

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Diferenz.2017.i03.10

[pp. 191-209]

Recibido: 14/05/2017

Aceptado: 08/06/2017

Platón desde Ortega: La interpretación tragicómica de la vida

Back to Plato from Ortega's view: the tragicomic interpretation of life

David Antonio Yáñez Baptista

UCM-UNED

Resumen:

Al final del *Banquete* Sócrates afirma, misteriosamente, que el poeta de la tragedia y el de la comedia son el mismo. Para Ortega, en esta frase se encuentra la simiente de la novela moderna, y la primera fue el *Quijote* de Cervantes. Este artículo recuerda cuál es la interpretación orteguiana del *Quijote* y propone, a partir de ella, una hermenéutica de la enigmática frase socrática desde la altura metafísica de Ortega, muy distinta del pensamiento heideggeriano y del existencialismo de Sartre.

Palabras Clave: Tragedia, comedia, héroe, libertad, vida.

Abstract:

At the end of Plato's *Symposium* Socrates states without further clarification that the author of both tragedy and comedy is the same man. According to Ortega, this thesis is the seed of the modern novel, and the first one was Cervantes' *Quixote*. This paper shows the core of Ortega's interpretation of *Quixote* and proposes, from this point of view, a hermeneutic of the enigmatic socratic phrase from Ortega's metaphysical height, very different from heideggerian thought and sartrian existentialism.

Keywords: Tragedy, comedy, hero, freedom, life.

1. Introducción

Sócrates sostiene frente a Agatón, el joven autor de tragedias, y Aristófanes, el cómico, que no dos hombres distintos, sino uno mismo debía ser el poeta de la tragedia y el de la comedia. Esto no ha recibido explicación satisfactoria, mas siempre al leerlo he sospechado que Platón, alma llena de gérmenes, ponía aquí la simiente de la novela. Prolongando el ademán que Sócrates hace desde el *Symposium* en la lívida claridad del amanecer, parece como que topamos con Don Quijote, el héroe y el orate.¹

Con estas palabras el filósofo español Ortega y Gasset cierra la interpretación de la novela como género literario en sus *Meditaciones del Quijote*. Por lo pronto, la conexión orteguiana entre Platón y la novela cervantina es enigmática, tanto como la tesis socrática sobre la unidad de la tragedia y la comedia.² José Gaos pensaba que la meditación primera, sobre la novela, era la parte no filosófica, sino meramente literaria, de las *Meditaciones* orteguianas.³ Por mi parte, siguiendo a Julián Marías, sostengo que la meditación sobre la novela contiene ya el núcleo de la metafísica de la vida humana, pero con un lenguaje distinto, que responde al sentido del *Quijote*. La meditación es un leer pensativo, profundo, un *intus legere*. Ortega se apoyó en lo patente -las narraciones y los diálogos cervantinos- para impulsarse hacia lo latente, y entonces comprendió lo que dijo explícitamente mucho después: que cada cual es novelista de sí mismo, autor, original o plagario, de la historia de su vida.⁴ A mi juicio, la enigmática tesis de Platón al final del

1 ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas, I*. Madrid:Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, p. 823 (en adelante, como es habitual, las referencias a esta edición se harán con el tomo en números romanos y las páginas en arábigos).

2 Cf. 223d.

3 *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías. Madrid: Cátedra, 9ª edición, 2012, p. 177 (n.1).

4 Cf. V, 567; VI, 66.

Simposio descubre su sentido a la luz de esta metafísica de la razón vital, horizonte desde el cual es posible ensayar, como diría Ortega, maneras nuevas y distintas de mirar.⁵

2. La filosofía es la ciencia de los deportistas

Sartre expresó su idea de la libertad con una de las frases con más fuerza dentro del existencialismo, una de esas frases que acaban resumiendo en un punto de máxima densidad la filosofía de un pensador; según Sartre, «*estamos condenados a ser libres*».⁶ Los que estudiamos a Ortega de inmediato recordamos, junto a la célebre fórmula del pensador francés, ésta otra: «*nos aparece el vivir como una sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser*».⁷ Y esto mismo lo repitió Ortega de nuevo y de un golpe diciendo que «*soy por fuerza libre*».⁸

Discutir la prioridad cronológica de esta tesis sobre la libertad, aparentemente idéntica en ambos pensadores, no es lo más interesante. La filosofía deja de serlo cuando, en vez de buscar la verdad, se convierte en un prurito de originalidad que buscamos para engalanar la propia obra o la de la escuela a la que uno se adhiere. En cualquier caso, la prioridad cronológica la tiene Ortega, pero no hay tal prioridad porque no hay una sola tesis sino dos: Ortega y Sartre, con una fórmula aparentemente idéntica, dicen cosas bien distintas.

En su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, Ortega distingue la erudición de la filosofía, y en general, de la sabiduría. De lo primero a lo segundo, de la mera acumulación de datos a la comprensión, el único camino para el pensamiento es la conexión.⁹ Si pensamos en conexión, por un lado, la expresión de Ortega con el resto de su obra, y por otro, la de Sartre con la suya, la diferencia entre ambos autores salta a la vista.

La vida me es dada -decía Ortega-, pero no me es dada hecha, hay que hacerla, cada cual la suya; por eso soy libre, porque tengo que elegir qué hacer, es decir, quién voy a ser. En todo momento elegimos, como ahora quizá el lector escoge seguir leyendo estas líneas en vez de abandonar su lectura. Elegimos porque nos proyectamos a nosotros mismos, es decir, nos lanzamos hacia delante, hacia el futuro, anticipando siempre una figura de existencia en cuya realización nos afanamos en el presente. Quizá el lector quiere ser

5 Cf. I, 753.

6 SARTRE: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Ediciones Orbis, 1984, p. 68-69.

7 VII, 575.

8 VI, 66.

9 Cf. I, 752.

filósofo, y por eso ocupa ahora su tiempo, precioso e irrecuperable, con este modesto artículo. Así, para Ortega, vivir significa tener que ser alguien, y por eso, mientras vivamos, somos por fuerza libres. Hasta para salirnos de la vida tenemos que elegirlo y luego tomar una última decisión: tenemos que decidir de qué manera nos vamos a suicidar.

Según Sartre, el hombre es una pasión inútil, desesperado por llenar de sentido una vida que de por sí es absurda, y en la cual tanta elección, tanta libertad, termina dándonos náusea. Todo está de más en una existencia absolutamente contingente. En cambio, a diferencia de Sartre, Ortega nunca centró su atención -ni en su obra ni en su vida- en la náusea como temple vital, ni siquiera lo hizo con la angustia heideggeriana. Ortega sabía, como ya decía Dilthey, que la vida es multilateral, y si acaso puede ser angustia, náusea y absurdo, también puede ser todo lo contrario. Para Ortega, fijar la atención en uno solo de los aspectos de la vida no es filosofar, sino simplificar las cosas. Es cierto que en ocasiones el hombre desespera de la vida y decide ponerle fin porque cree que nada tiene sentido y pierde de vista el horizonte de la felicidad. Pero si hay absurdo, entonces hay sentido, como hay lo falso porque antes existe lo verdadero. El absurdo no es la negación del sentido, es su falta o privación.

La vida es quehacer, decía Ortega, y lo que hay que hacer, no es cualquier cosa. Desde el fondo de nuestra vida, como si emergiera una voz, ciertos proyectos gritan clamando libertad; piden que los dejemos salir, es decir, que los realicemos en la circunstancia. Es la voz de la vocación. Etimológicamente, quien tiene una voz escucha una llamada, se siente llamado a hacer algo determinado, o lo que es igual, a ser alguien, no cualquiera, sino el que necesaria e irremediamente tenemos que ser. Tenemos que inventar la vocación en su sentido etimológico: tenemos que hallarla, descubrirla. Según Ortega, no se trata meramente de un descubrimiento intelectual, sino ejecutivo: realizar nuestra vocación consiste en descubrir quiénes somos, retirando todos los proyectos inauténticos que encubren nuestro «fondo insobornable». Da igual el resto de proyectos que pongamos en marcha, ninguno es suficiente para sobornar la vocación, nada consigue silenciar esa voz que desde lo más hondo de nuestra vida nos llama a la vida verdadera, es decir, a la *ἀλήθεια*.

El perfil de nuestros proyectos vocacionales intenta plasmarse en la circunstancia, humanizándola, haciéndola nuestra, convirtiéndola en nuestro mundo. Por eso Ortega se acordaba de los hebreos: todos llevamos dentro de nuestras cabezas y corazones una tierra prometida, y a la par, la promesa de nosotros mismos.¹⁰ Ahora bien, la circunstancia es un material que reacciona ante nuestros proyectos, a veces facilitándolos, otras veces,

10 Cf. IX, 161-162.

dificultándolos. La balanza entre estas dos reacciones puede inclinarse más por una o por otra, y lo que sea nuestra vida depende en buena medida de la dosis hostilidad de la circunstancia. Pero lo cierto es que la circunstancia no sólo nos resiste, también nos asiste, y por eso Ortega pensaba que el sentimiento trágico de la vida es un rótulo bastante parcial para una realidad -la vida como realidad radical- que puede mostrarse desde diversas perspectivas, y que a última hora no se revela con ese pesimismo tan característico del existencialismo, sino más bien desde un temple animoso y pujante parecido al de los deportistas. Aquí es donde entra en juego la ética de Ortega. La ética de Ortega es una ética deportiva porque la vida auténtica se parece a la profesión del atleta y del futbolista. Esta vida es una actividad porque hay que hacerla, y es deportiva porque nos entregamos libremente al esfuerzo y nos arriesgamos al fracaso como lo hace el deportista cuando juega. Este esfuerzo arriesgado es el que asume las dificultades apoyándose en las facilidades, conscientes del riesgo, pero sin evitarlo, porque somos futurizos, y en la medida en que asumimos esta verdad caemos en la cuenta de ésta otra: que sólo me es segura la inseguridad.

La libertad no es una condena, sino una forzosidad. La palabra «condena» es otra de tantas, una más en la colección de vocablos terribles con los cuales describir el lado negativo de la vida. Si sólo hubiera éste, la única opción sensata sería el suicidio, por mucho que Sartre haya dicho que el existencialismo es optimista. Sartre califica su doctrina de optimista porque el destino del hombre lo elige el hombre mismo, y esto significa que aunque la vida no tiene sentido, podemos dárselo.¹¹ Pero esto, a juicio de Ortega, no sería más que una ficción, un tremendo engaño que la vida asumiría para no aniquilarse a sí misma. Sólo si el sentido se descubre, la vida puede tener sentido. Por eso la libertad no es una condena, sino una forzosidad, la de una realidad que no está hecha y que tiene que hacerse a sí misma, descubrirse, y cuyo temple ideal no es angustioso, nauseabundo ni desesperado, como si estuviéramos arrojados en un mundo que más que mundo parece, no ya sólo para los judíos, sino para todos, un campo de concentración del que sólo se escapa con la muerte. Ortega prefería el espíritu deportivo, el cual, a su juicio, es la versión actual del ánimo guerrero:

El ánimo guerrero, lleno de magnífico apetito vital, se traga la existencia sin pestañear, con todo su dolor y su riesgo dentro. Son estos reconocidos de tal suerte como esenciales a la vida, que no se ve en ellos la menor objeción contra ésta, y, en consecuencia, se cuenta con ellos y, en vez de organizar las cosas con la casi exclusiva mira de evitarlos, se los acepta. Esta aceptación

11 SARTRE: *El existencialismo es un humanismo*, p. 82, 97.

del peligro que lleva, no a evitarlo, sino a correrlo, es precisamente el hábito guerrero (...) Hoy comenzamos a sentir inesperada afinidad con ese temperamento, al verlo retoñar en forma nada arcaica, bajo la especie de deporte.¹²

Éste espíritu guerrero es el que podemos encontrar en los diálogos platónicos. Sócrates fue una especie de hoplita ateniense a las órdenes de Apolo, el cual se lanzaba sin miedo a un combativo diálogo cuando algún conciudadano se acercaba haciendo gala de una sabiduría aparente. Por eso Sócrates recuerda en la *Apología*, como también Fedro en el *Banquete*, que Aquiles asumió su puesto, que Aquiles no abandonó su propósito de vengar la muerte de Patroclo, sin miedo a lo que su madre Tetis le vaticinó: que si se vengaba matando a Héctor, moriría; pero si no combatía, gozaría de una larga vejez.¹³ Frente al sentido común, Sócrates reivindica el sentido heroico de Aquiles, que combate en su puesto aunque le cueste la vida. Eso mismo hizo Sócrates, y no me refiero sólo a las batallas en las que participó, sino a su vida filosófica entera. Sócrates tuvo una misión divina: filosofar con sus conciudadanos sin descanso, aunque se atrajera su odio y le condenaran a muerte. De hecho, los jueces podrían haberle salvado de la muerte con la condición de no volver nunca a filosofar, pero Sócrates no aceptó semejante condición, pues debía obedecer al dios antes que al tribunal.¹⁴ Dejar de filosofar sería abandonar la misión, huir del puesto que Apolo le ordenó asumir. Por eso Sócrates incluye, dentro del arte de vivir, el arte de morir, es decir, de poseer la vida para exponerla con sentido.¹⁵ Como dice Ortega:

La muerte química es infrahumana. La inmortalidad es sobrehumana. La humanización de la muerte sólo puede consistir en usar de ella con libertad, con generosidad y con gracia. Seamos poetas de la existencia que saben hallar a su vida la rima exacta de una muerte inspirada.¹⁶

Sócrates decía escuchar la voz de un *daimon* que le disuadía de actuar.¹⁷ Al acudir al juicio y defenderse públicamente, esa voz no se manifestó.¹⁸ señal de que Sócrates

12 II, 547.

13 Cf. 28c, 179e-d.

14 Cf. 29c-d. Recuérdese lo que se dice en el Nuevo Testamento: «Les llamaron y les mandaron que de ninguna manera hablasen o enseñasen en el nombre de Jesús. Mas Pedro y Juan les respondieron: «Juzgad si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros más que a Dios» (...)» (Hch. 4:18-20).

15 Cf. II, 548.

16 II, 549.

17 Cf. 31c-d

18 Cf. 40a-c.

se defendió correctamente, diciendo la verdad y sin arrastrarse ni suplicar por su vida;¹⁹ señal, en el fondo, de que no debía buscar la vida a toda costa, pues la muerte no es el mayor de los males, sino quizá un bien.²⁰ Esa voz demoníaca que Sócrates oía, como los oráculos y los sueños, era uno de los modos que Apolo escogía para guiar las acciones de Sócrates, para ordenarle lo que tenía que hacer.²¹ Si la voz no se manifestó, probablemente sea porque Apolo consideró que el juicio era la ocasión propicia para el suicidio asistido de Sócrates: «*no es absurdo que uno no deba darse muerte a sí mismo, hasta que el dios no envíe una ocasión forzosa, como ésta que ahora se nos presenta*». ²² Hablo de suicidio asistido y no de mero suicidio porque Sócrates precisa que es impío quitarse la vida sin más. Decía que hay que esperar a que sea otro el benefactor de la propia muerte.²³ Ese otro benefactor, de modo inmediato y directo, fueron los jueces que le condenaron a beber la cicuta; pero de modo mediato, fue el propio Apolo. El filósofo no puede morir hasta que el dios se lo permita. Como dice Sócrates en la *Apología*,²⁴ lo que le sucedió, el juicio, no se debía al azar, sino que es patente que le había llegado el momento en el cual era mejor estar muerto que vivo.²⁵ Liberado de su misión en esta vida, Sócrates pudo ir al Hades con sus amos los dioses y quizá también con otros hombres buenos.²⁶ Así, los responsables de la muerte de Sócrates tal vez fueron, paradójicamente, sus bienhechores, pues el único mal que hicieron es el que se causaron a sí mismos al privarse del hombre que se cuidaba de ellos y que buscaba su excelencia.²⁷

La metáfora del filósofo como guerrero aparece en un par de pasajes más, en este caso del *Fedón*. Según cuenta el personaje homónimo, después de que Simmias y Cebes plantearan sus objeciones a Sócrates, los presentes quedaron gravemente afectados por el peso de las objeciones, pero el maestro volvió a convocarlos «*como a prófugos y derrotados*» para continuar el combate del diálogo conjunto.²⁸ Y en el otro pasaje Sócrates le dice a Fedón que se cortará sus cabellos si «*el razonamiento se nos muere y no somos capaces de revivirlo*». Lo que es más, Sócrates no se dejará el pelo largo hasta que derrote

19 Cf. 34b5-35d8.

20 Cf. 40b-c.

21 Cf. 33c.

22 62c.

23 62a.

24 Cf. 41d.

25 Cf. 62a

26 Cf. 41a-d, 63c.

27 Cf. 30d-31b.

28 Cf. 89a.

a los argumentos de Simmias y Cebes,²⁹ lo que recuerda a los argivos, los cuales, según Heródoto, se cortaron el pelo y dijeron que no se lo dejarían largo hasta recuperar la fortaleza de Tiras.³⁰

Existe otro pasaje del *Fedón* en el cual aparece la palabra *φρουρά*, que muchos traducen como «prisión». Si atendemos a algunas traducciones españolas, García Gual, García Bacca y Conrado Eggers Lan usan la palabra «prisión», y Luis Gil, «presidio».³¹ Por citar algunos nombres, Guthrie, Hackforth, Nunes o Schiappa de Azevedo traducen el término griego a sus respectivas lenguas dándole el mismo sentido.³² Desde luego, el sentido del cuerpo como prisión es importante en el *Fedón*. Los deseos excesivos y exclusivos del cuerpo son los que introducen este sentido del cuerpo como prisión del alma. En el *Fedón*, *δεσμοπήριον* –sinónima de *είργμός*– es la palabra que Fedón y Equócrates usan para referirse a la prisión en la que está Sócrates,³³ y también es la palabra que Sócrates emplea en el *Crátilo* para referirse al cuerpo.³⁴ Sin embargo, *φρουρά* es un puesto de guardia militar o una misión de vigilancia, tal como aparece en muchos textos griegos³⁵. Epicteto, hablando de Sócrates, confirma esta interpretación.³⁶ En esta línea de traducción, más recientemente, Archer-Hind usa *in ward* y *on a sort of garrison duty*; Robin, *gardiere*, y Dixsaut, *résidence surveillé*.³⁷ Por mi parte, considero que Platón sabía que la vida es algo que hay que hacer, una misión. Esta tarea está vigilada por Apolo, como si la divinidad nos hubiese colocado en un puesto del cual no debiéramos desertar. Ahora bien, la misión vital depende de nuestras convicciones sobre ella. La filosofía es una convicción, explícita

29 Cf. 89c.

30 Cf. I, 82.

31 Cf. *Fedón*. Presentación, traducción y notas de García Gual. Madrid: Gredos, 2010 // traducción de Luis Gil, Madrid: Tecnos, 2002 // Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires: Eudeba, 2011.

32 GUTHRIE: *A History of Greek Philosophy IV*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975 // Plato's *Phaedo*. Traducción, introducción y comentario de R. Hackforth, Cambridge: Cambridge University Press, 2001 // Nunes, C.A.: *Fédon*. Tradução e introdução, Belém: ufpa, 2011 // Schiappa de azevedo, M.T.: *Fédon*. Tradução, introdução e notas, 2ªed., Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

33 Cf. 57a, 58c, 82e.

34 Cf. 400c.

35 Cf. LIDDELL SCOTT GREEK LEXICON: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=froua%3D%7C&la=greek&can=froua%3%7C0&prior=tini&d=Perseus:text:1999.01.0169:text=Phaedo:section=62b&i=1>

36 Cf. *Discursos*, I, 9.

37 ARCHER-HIND, R. D.: *Phaedo*. Introduction, notes and appendices. London: Macmillan and Co, 1883 // *Oeuvres Complètes*, tome IV, 1ère Partie, *Phédon*. Traducción y comentario de Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1949 // *Phédon*. Traducción, presentación y notas de Monique Dixsaut. Paris: GF Flammarion, 1991.

y radical, sobre mi vida, que es la realidad radical, y la filosofía de Platón entendió que nuestra circunstancia material, corporal, es una cárcel en la que hemos de comportarnos moralmente para que, llegado el momento, nos reinsertemos fuera de ella. Este «fuera» es el mundo de las ideas. Por eso la muerte no aleja al filósofo de los dioses, sino todo lo contrario; si les ha obedecido en esta vida, al morir, irá a su encuentro en el mundo inteligible. Ahora bien, no sólo los dioses vigilan a Sócrates de cara a su futura reinsertión, sino que el filósofo, a su vez, vigila a sus conciudadanos. Como buen maestro, no sólo se cuida de sí mismo, sino que procura que los demás también cuiden de sí. El cuidado es la clave que define la peculiar forma de vida del filósofo, cuya narración daría concreción a ese concepto, *φρουρά*, que bien podemos traducir, a la vez y sin contradicción, como «misión de vigilancia vigilada» y como «prisión».

En rigor, Sartre ni siquiera puede emplear la metáfora de la condena; Platón sí, porque considera que esta vida exige la expiación de culpas, y esta condena, bien cumplida, es la condición para la dicha en la otra vida. Pero para Sartre no hay más vida que ésta, de modo que la condena de la libertad en este mundo, que es nuestra prisión, es el terrible absurdo del existencialismo: una condena inútil. En cambio, entre Platón y Ortega hay mayor afinidad, pues ambos entendieron la vida como una misión. No me refiero sólo a las afirmaciones explícitas que hace Ortega acerca de la vida como misión, ni tampoco aludo simplemente a los ejemplos de esa tesis en obras como *Misión del bibliotecario* y *Misión de la universidad*. Me refiero también a la idea orteguiana de la fatalidad, expresión cuya etimología exprime el significado de la libertad sacando más jugo del que hay en la noción de «forzosidad». Según Ortega, la vida no sólo es la libertad en la fatalidad, sino también la fatalidad de la libertad.³⁸ Fatalidad viene de *fatum*, destino, y el destino es donde a uno le destinan. Ese lugar al que somos enviados, destinados, es decir, nuestro puesto, es la circunstancia. Pero, a su vez, *fatum* quiere decir, originariamente, «hablar», «decir». El destino es lo que dicen los dioses -en el caso de Sócrates, Apolo-, y lo que se dice es la indicación de una misión. Se trata de un destino distinto al de los poetas trágicos, no uno que se impone, sino uno que se acepta o se rehúsa; como diría Ortega, una misión propuesta en una circunstancia impuesta. Esto es la vida, que me es dada, pero no me es dada hecha. ¿Quién me da la vida? La innovación radical de realidad que supone el nacimiento de cualquier persona,³⁹ la aparición de todo un nuevo programa de vida que tiene que realizarse corporalmente, orienta la razón vital hacia el horizonte de las

38 Cf. VII, 369; 609-610.

39 Julián Marías abordó la cuestión de la creación entendida desde el horizonte de la razón vital, por tanto, desde la innovación radical de realidad que supone toda vida humana; por ejemplo, cf. *Antropología Metafísica, en Obras X*, Madrid: Revista de Occidente, 1982.

ultimidades, recordándonos el grito de Ortega al descubrir, en la lejanía, el continente que sus discípulos comenzaron a explorar: ¡Dios a la vista!⁴⁰

Pero ahora no podemos desviar nuestro rumbo para desembarcar en las costas de una teología de la razón vital. Resumamos lo más importante: Ortega propone una concepción deportiva de la vida que renueva el ánimo guerrero de la antigüedad, y aquí hemos topado con Platón. Esta idea de la vida se caracteriza por la aceptación de los riesgos anejos a la misión que, en cada caso, moldea nuestra existencia con una figura determinada. Para Platón, por tanto, la vida es misión; pero esto no lo suscribiría del todo el Ortega de *En torno a Galileo*:

Descubrir que la vida en su última sustancia consiste en tener que ser dedicada a algo, no en ocuparse de esto o de lo otro de la vida, que eso sería lo contrario, meter en la vida algo que se considera valioso, sino tomar en vilo nuestra existencia entera y entregarla a algo, de-dicarla..., ésa es la averiguación fundamental del cristianismo, lo que indeleblemente ha puesto en la historia, es decir, en el hombre. El hombre antiguo ignoraba eso: para él, en el mejor caso, la vida recta consistía en aguantar con dignidad los golpes de la fortuna (...) Pero desde el cristianismo el hombre, por ateo que sea, sabe, ve, no ya que la vida humana debe ser entrega de sí misma, vida como misión premeditada y destino interior –todo lo contrario que aguante de un externo destino– sino que lo es, queramos o no.⁴¹

Para Ortega, la averiguación fundamental del cristianismo ha sido el descubrimiento de la vida como misión y entrega de sí misma: el que pierde su vida, la gana. Necesariamente, esta concepción de la existencia hace que vivamos la nuestra como quehacer, el cual, queramos o no, es siempre responsable de sí mismo. Ortega presenta esta innovación cristiana -inspiradora de su propia filosofía, en la medida en que ésta es histórica- contraponiéndola al mundo antiguo. El caso de los estoicos se entiende, pero tal vez Platón, como he intentado mostrar, sea una excepción, y acaso la interpretación que aquí propongo de esta excepción sea coherente con el conjunto de la obra orteguiana. ¿No entregó Sócrates su vida en una misión, la de ser el maestro de Atenas, convencido de que no había vida vividera sin examen, es decir, sin filosofía?

40 Cf. II, 605-607. En cuanto a la Escuela de Madrid, puede estudiarse el problema teológico en la obra de Zubiri y de Julián Marías. Recientemente, los discípulos de J. Marías siguen fertilizando la teología de la razón vital; por citar un ejemplo, cf. DE NIGRIS, F.: "La fertilidad teológica del pensamiento de Julián Marías" en *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 12, supl. Diciembre de 2016, p. 77-96.

41 VI, 497.

Según Ortega, Heidegger pretendió que la Vida es Nada.⁴² Lo mismo vale para el título de Sartre: *El ser y la nada*. Pero ni la palabra «ser» ni la palabra «nada» sirven para expresar filosóficamente la nueva realidad descubierta: la vida como realidad radical. Yo soy el que tiene que llegar a ser, por tanto, el que aún no es; extraña realidad que consiste en ser un no ser. Aristóteles entrevió el problema con el concepto de «privación». Una privación o proyecto no cabe intelectualmente en los conceptos de «ser» y «no ser»; además, los proyectos los vamos siendo y des-siendo, y en esta dialéctica la vida desborda los conceptos de la ontología tradicional.⁴³ Por eso mismo, más que «nada», habría que decir «nadie». Esta es la faceta terrible de la vida: la angustia heideggeriana es de «alguien» que es «nadie». Heidegger destaca la angustia como un infrecuente y fundamental modo de encontrarse en el mundo, pero Heidegger es filósofo, y por tanto, Heidegger, que habla de la angustia, no está angustiado; el mundo no pierde toda su importancia, su significatividad (*Bedeutsamkeit*). Por eso Heidegger tiene una vocación filosófica, es alguien que ha levantado en el mundo un hogar, y el mundo, por tanto, ya no es tan extraño e inhóspito (*unheimlich*). Que Heidegger sea un filósofo aficionado a la angustia prueba que existe otro lado de la vida que no es angustia, sino afición deportiva, aceptación del peligro, entusiasmada salida al encuentro con las dificultades.⁴⁴

Ortega —con una de sus geniales y divertidas frases— decía que la filosofía, incluso la de Heidegger, es la ciencia de los deportistas.⁴⁵ Y con esta definición pretendía nada menos que traducir de forma inteligible lo que dijo Platón en el *Sofista*: que la filosofía es la ciencia de los hombres libres.⁴⁶ El aristócrata era el hombre libre porque no tenía que trabajar, y el trabajo es cosa seria, porque proporciona todo aquello que es útil para la vida: el alimento que nos mantiene vivos, la ropa que nos protege del frío o la espada que nos defiende del enemigo. Pero no caigamos en el extremo opuesto de la seriedad: el aristócrata tampoco se define por el capricho del juego, siempre superficial, que nos distrae de menesteres más serios. El aristócrata conserva el esfuerzo del trabajo y la libertad jovial del juego, y esta síntesis ejemplar es el deporte. El aristócrata es el hombre de los certámenes deportivos, que no son sólo los ejercicios físicos, pues Sócrates se paseaba por los gimnasios buscando entre los jóvenes rivales a la altura de su dialéctica. Por eso dice Ortega que «*toda la filosofía griega se ha hecho en dialéctica y la dialéctica*

42 Cf. IX, 1139.

43 Cf. VI, 71-72, 1120-1122.

44 Cf. VIII, 611-612; IX, 1137-1147.

45 Cf. VIII, 279; IX, 486.

46 Cf. 253c.

es disputa y la disputa es un match donde los puños son las ideas». ⁴⁷ La filosofía, que no sólo es una teoría, sino un modo de vida, una misión, asume el espíritu deportivo del que habla Ortega, y esta es la clave para entender en qué sentido, en las *Meditaciones del Quijote*, Ortega dijo que la vida, por uno de sus lados, es una tragedia.

3. La vida como novela y la novela como tragicomedia: de Don Quijote a Sócrates

La filosofía de Ortega es metafísica, ciencia de la realidad radical que es mi vida. Vivir es la inexorable respuesta a la siguiente pregunta: ¿quién soy yo? Para Ortega, yo no soy una cosa; no soy un «qué», sino un «quién», quien tiene que hacer algo con las cosas, sirviéndome de ellas, y eso que voy haciendo es mi propia vida. Yo soy, en todo momento, un proyecto circunstancial. Esto es lo que significa la famosa frase de Ortega «yo soy yo y mi circunstancia», ⁴⁸ en la cual el primer «yo» es «mi vida», y el segundo «yo», «mi proyecto». Pero no todos mis proyectos tienen el mismo valor; hay algunos que me llaman, como si yo consistiera en una promesa latente que necesita realizarse. A este personaje en el que radicalmente consisto Ortega lo llama «vocación».

Mi vida, en el mejor de los casos, consiste en estar ahora ejecutando, en mi circunstancia, la vocación que soy. De este modo, mi vida es verdadera en el sentido griego de la palabra: verdad como *ἀλήθεια*, des-cubrimiento de mi vocación. Precisamente, el concepto de «preocupación», que Ortega solía emplear técnicamente desde finales de los años veinte, caracteriza esta vida que se ejecuta con pretensión de verdad. ⁴⁹ Es el modo más sugestivo de existencia, pero no es el único; además de la vida preocupada, está la despreocupada. El despreocupado también anticipa su yo en cada una de sus ocupaciones, pero ese yo proyectado no coincide con su «sí mismo». La vida despreocupada prescinde de su yo auténtico y lo suplanta con uno mostrenco, el de cualquiera, el de todos. En vez de preocuparnos de nuestra vida, eligiéndola con plena responsabilidad, descargamos ésta en los hombros de la colectividad, y hacemos lo que se hace, lo que todo el mundo hace.

Estas nociones de «preocupación» y «despreocupación» aparecen ya con otros nombres, los de «héroe» y «villano», en las *Meditaciones del Quijote* de 1914. El héroe quiere ser él mismo. Al villano no le cabe en la cabeza un hombre así; sabe que todas las dificultades y desgracias que sufre el héroe le sobrevienen porque se obstina en un propósito que bien podría abandonar. Éste es el origen de la tragedia. De ahí que la

47 IX, 486.

48 Cf. I, 575.

49 Cf. VIII, 372, 559-560; X, 31.

vida heroica, esforzada e irrenunciable para el que la vive, sea completamente forzada y superflua para el villano, incapaz de poner su existencia al servicio de una misión. No se entienda por villano, como hoy en día entendemos, al malvado archienemigo de algún personaje, por ejemplo, cualquier fantástico enemigo de los superhéroes de marvel. Un villano es un campesino, un hombre rural que vive en una villa, y que trabaja para vivir, es decir, que vive ateniéndose sólo a lo necesario:

El villano desconoce aquel estrato de la vida en que esta ejercita solamente actividades suntuarias, superfluas. Ignora el rebasar y el sobrar de la vitalidad. Vive atendido a lo necesario y lo que hace lo hace por fuerza (...) No le cabe en la cabeza que alguien se meta en andanzas por lo que no le va ni le viene. Le parece un poco orate todo el que tenga la voluntad de la aventura, y se encuentra en la tragedia con un hombre forzado a sufrir las consecuencias de un empeño que nadie le fuerza a querer.⁵⁰

La figura del villano es la opuesta a la del caballero, siempre dispuesto a vivir una aventura: la de su propia vida. Y este caballero, este aventurero, no como realidad, sino como pretensión, es la triste figura de Don Quijote, el loco protagonista de la novela cervantina. ¿Cuál es el sentido del *Quijote*? Pero para responder a esta pregunta tenemos que responder también a ésta otra: ¿qué es una novela? Para ello, Ortega se remonta a la épica griega, un género literario cuyo tema es un «pasado ideal» lleno de «criaturas únicas». El pasado épico no es «nuestro pasado», el del recuerdo, sino una «antigüedad absoluta» que no podemos situar más cerca o más lejos. Aquiles está a igual distancia de nosotros que de Platón. Los Aquiles no son «representantes de tipos», sino «seres únicos», «naturalezas heroicas».⁵¹ Ortega entrecomilla el adjetivo «heroicas» porque, en rigor, los héroes no están en la épica, sino en la novela, o dicho de otro modo, si llamamos «héroes» a los personajes de ambos géneros, es preciso deshacer el equívoco:

Héroe es, decía, quien quiere ser él mismo. La raíz de lo heroico hállase, pues, en un acto real de voluntad. Nada parecido en la épica. Por esto Don Quijote no es una figura épica, pero sí un héroe. Aquiles hace la epopeya, el héroe la quiere.⁵²

Pues bien, el Quijote lleva en su seno las caballerías, último descendiente de la épica griega. Esos tiempos míticos del Rey Arturo espolean la voluntad del señor Quijano desde una vida corriente de hidalgo hacia la loca necesidad de ser alguien único, superior en sus

50 I, 819.

51 Cf. I, 804.

52 I, 818.

aventuras al resto de caballeros. La novela resulta ser el género en el que la realidad entra en consideración porque incluye, dentro de sí, la idealidad, estableciendo una tensión entre ambas –la voluntad– que convierte al protagonista en una «naturaleza fronteriza».⁵³

La vocación apunta hacia el futuro. El héroe no dice que ya sea, sino que quiere ser. Sin embargo, ese pobre cincuentón, alto y delgado, de un lugar de la Mancha, no se contenta con querer ser caballero andante; al contrario, cree que ya lo es. Como dice Ortega, «*de querer ser a creer que ya se es va la distancia de lo trágico a lo cómico*».⁵⁴ Esta transferencia del heroísmo desde la voluntad a la percepción degenera la tragedia en comedia, y la comedia, como sabemos, está para hacernos reír.

En cierta ocasión, Don Quijote toma por castillo lo que en verdad es una venta. La venta tiene un agujero en la pared, que para el loco hidalgo es una ventana con rejas de oro. Desde dentro, Maritornes y la hija del ventero, transfiguradas en amorosas damas, piden a Don Quijote que meta por la ventana su fuerte brazo de caballero para poder tocar a tan ilustre caballero. Así lo hace Don Quijote, subiéndose a la silla de su caballo y poniéndose de pie. Entonces las maliciosas mujeres atan el brazo de Don Quijote de modo que al moverse Rocinante de su sitio queda el hidalgo cómicamente colgado del brazo.⁵⁵ Don Quijote no reabsorbe la circunstancia, configurándola merced a sus proyectos; al contrario, es la circunstancia la que reabsorbe el proyecto de caballero, convirtiéndolo, como dice Julián Marías, en «*perpetua aspiración y perpetua frustración*».⁵⁶

Cada hombre, decía Ortega, es novelista de sí mismo. El hombre es el creador de su propia historia, original, como la del héroe, o vulgar y común, como la del villano. Todos somos ese personaje corriente con un mínimo de voluntad de aventura, de heroísmo, en nuestro propio lugar de la Mancha, es decir, en nuestra circunstancia. Esta vida nuestra es, como el Quijote, una novela, y la novela es una tragicomedia. La tragedia es una dimensión constitutiva de la vida original o auténtica; es la reacción hostil, mayor o menor, de la circunstancia ante nuestros proyectos. Pero el héroe asume esta tragedia con un espíritu deportivo. Tal como decía Don Quijote, '*la vida del caballero andante está sujeta a mil peligros y desventuras*'.⁵⁷ Pero no hay que amedrentarse. '*Podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo jamás*'.⁵⁸ Ahora bien, no olvidemos que

53 Cf. I, 810. Y como dijo más tarde: un «centauro ontológico». (Cf. V, 570).

54 I, 822.

55 Cf. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. del IV centenario, Madrid: Alfaguara, 2005, primera parte, cap. XLIII, p. 446-456.

56 *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías, p. 226.

57 *Don Quijote de la Mancha*, primera parte, cap. XV, p.134.

58 *Ibidem*, cap. XVII, p. 677.

junto al lado trágico de la vida, ésta muestra su vertiente cómica, y en este caso la risa del villano no tiene por qué ser como la de aquel que se burla de Don Quijote. Recordemos lo que dice Ortega: «*la gente ríe. Es una risa útil: por cada héroe que hiere, tritura a cien mixtificadores*». ⁵⁹ Un mixtificador es un falsificador. Eso es Don Quijote.

¿Cómo se llama realmente el hidalgo manchego? Alonso Quijano, o quizá Quijana, o Quesada, o Quijada. Cervantes no ahorra en apellidos. Eso sí, en cuanto el hidalgo se le ocurre, trastornado por sus lecturas, para mayor gloria propia y en servicio de la humanidad, la idea de resucitar en su misma persona la orden de la caballería andante, entonces el personaje se bautiza a sí mismo. Si antes no sabíamos cómo llamarle cuando estaba cuerdo, ahora que está loco se hace llamar de un solo modo: Don Quijote de la Mancha. El hidalgo, al interpretarse como caballero andante, cree encontrarse a sí mismo y descubrir quién es. Por eso ya no hay apellidos imprecisos, sino el nombre de un caballero que afirma saber quién es y quién puede ser. Pero Don Quijote es el nombre de un loco que sólo recobra la cordura al morir. El loco, como recuerda Ortega, es el enajenado, es decir, el que está fuera de sí, el que no vive su vida. ⁶⁰ Pero en su lecho de muerte, el famoso hidalgo ya no es Don Quijote, ni el pastor Quijótiz, sino Alonso Quijano el bueno. El proyecto quijotesco fue un gran error: los venteros no son señores castellanos, ni las ventas castillos, ni los molinos gigantes, ni los rebaños ejércitos. Mientras duró el proyecto de caballero, el hidalgo vivió un tremendo engaño. Los engañados no eran los demás, sino él mismo, un falsificador de su propia realidad, suplantador de sí mismo y de su contorno. El hidalgo no era Don Quijote, sino otro, otro distinto: era Alonso Quijano el Bueno. ¿Y qué es un hombre que falsea su propio yo? Es un mixtificador.

Si bien distinguimos el héroe falso del verdadero, ninguno de los dos se libra de la mirada cómica del villano. El propio Ortega nos da un ejemplo de héroe auténtico cuando escribe que «*Don Quijote es la parodia triste de un Cristo más divino y sereno*». ⁶¹ Lo que vino a hacer Cristo en este mundo muchos no lo entendieron. Al proclamarse rey de los judíos, le tentaron para prenderle y llevarle ante Pilato con preguntas maliciosas como ésta: «¿nos es lícito pagar tributo al César o no?» Jesús respondió: «al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios». ⁶² Los judíos no comprendían que el reino del que hablaba Cristo no es de este mundo, y de esta incompreensión nació la burla: los soldados romanos lo vistieron de púrpura y lo coronaron con espinas, llamándole «rey de los judíos». Pero dejemos a Cristo y hablemos de un héroe humano y pagano: Sócrates, el Cristo de los

59 I, 821.

60 Cf. VIII, 40, 354, 502.

61 I, 760.

62 Cf. *Lucas* 20:25.

griegos. Podríamos reunir los diálogos platónicos y titularlos así: *Vida de Sócrates*. Pero sería una biografía sublimada, o como diría Ortega, una historia fermentada en mito. En sus diálogos Platón completa a su maestro y traza la figura ideal de maestro que todos quisiéramos cumplir. Ahora bien, ¿qué podemos decir del Sócrates histórico?

Según Conrado Eggers Lan, en torno al 423 a.C. Sócrates debía de ser una figura de cierto renombre al que le acontecía lo siguiente: o bien no comprendían lo que decía, desde luego los atenienses en general, e incluso los mismos discípulos y amigos, o bien sus conversaciones no trascendían, lo cual era demasiado extravagante «*en medio de la verborragia y vocinglería del ágora ateniense*». ⁶³ Así que Sócrates era «*alguien que la gente conocía de vista o de oídas, pero que se conocían muy poco sus teorías*». ⁶⁴ Lo cierto es que Sócrates representa una nueva forma de ser hombre en una Atenas adscrita todavía con energía a las creencias tradicionales, a la *dóxa* de la poesía y la mitología; una Atenas en la cual irrumpe toda una variedad de modalidades humanas nuevas, y, en principio, difícilmente distinguibles y comprensibles. Hasta el más cartesiano de los atenienses habría tenido problemas para concebir de modo claro y distinto la idea 'Sócrates', por mucha atención y empeño que pusiera en ello. Así nos lo cuenta Ortega:

Por primera vez y de pronto, junto a la poesía y *mitopeia* tradicionales, se ofrecen al público ateniense en enorme abundancia y, sobre todo, en abigarrada variedad, productor nuevos de la mente. Hay los sofistas que vienen de Oriente, que hacen sus discursos estilizados, que abren sus «pensaderos» (Aristófanes); que explican la nueva ciencia jónica, pitagórica, eleática; que dan el espectáculo de sacar de sus cajas los modelos de los cuerpos geométricos, las esferas armilares; que explican los eclipses por hechos simplicísimos y exentos de todo misterio. Entretanto, el sofista Herodoto relata historias exóticas, describe otras tierras y otros pueblos y lo que en ellos ha pasado y lo que ha pasado con ellos a los griegos. Una avalancha de «para-doxas» cae sobre Atenas. Se oye la tremenda blasfemia de que los astros no son dioses, sino bolas de metal ardiente, el Sol, por ejemplo, según Anaxágoras, del cual éste dice que es más grande que el Peloponeso. ⁶⁵

63 *Fedón*, p.92.

64 *Ibidem*, p.92.

65 VI, 870. En cuanto a la *mitopeia*: «La *mitopeia* es un método intelectual que forja el Mundo en que durante milenios vive un pueblo. Este método o «modo de pensar» mítico consiste en un puro inventar fantástico, provocado por un objeto extraordinario, un hecho que se destaca, un acontecimiento o forma que dispara en el hombre emoción. La mente reacciona a eso inventando una narración, contando una «historia» que sin más se acepta. No necesita pruebas porque nadie la

En medio de este batiburrillo de ocupaciones se entiende que Aristófanes no comprendiera en qué consistía ocupación socrática, y de ahí que la confundiera en *Las Nubes* con la de los fisiólogos y sofistas parlanchines. Por eso se le término acusando de impiedad y de corrupción de la juventud; lo primero, por filósofo natural, y lo segundo, por sofista. De este modo, según Ortega, Aristófanes no sabía en modo alguno quién fue Sócrates, y por eso no partió del Sócrates efectivo para luego deformarlo; lo que caricaturizó fue una imagen confusa de Sócrates.⁶⁶

En sus diálogos Platón vuelve a revestir al maestro de comicidad, pero de un modo completamente distinto al de Aristófanes: Sócrates aparece como un hombre pequeño, viejo y feo que se pasea descalzo y sin asearse demasiado. En el *Banquete* Alcibiades le compara con las estatuillas de los silenos, feas por fuera, pero con figuras de oro en su interior, pues el alma de Sócrates estaba llena de ideas.⁶⁷ La sabiduría de Sócrates es la auténtica sabiduría humana: saber que no sabemos. Esta docta ignorancia, que diría Nicolás de Cusa, es lo único que nos convierte en verdaderos amantes, es decir, en filósofos y en maestros. Precisamente, en el *Filebo*, Sócrates sostiene que la naturaleza (*φύσις*) de la ridiculez consiste en lo contrario del mandato de Delfos (48c-d). Un hombre ridículo (*γέλοιος*) no se conoce a sí mismo, por ejemplo, se cree sabio sin serlo. De ahí la comicidad de muchos de los interlocutores de Sócrates, como Trasímaco en el primer libro de la *República*, al que Sócrates con mordacidad, tilda de sapientísimo.⁶⁸ En el *Eutidemo* Ctesipo incluso llega a decirle a Dionisodoro que, si en efecto lo sabe todo, le diga, sin mirarlo, el número de dientes que tiene el viejo de Eutidemo.⁶⁹

Nuestra vida se apoya sobre conocimientos, por ejemplo, vivimos de modo distinto dependiendo de cuáles sean nuestras creencias sobre la muerte. Para Sócrates, temer a la muerte es un modo de creerse sabio sin serlo: aunque nadie sepa qué hay después de la muerte, la mayoría tiene miedo a morir como si se tratara, con certeza, del mayor de los males, huyendo de ella y encadenándose a los placeres del cuerpo mientras puedan. ¿Y si la muerte no fuera el peor de los males? ¿No viviríamos más bien como Sócrates? La muerte –como el mal, la existencia de Dios o el amor– es uno de los problemas filosóficos

somete a crítica y no se la somete a crítica por la sencilla razón de que no encuentra otras invenciones distintas y contrarias a ella. Es la interpretación «explicativa» primera. Al revés que la filosofía, la mitología es un pensar primerizo y no parte de oponerse a otras opiniones preexistentes. Por eso es «ingenuo», paradisíaco y crédulo». (IX, 1151-1152).

66 Cf. VI, 870-871.

67 Cf. 216e-217a.

68 Cf. 339c.

69 Cf. 294c.

perennes a los que necesitamos responder para arrojar algo de claridad sobre nuestras vidas. Por eso Ortega insistía, como Sócrates, en que una vida sin examen no vale la pena.⁷⁰

Para Ortega, el hombre no puede vivir con sentido sin cierta dosis de verdad. La vida es un naufragio; por eso necesitamos filosofar, esto es, buscar la verdad y subirnos a ella como a una balsa que nos salve. La metáfora del naufragio de Ortega nos recuerda a la del *Fedón*. Hagamos lo que dice Simmias en ese diálogo: tomemos el mejor pensamiento, el más difícil de refutar entre los hombres, y así, del modo más seguro, naveguemos por la vida sobre él como en una balsa.⁷¹ La radicalidad de la filosofía, el planteamiento de las cuestiones últimas, orienta nuestro programa de vida, nos hace ser alguien distinto en cada caso, pero siempre, nos hace ser nosotros mismos. La filosofía, si lo es de verdad, es una experiencia de conversión.

Bibliografía:

- ARANGUREN, J.L.: *La ética de Ortega*, en *Obras*, Madrid: Editorial Plenitud, 1965.
- ARISTÓFANES: *Las Nubes. Las Ranas. Pluto*. Traducción de F. R. Adrados y J. R. Somolinos. Madrid : Cátedra, 2006.
- CERVANTES, M.: *Don Quijote de la Mancha*. ed. del IV centenario, Madrid: Alfaguara, 2005.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de cultura económica, 5ª edición, 1974.
- MARÍAS, J.: *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- MARÍAS, J.: *Circunstancia y vocación* (2 tomos). Madrid: Revista de Occidente, 1973.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas* (10 tomos). Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías. Madrid: Cátedra, 9ª edición, 2012
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*. Edición de J. L. Villacañas Berlanga. Madrid: Biblioteca nueva, 2004.

70 Cf. 38a5-6; IX, 148, 517.

71 Cf. 85c-d.

PLATÓN: *Apología de Sócrates*. Traducción, ensayo preliminar y notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Eudeba, 2004.

PLATÓN: *Fedón*. Presentación, traducción y notas de García Gual. Madrid: Gredos, 2010

PLATÓN: *Fedón*. traducción de Luis Gil, Madrid: Tecnos, 2002

PLATÓN: *Fedón*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires: Eudeba, 2011

PLATÓN: *Plato's Phaedo*. Traducción, introducción y comentario de R. Hackforth, Cambridge: Cambridge University Press, 2001

PLATÓN: *Fédon*. Tradução e introdução de Nunes, Belém: ufpa, 2011

PLATÓN: *Fédon*. Tradução, introdução e notas de Schiappa de azevedo, 2ªed., Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

PLATÓN: *Filebo; Timeo; Critias* / traducciones, introducciones y notas por M^a Angeles Durán [en *Filebo*] y Francisco Lisi [en *Timeo* y *Critias*]. Madrid: Gredos, 2000.

PLATÓN: *Symposium*. Edited with an introduction, translation and commentary by C. J. Rowe, Warminster: Aris & Phillips, 1997.

RODRÍGUEZ, R. (coordinador): *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015.

SARTRE, J.P.: *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1968.

SARTRE, J.P.: *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984.