

# LA SABIDURÍA EN UN FRAGMENTO. LA FUNCIÓN PSICAGÓGICA DE AFORISMOS, MÁXIMAS, SENTENCIAS Y CITAS EN LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA

FERNANDO FUENTES MEGÍAS<sup>1</sup>

Fecha de recepción: junio de 2015

Fecha de aceptación y versión definitiva: julio de 2015

*RESUMEN:* El presente artículo trata de mostrar el uso de aforismos, máximas y sentencias y su función psicagógica, de conducción de almas, a lo largo de la historia de la filosofía. Para ello, se recorre el modo en que algunos de los principales representantes de la filosofía entendida como forma de vida han intentado condensar sus enseñanzas mediante fórmulas aforísticas, proporcionando con ello modelos a seguir. El uso del lenguaje se convierte así, al mismo tiempo, en instrumento y objetivo de la reflexión filosófica comprendida como modo de existencia y de transformación del *éthos*.

*PALABRAS CLAVE:* aforismo, psicagogía, filosofía como forma de vida, transformación del *éthos*.

## ***Life in a fragment. The psychagogic function of aforisms, maxims and sayings in philosophy as a way of life***

*ABSTRACT:* This article intends to show the use of aphorisms, maxims and sayings, and their psychagogic function —of guidance of the soul— throughout the History of Philosophy. To do that, we look at the way some of the main representatives of philosophy, understood as a way of life, have tried to condense their doctrines through aphoristic formulae, thus offering models to follow. Hence, the use of language becomes at the same time, instrument and goal of philosophical reflection understood as a way of existence and as a transformation of the *ethos*.

*KEYWORDS:* aphorism, psychagogy, philosophy as a way of life, transformation of the *ethos*.

---

<sup>1</sup> Jefe del Departamento de Filosofía del IES Joaquín Turina de Madrid. Doctor en Pedagogía y Ciencias de la Educación por la Universidad Complutense de Madrid. E-mail: parresiastes@hotmail.com.

«Les Cadences pour une voix et pour un instrument à vent, doivent être telles qu'elles puissent être finies dans une seule haleine».

J. J. Quantz, *Essai d'une méthode pour apprendre à jouer la flute*<sup>2</sup>

Para Quantz, la cadencia es un ornamento arbitrario realizado por la voz o instrumento principal al final de una pieza, según la voluntad y la fantasía del que ejecuta. «Le but des Cadences est de surprendre encore une fois l'auditeur inopinément a la fin de la pièce, et de laisser une impression singulier dans son âme»<sup>3</sup>. No obstante, advierte el gran maestro alemán, no conviene abusar ni recargar en exceso la pieza con cadencias demasiado largas o que puedan distraer al auditorio del sentido de la obra. Del mismo modo, las cadencias realizadas con buen gusto deben retomar pasajes brillantes de la pieza, como a modo de resumen. Cuando es la voz la que ejecuta la cadencia, debe utilizarse todo el registro del cantante, incluir notas «inesperadas» y finalizar con un trino perfecto.

«Entender una proposición del lenguaje se parece mucho más de lo que se cree a entender un tema en música».

Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (§527)

En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein afirma corregir muchos de los errores contenidos en su primera gran obra, el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Abandonada la visión del lenguaje como representación isomorfa de la realidad, el filósofo vienés vuelve su mirada hacia el interior del propio lenguaje, visto en adelante como un juego en el que se está, y del que no puede salirse para decidir sobre sus afirmaciones, del mismo modo que no tiene sentido abandonar el campo de fútbol para deliberar sobre si es adecuado o no que tocar el balón con la mano en el interior del área sea penalti, y volver al terreno de juego con una nueva decisión. Ahora bien, estar en un determinado juego del lenguaje es estar en una forma de vida determinada (§ 19). Sorprendentemente tratándose de un filósofo, para Wittgenstein el juego del lenguaje de la filosofía no nos conduce a una forma de vida mejor, sino que nos aleja de la sencillez del lenguaje cotidiano, el único con auténtico significado y, por lo tanto, insuperable como lenguaje. Wittgenstein hace

<sup>2</sup> J. J. QUANTZ (1697-1773), flautista y compositor alemán del rey Federico II de Prusia, publicó en 1752 un tratado fundamental para comprender la interpretación musical a mediados del siglo XVIII, cuyo título completo es *Essai d'une méthode pour apprendre a jouer de la flute traversière avec plusieurs remarques pour servir au bon gout, le tout éclairci par des exemples et par XXIV tailles douces par Jean Joachim Quantz, musicien de la chambre de sa majesté le roi de Prusse*. El pasaje citado corresponde al parágrafo 17, capítulo XV de la edición de Frederic Voss.

<sup>3</sup> Parágrafo 5, capítulo XV, op. cit.

filosofía para poder dejar de hacer filosofía, profunda contradicción que ha recorrido el pensamiento de Occidente desde tiempos remotos, y en la que, de uno u otro modo, han quedado atrapados los escépticos, Descartes, Kant o el mismo Foucault. No obstante, nuestra sorpresa inicial desaparece en parte si recordamos que ya en el *Tractatus* encontramos idéntica pretensión antifilosófica: la única utilidad de la filosofía es depurar el lenguaje de toda confusión metafísica y, una vez ahí arriba, «deshacerse de la escalera». Pierre Hadot, conspicuo defensor de la filosofía entendida como forma de vida, ve en este rechazo del pensamiento filosófico uno de los hilos conductores de la obra de Wittgenstein, desde el *Tractatus* a las *Investigaciones*: «De uno a otro [...] la inspiración y la finalidad de Wittgenstein permanecen idénticas. Lo que nos propone es una terapéutica. La filosofía es una enfermedad del lenguaje [...] La verdadera filosofía consistirá por lo tanto en curarse de la filosofía [...]»<sup>4</sup>. En el párrafo 133 de las *Investigaciones* encontramos, de forma condensada en el más puro estilo aforístico, la esencia de la filosofía de Wittgenstein:

«El único descubrimiento auténtico: aquél que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión».

¿De qué extraña manera la filosofía, convertida en una forma de vida nueva y más auténtica desde Sócrates, acaba descubriendo que su única aportación a la existencia del hombre es acabar con la inquietud metafísica? ¿Es acaso la filosofía una actividad espeluznante por la que debemos pasar para poder vivir como seres humanos, dejándola atrás una vez superada? Más allá de los límites de la filosofía nos quedan los juegos del lenguaje cotidiano. En ellos comprendemos cada palabra al usarla, del mismo modo que una melodía se «comprende» al escucharla. De nada sirve leer las notas en el papel si no se cantan, si no se oyen, aunque sea interiormente. El lenguaje expresa de forma parecida, pero sólo puede hacerlo como actividad pública, colectiva, incapaz de expresar el mundo interior de las emociones. Para Wittgenstein no existe el lenguaje privado. Su conocido ejemplo del escarabajo en la caja (*Investigaciones*, §293) parece hurtar a la significación lingüística todo cuanto poseemos de más íntimo y personal. Tal vez, aterrado ante ese descubrimiento, el filósofo trata de huir de sí mismo, de lo inefable que encuentra en su hondura, ocultándose tras una máscara, dejándose arrastrar por la voz de la Humanidad que nunca es la voz del hombre. De

<sup>4</sup> P. HADOT, «Wittgenstein, filósofo del lenguaje (II)», en *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. La cita pertenece a las páginas 81-82 de la edición española de Pre-Textos, Valencia, 2007.

nuevo es larga la nómina de aquellos que se han escondido tras un personaje filosófico: Sócrates, Nietzsche, Foucault...

«En el discurso que hoy debo pronunciar, y en todos aquellos que, quizá durante años, habré de pronunciar aquí, habría preferido poder deslizarme subrepticamente. Más que tomar la palabra, habría preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me habría gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, interrumpida. No habría habido por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su posible desaparición».

Michel Foucault, *El orden del discurso*<sup>5</sup>

¿Es sincero el deseo de Foucault? Para 1970, cuando imparte su conferencia inaugural en *el Collège de France*, Foucault es ya un filósofo sobradamente conocido en su país, y con una influencia creciente a nivel internacional. La *Historia de la locura* o, especialmente, *Las palabras y las cosas*, lo habían catapultado a la fama, y su imagen, su activismo político y social y sus ideas controvertidas hacían de él un personaje de gran relevancia (al menos, tanta como pueda tener un filósofo en nuestra época), con continuas apariciones en los medios, y una actividad académica y literaria casi febril. Y sin embargo, Foucault quiere pasar desapercibido. Podría tratarse de un ejercicio de ironía<sup>6</sup> en el que, de forma caleidoscópica, Foucault quiere mostrarnos las luces y las sombras de la fama, el enorme riesgo que implica tomar la palabra ante los otros desde la altura de la cátedra. Negar el propio protagonismo es al tiempo admitirlo, pues sin él tal negación carecería de sentido. Por otra parte, no debemos olvidar que Foucault había planteado en repetidas ocasiones la necesidad de deshacerse de lo

<sup>5</sup> M. FOUCAULT, *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 1999, p. 11. Se trata de la conferencia inaugural de Foucault impartida en 1970 al tomar posesión de su cátedra en el *Collège de France*, tal vez la institución académica más importante de Francia.

<sup>6</sup> Sobre la importancia de la *ironía* en la tradición de la filosofía entendida como forma de vida, y su relación con la forma de expresión de los pensamientos hablaremos más adelante. Sin duda este *tropos* de la ironía tiene su importancia en Foucault y en su uso del enmascaramiento filosófico. Véase, entre otros, *Le philosophe masqué*, en *Dits et écrits*, París: Gallimard, 2000, vol. II, número 285, o el artículo para el *Dictionnaire des philosophes* de D. Huisman en el que el propio Foucault escribe su semblanza bajo el seudónimo de Maurice Florence; el artículo se recoge en *Dits et écrits* con el título de *Foucault*, número 345.

que él considera constructos culturales caducos, como la figura del autor<sup>7</sup> o incluso, lo que causó gran revuelo a finales de los años 60, la misma idea de hombre. Después de casi cuatrocientas páginas de densa escritura erudita consagrada a establecer una arqueología de las ciencias humanas<sup>8</sup>, Foucault concluye:

«En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano [...] El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad no podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría como en los límites del mar un rostro de arena»<sup>9</sup>.

Foucault no se limita a expresar un descubrimiento de carácter histórico, por el que pudiera firmarse el acta de defunción del hombre. De hecho, en contra de las numerosas lecturas equivocadas de esta obra que así la consideran, Foucault no afirma la «muerte del hombre», aunque es difícil negar que en su declarado anti-humanismo la desea: «[...] reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre un forma nueva<sup>10</sup>». A pesar de que Foucault no es todavía, a principios de los años 70, el filósofo *parresíastico* que llegará a ser poco antes de morir, es innegable en todo su pensamiento un concepto de la filosofía que trata de hacer de ésta un mecanismo de transformación del pensamiento, en primera instancia, y para ello es preciso crear métodos

<sup>7</sup> «¿Qué importa quién habla?» es la tesis principal que Foucault trata de desarrollar en su conocida e influyente conferencia «¿Qué es un autor?», dictada en la Sociedad francesa de filosofía el 22 de febrero de 1969. Los nombres de los participantes en el debate posterior nos dan una idea de la importancia del evento: M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d'Ormesson, J. Ullmo y J. Wahl. La conferencia y el debate posterior aparecen recogidos en *Dits et écrits*, op. cit., con el número 69.

<sup>8</sup> Tal es, en la edición castellana, el subtítulo de la obra *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. El subtítulo original de la obra era *L'Archéologie du structuralisme*, pero como es bien sabido la relación de Foucault con el estructuralismo es compleja, y él siempre rechazó ser tildado de estructuralista. Sobre este tema y sus repercusiones véase, por ejemplo, el Prefacio de Dreyfus y Rabinow a su *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París: Gallimard, 1992.

<sup>9</sup> M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid: Siglo XXI Editores, 1999, p. 375.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 9.

nuevos<sup>11</sup>, formas nuevas de mirar al pasado, al presente y, por encima de todo, al futuro del ser humano. Como afirma Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, «no hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como hay diferentes terapias (§133)». Método y terapia, herramientas aparentemente tan diversas, caminan de la mano en la obra de Foucault, como la habían hecho antes en la del mismo Wittgenstein, en la de Nietzsche o, a pesar de la opinión del propio Foucault, en la de Descartes<sup>12</sup>. La filosofía se muestra entonces como una forma de vida cuya finalidad no es la búsqueda del conocimiento por el conocimiento, sino como una actividad curativa. Ahora bien, para curarse es preciso reconocer primero la dolencia que nos aflige, y ello en el doble sentido del término «reconocer»: admitir que se está enfermo, que algo va mal en nosotros, pero también identificar la enfermedad. La enfermedad de la que quiere curarse el filósofo no es una afección somática. Muy al contrario, la degradación del cuerpo actúa como acicate en los espíritus filosóficos, tal como sabemos que sucede en Epicuro, en Lichtenberg, en Nietzsche o en Foucault. Recordemos por un instante las palabras de Wittgenstein: «El único descubrimiento auténtico: aquel que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero». De nuevo, ¿filosofar para dejar de filosofar? ¿Una cura que nos libra de la terapia? La filosofía vuelve a mostrarse como un rito de paso, un viaje a lo más oscuro de la existencia del que sólo los más fuertes logran regresar.

«La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas —búsqueda de todo lo problemático y extraño en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral».

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*<sup>13</sup>.

Parajes desolados a los que nadie más que él se atreve a asomarse, alturas heladas, soledades inmensas... Tales son las metáforas que utiliza Nietzsche, el gran maestro del aforismo, para transmitir su particular *via crucis* a

<sup>11</sup> Tanto su método arqueológico como su transformación posterior en empresa genealógica de raigambre nietzscheana han sido, y siguen siendo, enormemente influyentes en el mundo de las humanidades. Los estudios sobre el tema se cuentan por decenas y no es este lugar para citarlos.

<sup>12</sup> Para una discusión de la relación entre método y filosofía como forma de vida en Descartes, y las diferentes lecturas que hacen de la obra cartesiana Foucault y Hadot, determinante en sus respectivas concepciones de la filosofía y de las prácticas de sí o ejercicios espirituales, véase P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, Madrid, 1998, pp. 285 y siguientes. Aceptamos aquí, en contra de Foucault, la lectura de Hadot.

<sup>13</sup> Sigo, para las obras de Nietzsche, la traducción de Andrés Sánchez Pascual en Alianza Editorial, salvo que se indique lo contrario. La cita se encuentra en F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 16.

través del pensamiento. Viaje de catarsis y autosuperación, de conocimiento de sí mismo y de rechazo de la existencia para después abrazarla en toda su profundidad, sin miedo a lo que de desconocido pueda ocultar, el «método» de Nietzsche —en el sentido más literal de la palabra<sup>14</sup>—, comienza con la constatación de que el pueblo griego, aquel que como ningún otro sabía llevar la existencia más exuberante, más libre, más satisfecha de sí, ese mismo pueblo griego conocía el secreto más terrible de la existencia:

«Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti —morir pronto».<sup>15</sup>

Es Sileno, el sabio acompañante de Dioniso quien habla. La tradición griega lo retrata como el más anciano, sabio y borracho de los compañeros del dios, a quien se dice que crió como un padre adoptivo. Su interlocutor es el rey frigio Midias, al que Dioniso recompensará con el archiconocido don de transformar cuanto tocaba en oro como agradecimiento por haber cuidado de Sileno durante los días que pasó el viejo ebrio lejos del dios. Nietzsche cita este diálogo con la intención de recordar la ambivalencia *apolíneo-dionisiaca* de la existencia para los griegos, tema central de su primera gran obra, *El nacimiento de la tragedia*. Asumida esa dualidad, vivida en ambos extremos con igual intensidad por los helenos hasta la llegada de Sócrates, debemos detenernos un instante en las palabras de Sileno al monarca: lo mejor para el hombre es no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Un dios como el sátiro bebedor no puede entender una forma de existencia finita, llena de fatiga y de incertidumbre<sup>16</sup> como la del hombre; una forma de existencia que no *es*, que sólo permite al ser humano atisbar la vida verdadera para, inmediatamente, perderla. Mejor no sufrir tal tormento y abandonar el mundo cuanto antes. Pero Sileno advierte antes a Midias de lo ventajoso que sería para él ignorar esa verdad horrible<sup>17</sup>. Se establece aquí, pues, un

<sup>14</sup> *Método* procede del griego *meta* (=más allá) y *hodós* (=camino).

<sup>15</sup> F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 54. La cita pertenece a la *Biblioteca de Apolodoro*, II, 6, 3.

<sup>16</sup> También se decía que Sileno podía predecir el futuro cuando estaba bebido, y según otras tradiciones, que en ese estado podía ser obligado por los hombres a revelarles el porvenir.

<sup>17</sup> Recordemos que, para Nietzsche, la verdad también podía ser fea y terrible. Al comienzo del primer tratado de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche habla de «la verdad simple, áspera, fea, repugnante, no-cristiana, no-moral... Pues existen verdades tales». (*Genealogía de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 30). Sólo el valiente es capaz de soportar el conocimiento de verdades así: «Despreocupados,

vínculo entre conocimiento y sufrimiento que Nietzsche sabrá explorar hasta sus últimas consecuencias, alcanzando la máxima clarividencia posible en el *Zarathustra*, obra de belleza tan terrible que su propio autor se muestra inerte ante ella:

«Cuando he echado una mirada a mi Zarathustra, me pongo después a andar durante media hora, de un lado para otro de mi cuarto, incapaz de dominar una insoportable convulsión de sollozos»<sup>18</sup>.

Shakespeare es la lectura más desgarradora para Nietzsche. De él extrae una profunda enseñanza que nos devuelve al sentido de la advertencia de Sileno:

«No la duda, la certeza es lo que vuelve loco... Pero para sentir así es necesario ser profundo, ser abismo ser filósofo... Todos nosotros tenemos miedo de la verdad...»<sup>19</sup>

Pero, ¿cuál es esa espantosa verdad que hace temblar a los más audaces? Sin duda, la *nada* de la que habla Sileno. Y así, como llevados por un camino sin destino, volvemos a encontrarnos ante la necesidad de hablar de *nada*, que tanto inquietaba a Wittgenstein. ¿Es la nada lo que nos reclama desde el otro lado de nuestra ignorancia, la que nos impele a buscar sin descanso la respuesta última que nos deje sin preguntas porque ella misma es una interrogación desesperada y desesperante? ¿Acabaremos así, de una vez por todas, con la tediosa metafísica?

«Precisamente, la ciencia rechaza la nada y prescinde de ella como de algo nulo». Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*<sup>20</sup>

Inquietante: la más acrisolada forma de conocimiento alcanzada por el ser humano, aquella que transforma su mundo y su vida, que le ofrece un asidero en su solitario vagar por un universo totalmente ajeno y desproporcionado para él, acepta el consejo del viejo Sileno y vuelve la mirada cuando se trata de saber la verdad. El dilema parece ser: conocimiento sin verdad o *nada*. «Efectivamente, el pensar, que esencialmente siempre es pensar de algo, dedicado a pensar la nada tendría que contravenir su propia

---

irónicos, violentos —así nos quiere la sabiduría: es una mujer, ama siempre únicamente a un guerrero». *Así habló Zarathustra*, Madrid: Alianza Editorial, p. 69. El propio Nietzsche «interpreta» este aforismo dedicándole todo el Tratado Tercero de la *Genealogía de la moral*, tal como él mismo explica en el prólogo de dicha obra.

<sup>18</sup> F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, op. cit., p. 44.

<sup>19</sup> Op. cit., loc. cit.

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 95.

esencia<sup>21</sup>». Parece claro que debemos renunciar a conocer la nada, pero eso no significa que no podamos hacer alguna otra cosa para aproximarnos a ella, para despojarnos de nuestros ropajes categoriales y lograr algún tipo de acercamiento:

«¿Ocurre en el Dasein del hombre un estado de ánimo tal en el que éste se vea llevado ante la propia nada?

Este acontecer es posible y hasta efectivamente real, si bien raro, únicamente en algunos instantes en los que surge el estado de ánimo fundamental de la angustia»<sup>22</sup>.

No hay escapatoria. ¿O quizás sí? La incertidumbre de la existencia nos arrastra a una búsqueda sin fundamento ni término, que sólo puede abocarnos a la negación del pensamiento. Sin embargo, para Heidegger el problema se encuentra en el modo de enfocar nuestra relación con el gran misterio: tal vez no se trata de conocerlo, sino de hacer resonar nuestro ser ahí en un estado de ánimo que nos deja sin palabra porque no hay a qué referirse con ella, pues la nada es la ausencia de «hechos», si queremos usar la terminología del *Tractatus* de Wittgenstein. Pero, ya que no podemos «decirla», ¿podremos «mostrarla»? Así parece creerlo Heidegger cuando afirma que la nada se desvela en la angustia, pero no como ente, ni en lo ente:

«La angustia no es un captar la nada. Sin embargo, la nada se manifiesta en ella y a través de ella, aunque no hay que imaginarse que la nada se muestra por su cuenta libremente «junto» a lo ente en su totalidad, que se halla en la extrañeza. Lo que queremos decir es que en la angustia la nada aparece a una con lo ente en su totalidad»<sup>23</sup>.

Ahora bien, en la angustia que desvela la nada el ente pierde su razón de ser o, como dice Heidegger, se vuelve caduco. No debemos entristecernos por ello, pues «sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal; que es ente y no nada<sup>24</sup>». Como un equilibrista sobre el precipicio, el ser humano confiere sentido a la existencia de lo ente gracias a su precaria condición de criatura de la negación. Si por una parte «ser-aquí significa: estar inmerso en la nada<sup>25</sup>», sólo a través de esa experiencia el mundo se abre al hombre y se vuelve significativo para sí mismo. ¿Acaso la inmensidad silenciosa de las galaxias incontables tendría

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 96.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 99.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 101.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 102.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, loc. cit.

algún *valor* si desapareciera el ser humano?<sup>26</sup> Un Nietzsche todavía joven y alejado de su infinito amor por la vida describe con indiferencia heladora esa posibilidad al comienzo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

«En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer»<sup>27</sup>.

Para nuestro intelecto, dice Nietzsche, «no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana<sup>28</sup>». Cuando, décadas más tarde, Nietzsche otorgue su incondicional sí a la vida, Sócrates seguirá siendo su archienemigo<sup>29</sup>, el defensor de la razón apolínea, el negador de la propia existencia que se dejó matar, que no supo —o no quiso— otorgar a su paso por el mundo un valor absoluto, tal como merece cada rayo de luna, cada araña silenciosa que nos observa suspendida en el tiempo desde su frágil hilo. Valor y pusilanimidad parecen converger con la misma intensidad en el primer filósofo, el de la palabra viva ya desaparecida y nunca superada, recreada una y otra y otra vez hasta el infinito. El hombre oculto tras la máscara de la ironía, que despertó al ser humano a una forma de existencia diferente: más difícil, sin duda; más elevada, tal vez.

«Sólo sé que no sé nada».

Sócrates de Atenas

Esta sentencia, repetida una y mil veces, y que quizá Sócrates nunca pronunció, marca el inicio de una nueva actitud ante el conocimiento, que convertirá la búsqueda de la sabiduría en un modo de existencia, la filosofía en una forma de vida. Señalado por el oráculo de Delfos como el hombre más sabio, Sócrates se muestra perplejo, consciente de que no es sabio, «ni poco ni mucho». Pero al oráculo no le es lícito mentir, de modo que el molesto

<sup>26</sup> No negamos aquí que otros seres puedan conferir ese sentido a lo ente, pero hasta donde sabemos sólo lo hace el hombre.

<sup>27</sup> F. NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos, 1994, p. 17.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, loc. cit.

<sup>29</sup> La relación de Nietzsche con Sócrates está tratada de forma pormenorizada en A. NEHAMAS, *El arte de vivir*, Valencia: Pre-Textos, 2005, en concreto en el capítulo 5: «Una razón para la cara de Sócrates: Nietzsche y el “problema de Sócrates”», pp. 197-242. Hadot habla de un «odio amoroso» de Nietzsche por Sócrates en «La figure de Socrate», *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel, 2002, p. 133.

ateniense «investiga» el sentido de tal sentencia, acudiendo allí donde cree —irónicamente, como veremos— poder encontrar a otros más sabios. Todos sus intentos desembocan en el mismo resultado:

«Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo»<sup>30</sup>.

Sin duda Sócrates exagera la «pequeñez» de sus conocimientos, así como magnifica la supuesta sabiduría de sus interlocutores. Con ello, trata de producir un efecto sorpresivo en el otro, mediante el uso de la *ironía* como forma privilegiada de diálogo. Tanto si esa ironía consiste en decir lo contrario de lo que se piensa, como si únicamente desvía la atención del oyente del significado oculto en las propias palabras<sup>31</sup>, Sócrates, o Platón, o Platón-Sócrates, pretenden desconcertar a su adversario dialéctico para, mediante la sorpresa, el disimulo y, casi podríamos decir, el engaño, hacerle caer en la cuenta de su error, de su falsa autoconciencia que lo ha llevado a abandonar la búsqueda y dedicar su vida a objetivos indignos, que desvalorizan su presencia en el mundo<sup>32</sup>. Como en una «casa de los espejos» de feria, las imágenes de Sócrates y de su interlocutor se reflejan deformadas en el otro, se transforman a medida que avanza la conversación hasta que ambos admiten<sup>33</sup> no saber si su reflejo sigue o no distorsionando su apariencia real. Sólo entonces, aceptado el enigma, pueden tratar de encontrar una imagen adecuada de lo que son, de lo que deben ser. Pero una vez puesto en funcionamiento el mecanismo de la ironía, ¿cómo saber qué imagen es fiel reflejo de la verdad? ¿Cuándo detener el juego? Sin duda, la clave que permite escapar a esa dinámica sin fin de simulacros es la figura del propio Sócrates. No sólo sus palabras, sino la armonía que muestran con sus obras, servirán de piedra de toque para aquellos que decidan adoptar la filosofía

<sup>30</sup> PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 21d (cito la traducción de J. Calonge publicada por la Editorial Gredos).

<sup>31</sup> Desde la Antigüedad, han sido muchas las formas de interpretar la ironía en Sócrates. Un buen estudio, aunque polémico, del tema puede encontrarse en la obra antes citada de A. NEHAMAS, *El arte de vivir*, caps. 1, 2 y 3.

<sup>32</sup> «Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder; ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio, no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?». *Apología de Sócrates*, 29d.

<sup>33</sup> Sócrates lo hace de forma irónica, por supuesto, pues ya sabe que esas efigies no son «reales».

como forma de vida. Cada gesto, cada frase, cada respiración de Sócrates se convierten en un modelo. Es preciso querer llegar a ser Sócrates, a pesar de su fealdad, a pesar de su ironía. En el *Banquete* platónico escuchamos el relato sobre el nacimiento de Eros, el amor hijo de Penía (la necesidad) y de Poros (salida, recurso). Como Eros es un intermediario entre los dioses y los hombres, Sócrates lo es entre sus conciudadanos y la sabiduría:

«Comme Socrate, Éros n'est qu'un appel, une possibilité qui s'ouvre, mais il n'est pas la Sagesse, ni la Beauté en soi»<sup>34</sup>.

La búsqueda ha dejado de ser puramente intelectual para encontrar en su seno un impulso amoroso, que transforma la sabiduría en algo más íntimo, pero también más arriesgado, que un simple juego de correspondencias. Quien decide dedicar su vida a la filosofía o, mejor, hacer de la filosofía su forma de vida, arriesga en el envite su ser como un todo, y no sólo como un punto de unión entre el lenguaje, el pensamiento y el mundo:

«Ce sera toujours un des grands mérites de Platon d'avoir su, en inventant le mythe de Socrate-Éros, introduire la dimension de l'Amour, du désir et de l'irrationnel, dans la vie philosophique»<sup>35</sup>.

Retorciendo la máxima de Píndaro<sup>36</sup>, Sócrates nos pide que, por amor, dejemos de ser lo que somos para ser... ¿él?, y así llegar a ser lo que realmente somos (es decir, lo que deberíamos ser). Su vida es como un gran monumento misterioso, cuyas ruinas se han perdido, pero del que poseemos numerosas descripciones que nos permiten recrearlo, y para hacerlo debemos vivir como él. No hacer las cosas que él hacía, ni siquiera morir a su manera, no. Debemos vivir el modo de vida que él vivió, una vida consagrada a la transformación de nuestro ser<sup>37</sup>, una vida filosófica. Pero como vimos, la filosofía es una terapia del alma<sup>38</sup>, y necesita remedios que aplicar al enfermo. Desde Sócrates, esos remedios se han destilado en incontables sentencias, máximas y aforismos que, repetidos, recreados, transformados, almacenados, olvidados y encontrados, han ayudado al ser humano a

<sup>34</sup> P. HADOT, «La figure de Socrate», en *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel, 2002, p. 128.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 129.

<sup>36</sup> «Llega a ser lo que eres», *Pítica II*, 72.

<sup>37</sup> Diríamos de nuestra *alma*, de no ser por las connotaciones religiosas y espirituales del término.

<sup>38</sup> Ver *supra*, p. 3. Desde Platón a Wittgenstein, pasando por las escuelas helenísticas, la identificación de la filosofía con la medicina es constante.

sanar de su mal más doloroso: la existencia inauténtica<sup>39</sup>. No se trata de ordenar, sistematizar y presentar un tratado en el que se contenga la verdad sobre la vida verdadera. Semejante expediente sólo puede ser útil si se busca una verdad de otro tipo, como la de la ciencia<sup>40</sup>. El propósito es llegar a ser otro del que se es, como gustaba decir Foucault<sup>41</sup>. Resulta extraño que para vivir una vida auténtica debamos dejar de ser nosotros, imitar a otros, ocultarnos bajo múltiples máscaras para luego desprendernos de ellas, pensar los pensamientos que otros pensaron primero, pero únicamente para pensarlos por nosotros mismos.

«Se recomienda pensar por uno mismo sólo para distinguir los errores ajenos. Esto es útil en el estudio, pero ¿es suficiente?, ¿cuántas lecturas innecesarias nos ahorraríamos?, ¿acaso leer es estudiar? Alguien ha dicho, con mucha razón, que la imprenta ha incrementado la erudición, pero a costa del contenido. Las muchas lecturas son dañinas al pensamiento. De todos los intelectuales que he conocido, los más notables pensadores eran quienes menos habían leído. ¿Acaso no significa nada el placer de los sentidos?»

Georg Christoph Lichtenberg, *Aforismos*<sup>42</sup>

Lichtenberg, tristemente poco conocido en nuestro país, es uno de los grandes maestros del aforismo alemán, hasta el punto de que Nietzsche afirmara que sus *Aforismos* eran una de las cuatro obras rescatables de la filosofía alemana<sup>43</sup>. Espíritu inquieto atrapado en un cuerpo enfermo y deforme, Lichtenberg se nos aparece como un Sócrates o un Diógenes moderno, un nuevo sátiro que hiere a sus lectores con una fina ironía que se aplica a todos los campos<sup>44</sup>. Su breve obra, siempre inacabada en múltiples proyectos,

<sup>39</sup> El tópico de la vida auténtica o inauténtica tiene una larga historia filosófica de Sócrates a Heidegger u Ortega. Se han modulado, eso sí, las condiciones que permiten la autenticidad y las inquietudes que llevan a perseguirla.

<sup>40</sup> Ver *supra*, p. 11.

<sup>41</sup> Tratando de explicar su proyecto de una historia del presente, dice Foucault: «L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir que s'accumule ; il faut la concevoir comme une attitude, un éthos, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible. » En « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits*, n° 339, p. 1396 del vol. II de la edición en 2 volúmenes, Paris: Gallimard, 2001. Ver también « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.*, pp. 1527-1548.

<sup>42</sup> G. CH. LICHTENBERG, *Aforismos* (traducción de Juan Villoro), México D.F.: FCE, 1995, p. 186.

<sup>43</sup> Ver la introducción de Juan Villoro a los *Aforismos* de Lichtenberg, ed. cit., p. 12.

<sup>44</sup> «Su influencia en la transformación alemana se extendió a la física, las matemáticas, la literatura, la filosofía, la tecnología, el periodismo, el teatro, los balnearios y aun la macrobiótica». *Op. cit.*, p. 16.

siempre cambiante, parece repetir en atenuado eco el silencio de Sócrates. También su idea de la sabiduría recuerda al maestro ateniense:

«Los sabios se convencen más de su ignorancia a medida que aumentan sus conocimientos»<sup>45</sup>.

Una de las ideas más recurrentes en sus aforismos, y a la que presta muchos de los más ingeniosos, es la que ya hemos ilustrado sobre el saber aparente, la erudición vana que hace que las citas pasen de un libro a otro sin detenerse en la cabeza<sup>46</sup>: «Escribió 8 libros. Hubiera hecho mejor plantando 8 árboles o teniendo 8 hijos»<sup>47</sup>. Eso hace que haya «ineptos entusiastas. Gente muy peligrosa»<sup>48</sup>. Ahora bien, este falso conocimiento es reconfortante, pues «nada puede contribuir tanto a la tranquilidad del alma como no tener opinión alguna»<sup>49</sup>. Por el contrario, la verdadera sabiduría supone un esfuerzo que ha de quedar oculto en la sencillez aparente de su expresión, debe estar destilada al máximo para ser útil a quien la lee, a quien la utiliza, que debe por lo demás haber recorrido por sí mismo el camino para poder comprender. Lichtenberg nos ofrece lo que podríamos considerar como una magnífica definición del método aforístico en filosofía:

«Decir mucho en pocas palabras no significa hacer primero un ensayo y luego acortar los párrafos, sino reflexionar sobre el asunto y expresar lo mejor de la reflexión, de tal modo que el lector inteligente distinga que algo se ha suprimido; significa, en realidad, dar a entender, con un mínimo de palabras, que se ha pensado mucho»<sup>50</sup>.

Además del modo en que debe expresarse un pensamiento con la mayor brevedad y penetración posibles<sup>51</sup>, Lichtenberg también nos guía sobre la manera en que debe utilizarse el acervo de conocimientos recogido en las

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 267.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 189. Nietzsche, gran admirador de Lichtenberg como se ha visto, se expresa en términos similares en *Ecce Homo*, ed. cit., p. 50: «El docto, que en el fondo no hace ya otra cosa que “revolver” libros —el filólogo corriente, unos doscientos al día—, acaba por perder íntegra y totalmente la capacidad de pensar por cuenta propia».

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. 196.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 188.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. 198.

<sup>50</sup> *Op. cit.*, pp. 153-4. No obstante, hay que precisar que Lichtenberg no utilizó el término de *aforismo* para referirse a sus propias anotaciones. Así lo señala Juan Villoro en su Introducción a los *Aforismos*, ed. cit., p. 59.

<sup>51</sup> «El pensamiento aún tiene demasiado espacio libre al expresarse. He señalado con el mango de un bastón lo que debía haber señalado con la punta de una aguja». *Op. cit.*, p. 145.

obras de los grandes sabios del pasado. Sólo a través de la propia experiencia puede aquel llevar a cabo esa labor terapéutica de la que hablábamos antes. De lo contrario, las citas, las sentencias que tanto gustaban de utilizar en sus enseñanzas psicagógicas estoicos y epicúreos, quedarían convertidas en ruido de fondo, sustituto confortable del pensamiento<sup>52</sup>. Es preciso, pues, «haber observado mucho para poder usar las observaciones ajenas como si fueran propias, de otro modo sólo se leen y quedan en la memoria sin mezclarse con la sangre. Toda lectura de los antiguos es vana si no se practica de este modo<sup>53</sup>». Desde el Sócrates enloquecido que era Diógenes de Sínope se ha puesto en cuestión la cultura como algo superfluo, como un añadido artificial a la naturaleza del hombre. Este rechazo del ideal de la *paideia* griega había llevado ya a Sócrates a afirmar: «Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad<sup>54</sup>». Pero los seguidores del perro extremarán el desprecio por la formación intelectual. «Para hacer filosofía, los cínicos rechazaban tomar el camino de la cultura intelectual (aunque esto no les impidió ser cultos). Pero desdeñaban las disciplinas intelectuales como la música, la geometría y la astronomía, que juzgaban desprovistas de utilidad e innecesarias. Desde su punto de vista, tales empeños teóricos distraían a la humanidad del estudio que le es propio: el ser humano (*anthrôpos*)<sup>55</sup>». Idea reaparecida en numerosas ocasiones, este desprecio de la cultura asociada a determinada forma de educación, se muestra en Rousseau como causa de los males del hombre que vive en sociedad. El remedio pasa por una transformación radical en el modo de enseñar a los niños, acentuando la iniciativa personal y el trato directo con la naturaleza en el proceso de aprendizaje, tal como se muestra en el *Emilio*. Coetáneo de Rousseau, Lichtenberg ironiza sobre la inutilidad de la cultura de su época con su habitual precisión:

«¿No se podrá educar a los adultos *regresivamente*, así como se educa a los niños *progresivamente*?<sup>56</sup>».

Ironías aparte, puede afirmarse en términos generales que los defensores de la filosofía como forma de vida, de Sócrates a Foucault o a Hadot, han conferido gran importancia al conocimiento contenido en las sentencias de los sabios —o aspirantes a tales— del pasado, pues en ellas el discípulo,

<sup>52</sup> «En verdad hay muchos hombres que leen sólo para no pensar». *Op. cit.*, p. 186.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 167.

<sup>54</sup> PLATÓN, *Fedro*, 230d. (Cito la traducción de Emilio Lledó para la Editorial Gredos.)

<sup>55</sup> A. A. LONG, «La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística», en R. BRACHT BRANHAM y M.-O. GOULET-CAZÉ, *Los cínicos*, Barcelona: Seix Barral, 2000, p. 39.

<sup>56</sup> G. CH. LICHTENBERG, *Aforismos*, *op. cit.*, p. 235.

el estudioso o, sencillamente, aquel que quiere vivir de forma filosófica, encuentra un modelo que imitar. Séneca exigía a su discípulo Lucilio que viviera en presencia de un modelo de virtud<sup>57</sup>, y para ayudarlo a lograrlo incluía una sentencia en cada una de las cartas que le escribía, recurriendo a menudo al «enemigo» —a saber, Epicuro— para proveerse de citas edificantes. Era costumbre también que el filósofo estoico anotara en una especie de diario aquellos pensamientos o reflexiones que debía recordar, sobre los que debía volver una y otra vez para meditarlos hasta hacerlos parte de sí mismo<sup>58</sup>, hasta mezclarlos con su sangre, como dice Lichtenberg. En ese trabajo diario de transformación, el sujeto se convierte a sí mismo en objeto de estudio, de análisis, de desvelamiento. El premio a tales esfuerzos de concentración es la posesión de sí en un movimiento de superación de la individualidad que conduce al autoconocimiento que Sócrates trataba de fomentar en sus conciudadanos<sup>59</sup>. Séneca obsequia a Lucilio, en la epístola 6, con la siguiente frase de Hecatón:

«¿Me preguntas en qué he aprovechado? He comenzado a ser mi propio amigo».

Y sentencia: «Mucho ha aprovechado: nunca estará solo. Ten presente que un tal amigo es posible a todos»<sup>60</sup>.

La idea de que el objeto del pensamiento se halla en uno mismo y de que sólo mediante el ejercicio filosófico puede alcanzarse la verdad más elevada, encuentra su continuación en la tradición cristiana. De nuevo utilizando la concisión de la máxima, San Agustín nos conmina:

«Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas»<sup>61</sup>.

Sea a través de la reflexión, mediante la experiencia cotidiana de la existencia, gracias al ejemplo de otros, valiéndonos de la lectura o la escucha, haciendo confesión o registrando los movimientos más leves de nuestro

<sup>57</sup> SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, ep. 25.

<sup>58</sup> Cf. «L'écriture de soi» de Foucault, recogido en *Dits et écrits*, op. cit, con el n° 329.

<sup>59</sup> Se trata del famoso precepto delfico del «conócete a ti mismo». En Sócrates, tal como pone de manifiesto Foucault en sus últimos cursos del Collège de France, este imperativo iría acompañado del «ocúpate de ti», que en opinión del francés inaugura la filosofía entendida como forma de vida.

<sup>60</sup> SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* (traducción de Ismael Roca Meliá), Madrid: Gredos, 2000, p. 112.

<sup>61</sup> SAN AGUSTÍN, *De la verdadera religión*, en *Obras de San Agustín*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975, vol. IV, p. 141. El padre Victorino Capánaga, traductor de la obra en la edición citada, vierte así la sentencia al castellano: «No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad».

espíritu, vivimos permanentemente, lo cual, en cierto modo, ya es una forma de hacer filosofía, lo que a su vez es una forma de vida.

«— Se me ha pasado la vida ocioso, —decimos—; no he hecho nada hoy.  
— ¿Cómo? ¿Es que no habéis vivido? Es ésa no sólo la fundamental, sino la más ilustre de vuestras ocupaciones.»

Michel de Montaigne, *Ensayos*

Condensar el ejemplo de una vida en una frase fácil de retener, tal parece ser la pretensión de quien vive filosóficamente. Ofrecerla al otro para que la lea, la escuche y la deje germinar en su interior, desnudándole con un soplo que, como el de un niño que juega a los magos, transforma lo que toca. Decir una última palabra antes del silencio que aún es música, que aún es vida, en el que se manifiesta todo el sentido de la obra, de la existencia. Como con una cadencia perfecta, Sócrates, quien en el último instante de su vida pensó hacerse músico, se despide de sus amigos y discípulos dejándoles desamparados. Tal como Quantz recomienda, Sócrates incluye unas notas inesperadas<sup>62</sup>:

«— Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides».

Platón, *Fedón*<sup>63</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- BRACHT BRANHAM, R. y GOULET-CAZÉ, M.-O., *Los cínicos*, Barcelona: Seix Barral, 2000.  
DREYFUS, H. y RABINOW, P., *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París: Gallimard, 1992.  
DUMÉZIL, G., *Le Moyne noir en gris dedans Varenne: Sotie nostradamique; suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, París: Gallimard, 1984.  
FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, París: Gallimard, 2001 (2 vols.)  
— *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 1999.

<sup>62</sup> Mucho se ha escrito sobre el sentido de las últimas palabras del Sócrates del *Fedón* platónico. Citaremos aquí, por su tono irónico y sorprendente, el artículo de Georges Dumézil en G. DUMÉZIL, *Le Moyne noir en gris dedans Varenne: Sotie nostradamique; suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, Gallimard, 1984. Como el título deja entrever, el propio Dumézil no se tomó demasiado en serio su interpretación de las últimas palabras de Sócrates.

<sup>63</sup> PLATÓN, *Fedón*, 118a. (Cito la traducción de Carlos García Gual para la editorial Gredos.).

- *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid: Siglo XXI Editores, 1999.
- HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel, 2002.
- *¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid: FCE, 1998.
- *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Valencia: Pre-Textos, 2007.
- PLATÓN, *Apología de Sócrates* (traducción de Julio Calonge), Madrid: Gredos, 2011.
- *Fedón* (traducción de Carlos García Gual), Madrid: Gredos, 2010.
- *Fedro* (traducción de Emilio Lledó), Madrid: Gredos, 2004.
- HEIDEGGER, M., *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- LICHTENBERG, G. C., *Aforismos* (traducción de Juan Villoro), México D.F.: FCE, 1995.
- MONTAIGNE, M.de., *Ensayos*, Barcelona: Acantilado, 2007.
- NEHAMAS, A., *El arte de vivir*, Valencia: Pre-Textos, 2005.
- NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos, 1994.
- *Ecce Homo*, Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- *Genealogía de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- SAN AGUSTÍN, *De la verdadera religión*, en *Obras de San Agustín*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.
- SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* (traducción de Ismael Roca Meliá), Madrid: Gredos, 2000.