cristianismo porque no hace intervenir ni a Dios ni a Cristo”<sup>18</sup>.

Así pues, según Hadot, debemos al cristianismo pre-escolástico nada menos que el haber conservado el ideal clásico de la filosofía como praxis. Pero también el cristianismo parece ser el gran responsable de la reducción discursivo-sistemática de la filosofía al aceptar el combate contra la teología escolástica con las mismas armas que ésta. Como se ve, esta teología es para Hadot una petrificación dogmática de verdades que primitivamente tenían una importancia capital en la organización de la vida. Estimo sin embargo que éste es un diagnóstico incorrecto. En realidad, la inspiración de la teología escolástica está animada por el mismo espíritu heurístico que lleva a los estoicos, por ejemplo, a profundizar su conocimiento “científico” del mundo y de Dios. Hadot pasa por alto, por ejemplo, la relevancia indiscutible de la teología moral. A la escolástica debemos la idea de que existe una conexión intrínseca entre la naturaleza de Dios y la vida moral, asunto completamente desconocido en la filosofía de las cosas humanas de Aristóteles.

Es inevitable, en suma, la impresión de una cierta superficialidad en el tratamiento de la llamada “escolástica”, que a estas alturas suponemos encarnada principalmente, para Hadot, en Tomás de Aquino. Hubiéramos deseado incluso una identificación más precisa de la vida contemplativa y no solamen-

te “un remedio contra las angustias de la vida”. El *Tratado de la Beatitud* de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, por ejemplo, contiene algunas reflexiones que podrían haber sido aprovechadas en beneficio de aquella precisión, especialmente en lo relativo a la individualización del Bien Supremo.

Brevemente y para concluir, la superación de la teología escolástica podría ser el camino para la rehabilitación del sentido primigenio de la filosofía como praxis. Pero también con ello corremos el riesgo de ponernos en la situación espiritual del hombre antiguo, esto es, un hombre en busca de un Dios obstinadamente indiferente al dolor y al sufrimiento humanos. *La ética del cuidado de sí*, consecuencia directa de este silencio incommovible de Dios<sup>19</sup>, tiene entonces, desde la mirada escolástica, no ya un sentido terapéutico sino, en el mejor de los casos, paramédico, a la espera del verdadero Terapeuta.

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Esto, probablemente en respuesta a Protágoras.

<sup>2</sup> “A decir verdad, algunos de estos seres <despreciables> no ofrecen un aspecto agradable. Sin embargo, la Naturaleza que los ha fabricado con arte procura placeres inefables a quienes, cuando los contemplan, pueden conocer las causas y son filósofos de verdad (...). Así pues, no hay que dejarse vencer por una repugnancia pueril por el estudio de los animales menos nobles, pues en todas las obras de la Naturaleza hay algo maravilloso. Es preciso recordar lo que Heráclito dijo a unos visitantes extranjeros que al momento de entrar se detuvieron al verlo calentarse ante su fogón. Éste los invitó a entrar sin temor diciéndoles que también hay dioses en la cocina. Del mismo modo se debe abordar sin disgusto el examen de cada animal con la convicción de que cada uno ejercita su parte de naturaleza y belleza” (*De part. An.* 644b 31).

<sup>3</sup> “La philosophie comme manière de vivre”, en *Exercices spirituels*

*et philosophie Antique. Préface de Arnold I. Davidson.* Paris. Éd. Albin Michel. 2002 p. 292-3 (las traducciones de los pasajes de Hadot me pertenecen).

<sup>4</sup> Existe una proximidad etimológica entre “servus” y “conservare”. Debo esta observación a mi colega de Louvain, Jean-Michel Counet. Esta idea de la articulación de la ciencia con la vida contemplativa, idea que parece marcar una característica esencial de la filosofía de Occidente, paradójicamente también está expresada con rigurosa claridad por Averroes en su *Discurso decisivo*:

“Si la tarea de la filosofía no es más que el estudio y la consideración de los seres, en tanto que son pruebas de su Autor, es decir, en tanto que han sido hechos –pues los seres sólo muestran al autor por el conocimiento de su fábrica y cuanto más perfecto sea el conocimiento de su fábrica, tanto más perfecto será el conocimiento del autor- y si la Ley religiosa invita y exhorta a la consideración de los seres, está claro entonces que lo designado por este nombre <de filosofía> es obligatorio o está recomendado por la Ley religiosa. Que la Ley religiosa exhorta a considerar los seres y a buscar su conocimiento por medio del intelecto, es evidente en más de una aleya del Libro de Dios, loado y ensalzado sea, como cuando dice: ‘Extraed conocimiento, vosotros los que estáis dotados de visión’” (*Corán*, 59, 2). Averroes: *Sobre filosofía y religión*. Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero. Pamplona. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. 1998. p. 76.

<sup>5</sup> EN, 1095b 24.

<sup>6</sup> William Blake: “Auguries of Innocence”, en *Complete Writings with Variant Readings*, Ed. Geoffrey Keynes, London, 1972, p. 435. 1-5. Citado por P. Hadot en “The Sage and the World”, en *Philosophy as a Way of Life*. Edited and with an Introduction by Arnold I. Davidson. Blackwell, 1995, p. 260.

<sup>7</sup> “Y mueve < la causa final > en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas. (...) Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (...). Y la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más alto grado, lo que es en más alto grado. (...) y la contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si.

por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable: y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto.” (*Met.* 1027b 3-30. Trad. García Yebra).

<sup>8</sup> *Pol.* 1325b 14ss. (trad. Julián Marías y María Araujo).

<sup>9</sup> *Pol.* 1325b 23.

<sup>10</sup> *Suma de Teología*, IIa-IIae, q.180, a.2. Ver también: Ruedi Imbach, “Vie active et vie contemplative dans la perspective de Thomas d’Aquin”, en AA. VV. *Le dépassement de soi dans la pensée philosophique*. Neuchâtel. Les éditions de la Baconnière. 1994. Ver también : Juliusz Domanski, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l’antiquité à la renaissance*. Avec une préface de Pierre Hadot. Suisse, éditions universitaires Fribourg – Paris, Éditions du Cerf. 1996, pp. 28-29.

<sup>11</sup> “La filosofía conquistará su autonomía respecto de la teología, pero este movimiento nacido como reacción contra la escolástica medieval, se situará en el mismo terreno que ella. Se opondrá así al discurso filosófico teórico otro discurso teórico (...). No es solamente un asunto de moral; es todo el ser quien resulta comprometido. La filosofía antigua propone al hombre un arte de vivir. La filosofía moderna, al contrario, se presenta ante todo como la construcción de un lenguaje técnico reservado a especialistas” (Pierre Hadot: “La philosophie comme manière de vivre”, pp. 298-300. Trad. Propia). Permítaseme una nota humorística. Cito un texto del filósofo argentino Mario Bunge : « (...) la complicación de algunos textos es artificial: no se debe a la complejidad o profundidad del asunto, sino a la oscuridad o confusión del autor. Ejemplo tomado al azar de *La crisis de las ciencias europeas*, de Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología y maestro de Heidegger: ‘Como ego primigenio, yo constituyo mi horizonte de otros trascendentales como cosujetos dentro de la intersubjetividad trascendental que constituye el mundo’. Por si quedara duda, Husserl

aclara dos páginas después: ‘El yo inmediato, que ya perdura en la esfera primordial perdurable, constituye en sí mismo a otro como otro. La auto-temporalización mediante la de-presentación, por decirlo así (a través del recuerdo), tiene su análogo en mi auto-enajenación (empatía como una de-presentación en un nivel superior, de-presentación de mi presencia primigenia meramente presentificada’. ¡Qué galimatías! (...). Todos estos textos se ajustan a la regla: ‘Cuando no tengas nada que decir, dílo en difícil, y los incautos lo tomarán por profundo.’ *100 ideas. El libro para pensar y discutir en el café*. Buenos Aires. Ed. Sudamericana. 2006, p. 46. Para una expresión más académica de esta queja, ver *Ética Nicomaquea*, 1095a 25-26.

<sup>12</sup> Pierre Hadot: “Un dialogue interrompu avec Michel Foucault”, en *Exercices spirituels...*, p. 309.

<sup>13</sup> El más benévolo entre ellos. San Justino, llega a considerar a la filosofía pagana como una propedéutica a una sabiduría superior: *Apología* I, 59; *Apología* II, 10, 12. Ver también: Taciano: *Discurso contra los griegos*, 1, 2, 3, 4, 25, 42; y finalmente, aunque algo caricatural, puede consultarse el testimonio de Hermias el Filósofo en su *Escarnio de los filósofos paganos*. Los textos corresponden a *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*. Introducción, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno. Madrid. BAC, 2002.

<sup>14</sup> Juliusz Domanski, op. cit., p. 28-29 (traducción mía).

<sup>15</sup> Contrariamente a lo que parece afirmar tácitamente Domanski, la ética antigua no era tan fácilmente asimilable a la cristiana. La crítica cristiana a la moral antigua, ya sea aristotélica o principalmente estoica, no es solamente el hecho de no haber reconocido la necesidad del auxilio sobrenatural para vivirla. En ese sentido se impone una reflexión más honda acerca de la virtud de la castidad, por ejemplo, algo sobre lo cual el cristianismo ha insistido desde siempre y cuya explicación no puede recurrir al vulgar infantilismo psicoanalítico.

<sup>16</sup> Dom Jean Leclercq: “Pour l’histoire de l’expression ‘philosophie chrétienne’», en *Mélanges de science religieuse*, t. IX, 1952, p.221.

<sup>17</sup> Pierre Hadot: *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold Davidson*. Paris. Éd. Albin Michel, 2001, p. 25.

<sup>18</sup> Ibid. p. 27.

<sup>19</sup>La inmovilidad del Dios cristiano es, naturalmente, de un carácter completamente diferente a la del Primer Motor inmóvil.