

Per una pedagogia de l'art de viure en el deixant del moralisme francès: entre Alain i Pierre Hadot

Eric Ortega González*

Resum

Enfront les visions competencials i gerencialistes que des d'uns anys ençà s'imposen en educació es defensa una pedagogia de l'art de viure que permeti copsar l'educació d'una forma més pregonada, això és, com quelcom que opera una transformació sobre el subjecte amb vistes a que aquest assoleixi una vida d'una major densitat espiritual. A tal efecte, atesa la seva transcendència en la qüestió, es recupera la figura d'Alain (1868-1951), un excepcional pensador i pedagog de la Tercera República Francesa (1870-1940) que se situa en l'òrbita del moralisme gal. Una tradició, la moralista, per a la qual la cerca de l'ofici de viure suposarà, en la mateixa línia pedagògic-sapiential representada per Montaigne o Rousseau, la principal de les seves (pre)ocupacions. Tanmateix, i amb la voluntat de seguir aprofundint tant en la figura d'Alain com en la pedagogia de tall *poiètic* que en ell es veu reflectida, es proposa una lectura de la seva obra vital, magistral i escrita entesa —tot seguint el deixant de Pierre Hadot— com a exercici espiritual, és a dir, com un pensament vital i una vida pensant que té sempre, com a horitzó, el que Hadot va anomenar «la filosofia com a manera de vida».

Paraules clau

Alain, moralisme francès, Pierre Hadot, exercicis espirituals, manera de vida.

Recepció original: 15 de febrer de 2018

Acceptació: 04 de setembre de 2018

Publicació: 23 de juliol de 2019

Introducció¹

És ben sabut que ens ha tocat viure en uns temps en els que la lògica pròpia de la gestió empresarial ha colonitzat, en gran mesura, les visions que sobre l'educació manegen ministres, buròcrates, mestres i pedagogs. En efecte, moltes són les veus que des d'uns anys ençà expliquen i denuncien un gerencialisme que s'imposa com a forma de veure i resoldre els problemes que en educació es donen, sent aquests abordats com un problema tècnic a resoldre, com un assumpte més a gestionar entre l'univers de contingències que afronten legisladors i buròcrates (Luengo i Saura, 2013; Fuentes, 2016). Així, tenim que darrere la cerca de la qualitat —recordem que el marc legislatiu en el que estem situats en aquests moments acull, en el seu propi títol, i a mode de idea vertebradora, l'expressió «millora de la qualitat»

(*) Graduat en Pedagogia amb Premi Extraordinari i Màster en Educació en Valors i Ciutadania, ambdós per la Universitat de Barcelona. Actualment, investigador predoctoral FPU del Departament de Teoria i Història de l'Educació de la Facultat d'Educació de la Universitat de Barcelona. Adreça electrònica: ericorgon@gmail.com

(1) Aquest treball va ser guardonat el 2017 amb la Menció Honorífica en la modalitat d'assaig del Premi Serra i Moret, atorgat pel Departament de Treball, Afers Socials i Famílies de la Generalitat de Catalunya.

(LOMCE 8/2013, de 9 de desembre)— el que realment trobem velat és una preocupació intensa pels resultats que redueix l'educació a variable estadística i la relació entre l'educador i l'educand, a mera eficàcia (Fuentes, 2016).

En la mesura que, tal i com Lyotard (1924-1998) va posar de manifest, la idea de performativitat es va fent cada vegada més present en la quotidianitat, s'aferma una forma de situar-se enfront el món que té com a principi rector el fet que «gran parte de nuestras vidas están ordenadas conforme a principios de eficiencia y eficacia, que hacen del ahorro del tiempo el criterio decisivo» (Standish, 2007, p. 25). Com és natural, les pràctiques educatives que d'aquí en resulten, i en la mesura en què es troben vertebrades per aquesta concepció, presenten «una fuerte inclinación hacia las habilidades y las *competencias*, y un declive en lo que se refiere a la adquisición de conocimiento y comprensión» (Standish, 2007, p. 23). Aquesta davallada de continguts intel·lectuals, que suposa una veritable pèrdua en termes de densitat cultural, ens allunya d'aquell vell i molt valuós ideal del neohumanisme alemany en el que la idea de formació (*Bildung*), que tenia com a finalitat transcendir els marges que imposa una instrucció de caire utilitarista, era entesa com la forja de l'home culte gràcies al contacte amb les arts, les lletres i les ciències (Garcia, Vilafranca i Vilanou, 2015).

És per això que, a la vista del que s'ha dit, i tot tenint en compte que Europa suposa una veritable via pedagògica (Vilanou, 2011), el que es pretén en aquest treball és, en primer lloc, parar atenció sobre una tradició que, d'alguna manera, s'ha vist enlluernada per la lluminositat del neohumanisme germànic —tot i que és deutora d'ell— i que és limítrofa, en termes geogràfics, amb aquest. Ens referim a la no gaire coneguda tradició del moralisme francès i, en especial —i tot i que de més renom—, al que probablement és l'autor de major relleu pedagògic d'aquesta tradició: Émile-August Chartier (1868-1951), altrament conegut amb el pseudònim d'Alain.

Aquesta tradició formativa, filla del republicanisme francès, i que es troba circumscrita en l'àmbit de la vida quotidiana fa, de l'ofici de viure —i en la línia en què ja ho havia estat abordat per Montaigne i Rousseau— una obra *poiètica* que es troba en constant recreació (Arada, Garcia, Vilanou, 2017a). Com es tractarà de mostrar més endavant, Alain pot situar-se en un corrent que comprèn la filosofia d'una manera que s'ha tingut per bé anomenar *psicagògica*. Això és, entesa com una forma de vida que té com a finalitat la cura i transformació del nostre ésser (o esperit) enfront la visió tradicional i academicista d'entendre l'activitat filosòfica que l'ha considerat, en els millors dels casos, mera construcció teòrica d'un sistema amb més o menys pretensió explicativa i poca o nul·la vocació formativa.

Val a dir que aquesta manera *psicagògica* d'entendre la filosofia, que ve d'antic, va ser posada de relleu en la segona meitat del segle xx per un altre pensador i historiador francès, Pierre Hadot (1922-2010). Hadot és, juntament amb Michel Foucault (1926-1984), l'autor que va redescobrir que la filosofia, a l'antiguitat clàssica grecoromana, més que una activitat que tenia per objecte construir un sistema més o menys complert i explicatiu de la realitat, era, en veritat, fruit d'una especial actitud existencial (Calvo, 2010). Una determinada disposició anímica i intel·lectual que afectava la totalitat del subjecte i que s'emmarcava, bàsicament, en alguna de

les quatre grans tradicions filosòfiques de l'antiguitat (estoïcisme, platonisme, aristotelisme o epicureisme). Tradicions per a les quals tot discurs teòric no tenia altra finalitat que dirigir les ànimes —d'aquí el vocable *psicagògic*— d'aquells deixebles als qui s'adreçava (recordem que durant l'antiguitat i fins l'Edat Mitjana, totes les obres literàries estaven estretament relacionades amb l'expressió oral i, en molts casos, eren presentades en lectures públiques).

Paga la pena subratllar que aquesta vocació pedagògica, que travessa tot el pensament grec i romà, ja va ser posada molt i molt bé de relleu per Werner Jaeger (1888-1961) en la seva monumental i esplèndida *Paidea* (1934-1947). No és aquest el lloc per fer una distinció entre l'obra de Jaeger i la d'Hadot però és suficient dir que mentre el primer fa un tractament eminentment historiogràfic de la qüestió, el segon, a banda d'estudiar aquest fenomen des de la història de la filosofia —ens trobem, probablement, davant d'un dels millors historiadors del segle xx en aquesta disciplina—, transcendeix aquest enfocament fent, també, una proposta genuïnament filosòfica que s'articula al voltant de tres idees força, a saber: la idea de «forma de vida», la idea «d'exercicis espirituals» i la idea de «discurs psicagògic o transformador» (Hadot, 2006).

Dit això cal posar de relleu, endemés, el fet que aquesta tradició psicagògica que sembla veure's reflectida en Alain ha tingut, al llarg de la història, una clara vessant mistagògica i religiosa que troba la seva màxima expressió en la *Regla de Sant Benet* (534-550) de Benet de Núrsia, així com en els *Exercicis espirituals* (1548) d'Ignasi de Loiola, i la *Introducció a la vida devota* (1604) de sant Francesc de Sales. En aquesta última obra, basada en les missives de direcció espiritual que el sant de Sales escrivia a la seva cosina política, es fa ben palès el rebuig que Francesc professava per les idees calvinistes així com la seva particular proposta per arribar a la santedat. No debades en tots aquests textos, que no constitueixen l'objecte d'estudi directe d'aquest treball, s'observa una clara voluntat de transformar l'ànima a fi i efecte d'abraçar una determinada forma de vida —la vida cristiana—, sense oblidar la necessitat de viure en el món i no, com per contra predicaven els pares del desert, al marge del mateix.

Sigui com sigui, sembla que aquesta ha estat, en opinió de Pierre Hadot, una pràctica habitual que, des de l'aparició de Sòcrates, s'ha anat donant al llarg de tota la història de la filosofia. Autors com Montaigne, Descartes, Wittgenstein i, per últim —el que ens ocupa—, Alain, s'insereixen en una tradició que, com els precedents clàssics i religiosos abans esmentats, no han deixat de considerar que el pensament tenia com a finalitat la transformació d'un mateix amb vistes a assolir una determinada manera de viure. Una forma d'habitar el món que, com va subratllar Fichte, pren diferents matisos en funció de les actituds existencials que presenten cadascuna de les subjectivitats filosòfiques esmentades (Fichte, 1984).

Comtat i debatut, tenim que una filosofia i una pedagogia —doncs és ben conegut que tota filosofia acaba esdevenint pedagogia— que tenen com a fi últim la transformació de l'ésser humà amb el desideràtum d'assolir una vida d'una determinada pregonesa espiritual se'ns desvetlla com una veritable alternativa per entendre l'educació més enllà del gerencialisme i del mer tecnicisme al que hem parat esment al començament d'aquest punt. És des d'aquesta perspectiva que ens proposem exposar el pensament d'Alain —anomenat l'Home, amb majúscules, pels

seus deixebles—, tot situant-lo en l'òrbita del moralisme francès i interpretant-lo a la llum de la concepció hadotiana segons la qual la filosofia és, per damunt de tot, una manera de viure.

Alain: la biografia d'una vida que no s'oblida pas de viure

En el quart volum de les seves obres complertes, el cèlebre novel·lista i assagista André Maurois (1885-1967) dedica un dels capítols a parlar sobre Rouen, una ciutat de dimensions mitjanes situada al nord-oest de França prop de la qual l'escriptor hi va viure durant la seva infància i que va constituir el teló de fons dels seus anys escolars. En aquest capítol, en el que a banda de parlar sobre les seves experiències d'estudiant Maurois fa un cant a les virtuts de Rouen i a la seva gent, el novel·lista, seguint l'exemple de Marc Aureli, ens dona a conèixer la llista dels mestres dels que se sent deutor. Després de mencionar sis o set d'aquests mestres i d'afegir les raons per les quals considera que han d'estar en aquesta llista —i poc abans d'acabar el paràgraf al que dedica l'esmentat propòsit—, el nostre autor l'enllesteix amb les següents paraules: «A Chartier, professor de filosofia, se lo debo todo» (Maurois, 1962, p. 952). Aquest «Chartier, professor de filosofia» al que es refereix Maurois no és un altre que el personatge que constitueix el principal objecte d'estudi d'aquest treball. Ens referim, a Émile-Auguste Chartier, també conegut amb el pseudònim literari d'Alain.

Alain va néixer, fill d'un veterinari, en una petita comuna francesa anomenada Mortagne-au-Perche el 1868 i va morir a Le Vésinet el 1951. Francès de la Tercera República —la *république des instituteurs* que en dirà Steiner— va ser, sens dubte, la personalitat més destacada en un moment de la història de França en què les principals figures de la filosofia, la literatura i la política es dedicaven a ser professors de liceu durant períodes més o menys extensos de la seva carrera (Steiner, 2004). Simone Weil —qui va ser deixeble d'Alain—, Henri Bergson o el mateix Jean-Paul Sartre són un bon exemple d'aquesta voluntat cívica i pedagògica que va veure's especialment reflectida en l'ensenyament secundari.

D'infant assistí a l'escola de Mortagne i des del 1881, fou alumne del Liceu d'Alençon, institució que a partir de 1956 prengué, en honor al seu alumne més cèlebre, el nom de Liceu Alain. Serà en aquest últim centre on sembla que el nostre autor va acabar de desprendre's, ja definitivament, d'una certa manera d'entendre el catolicisme (Château, 1978). Dos anys abans, explica el mateix Alain, i en una visita escolar que va fer a l'abadia cistercenca de la Grande Trappe, la visió de les tombes que els monjos anaven excavant, a poc a poc, i dia rere dia, i la capella mortuòria on els morts romanien tot una setmana per a «l'edificació dels vius», el van fer rebel·lar-se en contra de la tristor que emanaven aquells frares: «No es posible que esté ahí el verdadero secreto de la vida. Todo mi ser se rebelaba contra aquellos frailes llorones. Y me liberé de su religión como de una enfermedad» (Alain, 1966, p. 171). Malgrat tot, això no impedia que Alain fos conscient de la vàlua intrínseca de certs elements de la doctrina cristiana com bé ens ho indica Maurois (1944), al que podem llegir les següents paraules: «Pocos hombres se complacen en hablar del Cristianismo. De hecho, fué el primero que me reveló la grandeza de la doctrina cristiana» (Maurois, 1944, p. 62).

Chartier va ser un alumne excel·lent que d'haver-s'ho proposat «hubiera podido ser físico, músico, poeta o novelista de primer orden» (Maurois, 1966, p. 8). Tanmateix, després de fer la secundària a Alençon —i tot i que inicialment va pensar en estudiar a la Politècnica— acabà, finalment, decantant-se per una preparació literària que el portà a l'Escola Normal Superior, on va decidir matricular-se en la secció de literatura «porque era más fácil» (Maurois, 1966, p. 9). És en aquest període on coneix, al Liceu Michelet de Vannes, a Jules Lagneau, l'home del que Alain arribaria a dir «es el único gran hombre que he encontrado» (Château, 1978, p. 318).

Jules Lagneau (1851-1894), que era professor de filosofia al Liceu Michelet —institut on més tard Alain donaria classes de la mateixa disciplina—, va suposar una veritable influència intel·lectual i vital en Chartier. D'aquell home, que no parlava mai de moral perquè, com a bon exemple, «su vida bastaba para enseñarla» (Maurois, 1966, p. 9) i creia, molt en la línia *psicagògica* de l'educació que estem plantejant, que «lo único que puede ser fructífero es una instrucción viva, una enseñanza por y de toda el alma, de la persona en su totalidad, de la vida» (Steiner, 2004, p. 102), Alain no només va heretar un transcendentalisme a tota prova fruit de les lliçons centrades en Plató i Spinoza que Lagneau professava, sinó també un estil d'ensenyament que el va perseguir tota la seva vida.

Després del seu pas per la Normal aconseguí, amb només 24 anys, una agregació en filosofia que el portaria a ser nomenat professor a Pontivy i, més tard, a Lorient. A aquestes destinacions hi seguirien les ja esmentades de Rouen i Vannere les quals arribaria, amb trenta-cinc anys recent fets, a París. És a la capital francesa on Alain hauria d'acabar erigint-se com el *Maître des maîtres*. Primer al Liceu Condorcet —alma mater de Proust— i, a partir del 1909, només sis anys després d'arribar a París, al Liceu Enric IV, el més cobejat de l'ensenyament secundari francès. Durant la seva etapa a París va participar, àdhuc com a professor, en el collège Sévigné, un centre femení d'educació secundària on Alain hagué d'impartir un curs complet de Pedagogia que més tard fou publicat amb el nom de *Pédagogie enfantine* (1963). Del seu pas per Rouen, emperò, tenim alguns testimonis que permeten fer-se una idea de la planta i el tarannà d'una personalitat que causava en molts dels seus alumnes una veritable *metanoia* en el precís sentit en què aquí és descrita per Pierre Hadot (2006):

Toda educación implica una forma de conversión [...]. La filosofía habría que entenderla pues como un acontecimiento provocado en el espíritu del oyente en virtud de la palabra del filósofo. Implica así una ruptura absoluta con la forma habitual de vida [...] en la que es arrancado violentamente de la perversión que rodea al común de los mortales gracias a una profunda alteración de la totalidad del ser (en esto consiste la metanoia). (p. 179-180)

Exemple d'aquesta alteració de l'ésser són les paraules de Maurois (1944) sobre el dia que va assistir a una classe de Chartier per primer cop: «No hacía cinco minutos que estábamos en la clase y ya nos sentíamos trastornados, provocados, despiertos. Durante diez meses íbamos a vivir en esta atmosfera de apasionada búsqueda» (p. 61). En aquestes classes, en les que «por vez primera el aire fresco de la vida real penetró en nuestro mundo escolar» (Maurois, 1962, p. 952), Alain feia que els seus alumnes s'exercitessin a través d'uns diàlegs que ell mateix proposava i que eren resultat de la convicció que «el pensamiento abstracte i desencarnat res no ens pot ensenyar» (Laurent, 2016, p. 24). Aquests exercicis, que consistien, entre d'altres

coses, en imaginar un «diàleg entre un sagristà i un capità de bombers sobre l'existència de Déu», o bé en albirar la interlocució que podien establir «una noia que es disposa a tirar-se pel pont de Boieldieu i un filòsof la reté per la faldilla», tenien, com a fi últim, el fer defugir als seus alumnes tota temptació d'ostentació retòrica, que detestava.

Lluny sempre de qualsevol condecoració —va rebutjar, dues vegades, de forma brutal, la Legió d'Honor i, més tard, una plaça al Collège de France— Alain abraçava, al parer d'Steiner (2004), l'imperatiu moral de *ne pas réussir*. Es a dir, d'abstenir-se de l'èxit en un món en el que aquest, ineludiblement i tothora, va de la mà de certs compromisos i, sobre tot, implica sempre la necessitat d'exagerar les pròpies fites. Si afegim a aquesta suspicàcia el fet que professar a la Sorbona hagués requerit fer ús de l'argot filosòfic —del que la prosa d'Alain distava infinitament— i sotmetre's a les exigències i els llorers de l'Acadèmia, s'entén que Alain no fes mai el salt definitiu als centres d'educació superior. Això no el va eximir, però, —i atesa la porositat entre les classes superiors dels liceus, les escoles normals i la universitat que en aquells moments hi existia (Steiner, 2004)— que Chartier també s'erigís com a *Maître* entre els estudiants de la Sorbona i l'École Normale que, amb freqüència, acudien com a oients a les classes que Alain impartia al Liceu Enric IV.

Home de pocs llibres però de lectura intensa tenia, com autors de capçalera, i a banda dels ja al·ludits Plató i Spinoza infosos pel seu mestre Lagneau, autors que o bé poden ser inscrits en la tradició del moralisme francès (Montaigne, Stendhal, Balzac, etc.) o bé poden emmarcar-se en la tradició d'aquells que, com Hadot, conceben la filosofia com una manera de vida. Bon exemple d'aquesta última línia podrien ser Descartes i el seu *Tractat sobre les passions* del que Alain arribà a dir que era la més bella obra mai escrita en filosofia. O Kant que, tot i ser un representant gairebé paradigmàtic de la filosofia entesa com a construcció teòrica d'un sistema, tanmateix, és un autoproclamat seguidor del que ell anomena la filosofia còsmica o mundana. És a dir, d'aquell tipus de filosofia que constitueix una sort de saviesa encarnada en l'ideal de savi (Hadot, 1998) enfront la que gira discursivament sobre ella mateixa i a la que el pensador de Königsberg li agradava denominar «filosofia escolar» (Hadot, 2009).

Un element fonamental en la vida d'Alain i que explica gran part de la seva presència senyorejant en la història moral i intel·lectual francesa i europea són unes col·laboracions en premsa a través de les quals va inaugurar un gènere literari propi al que anomenà *Propos*. Aquesta paraula francesa, «Propos», polisèmica, que pot ser traduïda per diferents vocables («conversa», «paraules», «observacions», «propòsit»...) va donar nom a les més de cinc mil col·laboracions que en premsa diària o setmanal Alain va dur a terme entre el 1906, arran de la seva vinculació amb l'afer Dreyfus, i el 1936 amb un parèntesi, de set anys —entre el 1914 i el 1921— fruit de la seva participació en la Gran Guerra.

Els *Propos*, «que se ocupan de "universales", pero lo hacen con una incisiva referencia a lo inmediato» (Steiner, 2004, p. 103) i que tenien, com a limitació, «dos páginas de las de papel de carta» (Maurois, 1966, p. 11), van tenir una influència tant formidable en el seu temps fins al punt de fer alçar Alain com la consciència moral de la Tercera República francesa. Tant les paraules proferides pel que va ser l'editor més important de França en relació a les col·laboracions matutines d'Alain [«Este

gran pagano, cínico, ascético, aficionado a la buena mesa, nos suministra el tema de nuestra oración matinal» (Steiner, 2004, p. 103)] com el fet que l'home que va ocupar per primer cop el títol de ministre d'Educació Nacional a França, durant el govern d'Albert Lebrun —Anatole de Monzie (1876-1947)— tingués, com a obra de referència en els afers que ocupaven el seu ministeri, els *Propos sur l'éducation* d'Alain (Alain, 2002), ens donen una idea de la vàlua i pes que, en aquell moment convuls de la història europea, arribà a tenir el nostre autor.

Les diverses temàtiques que formaven part d'aquests *Propos* cobrien, gairebé, tots els àmbits de la vida quotidiana, i acostumaven a estar inspirades per esdeveniments d'una importància històrica molt variable. Ja fossin infosos per la mort d'un cap d'estat, per una data que convidava a una celebració determinada, o per la en aparença intranscendent angoixa d'un home que veia com unes erugues es menjaven els seus oms i tanmateix no en feia res, el que és comú a tots ells és una prosa econòmica i de gran sobrietat —«la sobrietat és la higiene i la cortesia de l'ànima» acostumava a dir— en la que s'observa una voluntat de pensar la vida i el convenciment que l'existència humana és «pensamiento en proceso de devenir» (Steiner, 2004, p. 104).

Agrupats en diferents volums per a la seva edició (*Propos sur le bonheur*, suara esmentats *Propos sur l'éducation*, els *Propos de politique, littérature...*) són d'una concisió difícilment igualable, «un milagro del periodismo que no ha vuelto a suceder y no sé si sucederá jamás» (Maurois, 1966) i donen al lector la sensació que el seu ensenyament, l'os d'aquella observació proposada per Chartier, s'estableix just una mica per sobre de l'abast del llegidor; requerint d'ell, a mode d'exercici espiritual, un treball d'esforç i voluntat. Diu Alain, tot il·lustrant molt bé el que apuntàvem, en un dels seus *Propos* dedicats a l'educació: «Yo no prometería por tanto el placer sino que propondría como finalidad la dificultad vencida; no otro es el cebo que conviene al hombre; únicamente así llegará a pensar en lugar de saborear» (Alain, 2002, p. 27).

Intel·lectual d'idees un tant radicals —cofundà, el 1934, el Comitè de Vigilància dels intel·lectuals antifeixistes— estava fortament compromès amb els moviments pacifistes, i creia que la dimensió política de l'educació tenia per missió ineludible fer homes que fossin capaços de vigilar els poders permanentment. Això és, que estiguessin avesats en la crítica permanent tant dels valors humans com d'un mateix. La prova última que l'ésser humà ha estat transformat espiritualment és, per Alain, l'establiment i el manteniment d'una *société libre* (Steiner, 2004), una societat que hauria de ser quelcom semblant a una escola d'educació ètica. És des d'aquesta perspectiva que s'entén que Alain participés, lliure de tota obligació militar —i defugint del rang d'oficial que li escauria per la seva posició— en la Gran Guerra com a artiller, com a telefonista de bateria i, per últim, com a sergent. D'aquesta experiència, en la que va descobrir que el pitjor de la guerra era el menyspreu de l'oficialitat cap a la tropa [«Me apena decir que del oficial que he visto, no debe quedar nada, ni el uniforme, ni el trono...» (Maurois, 1966, p. 13)] sorgí, com a denúncia, un llibre tant estrany com necessari i celebrat: el seu *Mart, o la veritat de la guerra* (1921).

Arribats a aquest punt és fa necessari, ja per acabar d'enllestir el breu recorregut fet per la biografia d'aquest Sòcrates parisenc, fer un petit recull de les obres més

importants que paga la pena que siguin mencionades. A banda del seu ja mencionat *Mart*, és una obra força singular —tant pel tractament com per l'exposició que en fa d'ell— el seu *Sistema de Belles Arts* (1920). Un text que no només va ser prologat per Jean-Paul Sartre sinó en què, endemés, l'autor de la *Nàusea* hi reconeix que tota la seva generació és deutora moralment i intel·lectualment d'Alain. També són dignes de menció, pel bon retrat que fan de l'autor, el seu *El ciutadà contra els poders* (1926), *El vigílies de l'esperit* (1942), on el normand critica els sistemes filosòfics que empresonen l'esperit a la manera de «gàbies predisposades» (Laurent, 2016, p. 24) així com la dotzena de volums publicats amb el recull de tots els seus *Propos (sobre la felicitat, sobre la religió, de política, economia, d'un Normand, etc.)*.

Maurois augurava en la biografia intel·lectual que dedicà al seu mestre: «En menys de cent anys totes aquestes obres haurien de suposar en la història literària de la seva època el que Montaigne va suposar en la seva» (Maurois, 1966). No ens atreviríem a afirmar si això ha estat així (tot i que tristament ens inclinàriem, atès el tebi coneixement del personatge i de la seva obra que es constata a les nostres universitats, a pensar més aviat que no). Però el que ens és ben manifest és que la vida i l'obra d'Alain constitueixen un far ben lluminós des del que pensar la pedagogia en tota la seva pregonesa. Això és: no oblidant-se pas del viure.

Alain i el moralisme francès

Sembla força evident, ja sia per la seva biografia, pels seus autors de capçalera, o pels seus escrits, que Émile-August Chartier pot ser encaixat, sense gaires astoraments, en un corrent literari en el que tant pels temes que generalment es tracten, com per la forma de tractar-los, i la llengua en la que es fa, s'ha tingut per bé anomenar «moralisme francès». Aquesta tradició, que representa la via formativa del republicanisme francès i queda emmarcada, al contrari del idealisme metafísic encarnat per la *Bildung* neohumanista, en l'àmbit de la vida quotidiana (Arada, García i Vilanou, 2017a) troba els seus orígens² en una literatura —la dels segles XVII i XVIII— que tot hi ser variada té, en comú, una orientació moralista que s'albira en la meditació sobre la naturalesa humana portada a terme pels seus autors.

El regnat de Lluís XIV (1643-1715), veritable edat daurada del moralisme francès, va ser el marc temporal en el que sorgiren tota una sèrie d'autors de diferents sensibilitats (conservadors, liberals, escèptics, creients...) que, malgrat la seva llunyania político-ideològica, constituïen una mena d'exèrcit d'observadors o «pintors» (Laurent, 2016) dels vicis i les virtuts de la vida social i les psicologies individuals dels seus temps. Autors com Pascal, Saint-Evremond, La Bruyère, La Fontaine i Emil Cioran —des del punt de vista literari— i pensadors com Descartes, Malebranche, o el nostre Alain —des del filosòfic— constitueixen, d'alguna manera, el cànon d'escriptors que poden situar-se sota aquestes coordenades.

És corrent entre tots ells —endemés de l'estil i l'expressió amb la que articulen els seus pensaments i sobre la que després tornarem— una certa creença en l'existència de permanències antropològiques que els fa que, a banda de tractar temes recurrents (l'home en societat, l'amor propi, la família, el matrimoni, els conflictes

(2) De fet, no ens sembla gaire forçat vincular el moralisme gal amb la tradició literària de l'antiguitat grecollatina i, sobretot, amb el deixant que a redós d'aquesta va deixar aviat Montaigne.

generacionals, etc.) tinguin un peu sempre situat en la tradició. Doncs el que s'ha dit, assenyalaria un moralista, ja val per sempre. Nombrosíssimes són, en aquest sentit, les referències als clàssics i a la tradició que trobem, entre d'altres, en els *Propos sobre educació* (1932) d'Alain on llegim coses com: «aquél que acude a la antigüedad se siente como lanzado en la dirección correcta» (Alain, 2002, p. 61) o una mica més endavant, i en relació al poder edificador dels clàssics, el nostre pedagog ens advertirà: «Mi verdadero retrato está en Homero, en Virgilio, en Montaigne. Y, todavía más al niño que a mí mismo, debo proporcionarle un espejo donde pueda verse pronto crecido y purificado» (Alain, 2002, p. 71).

No obstant això, i malgrat sentir-se part d'una història que els precedeix i d'alguna manera els determina, els moralistes tenen la certesa que amb aquestes permanències, que constituïrien una espècie de «naturalesa humana», hi existeix, conjuntament i en continu joc, un element mòbil de vital importància (Laurent, 2016): la moral, els costums o, en definitiva, la manera de viure. Tenim, doncs, que de la constatació de la indefugible perennitat dels sentiments essencials, en la que els moralistes troben una drecera que hi porta directament als clàssics —al cap i a la fi hi ha poca diferència entre els antics i nosaltres— sorgeix una literatura i uns pensadors per als que allò capital no és tant preguntar-se quina és la naturalesa humana sinó més aviat centrar els seus esforços en l'element mòbil d'allò humà. I és que en aquest anunci de la postmodernitat en el que les creences religioses han reculat i el bé i el mal han estat emancipats de la paraula divina la gran pregunta a plantejar per aquests autors serà: Quin és l'art que ens permetrà orientar la nostra vida i comportar-nos a l'altura enfront els altres? Només així s'entén que, lluny de tota consideració abstracta, la moral sigui, pels moralistes, un assumpte pràctic i no pas teòric.

El moralista, «que mai no pot deixar de ser un gran psicòleg» (Laurent, 2016, p. 57) extreu totes les seves cogitacions morals a través de la introspecció, els esdeveniments viscuts, les responsabilitats exercides i les trobades sobrevingudes. En poques paraules: de la seva pròpia vida. Llegim a Maurois, il·lustrant molt bé el caràcter *psicagògic* del seu mestre: «Los *Propos sur le bonheur* de Alain han salvado a muchos lectores de desesperaciones que ningún mal real justificaba» (Alain, 2003, p. 16). I també, com a mostra que la pròpia vida és bressol i destí de tota consideració moralista, les següents paraules de Chartier, que mostren que el més menut dels esdeveniments vitals pot donar lloc a una reflexió en i per a la vida (2003): «Conozco a alguien que enseñó las líneas de su mano a un mago a fin de conocer su destino. [...] Sin embargo, si me hubiese pedido mi opinión, se lo hubiese desaconsejado, porque es un juego peligroso...» (p. 93).

Tot seguint la tradició pedagògico-sapiencial representada per noms com Plató, Marc Aureli, Sèneca o Montaigne, el moralista proposa un art de viure que incita a seguir el camí que un mateix es va forjant i que consisteix, fonamentalment, en obeir allò més excel·lent que hi ha en nosaltres. En el cas d'Alain, per al que la voluntat és la clau de volta de tot art de viure —«Déu se'ns va aparèixer, ens dirà Alain, i jo el vaig anomenar voluntat»—, el bon viure consisteix en el deure i, per tant, la voluntat, de ser feliç. Però deixem que sigui el nostre filòsof i pedagog el que ens ho digui amb les seves paraules:

El gobierno de sí forma parte de la existencia: aún más: la compone y la garantiza. En primer lugar, mediante la acción [...]. Durante la ausencia de gobierno pronto los movimientos y las ideas toman

juntos un curso mecánico [...] Con esto se ve muy claro que el optimismo exige un compromiso: es necesario hacer voto de ser feliz. (Alain, 2003, p. 252)

Així, doncs, tenim que per a Chartier, el govern de passions a través de l'acció cortès «sempre i quan les circumstàncies siguin tolerables i tota l'amargura de la vida es redueixi a petits contratemps» —puntualitzarà, allunyant-se de l'estoïcisme— constitueix l'element essencial d'un optimisme vital orientat a la felicitat que, com a bon filòsof i pedagog, encarna i professa. I precisament la seva forma de professar-ho constituirà la darrera anàlisi d'aquest punt. En efecte, tal i com havíem fet esment més amunt, l'estil i l'expressió constitueixen l'últim element comú, juntament amb la llengua francesa, d'una tradició que defuig —com és propi entre els que se saben no-posseïdors de la veritat absoluta— de la faisó d'expressió plasmada en tractats, en complaences verbals retòriques o en grans sistemes demostratius (Laurent, 2016).

És, per aquesta raó, freqüent entre aquests autors d'estil directe, en ocasions punyent, però sempre interpel·lador, que recorrin, en els seus escrits, al mode discontinu o fragmentari; a l'anotació breu; a la sentència; la màxima o l'aforisme amb vistes a causar en el lector —i aquí es troba el punt de trobada entre el moralisme francès i la filosofia entesa com a forma de vida de tall hadotià— una certa sotragada. Una transformació vital i anímica que porti al receptor d'aquelles paraules a viure amb una certa densitat espiritual, això és, a habitar el món filosòficament. No ens ha d'estranyar, doncs, que Alain, tot seguint el deixant dels antics, hagi optat per compondre gran part de la seva obra en la forma d'uns escrits (els *Propos*) que rarament passen de les tres planes i en els que el normand, amb un estil breu i directe, cerca que el lector barregi, amb la seva pròpia sang, les sentències proferides.

És, per tant, d'ús repetit en Alain —i en molts altres moralistes— determinats recursos literaris que, bo i tenint com a finalitat apregonar l'ànima del lector, són formulats amb vistes a apostrofar l'altre. Des del tractament del tema en primera persona del singular o del plural que ens recorda, dit sigui de pas, que rere els textos moralistes sempre hi sobrevola l'ombra de la subjectivitat: «Cuando oigo decir, como se oye a tanta gente, que hay que procurar placer a los niños, y que ése es el verdadero medio de instruirlos, no hago ni caso» (Alain, 2002, p. 30); a la interrogació dirigida al lector per bé que la major part de vegades formulada en forma retòrica: «¿No es extraordinario que con el método que digo se abra al mismo tiempo la puerta a ambos remedios?» (Alain, 1966, p. 14). Sense perdre de vista unes màximes que captiven i perduren llargament en aquells que tenen l'oportunitat de «sentir-les»: «Al melancólico solo puedo decirle una cosa: Mira a lo lejos» (Alain, 2003, p. 133).

Al capdavall, Alain no es pot entendre si no es té present que el seu ànim de restaurar una cultura de l'esperit de caire humanista (Arada, Garcia, Vilanou, 2017a) imprimeix sobre la seva filosofia i la seva obra una innegable vocació cívico-pedagògica. En aquest sentit s'observa que, a banda d'inscriure's en una determinada concepció de la filosofia, el nostre autor s'entronca en tota una orientació literària que l'imbueix no només a tractar determinats temes sinó també a fer-ho, com deia Goldschmidt en relació als diàlegs de Plató, amb una intenció més formativa que no pas informativa (Hadot, 2009). A barrinar sobre les causes i les finalitats d'aquesta

vocació formativa hi dedicarem —tot il·luminant el pensament d'Alain a partir de la concepció hadotiana de la filosofia com a forma de vida— les següents pàgines.

Alain, Pierre Hadot i la filosofia entesa com a forma de vida

Podríem dir amb Bosch-Veciana que Alain és, com Pierre Hadot, d'aquells que malgrat ser professors de filosofia tanmateix són filòsofs (Bosch-Veciana, 2013a). En efecte, tots dos lluny, com diu Thoreau, de «contentarse con permanecer en la esfera del discurso teórico animan a los hombres a seguir viviendo de modo absurdo» (Hadot, 2006, p. 276) poden identificar-se, tal i com continua l'autor de *Walden*, amb aquells que «no solo piensan de manera sutil, sino aman lo bastante la sabiduría como para llevar una vida sencilla e independiente, en la generosidad y en la confianza» (Hadot, 2006, p. 275). El poder conversiu i transformador de la filosofia entesa com quelcom que afecta a l'existència queda patent en les paraules d'aquest pensador estatunidenc quan, a mode d'estocada final, afegeix que el veritable filòsof és «aquel que no se alimenta, ni se abriga, ni se viste ni calienta como sus contemporáneos» (Hadot, 2006, p. 276).

I és que quan la filosofia és compresa com un exercici espiritual que s'entronca en un determinat mode de viure; quan la filosofia es constitueix com a exercici existencial i tot discurs filosòfic té, per finalitat, causar una experiència transformadora en l'altre —ja sia deixeble o lector— és quan veritablement s'entén allò, alguna vegada sentit, que tota filosofia portada fins les últimes conseqüències acaba, indefugiblement, esdevenint pedagogia. Això és, de fet, el que ens ensenya Pierre Hadot al llarg de la seva obra. La filosofia, entesa com una terapèutica de les passions (Hadot, 2006) i concebuda com una pràctica que cerca causar un canvi en la visió del món i una metamorfosi de la personalitat, representa un autèntic art de viure. Un art que, com a tota *poiesis* —i per bé que aquesta opera sobre un mateix—, és susceptible de ser après. No ens ha de ser estrany, doncs, que, com apunta Bosch-Veciana (2013b), tots els exercicis espirituals descrits per Hadot en el seu article sobre els *Exercicis espirituals* (1977) estiguin sempre introduïts per l'infinitiu «aprendre» (aprendre a viure, a dialogar, a morir i a llegir).

Mirar de llegir el pensament alainià en clau de «forma de vida» i tal i com aquesta l'entén Pierre Hadot constitueix un projecte que escapa a les pretensions d'aquest article. Ara bé, si posem l'accent, principalment, en dues obres d'Alain —Els *Propos sobre la felicitat* perquè ens donen una idea de la vocació teleològica del seu pensament i els *Propos sobre educació* pel tarannà pedagògic de l'esmentada concepció de la filosofia— podem, a tall d'assaig, mirar d'establir unes línies d'anàlisi susceptibles de ser resseguides en ulteriors estudis de major envergadura. Unes línies d'estudi que, de fet, ens vindran proporcionades per dues de les idees clau sobre les que Hadot articula el seu pensament. A saber, la idea de discurs filosòfic/*psicagògic*, d'una banda, i la noció d'exercici espiritual, de l'altra. El que es farà en les següents pàgines és, en primer lloc, examinar el discurs d'Alain des de l'òptica del discurs *autopoiètic* i *psicagògic* posat al descobert per Hadot. I en segon i últim lloc exposar, breument, algunes actituds existencials posades de manifest pel propi Alain que coincideixen, al nostre entendre, amb algunes de les actituds i dels exercicis proposats per Pierre Hadot.

El discurs «existencial» d'Alain

En Pierre Hadot trobem una doble distinció pel que fa al discurs. En primer lloc, tenim l'oposició poc freqüent, segons l'historiador, ençà la irrupció històrica del cristianisme, entre discurs filosòfic i filosofia. A l'antiguitat, ens dirà Hadot, així com en certs pensadors destacats al llarg de la història, la filosofia era, fonamentalment, pràctica d'exercicis espirituals i, en conseqüència, un particular mode de vida que tenia com a fi últim la realització i millora d'un mateix (Hadot, 2006; Calvo, 2010). El discurs filosòfic, en canvi, acostumava a tenir uns destinataris molt precisos (deixebles, la major part de les vegades); unes circumstàncies d'escriptura i lectura molt particulars (són escrits lligats molt estretament a l'ensenyament i, consegüentment, fortament vinculats a les necessitats formatives dels oients); i una estructura deutora de l'esquema de pregunta-resposta —és a dir, dialògica— que, des de l'aparició de Sòcrates, ha senyorejat l'ensenyament de la filosofia (Hadot, 2009).

Dita distinció, que d'alguna manera ja es deixava entreveure a l'antiguitat en l'enfrontament entre sofistes i filòsofs³ travessa, de fet, tota la història del pensament. Malgrat aquesta constatació, de la que Hadot es fa càrrec, l'historiador situa el trencament —que hauria de mantenir-se, assenyala, durant tota l'Edat Mitjana i gran part de la Modernitat fins al redescobriment d'una certa forma d'entendre la filosofia realitzat per Nietzsche, Bergson o l'existencialisme— en l'assimilació de la filosofia pel cristianisme (Hadot, 2006). En efecte, serà a mesura que el cristianisme va fent seva la pràctica dels exercicis espirituals presents durant tota l'antiguitat que anirà considerant-se a si mateix filosofia i, en conseqüència, s'anirà erigint com la forma de vida predominant. La filosofia, despullada aleshores de tot contingut existencial, acabà per convertir-se en una disciplina de tall teòric, productora d'agudíssims instruments intel·lectuals que, durant l'escolàstica medieval, serviren —en la seva condició de serva de la teologia— per a fer front als problemes teològics més apressants (Calvo, 2010).

Si traslладem això a Alain el que se'ns fa palès és que a gran part de la seva obra, i un cop enretirada la paraula divina⁴, Chartier s'apropa, en gran mesura, al que lluny del que ocorre en la major part de les filosofies i pedagogies modernes i contemporànies és, per contra, una constant en l'antiguitat així com en alguns pensadors «existencials». A saber, que és l'elecció que el pensador fa d'un mode de vida el que condiciona fortament el desplegament del seu discurs (Hadot, 1998). O altrament dit, que existeix un predomini de la raó pràctica enfront la raó teòrica que fa, de la segona, una mera comparsa que, a través de la reflexió filosòfica, justifica, aprofundeix o n'extreu les conseqüències lògiques, ètiques i estètiques del mode de vida escollit.

Ho direm d'una sola vegada: Alain és un filòsof existencial. Cal, emperò, i com ens recorda Hadot (2009), no confondre filòsof *existencial* amb filòsof *de l'existència* (o existencialista): «el filòsof existencial seria en definitiva un filòsof que, por su

(3) Paga la pena recordar, en aquest punt, l'eterna disputa entre l'encantament per les paraules —ben representat pels sofistes— i el compromís existencial del que els «veritables» filòsofs es feien custodis.

(4) No està de més apuntar que, segons el professor Fullat (2002), la mort de Nietzsche al 1900 marcarà l'inici de la postmodernitat. Alain, en conseqüència, desenvoluparà tota la seva obra essent conscient que pensa després del filòsof que proclamà la mort de Déu.

existència, es filòsof, cuya filosofia està en gran parte confundida con su existencia» (p. 196). El filòsof de l'existència, per contra, ens advertirà Hadot (2009), és «el filòsof que hace discursos sobre la existencia» (p. 196). Serà precisament aquest caràcter *existencial* d'Alain el que, sens dubte, marcarà d'una vegada per sempre tot discurs proferit per ell. Ja sigui com a exercici autoformatiu —recordem que els *Propos sobre la felicitat* sorgiren d'unes notes personals que el mateix Alain prenia— o amb la intenció d'interpel·lar l'altre —tinguem present l'anàlisi feta d'aquesta qüestió quan ens referíem al moralisme francès— el que sembla evident és que tota la seva obra escrita i magisterial està travessada per una determinada actitud vital, actitud que no va passar desapercebuda per aquells que el freqüentaven: «Por sus cursos pasaba como un reflejo de su vida personal» (Maurois, 1962, p. 952).

Aquest entrecreuament entre vida i obra és, al parer d'Alain, susceptible de ser aprehès en qualsevol discurs atès que, tal i com ens advertirà el nostre pedagog, «las ideas de un autor no pueden nunca ir separadas de esa forma feliz que expresa al mismo tiempo el humor el carácter y, en fin, la naturaleza completa del hombre» (Maurois, 1966, p. 14). Si afegim a aquestes paraules l'opinió de Hadot, per al que fruit del seu destacat ofici exegetíc «la intención del autor se inscribe claramente en el contenido y la forma de la obra» (Hadot, 2009, p. 104), podem deduir sense dificultats que Alain sap jugar amb les regles que la tradició imposa de tal manera que els seus *Propos* constitueixin —ahora i a mode d'exercici espiritual— una exercici dialògic i *psicagògic* dirigit tant als lectors com a si mateix.

Els *Propos* com a *hypomnēmata*

Podem trobar un insòlit paral·lelisme entre diversos elements de les *Meditacions* de Marc Aureli, posats de relleu per Pierre Hadot, i els *Propos* d'Alain. En efecte, Marc Aureli, al que els seus contemporanis anomenaren «el filòsof» pel mode de vida que professava, tenia, per costum, prendre —com també feia Alain— unes notes personals gairebé diàries a las que els antics van denominar *hypomnēma* (Hadot, 2013). Aquesta pràctica, molt freqüent en l'època, estava destinada, fonamentalment, a controlar el discurs interior d'aquell que la realitzava. Malgrat ser aquesta la seva principal comesa, en alguns cassos, i a causa del refinament de la seva forma literària, de la seva força de persuasió i de l'eficàcia *psicagògica* que demostrava tenir sobre els altres, aquests escrits acabaven per ser publicats i oferts al públic (com sembla ser el cas de, a més de les *Meditacions*, el *Sobre la pau de l'ànima* de Plutarc, o els *Soliloquis* de Sant Agustí, entre d'altres).

Així, a banda de la similitud d'origen, trobem en aquestes dues obres la idea que la filosofia és, en essència, un mode particular de viure. Fet al que els dos escrits esmentats hi contribueixen «describiendo esta forma de vida y dibujando el modelo que hay que tener ante los ojos» (Hadot, 2013, p. 90). No ens ha d'estranyar, doncs, que l'obra d'Alain estigui farcida d'aquests retrats. Diu Chartier (2003), sobre l'error que suposa no interessar-nos metòdicament per les coses que veritablement tenen valor: «a veces es todo un arte querer lo que estamos seguros de desear» (p. 31). I d'entre les moltes línies que dedicà a aquella figura que encarnaria la seva proposta vital, el model que, segons ell, s'ha de tenir davant els ulls —la figura del savi—, llegim: «el secreto del sabio es aún más hermoso: la voluntad no tienen ninguna

influencia sobre las pasiones, pero tiene una influencia directa sobre los movimientos» (Alain, 2003, p. 63).

Si començàvem aquest punt fent menció a la doble distinció discursiva proposada per Hadot, cal que ara atenguem a la segona de les distincions referides, és a dir, a la discriminació entre discurs interior i discurs exterior. Ens il·lustra al respecte el que va ser catedràtic del Collège de France: «Toda la filosofía es ejercicio, tanto el discurso de enseñanza (o exterior) como el discurso interior que orienta nuestra acción. Evidentemente, los ejercicios se realizan preferiblemente por y en el discurso interior» (Hadot, 2009, p. 138). Si parem atenció sobre aquestes paraules —i recordem que, per als pensadors que consideren la filosofia una forma de vida, tot discurs extern o magistral, apunta més a formar que a informar— podem entendre les tres característiques sobre les que, al nostre parer, s'articula el discurs interior tant en Alain com en Marc Aureli.

En primer lloc, paga la pena fer esment sobre les reiteracions i repeticions —moltes vegades quasi literals— que trobem a les obres i que són resultat de la constant depuració del mateix. En efecte, especialment en els *Propos sobre l'educació* —però també en els *Sobre la felicitat*— podem observar que a Chartier li preocupen un nombre reduït de temes sobre els que torna una i altra vegada aplicant, en molts casos i per al seu tracte, o les mateixes expressions o fórmules gairebé germanes. Un exemple, entre dotzenes que podríem esmentar, és la dèria que Alain sembla mostrar quan fruit de l'enteniment que la «filosofia com a manera de viure» té per finalitat «la destrucció dels ídols» (Bosch-Veciana, 2013a, p. 83) exposa el que pensa de l'instruir delectant: «quiero que haya como un abismo entre el juego y el estudio» (Alain, 2002, p. 24). En aquesta mateixa línia, en un altre *Propo* insistirà: «No creo demasiado en esas lecciones divertidas que son como la prolongación de los juegos» (Alain, 2002, p. 32). Com també en el seu diari ens ho tornarà a reiterar: «Me parece poco adecuado que el niño no perciba la diferencia entre sus juegos y su trabajo» (Alain, 2002, p. 377).

Aquestes repeticions, que sens dubte tenen vocació de constituir-se com a discurs exterior susceptible de ser aprehès —les raons argüides per a defensar aquest abisme entre joc i treball poden donar al lector unes molt fructíferes estones de reflexió— tanmateix, comprenen el que al nostre parer pot suposar la fi última de la vida filosòfica: el domini del discurs interior. Fa l'efecte, certament, i aquest constitueix el segon element característic, que tals repeticions en el fons apunten a transformar la forma com l'individu es representa les coses, és a dir, la manera en què se les diu a si mateix (Hadot, 2013). L'objectiu d'aquestes reiteracions seria, a mode de terapèutica de la paraula, l'alliberament interior. Alliberació que, en el cas d'Alain, prendria la forma de vot: «Es necesario hacer voto de ser feliz» (Alain, 1966, p. 216). El que en el fons significa: cal governar-se a si mateix, dominar el propi discurs interior, perquè és menester ser cortès tant amb un mateix com amb els altres.

Cal tenir en compte, també, la diversitat de formes que pren el domini del discurs interior i que, més enllà del posar ordre en el flux de pensament a través d'una certa sistemàtica, es revelen, en canvi —i en virtut de la seva bellesa— d'una profunda eficàcia *psicagògica* i transformadora. Llegim en Hadot (2013): «esta terapéutica de la palabra se ejerce de diversas maneras, gracias a fórmulas impresionantes y con-

movedoras, con ayuda de razonamientos lógicos y técnicos, pero también de imágenes seductoras y persuasivas» (p. 111-112). També Maurois ho posarà de relleu quan, fent al·lusió a les idees del seu mestre, deixarà escrit: «valen, no por su armazón lógica, sino por las metáforas y parábolas, por su profunda poesía» (Maurois, 1966, p. 14). Però a aquesta terapèutica de la paraula hi seguirà, sempre com a revers de la mateixa moneda, la tercera de les característiques apuntades, és a dir: el que Hadot anomenà «una terapèutica de la escritura» (Hadot, 2013, p. 112).

Efectivament, l'escriptura, que permet influenciar-se a un mateix transformant el discurs interior a través de tres vies —el que es diu, el com es diu i el mateix fet de dir-ho— no té com a fi una altra cosa que «poner en orden un discurso interior que se dispersa y se diluye en la futilidad y la rutina» (Hadot, 2013, p. 113). Vet aquí, doncs, que part de l'obra d'Alain cal que sigui llegida, si es vol capir tota la seva pregonesa —i més enllà que estigués motivada, en part, per a la seva publicació en premsa—, com un exercici d'escriptura diari, com un exercici d'*autopoiesi* d'ordre discursiu que pot ésser inscrit en aquelles pràctiques a les que Hadot va donar nom amb les perífrasis «aprendre a viure» i «aprendre a dialogar».

En definitiva, el que Alain ens descobreix amb l'escriptura dels seus *Propos* és que la filosofia, com a forma de vida i com a exercici *psicagògic* és sempre una pràctica inacabada. De fet, totes les pràctiques que hi abracem sota l'empara de l'expressió «exercicis espirituals» estaran també condemnades a dit inacabament (no debades, la pròpia construcció és sempre un exercici que es queda a mig fer). L'escriptura, doncs, i en tant que és escriptura d'un mateix, és un exercici que necessita ser «siempre renovado, siempre retomado, siempre por retomar» (Hadot, 2013, p. 113). El que aspira a la saviesa, ens dirà Hadot (2009), «tiene que liberar un combate perpetuo que, en el fondo, justamente no puede ser perpetuo» (p. 181). El veritable filòsof —i Alain sabem que ho és— és aquell que malgrat saber que el combat ha de ser i no pot ser perpetu, tanmateix, està disposat a lliurar-ho.

Breu digressió sobre la carnalitat del pensament

Un aspecte força interessant d'Alain, i que mereix una menció a part, és el que hem tingut per bé anomenar «la indefugible carnalitat del pensament». En efecte, fruit del convenciment que viure és pensar —i tot portant aquesta identificació fins a les seves últimes conseqüències— tenim que, per a Chartier, existeix una total concordança entre el cos, la materialitat mundana, i el pensament. Ja Steiner, al que hem mencionat en alguna ocasió anterior, reparava en aquesta carnalitat quan deia que malgrat que en aquest aspecte Alain s'havia inspirat en Marx, aquest «materialismo de conciencia» (Steiner, 2004, p. 103) era essencialment alainià. S'entén, d'aquesta manera, la constant remissió de Chartier al cos quan parla d'assumptes (passions, higiene espiritual, cortesia, etc.) que, en una primera ullada, poden ser situades molt lluny de la carn bo i que, naturalment, es troben estretament vinculats. Llegim en Alain, com a mostra del què diem, frases com: «Los hombres han padecido las pasiones durante mucho tiempo antes de sospechar que sus causas estaban en el interior del cuerpo y que el remedio estaba en una gimnasia adecuada» (Alain, 2003, p. 71). També quan ens recorda que «Gimnasia y música eran los dos grandes medios de Platón médico» (Alain, 1966, p. 197). Aquesta carnalitat del pensament quedarà totalment palesa, definitivament, quan li llegim: «El profesor de filosofía os está

mandando al profesor de gimnasia» (Alain, 2003, p. 66). No ens hauria de sorprendre, doncs, que fos una pràctica habitual en l'antiguitat que la major parts dels exercicis d'ordre espirituals es portessin a terme arreu dels gimnasos de la ciutat.

La manera de vida filosòfica en Alain

Ens apropem al terme d'aquest estudi i no volem posar-hi punt i final sense fer esment, abans, al que jutgem com a veritables exercicis espirituals en l'obra vital i escrita d'Alain. Per a la realització de tal comesa necessitem, en primer lloc, fer un salt del pensament a la vida, això és, considerar que Alain és un savi i, que com a tal, la seva vida representa tot un seguit de trets que il·luminen això que hem anomenat «filosofia com a manera de vida». En segon lloc, i ja per coronar aquest punt, pararem atenció sobre algunes propostes contingudes en l'obra d'Alain que, al nostre entendre, són oferiments a viure amb una certa densitat espiritual. En el fons, estimem, són exercicis espirituals que ens apropen a habitar el món d'una forma filosòfica.

Abans, emperò, cal tornar a recordar allò en el que Pierre Hadot insisteix una i altra vegada al llarg dels seus textos: viure filosòficament és, en el fons, una determinada forma d'exercitar-se en viure. Lluny, per tant, de tenir a veure només amb la construcció hegeliana de grans sistemes explicatius sobre la realitat, amb un elevat grau d'expertesa en la teoria de les descripcions de Russell o amb la sempre interessant realització de subtils dissertacions sobre els diàlegs menors de Plató —per mencionar sols algunes de les formes que pren la filosofia d'ençà la modernitat—, el cert és que considerar la filosofia com a manera de vida implica sempre apreciar-la, seguint Hadot (2013), com «una manera de estar en el mundo, una manera que debe practicarse de continuo y que ha de transformar el conjunto de la existencia» (p. 236).

Precisament aquesta manera d'estar en el món és la que ens porta a veure en Alain un savi. Un savi que, en el seu desenvolupament intel·lectual i existencial, se'ns desvetlla com un veritable *atopos*, això és, algú que a pesar de tots els esforços, tanmateix, és impossible d'ésser classificat. Aquesta indefinició, fortament vinculada a la figura del filòsof en l'antiguitat —Sòcrates serà un *atopos* de manual—, ens apunta en una direcció que va molt més enllà de l'eclecticisme instrumental en el que podríem situar Alain sense gaires escarafalls (no debades en el seus *Propos sur le bonheur* hi dedicà una observació a cadascuna de les principals escoles filosòfiques de l'antiguitat). Ens encara, com dèiem, davant d'una actitud de major pregonesa intel·lectual i existencial: la ruptura amb la quotidianitat.

Certament, totes les comparacions que, en vida d'Alain, se li van fer amb Sòcrates i que l'erigien com el «savi de la ciutat», no tenien altra raó de ser que el fet que ambdós representen una mena de doble joc. Un joc en què la filosofia, tot i que ha de servir, en virtut de la seva significació com a «manera de viure», per a dirigir el dia a dia, tanmateix i paradoxalment, situa el que de debò la practica fora d'aquesta quotidianitat. En un text deliciós d'Hadot anomenat *El sabio y el mundo* (1989), el pensador francès dirà que és comú entre els savis un «percebre filosòfic» que es diferencia d'altres «percebre» (quotidià, científic, etc.) en què gràcies a la transformació d'un mateix desencadenat per l'exercici de la filosofia es pren consciència

«del mismo hecho de percibir el mundo y de que el mundo es aquello que percibimos» (Hadot, 2006, p. 287).

Aquest canvi de percepció que suposa una conversió en el sentit de «ruptura radical en relación con ese estado de inconsciencia en el que vive el hombre habitualmente» (Hadot, 2006, p. 288), es troba estretament vinculat amb la percepció estètica⁵ del món. Un tipus determinat de percepció que, al bon parer de Hadot, pot portar aparellada l'experiència de «ver aparecer ante nuestros ojos el mundo por primera vez⁶» (Hadot, 2006, p. 291). Aquesta pràctica serà, sempre segons l'historiador francès, una de les experiències que poden acabar traduïnt-se en consciència còsmica. Una idea semblant la podem trobar als *Propos sur le bonheur* d'Alain. Allà, després de recomanar a un interlocutor imaginari «no pensis en tu, mira lluny», advertirà:

El verdadero saber no se encierra jamás en alguna cosa muy cerca de los ojos; saber es comprender que la mínima cosa está ligada al todo; ninguna cosa posee su razón en ella sola (...) Eso es tan sano para el espíritu como para los ojos. Así tu mente reposará en ese universo que es su dominio y se conciliará con la vida de tu cuerpo, que está ligado también a todas las cosas. (Alain, 2003, p. 135)

Haurem d'entendre la consciència còsmica, per consegüent, com una mena d'exercici destinat a «hacernos superar, una vez más, nuestro punto de vista parcial y pasional, para hacernos ver las cosas y nuestra existencia personal desde una perspectiva cósmica y universal de volver a situarnos así en el acontecimiento inmenso del universo» (Hadot, 2009, p. 150).

Alain, com hem vist, condensarà aquest exercici de consciència còsmica amb la magnífica expressió: «mira lluny». Sabedor, com és, que el melancòlic és aquell que, gairebé sempre, llegeix massa «ya lo tenéis metido en sus libros, otro universo cerrado, demasiado cerca de sus ojos, demasiado cerca de sus pasiones» (Alain, 2003, p. 134), Chartier jugarà amb la possibilitat que aquest exercici pugui ser entès de dues formes diferents. O bé en un sentit purament físic i, per tant, com quelcom que té a veure amb la relaxació ocular fruit de mirar cap a horitzons oberts o, per contra, en un sentit purament espiritual que ens emplaça a un canvi de percepció en el sentit aquí exposat. Veiem doncs, de nou, la importància que en el pensament d'Alain tindrà el que abans hem anomenat com «la carnalitat del pensament».

Ens explica Hadot (2009) una meravellosa anècdota atribuïda a Italo Calvino en la que Sòcrates, poc abans de morir, es va obstinar en aprendre a tocar un aire de flauta que, no se sap com, havia anat a parar a la seva cel·la. Mentre li preparaven la cicuta, sembla ser que el tàbac d'Atenes estava tant concentrant en la pràctica de la flauta —malgrat tenir la mort a tocar— que un dels seus deixebles no es va poder estar i li va preguntar: «Com és, mestre, que dediques el teu temps a aquestes coses?». Al que Sòcrates respongué «Perquè vull aprendre a tocar aquesta melodia abans de morir-me». Aquesta peripècia sembla posar de relleu, al nostre judici, i en relació al que venim exposant, una cosa ben pregona. A saber, que malgrat tenir la mort ben a prop, Sòcrates conserva —doncs d'una altra forma no podria haver fet

(5) Recordem que una de les grans obres alainianes és el seu *Sistema de les belles arts*, prologat per Jean-Paul Sartre.

(6) Per a Pierre Hadot, en un sentit que té reminiscències heideggerianes —recordem el concepte d'*aletheia* (Heidegger, 2001) que desenvolupa el pensador alemany—, l'art fa «aparèixer» l'univers.

l'esforç d'aprendre la melodia—, una gran serenitat d'esperit. Aquesta serenitat, aquesta pau interior —la «ciudadella interior» en paraules d'Hadot— constitueix, al nostre criteri, el segon tret essencial del savi. Una impertorbabilitat que tradicionalment s'ha vist íntimament vinculada amb el trencament de la quotidianitat que porta aparellada tota actitud filosòfica. I que ens evita, entre d'altres coses, deixar-nos emportar pels esdeveniments erosionadors que se'ns imposen amb el transcurs dels dies (Esquirol, 2015).

En una altra anècdota narrada pel Maurois també se'ns ressalta —aquesta vegada 2300 anys després; en un context escolar al voltant de 1901— aquella pau interior tant pròpia dels savis que veiem ben reflectida en Alain. Relata Maurois (1962):

Un día, Rabier, Director de Enseñanza Secundaria, llegó de improviso, en el curso de una visita de inspección, en el momento en que nos estaba hablando de nuestros deberes acerca de las mujeres prostitutas. Tuvimos miedo ante la magnitud de la prueba que tenía que afrontar nuestro héroe. «No cabe duda —pensamos— que ahora va a volver a referirse a Spinoza, a Platón». Pero cuando todos se hubieron sentado, Chartier continuó tranquilamente: «Estaba explicando a estos señores sus deberes acerca de las mujeres prostitutas». (p. 952-953)

Quinze dies després d'aquesta escena, ens dirà Maurois, Alain donà el salt al Liceu Condorcet de Paris. No hi ha cap dubte que en una situació així, en la que seguir explicant allò que considerava important per als seus alumnes podia significar la fi de la seva carrera, Alain va demostrar una enorme serenitat espiritual que deixà bocabadats els seus alumnes per llarg temps. No debades, la preocupació per l'establiment i el manteniment de la serenitat interior travessa, en Alain, gran part dels seus *Propos sur le bonheur*. Llegim, a tall d'exemple, un advertiment a no centrar-se en les causes de les nostres disposicions anímiques (doncs són les causes, i no les disposicions, les que atempten contra la serenitat interior): «Los motivos que tenemos para ser felices o infelices carecen de importancia: todo depende de nuestro cuerpo y de sus funciones» (Alain, 2003, p. 30). O, en un altre fragment, ens explicarà que la pau interior té molt a veure amb no perdre de vista la nostra «mesura humana»:

También sé que la enfermedad y la muerte son cosas comunes y naturales, y que esta rebeldía (*la de voler revelar-se contra elles*) es una idea falsa e inhumana, puesto que una idea verdadera y humana debe siempre, me parece, adaptarse de algún modo a la condición humana y al curso de las cosas. (Alain, 2003, p. 142)

A voltes pot semblar⁷ que la vida filosòfica porta aparellat un cert embadaliment, una preocupació per la cura d'un mateix i per la construcció de si que difícilment pot deixar espai a l'interès pels altres. Alain, esperit de gran profunditat, n'era ben conscient d'aquesta impressió i, per aquesta raó, deixà escrit que «un espíritu sensible siempre es algo misántropo» (Alain, 2003, p. 160). En un primer moment podria fer l'efecte, certament, que el distanciament necessari per aconseguir la serenitat d'ànim de la que hem parlat hauria de suposar una certa renúncia a qualsevol vida al servei de la comunitat. Com a conseqüència d'aquesta suspicàcia seria legítim pensar que l'obra d'Alain, en tant que representa un art de viure de caire filosòfic,

(7) Sobretot si s'atén a la imatge de la filosofia com a construcció de discurs o el tòpic abastament difós pels historiadors moderns segons el qual la filosofia en l'antiguitat seria una forma d'evasió o de replegament sobre un mateix (Hadot, 2006).

no pot sinó recórrer a la misantropia. «Els altres no poden tenir més que un paper secundari en el seu pensament i en la seva vida» podria hom aventurar. Però com veure'm a continuació, res més lluny de la realitat.

L'últim aspecte que volem comentar d'aquesta lectura de l'obra d'Alain com a exercici espiritual representa, per a Hadot, la tercera de les característiques del savi modern: la preocupació per l'altre. Llegim en Hadot (2009): «El sabio moderno (si existiese) no daría hoy la espalda a la cloaca de los hombres» (p. 179). I Alain no ho va fer pas. No tenim més, per a fer-nos una imatge acurada de la realitat alainiana, que acudir a la biografia del nostre pedagog. La seva dedicació durant més de quaranta anys a l'educació secundària —malgrat que la seva fama, posició i relleu públic podria haver-ho deslliurat de fer classes—, la seva implicació en les universitats populars (Lázaro, 2018) —les últimes observacions dels seus *Propos sur l'éducation* les dedica, precisament, a recordar uns temps en els que «un grupo de proletarios ha tomado como divisa esta hermosa palabra: "saber"» (Alain, 2002, p. 220)— o el fet que, com havíem apuntat anteriorment, malgrat estar lliure de tota obligació militar, s'allistés com a soldat ras en la Gran Guerra (1914-1918), constitueixen una bona mostra que la vida filosòfica alainiana representa, també, un ferm compromís amb la comunitat.

Tanmateix, més enllà dels aspectes biogràfics que denoten l'esmentada preocupació és força evident que la consideració per l'altre se'ns presenta, en Alain, com un element cabdal del seu plantejament discursiu sobre «l'art de viure». En bona part del tractament que Alain desplega sobre la felicitat, l'alteritat té una presència ben destacada. No pot ser d'una altra manera si hom repara en el fet que en la mesura que puguem identificar l'art de viure alainià amb una manera de vida filosòfica aquesta proposta vital sempre implicarà, segons Hadot, l'interès per l'altre: «La práctica de la filosofía es, esencialmente, un esfuerzo de tomar conciencia de nosotros mismo de nuestro estar-en-el-mundo y de nuestro estar-con-el-otro» (Hadot, 1998, p. 299). Aquesta presa de consciència envers els altres passarà, segons la proposta d'Alain, per dues actituds vitals fonamentals que s'impliquen entre si: la cortesia, d'una banda, i el bon humor, de l'altra. Veiem m'ho amb una mica més de detall.

Partint de la consideració que la vida en comú multiplica els mals, Alain ens convidarà a considerar el bon humor com una forma d'exercici espiritual. Un exercici que, en la mesura en què pot ser entès com una veritable terapèutica relacional, serveix per a fer l'existència més planera. Oferir bon humor, ens dirà el normand amb bona lògica econòmica, és l'única cosa que tot i ser intercanviada enriqueix tothom. Chartier arribarà a tenir tant alta estima per aquells que cultiven el bon humor que no sense cert to jocós escriurà: «A quienes dirigen las miasmas y de algún modo purifican la vida en común con su enérgico ejemplo les debemos un reconocimiento y una corona olímpica» (Alain, 2003, p. 248). I no ens ha de passar desapercebuda, tampoc, la seva identificació entre alegria i comportament just: «Hay que resistirse a la tristeza, no solo porque la alegría es buena —lo que sería ya una especie de razón— sino porque hay que ser justos, y la tristeza, siempre elocuente, siempre imperiosa, nunca quiere que seamos justos» (Alain, 2003, p. 146).

Un art de viure que es preï de ser-ho —ens advertirà Chartier fent un enginyós joc de paraules⁸ — no podrà menystenir la cortesia com a imperatiu moral tant en el tracte amb un mateix —«la cortesia és com una gimnàstica contra les passions» arribà a afirmar— com amb els altres. Li llegirem al respecte:

El hombre cortés es el que percibe el daño antes de que el mal no tanga remedio y cambia de ruta elegantemente; pero aún hay más cortesía en adivinar de antemano lo que hay que decir y lo que no hay que decir (...) Esto para evitar hacer daño sin querer. (Alain, 1966, p. 194)

La cortesia, doncs, constituirà per Alain una veritable actitud existencial que, acompanyada per l'alegria, no només s'establirà com una forma de «sentir-se viure» sinó també —i per això pot ser entès com un veritable exercici espiritual—, com una forma de ser més un mateix: «Los memos de los moralistas dicen que amar es olvidarse de sí; es una visión demasiado simple: cuanto más salimos de nosotros más somos nosotros, mejor también nos sentimos vivir» (Alain, 2003, p. 216). Amb tot veiem que, lluny de concloure amb la desafecció, la proposta vital que Alain ens fa arribar a través del seu exemple i del seu pensament conté, sempre com a horitzó, l'alteritat. I és que ben pensat, i d'haver estat d'una altra manera, el seu mestratge difícilment hagués pogut assolir la transcendència moral i intel·lectual que durant la Tercera República, i fins al nostres dies, pot ser sentida i apreciada. Voldríem acabar aquest apartat tot recordant un dels anhels sempre pregons, sempre colpidors, d'aquest Sòcrates normand que responia al nom d'Alain:

Tomar la vida noblemente, y no desgarrarnos a nosotros mismos, y a los demás por contagio, con declamaciones trágicas. Y aún mejor, ya que todo está relacionado: contra los pequeños problemas de la vida, no contarlos, ni extenderlos, ni magnificarlos. Ser bueno con los demás y con uno mismo. Ayudar a los demás a vivir, ayudarse a uno mismo a vivir, ésa es la verdadera caridad. La bondad es alegría. (Alain, 2003, p. 206)

A tall de cloenda

Seria pertinent que arribats a aquest punt hom es preguntés, aristotèlicament, quina és la causa final de tot això, fins a on hem volgut arribar, quina és la finalitat que ha impulsat aquest treball. En dues paraules: Per què?

L'origen, ja ho hem vist, respon a la constatació que els discursos existents sobre l'educació no permeten apreciar aquesta en tota la seva profunditat, al deixar allò més important —la vida— sense cap consideració substancial. Si la pedagogia ha de servir per alguna cosa és per ajudar-nos a viure i hem vist, i així ho hem volgut exposar, que la vida filosòfica se'ns antulla com una existència digna d'aquells que professen, o no, qualsevol de les dues disciplines. Ja sigui perquè hi advertim una major densitat espiritual, ja sigui perquè se'ns fa palès que la pedagogia i la filosofia són les dues cares d'una mateixa moneda, el fet és que viure filosòficament és la millor manera de viure pedagògicament o, dit de forma *poiètica*, de viure en permanent construcció d'un mateix.

Juntament amb la constatació i la intuïció esmentada consideràvem que l'interès per un filòsof i pedagog de primer ordre així com per la proposta hadotiana segons la qual la filosofia és, prioritàriament, un mode de vida, podia constituir un bon tapís sobre el que dibuixar aquest treball. Ens permetia, en primer lloc, posar de relleu la

(8) En francès: «savoir-vivre»; literalment: saber viure.

figura d'Alain tot situant-la en el seu emplaçament històric, literari i cultural —el moralisme francès— i, alhora, i gràcies a la seva doble condició de filòsof i pedagog, exposar resumidament a través d'ell la idea hadotiana per la qual filosofar és una manera específica de ser-hi (o existir).

Dita empresa no ha estat del tot forçada si s'atén al fet que Alain desenvolupa un discurs que els antics anomenaven *Protreptikos* (Hadot, 2009). Un discurs, dit amb altres paraules, que en el seu desplegament apunta sempre a un «tornar cap a» la pràctica de la filosofia. No ens hem detingut gaire en aquest aspecte del discurs alainià —que sens dubte podria ser una més que interessant línia de treball a desenvolupar— però hem advertit que les dues obres d'Alain analitzades estan farcides dels exercicis espirituals, naturalment actualitzats, que Hadot descriu als seus llibres referits a les escoles filosòfiques de l'antiguitat.

Manté Hadot que alhora d'estudiar un text o un autor es fa necessari, en primer lloc, «apuntar a la objetividad y, al ser posible, a la verdad» (Hadot, 2009, p. 110). Però que després d'ubicar el text en la seva perspectiva històrica —situant-lo així, en la *praxi* de la que sorgeix— cal descobrir el seu sentit humà, retornant-lo a la subjectivitat on pot «adquirir para nosotros un significado actual (...) que puede inspirarnos una actitud actual, tal o cual acto interior, tal o cual ejercicio espiritual» (Hadot, 2009, p. 111). Ho sentenciarà el pensador tot assenyalant que «las investigaciones sobre el pasado han de tener un sentido actual, personal, formador, existencial» (Hadot, 2009, p. 109).

El que hem volgut posar de manifest ha estat una tradició literària, un pensador i una forma d'entendre la filosofia que tenen, en el seu desplegament i com a comú denominador, una manera d'habitar el món que implica sempre la incessant (re)construcció d'un mateix. El que observem és que allunyar-nos d'aquesta reconstrucció, desestimar l'ideal de savi, suposa situar-nos en unes coordenades que no responen necessàriament a la d'una pedagogia de l'art de viure. Si aquest treball ha de tenir un sentit actual ens conformaríem —o com diria Maurois en el pròleg de l'obra que dedicà a Alain: «no pido para mí otra gloria entre nuestros descendientes»— amb tornar a recordar, en el 150 aniversari del naixement d'Alain, que l'apropament a l'ideal de savi hauria de ser, amb tot el que això implica i siguin quines siguin les imposicions gerencialistes que sobre l'educació planegen, la primera i última de les finalitats de qualsevol pedagogia que sigui digna mereixedora d'aquest nom.

Referències

- Alain (1966) *Sobre la felicidad*. Madrid, Alianza.
- Alain (2002) *Charlas sobre educación; Seguido de pedagogía infantil*. Madrid, Losada.
- Alain (2003) *Mira a lo lejos: 66 escritos sobre la felicidad*. Barcelona, RBA.
- Arada, R.; Garcia, J.; Vilanou, C. (2017a) «Literatura, formación y república. André Maurois y el instinto de felicidad burgués (Primera parte)». *Historia y Memoria de la Educación*, 5, p. 157-190.

- Arada, R.; Garcia, J.; Vilanou, C. (2017b) «Literatura, formación y república. André Maurois y el instinto de felicidad burgués (Segunda parte)». *Historia y Memoria de la Educación*, 6, p. 381-420.
- Bosch i Veciana, A. (2013a) *El moviment lector de Pierre Hadot: de l'antiguitat clàssica a la contemporaneïtat de la vida filosòfica*. Barcelona, AEAU.
- Bosch i Veciana, A. (2013b) «"Qu'est-ce que philosopher?". Pierre Hadot i la manera de viure filosòfica», a Llorca, A. [ed.] *La filosofia com a forma de vida*. Barcelona, La Busca edicions, p. 15-67.
- Calvo, F. (2010) «Ejercicios Espirituales y Pedagogía. La práctica de la filosofía en el mundo grecolatino», a Moreu, A; Prats, E. [ed.] *La educación revisitada. Ensayos de hermenéutica pedagógica*. Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, p. 39-57.
- Château, J. (1978) *Los grandes pedagogos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Esquirol, J.M. (2015) *La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat*. Barcelona, Quaderns Crema.
- Fichte, J.G. (1984) *Introducción a la teoría de la ciencia*. Madrid, SARPE.
- Fuentes, F. (2015) «La sabiduría en un fragmento. La función psicagógica de aforismos, máximas, sentencias y citas en la filosofía como forma de vida». *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 73 (143), p. 429-446.
- Fuentes, F. (2016) «La educación filosófica. Reflexiones foucaultianas en torno a una educación poética». *Teoría de la educación*, 28, p. 25-51.
- Fullat, O. (2002) *El siglo postmoderno*. Barcelona, Crítica.
- Garcia, J.; Vilafranca, I.; Vilanou, C. (2015) «Entre Berlín (1810) y Fráncfort (1920): de la Universidad Humboldtiana al freie Jüdische Lehrhaus». *Historia de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 34, p. 61-101.
- Hadot, P. (1998) *¿Qué es la filosofía antigua?*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006) *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Siruela.
- Hadot, P. (2009) *La filosofía como forma de vida*. Barcelona, Alpha Decay.
- Hadot, P. (2013) *La Ciudadela interior: introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*. Barcelona, Alpha Decay.
- Heidegger, M. (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Laurent, T.J. (2016) *André Maurois, moraliste*. Paris, Editions L'Harmattan.
- Lázaro, L.M. (2018) «La universidad popular francesa, modelo de educación popular para adultos, 1899-1914» a Negrín-Fajardo, O.; Vergara, Giordina, J.; Vilanou, C., *La Historia de la Educación entre Europa y América. Estudios en honor del profesor Claudio Lozano Seijas*, Madrid, Dykinson, p. 231-243.
- Llei Orgànica 8/2013, de 9 de desembre, per a la Millora de la Qualitat Educativa. *Boletín Oficial del Estado*, 10 de desembre de 2013, núm. 295.

- Luengo, J.; Saura, G. (2013) «La performativitat en educació. La construcció del nou docent i el nou gestor performatiu». *REICE. Revista Iberoamericana sobre Qualitat, Eficàcia i Canvi en Educació*, 11, p. 139-153.
- Lyotard, F.F. (2004) *La condició postmoderna: informe sobre el saber*. Barcelona, Centre d'Estudis de Temes Contemporanis-Angle.
- Maurois, A. (1944) *Memorias*. Barcelona, Aymá.
- Maurois, A. (1962) *Obras completas. Memorias y ensayos*. Barcelona, Plaza & Janés.
- Maurois, A. (1963) *Un art de viure*. Barcelona, Vergara.
- Maurois, A. (1966) *Alain*. Barcelona, Plaza & Janés.
- Standish, P. (2007) «Concepcions rivals de la Filosofia de la Educació». *Encounters on Education*, 8, p. 17-27.
- Steiner, G. (2004) *Lecciones de los Maestros*. Madrid, Ediciones Siruela.
- Vilanou, C. (2011) «La tradició humanista, entre l'Studium i la Ratio Studiorum: la via pedagògica d'Europa», a Montserrat, J.; Roviró, I.; Torres, B. [ed.] *Europa: Col·loquis de Vic XV*. Sta. Eulàlia de Ronçana, Societat Catalana de Filosofia (IEC), p. 39-69.

Por una pedagogía del arte de vivir en la estela del moralismo francés: entre Alain y Pierre Hadot

Resumen: Frente a las visiones competenciales y gerencialistas que desde hace unos años se imponen en educación, se defiende una pedagogía del arte de vivir que permita captar la educación de una forma más profunda. Esto es, como algo que opera una transformación sobre el sujeto con vistas a que este alcance una vida de una mayor densidad espiritual. A tal efecto, dada su trascendencia en la cuestión, se recupera la figura de Alain (1868-1951), un excepcional pensador y pedagogo de la Tercera República Francesa (1870-1940) que se sitúa en la órbita del moralismo galo. Una tradición, la moralista, para la que la búsqueda del oficio de vivir supondrá, en la misma línea pedagógico-sapiencial representada por Montaigne o Rousseau, la principal de sus (pre)ocupaciones. Sin embargo, y con la voluntad de seguir profundizando tanto en la figura de Alain como en la pedagogía de corte *poiético* que en él se ve reflejada, se propone una lectura de su obra vital, magistral y escrita, entendida —siguiendo la estela de Pierre Hadot— como ejercicio espiritual. Es decir, como un pensamiento vital y una vida pensante que tiene siempre, como horizonte, lo que Hadot llamó «la filosofía como forma de vida».

Palabras clave: Alain, moralismo francés, Pierre Hadot, ejercicios espirituales, forma de vida.

Pour une pédagogie de l'art de vivre dans le sillage du moralisme français : entre Alain et Pierre Hadot

Résumé: Face aux visions qui s'imposent depuis quelques années en matière de compétences et de gérance dans le domaine de l'éducation, l'auteur de cet article préconise une pédagogie de l'art de vivre qui permette de concevoir l'éducation d'une façon plus sublime, autrement dit comme quelque chose qui opère une transformation telle sur le sujet que celui-ci puisse vivre sa vie avec une plus grande intensité spirituelle. Pour ce faire, et compte tenu de son importance dans ce domaine, il revisite la pensée d'Alain (1868-1951), un penseur et pédagogue exceptionnel de la III^e République française (1870-1940) qui se situe dans l'orbite du moralisme français, une tradition – en l'occurrence, moraliste – pour laquelle la recherche de l'art de vivre supposera, dans la même ligne pédagogique-sapientielle représentée par Montaigne ou Rousseau, la principale de ses (pré)occupations. De même, et avec la volonté de continuer à approfondir non seulement la pensée d'Alain, mais aussi la pédagogie de type *poiétique* qui se reflète en lui, l'auteur de cet article propose une lecture de son œuvre vitale, magistrale et écrite, entendue – toujours dans le sillage de Pierre Hadot – comme un exercice spirituel, autrement dit comme une pensée vitale et une vie pensante qui a toujours, comme horizon, ce que P. Hadot a appelé « la philosophie comme mode de vie ».

Mots clés: Alain, moralisme français, Pierre Hadot, exercices spirituels, mode de vie.

For a pedagogy of the art of living in the wake of French moralism: between Alain and Pierre Hadot

Abstract: In contrast to the competence-based, managerial approaches imposed on education in recent years, we support a pedagogy of the art of living to develop a deeper understanding of education. Education can transform people so that their lives have greater spiritual depth. For this analysis, we return to the figure of Alain (1868–1951), an exceptional thinker and pedagogue of the Third French Republic (1870–1940), within the scope of French Moralism. In the tradition of the moralist, his search for the art of living, in the same line of pedagogic wisdom as Montaigne or Rousseau, became his main (pre)occupation. To examine Alain and the *poietic* pedagogy he represents, we propose an interpretation of his vital, magisterial and written work as a spiritual exercise, following Pierre Hadot's footsteps. In other words, we consider his work as a vital thought and a thinking life, which always has what Hadot called "philosophy as a way of life" as the horizon.

Keywords: Alain, French moralism, Pierre Hadot, spiritual exercise, way of life.