

## Tensiones en la recepción contemporánea de la ascesis

### *Tensions on The Contemporary Reception of the Askesis*

Diego Ticchione Saéz<sup>1</sup>

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-4261-3986>

[diego.ticchione@ug.uchile.cl](mailto:diego.ticchione@ug.uchile.cl)

Recibido: 07/10/2023

Aceptado: 03/11/2023

DOI: 10.5281/zenodo.10452020

### RESUMEN

En el panorama actual de la filosofía ético-política, la ascesis ha sido una de las nociones más influyentes, tomando un lugar determinante a partir de la empresa de Nietzsche en su tratamiento sobre los ideales ascéticos. Ciertamente, con la herencia foucaultiana de este concepto como prácticas de sí, filosofías como la de Judith Butler, Peter Sloterdijk, Elettra Stimilli, entre otros, han admitido como supuesto ontológico central que el cómo los humanos se relacionan consigo mismos es clave para comprender las maneras en que nuestras realidades son configuradas, y que dicha relación tiene lugar en las prácticas que realizamos día a día. No obstante, en diversas religiones y filosofías de la antigüedad, la ascesis ocupaba un rol aparejado con otras nociones, como la de gnosis (que se instaura como un conocimiento especial de la manera en que la realidad está organizada), con vistas a asegurar que los individuos pudiesen ascender a formas de vida que procurasen su salvación. Frente a esta diferencia tan radical en uno y otro momento de la historia de la filosofía, intentaremos trazar ciertas notas que nos permitirían comparar una y otra interpretación de la ascesis, sacando así a luz los aspectos que caracterizan la concepción contemporánea de la ascesis misma.

*Palabras clave:* ascesis, vida, educación, filosofía contemporánea, práctica

### ABSTRACT

In the current panorama of ethical-political philosophy, askesis has been one of the most influential notions, taking a determining place from Nietzsche's company in his treatment of ascetic ideals. Certainly, with the Foucauldian heritage of this concept as practices of the self, philosophies such as Judith Butler, Peter Sloterdijk, Elettra Stimilli, among others, have admitted as a central ontological assumption that how humans relate to themselves

<sup>1</sup> Licenciado en filosofía (UCH), estudiante de Magíster en Filosofía (UCH), estudiante del programa de Pedagogía en Educación Media para Licenciados (UNAB), profesor de Filosofía en Enseñanza Media.

is key to understanding the ways in which our realities are configured, and that this relationship occur within the practices that we do every day. However, in various religions and philosophies of antiquity, askesis played a role alongside other notions, such as gnosis (which is established as a special knowledge of the way in which reality is organized), with a view to ensuring that individuals could ascend to forms of life that sought their salvation. Faced with this radical difference in one moment and another in the history of philosophy, we will try to draw certain notes that would allow us to compare one and another interpretation of askesis, thus bringing to light the aspects that characterize the contemporary conception of askesis itself.

*Keywords:* askesis, life, education, contemporary philosophy, practice.

## Introducción

¿Por qué la ascesis ha tomado un lugar tan importante en variadas aproximaciones contemporáneas a los problemas de ética y política, al menos desde el sector de la filosofía ético-política? Ciertamente, con la herencia de la filosofía foucaultiana, y su problematización sobre cómo los individuos realizamos procesos de subjetivación, lo que ha vuelto a escena es una interrogación por cómo los humanos se ejercitan en fijar o modificar los modos en los que viven y se conocen a sí mismos. Esta ejercitación es lo que llamamos ascesis, y lo que tiene de característico es que el sujeto, el medio, el fin e incluso el motivo del ejercicio recaen sobre quien lo realiza (Stimilli, 2017, p. 49; Sloterdijk, 2012, p. 49; Foucault, 2020, pp. 44-47).

Frente a esta caracterización de la *ascesis*, común a toda la historia de la filosofía, la filosofía contemporánea aborda el modo en el que el humano asume una relación con su mundo, sosteniendo que esta relación es, *per se*, completamente ascética, por tener que ser siempre ejercida a través de una relación del humano consigo mismo (Foucault, 2020, pp. 46-49), pero, además, porque en nuestra relación con el mundo no sólo nos vemos empujados hacia delante o forzados a tener que proyectar nuestra existencia en las cosas y los otros, sino que, por un lado, nos proyectamos teniendo que reconstruirnos a nosotros mismos en

nuestras relaciones intersubjetivas (Butler, 2009, pp. 37-42), y, por otro, esa proyección tiene un carácter ascendente, o, dicho de otra forma, nos hace mirar y nos empuja hacia arriba, a vidas más complejas en todas sus dimensiones (Sloterdijk, 2012, pp. 22-30).

Ahora bien, en distintas escenas de la filosofía antigua y diversas religiones, encontramos a la ascesis como un conjunto de prácticas específicas, que le permiten al humano trascender el ámbito mundano de su realidad y acceder a un ámbito divino, asegurándose con ello rehuir del conflicto cósmico en el que se encuentra involucrado en cuanto agente de este (Antonaccio, 1998). Claros ejemplos de esta situación se encontrarían en el cristianismo y el tipo de vía de ascenso hacia la salvación, cristalizada en San Agustín (Aracelio, 1963), como también en el estoicismo y su máxima “vivir de acuerdo con la naturaleza” (Boeri y Salles, 2018). Pero esta concepción de la *ascesis* supone disponer de una *gnosis* o un conocimiento cualificado sobre la realidad y las condiciones que la determinan, no sólo para una recta realización de las prácticas que aseguran el ascenso a una forma de vida concordante con la realidad, sino, justamente para una recta comprensión de nuestra naturaleza en el entramado cósmico (Hadot, 1995, p. 138; Sánchez, 2017, pp. 293-294). Más aún, en cuanto la *ascesis* categoriza un conjunto de prácticas según si estas repercuten en el mismo agente que las realiza o no, otro concepto, en este caso el de *praxis*, categorizaría aquellas prácticas mediante las cuales la realidad es intervenida con vistas a la realización de la obra divina que ordena la realidad, vale decir, como un “actuar esperanzado” (Caffarena, 2002, p. 489).

Aún con todo, el problema de la recepción contemporánea de la *ascesis* ha sido parcialmente expuesto por unos cuantos tratamientos, en los que el foco central de este es el de la discusión en torno a la imposibilidad de una fundamentación de los valores que no se reduzca a

una mera arbitrariedad, y cómo la *ascesis* puede o no ofrecer una respuesta o salida a este problema.

Antonaccio (1998) sostiene que la *ascesis* ha vuelto a escena porque nos hallamos frente a posturas “antiteóricas”, que fundan toda teoría en la *praxis* humana —negando con ello la posibilidad de acceder a las leyes universales de la realidad— (pp. 73-74), como la de Nussbaum, Foucault y Hadot, que rechazan la asunción de que sea el sujeto quien dote de sentido a su realidad, y dejan fuera de consideración el hecho de que en la filosofía antigua había, en toda *ascesis*, un marco cosmológico explícito que se obtenía a través del pensamiento y fundamentaba la posibilidad y orientación de la *ascesis* y el pensamiento mismos —movimientos de ascensión a lo divino, meditaciones para asumir una actitud contemplativa, para recentrarse, etc.— (pp. 75-80). En síntesis, la filosofía contemporánea habría echado por la borda la naturaleza divina de la razón y su capacidad de trascender el escenario cotidiano en el que se da, siendo este el motivo de apropiación, y no recuperación, de la *ascesis*.

Contrariamente, Sloterdijk (2012) sostiene que dicha relación que guarda la existencia humana con lo trascendente, en un sentido de lo divino o místico, puede ser evaluado como una disposición psicológica propia del carácter inmunitario de nuestra existencia, en donde asumimos que podemos apropiarnos de aquello que nos resulta imposible o amenazante o más grande que nosotros (pp. 148-151), y, así, podemos modificar nuestra existencia en cuanto dicha apropiación supone una transformación —pensemos, por ejemplo, en un acróbata de circo, o en alguien que se entrena en algún deporte; en cualquiera de estos casos veremos que hay ciertas habilidades que reclaman que el humano abandone su estado inicial para adquirirlas (pp. 152-155).

No obstante, cabe aquí dirigirnos a los caminos que abrieron paso a estas concepciones de la *ascesis*. Si nos remontamos a la escena del siglo XX, en la que este concepto comienza a cobrar relevancia en el

discurso filosófico, nos encontramos con las empresas de Hadot y Foucault, en donde ambas pueden ser vistas como antecedentes para incorporar la *ascesis*, años más tarde, en teología y filosofía, respectivamente. En cualquier caso, y yendo aún más atrás, no sólo tenemos una tematización de la *ascesis* en Nietzsche (2020) con los ideales ascéticos y con la estructura ascética de la eticidad de las costumbres —los “no quiero” del §3 del segundo tratado de *La Genealogía de la moral* (p. 90)—, sino que, de forma bastante paradójica, encontramos también a Kant (2005), quien, en la observación final de la doctrina ética del método, que se halla al final de “La Doctrina de la Virtud” de *La Metafísica de las Costumbres*, establece que la *ascesis* es el cultivo de las virtudes, pero, a reglón seguido, añade cuatro consideraciones muy propias de la filosofía antigua, sacadas particularmente del estoicismo y el epicureísmo: (1) que requiere de una disposición anímica alegre, y que dicha alegría debe tener como objeto la vida que procura el actuar en base al deber, (2) que dicho deber se empalma con la idea estoica de resistencia frente a las vicisitudes del mundo (particularmente males contingentes y placeres superfluos), (3) que la relación entre alegría o buena disposición anímica y deber (la cual va a remitir a Epicuro) consiste en la visualización del tipo de vida que procura el deber, la cual debe resultar virtuosa, y, por tanto, buena, y (4) que la *ascesis* monástica o cristiana cultiva una relación de aversión con la virtud, al menos en la medida en que, en vez de intentar cultivar algo, intenta hacer que el humano renuncie a sí mismo (pp. 362-365).

Pero en este estudio no nos ocupa el problema de si puede haber valores morales universales, y cómo estos podrían ser fundamentados, junto con la relación que tiene este problema con la *ascesis*. Más bien, nuestro problema es el de la recepción contemporánea de la *ascesis* por parte de la filosofía contemporánea, pues, para nuestro siglo, este concepto ofrece luces sobre cierta estructura del modo en que la vida

humana se da y se desarrolla, mientras que para tiempos antiguos y aún recientes —300 años sabemos que es poco— la ascesis queda confinada a los límites de lo que podríamos llamar la educación moral —también conocida como *Selbstbildung* en la Alemania del siglo XIX (Dobrijević y Krstić, 2012), como *Humanitas* en el renacimiento del siglo XIV (Toussaint, 2021), y propuesta como *physiologia* entre los epicúreos (Foucault, 2001, pp. 236-239)—, y confinada porque, después de todo, el cultivo de las virtudes, aun cuando nos parezca un mandato, no agota ni para la filosofía antigua ni la filosofía moderna la explicación de la existencia humana, ni tampoco parece fundamentarla.

Así las cosas, si queremos entender cuál fue el tránsito de la ascesis, y qué elementos son los incorporados en la filosofía política contemporánea, debemos entender cómo es que esta noción, hallándose confinada a la educación moral tanto en la modernidad como en la antigüedad tardía, fue recogida y redireccionada en los inicios de la filosofía contemporánea, pues no resulta cosa obvia que una noción, que tenía un rol secundario en la explicación de nuestra formación moral, haya pasado a ocupar un rol principal en la explicación sobre los aspectos determinantes de nuestra existencia. Teniendo en claro el paso entre una escena y otra —entre educación moral y filosofía contemporánea—, podremos entender no solo cuál fue el tránsito de la ascesis, sino, justamente, cómo es que le fue posible a esta transitar y ampliarse desde un ámbito a otro.

## II

Es de conocimiento común que la educación moral debe disponer de métodos y fines que son del todo diferentes a lo que podríamos llamar una educación orientada a la mera transmisión de contenidos. Ahora bien, desde la *paideia*, vale decir, el tipo de educación que tiene por finalidad

formar individuos que puedan hacerse cargo de la herencia de su cultura (Jaeger, 2001, pp. 12-13), la educación moral cuenta con dos presupuestos básicos, y que, aun cuando cambien en cuanto a cómo se expresan en distintas teorías según diferentes épocas, parecen tener cierta continuidad e incluso vigencia en nuestro presente:

Primero, que toda formación moral se halla orientada a hacer que los humanos abandonen cierto estado de bestialidad, estulticia o ignorancia y que, por medio del uso de la razón aplicado a su vida, logren convertirse en humanos, o bien que incorporen en su marco práctico la idea de humanidad (Toussaint, 2021, pp. 21-26). Varios humanistas del renacimiento van a apoyar esta idea, considerando que el humanismo sería ese programa por medio del cual cada humano en particular puede alcanzar, incorporar e instanciar en la práctica la idea de una humanidad (pp. 32-38).

En segundo lugar, y este punto es el más problemático a nivel metodológico y ontológico, la educación moral considera que los humanos pueden modificar su proyección o su relación práctica con su propia vida, con vistas al alcance de su propia felicidad, a través de la instauración de ciertos hábitos y la eliminación o transformación de otros, lo cual va a tener como límite a la razón, entendida como una facultad unitaria y libre de obstáculos, que, en cuanto tal, podrá dominar los instintos, pulsiones, inclinaciones y/o afectos a través de los que un humano puede llegar a dispersarse y perder cierto control de su vida (Boeri y Salles, 2018, pp. 529-534, 628-629).

Ahora bien, ¿por qué este punto es problemático? En realidad, el problema no se encuentra directamente vinculado con la filosofía antigua. Aquí parece ser admitida la presuposición de una facultad racional que, de hecho, va a tener como elemento anterior y fundante cierto elemento divino —esto queda bien plasmado, por ejemplo, en el estoicismo, en donde la razón es el elemento a partir del cual la naturaleza nos ha

relacionado con nosotros mismos (Boeri y Salles, 2018, pp. 482-483). El problema, sin embargo, se halla justamente en cómo es que la razón va a ser reinterpretada por la filosofía contemporánea, cuando, a partir de Nietzsche (2018), sea asumida como una herramienta o un instinto más, que tiene su suelo y su aplicación en la vida misma (pp. 20-21).

Cuando ocurre este reposicionamiento de la razón en la vida humana, nos encontramos frente a un escenario en donde la ascesis no va a hallarse completamente fundamentada por la razón, ni menos aún aplicada a una dimensión afectiva como campo que debe ser domeñado por ser visto como la principal causa de los males que podemos padecer. Antes bien, con lo que nos hallamos es con una reflexión que presenta una ontología del humano en donde este aparece de antemano disponible y destinado a ser criado, transformado respecto de su situación inicial, y habilitado para con ello modificarse a sí mismo. Ciertamente, siguiendo a Aaron Ridley (1998), habría en Nietzsche una relación de consumación entre crianza y eticidad de las costumbres, y, por tanto, entre una transmisión de normas sociales y una actividad de configuración del marco en el que la voluntad propia puede tomar lugar (p. 18), siendo este punto el crucial para entender los límites de nuestra comprensión de la ascesis.

Siguiendo las pistas de Nietzsche y Foucault, quienes en su madurez acogen una vía ascetológica para explicar la constitución de la subjetividad, entendida como la comprensión que es concomitante o que se ve involucrada en toda nuestra relación con el mundo (Nietzsche, 2020, pp. 25-26, 66-68; Foucault, 2020, pp. 25-27), y que por tanto es opaca y eminentemente práctica (Butler, 2009, p. 34), con lo que nos encontramos, al menos sin entrar a fondo en ambos autores, es con la asunción según la cual eso que somos es un resultado no acabado inherente a un proceso histórico en el que, sin rumbo ni orientación necesaria ni universal, hemos intervenido en nuestros cuerpos al punto en que este ha logrado

fijar un horizonte normativo —y no sólo de leyes, sino de costumbres, formas de hacer las cosas, y sobre todo de cómo entendernos y tratarnos. Así, por parte de Nietzsche (2016) veremos a un cuerpo, que no es sino un cúmulo de instintos organizándose entre sí, efectuar un movimiento constante de dominación de la realidad (pp. 831-832), de modo que la ascesis será la puesta en ejercicio de una organización de los instintos mismos en su relación con todo ese horizonte normativo que ajusta las posibilidades de comprensión práctica de nuestro entorno. En tanto, veremos en Foucault que las prácticas o técnicas de sí y los procesos de subjetivación refieren a todo un ámbito de actividades que plantean la intervención de un objeto (2003, pp. 16-20), en donde este va a ser siempre algo referido a nosotros, pero de antemano distorsionado por una interpretación previa, con la finalidad de ajustar un horizonte de proyección de la vida propia y un modo de conducción específico en dicho horizonte (2020, pp. 241-247). Es evidente que entre Nietzsche y Foucault hay diferencias relevantes a la hora de explicar cómo la ascesis ocupa un lugar fundamental en la constitución de la subjetividad. Pero también hay otra cosa evidente, y es que ambos incluyen la noción de técnica en sus explicaciones, ya sea como mnemotécnicas en referencia a la transmisión y puesta en acción de la eticidad de las costumbres (Nietzsche, 2020, p. 88) o como prácticas de sí con vistas a la modificación del modo en que se lleva adelante la vida propia (Foucault, 2001, pp. 34-37, 132-135).

### III

Que el influjo de la ascesis se vea enmarcada en técnicas nos lleva, inevitablemente, a pensar en Heidegger (2003) y en que la comprensión contemporánea de la ascesis no sería sino una expresión o un síntoma de la técnica moderna como forma de desvelamiento de las cosas (p. 121), lo

cual nos llevaría a decir que vemos nuestro propio ente como algo que se ve exigido a sacar a luz una cantidad ingente de energía disponible para ser transformada (p. 123), asunto que tendría cierta acreditación en autores como Elettra Stimilli (2017), quien, en su texto *The Debt of Living: Askesis and Capitalism*, sostiene que los humanos hemos sido llevados a establecer una relación de constante inversión y extracción como base de nuestra relación inmediata con el mundo, y que esta subordinación de una relación a otra tendría su origen en el cristianismo temprano (pp. 8-9), mientras que, por otra, vemos a Mauricio Lazzarato (2013) afirmando, en su texto *La fábrica del hombre endeudado*, que la producción y mantención de la deuda como forma de sujeción general, planetaria incluso, requiere que ejerzamos un modo específico de relacionarnos con nosotros mismos, según el cual debemos tomarnos tanto como fuerza de producción y como inversores de esta, situando a la deuda como el elemento que articula ambas formas de autocomprensión (pp. 35-50).

Más allá de que realmente estemos asumiendo o no una comprensión técnica para darle a la ascesis el valor y rendimiento que tiene al interior de la filosofía ético-política contemporánea, parece ser que esta asunción nos lleva a enfrentarnos con la imposibilidad, que no se encuentra en la filosofía antigua, de considerar que algo de nuestra existencia no sea ascesis, y aquí, como gesto de cautela, cabe realmente preguntarse qué es lo que nos ha llevado a asumir que nuestra forma de relacionarnos con el mundo es siempre ascética. Sloterdijk (2012) muestra el problema a las claras cuando afirma que la vida es intrínsecamente artística, pero en la medida en que su propuesta es examinar la vida desde una perspectiva ascetológica, ve el problema desde dentro, el problema para él es repetir los obstáculos que no nos permitirían concebir la vida en estos términos (pp. 16-17). Ciertamente, la postura de Sloterdijk es admisible bajo la consideración de que, si toda relación con el mundo involucra una actividad —ya sea del pensamiento,

de la psiquis, del cuerpo, de las relaciones intersubjetivas, etc.—, esta misma actividad nos especializa en el marco en que dicha actividad se comprende, a la par que nos transforma en animales menos hábiles para asumir actividades que se tengan otro marco de remisiones, o que derechamente involucren otras habilidades —en términos simples, quien más se entrena en ser acróbata de circo, más se distanciaría de poder entrenarse en ser un buen jugador de ajedrez.

Sin embargo, hasta el minuto sólo hemos ilustrado el problema, por lo que cabe preguntarse ¿cómo invertir los términos del problema, tal que podamos al menos dar cuenta de por qué ver todo desde una perspectiva ascética sería problemático? Forzando el tratamiento heideggeriano sobre la técnica moderna, una comprensión técnica de nuestro ser requiere de la ascesis como el elemento que explica cómo es que puede ser *pro-ducido*<sup>2</sup> un modo de vida, cómo puede tener lugar una forma específica de vida, que está cualificada para realizar acciones que requieren de su cualificación, esto es, traído a escena en las relaciones intersubjetivas como en la relación de uno consigo mismo.

Pero el problema es que esta última noción de modo de vida producido —noción relevante para nuestro tiempo, mencionada por todos los autores de filosofía contemporánea traídos a colación en este estudio—, adquiere una extensión que nunca habíamos visto, de manera tal que podemos llamar modo de vida a una vida que se dedica a trabajar de *influencer*, como también a quien, sin importar en qué trabaja o a qué se dedica, lleva una vida tranquila. Así las cosas, parece entonces que nos hallamos frente a un escenario en donde la noción misma de modo de

---

<sup>2</sup> Con *pro-ducido* intentamos apropiarnos del planteamiento heideggeriano según el cual toda técnica es una forma de desocultar o comprender a los entes, en lo que lo característico es que estos se nos muestran como disponibles para ser guiados hacia un fin que debe tener lugar en cuanto ente presente entre otros (Heidegger, 2003, pp. 119-122). Así, que un modo de vida sea *pro-ducido*, del latín *pro* (hacia) y *ducere* (guiar), significaría que las maneras en que nuestras vidas pueden recibir cierta determinación consisten en hacer que los elementos constitutivos de esta sean dirigidos o encausados hacia ciertas metas.

vida, tan importante para la filosofía política contemporánea, se encuentra *ad portas* de su vaciamiento, pues pierde una gran parte de su rendimiento al nivelar u homogenizar toda forma de conducción de la vida propia teniendo como justificación que toda *con-ducción*<sup>3</sup> no es sino *pro-ducción*, vale decir, toda forma de llevar la vida no es otra cosa que la instanciación de posibilidades que tienen como principal características el poder ser reconfiguradas o reestablecidas, lo cual podríamos traducir en lo siguiente: admitir la ascesis no sería otra cosa que imponernos una forma de comprendernos, según la cual eso que somos consiste solo en el trabajo que realizamos sobre nosotros mismos, y dicho trabajo o ejercicio es pensado como disponible para seguir siendo ejercitado. Dicho de otra forma: vemos a nuestro ejercicio como una manera de provocar más ejercicio, haciendo con ello que toda meta puesta en nuestras ascesis se homogenicen bajo una misma concepción, generando con ello una indiferenciación entre los distintos tipos de metas que podamos ponernos.

## Reflexiones finales

Para finalizar, podríamos preguntarnos por qué esto último sería un problema, porque, de hecho, pareciera que no lo es. ¿Quién no se atrevería a decir que nuestra época por fin está logrando abandonar la extraña exigencia de definirnos, de delimitar o determinar eso que somos? ¿Acaso no es deseable que tengamos siempre la posibilidad de poder modificarnos, de no tener que cerrar nuestras posibilidades? Claro que este es el caso, pero es justamente aquí que vemos las tensiones con la filosofía antigua, particularmente tres:

---

<sup>3</sup> Con *con-ducción* intentamos apropiarnos de una afirmación foucaultiana, a saber: que la vida se encuentra inevitablemente guiada o proyectada hacia su futuro, hacia tener que realizarse a sí misma. No obstante, en el caso de la vida humana, dicha proyección está siempre atravesada por cómo nosotros la proyectamos (Foucault, 2020, pp. 44-49). En este sentido, *con-ducción* consiste en que nuestras vidas son guiadas o proyectadas, pero siempre con nosotros realizando dicha guía.

Primera tensión: en referencia a la posibilidad de que la vida humana pueda desarrollarse, porque mientras en la antigüedad vemos una vida que recibe de una instancia divina toda su posibilidad de fundar la realidad y entenderse como involucrada en esta más allá de los designios de su arbitrio propio, nos hallamos aquí frente a una autocomprensión que se mueve en un mundo que lo precede, pero que sólo existe si es puesto en movimiento por medio de ejercicios.

Segunda tensión: en relación con la noción de forma de vida y su relación con la educación moral, porque en un primer momento nos encontramos con una vida que puede ser humanizada mediante la transmisión de preceptos morales y un conocimiento cualificado del mundo, en el que nos concebimos como agentes de este, y que, en cuanto tal, tiene como principal referencia el campo de virtudes, entendidas estas como actitudes que atraviesan la vida entera, sin importar las especificidades de los momentos en los que dichas actitudes pueden ser puestas en práctica, mientras que aquí, en pleno siglo XXI, nos encontramos con una nivelación de todo lo que el mundo nos ofrece bajo la forma de la actividad, de modo que, con relación a la antigüedad y la modernidad, el conocimiento que nos permite concebirnos como agentes se supedita o subordina a una ascesis que lo vuelve posible, y, con relación a nuestro presente, una vida tranquila y una vida que, tranquila o no, debe trabajar, se vuelven ambas agrupables bajo el concepto de forma de vida, con lo que toda forma de vida se vuelve ascética, pero la ascesis hace de toda vida humana una y la misma cosa.

Tercera y última tensión: con referencia a la vida misma, porque mientras esta aparece en la antigüedad en los griegos como precisada de conducción sólo bajo el entendiendo que esta se ve inevitablemente enfrentada a una serie de vicisitudes, y que por tanto la conducción se da como un atravesar un sendero de obstáculos hasta la adquisición de una actitud general frente a la vida misma, para nuestro tiempo la vida

aparece como una suerte de recta que inevitablemente va y debe ir más allá de sí misma, en donde el único obstáculo que presenta la vida es el humano mismo en cuanto no tenga la disposición de ir más allá de sí.

## Referencias

- Antonaccio, M. (1998). Contemporary Forms of Askesis and the Return of Spiritual Exercises. *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 18, 69–92. <http://www.jstor.org/stable/23561080>
- Aracelio, J. (1963). La doctrina de salvación de San Agustín. *El Boletín*, 2, pp. 3-16.
- Boeri, M. y Salles, M. (2018). *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Ediciones Universidad San Alberto Hurtado.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí*. Amorrortu.
- Caffarena, J. G. (2001). Ascesis, Gnosis, Praxis: La Sabiduría Religiosa frente al Mal. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 57(3), 459–483. <http://www.jstor.org/stable/40337637>
- Dobrijević, A. y Krstić, P. (2012). Self-Education and University. *SYNTHESIS PHILOSOPHICA*, 55–56 (1–2/2013), 83–96.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad*. Curso en el Collège de France (1980-1981). Fondo de cultura económica.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life*. Blackwell.
- Heidegger, M. (2003). *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial universitaria.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de cultura económica.

- Kant, I. (2005). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado*. Amorrortu.
- Nietzsche, F. (2016). *Ecce Homo*. En *Obras completas IV*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2018). *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral*. En J. Jara (Ed.), *Verdad y Mentira*. Editorial UV.
- Nietzsche, F. (2020). *La genealogía de la moral*. Alianza.
- Ridley, A. (1998). *Nietzsche's Conscience*. Cornell University Press.
- Sánchez, N. (2017). *Ascesis, Enkrateia, Gnosis y Agape en los Stromateis de Clemente de Alejandría: La fabricación de la subjetividad cristiana*. En J. Álvarez-Pedrosa, M. López, N. Sánchez, y I. Sanz (Eds.), *Los orígenes del cristianismo en la literatura, el arte y la filosofía (II)*, pp. 291-310. DIKYNSON.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos.
- Stimilli, E. (2017). *The debt of living: Askesis and capitalism*. State University of New York Press.
- Toussaint, S. (2021). *Acerca del humanismo. Humanitas y pensamiento moderno*. Hueders.