

## **EVIDENCIA Y ASCESIS COMO MODOS DE ACCESO A LA VERDAD. TEORÍA Y PRAXIS EN LA EVOLUCIÓN DE LA IDEA DE MEDITACIÓN FILOSÓFICA**

**Evidence and ascesis as way of access to truth. Theory and praxis in the evolution of the idea of philosophical meditation**

Antonio Gutiérrez Pozo (Univ. de Sevilla).

[agpozo@us.es](mailto:agpozo@us.es)

Recibido: 10/2017.

Aprobado: 12/2017.

### **Resumen**

El artículo muestra la evolución del concepto de meditación filosófica. La meditación ha sido en la antigüedad griega y cristiana un ejercicio espiritual, ascesis. En la modernidad se ha convertido en método basado en la evidencia. Este ensayo pretende mostrar que en la modernidad la dimensión práctica de la meditación sigue viva. La tarea de nuestro tiempo es integrar meditación y método.

**Palabras clave:** FILOSOFÍA, MEDITACIÓN, MÉTODO, EVIDENCIA, ASCESIS, TEORÍA, PRAXIS.

### **Abstract**

The article shows the evolution of the concept of philosophical meditation. In Greek and Christian antiquity, meditation was a spiritual exercise, ascesis. In modernity, meditation has become a method grounded on evidence. This essay tries to show that in modernity the practical dimension of meditation is still alive. The task of our time is to integrate meditation and method.

**Keywords:** PHILOSOPHY, MEDITATION, METHOD, EVIDENCE, ASCESIS, THEORY, PRAXIS.

## I. Introducción

En este trabajo presentamos una aproximación a la larga y rica tradición del concepto de meditación filosófica sabiendo que ni siquiera es posible acercarse a todos los matices que presenta, mucho menos abarcarla por entero. Ante estas limitaciones, centramos nuestro estudio en analizar cómo este concepto de meditación nos permite pensar la filosofía no como mera y pura teoría sino como una síntesis indisoluble entre teoría y praxis. Para ello, vamos a comenzar exponiendo la idea antigua y cristiana de meditación. De ahí, pasaremos al concepto moderno de meditación y especialmente al cartesiano. En este punto y sobre el trasfondo del triunfo moderno de la metodología científica expuesto por Nietzsche en 1888<sup>1</sup>, estableceremos una comparación entre la meditación antigua y la moderna que nos permitirá exponer una primera dimensión de la relación teoría/praxis en filosofía. Contra el intelectualismo, veremos cómo, a pesar de que solemos entender la meditación filosófica como teoría que accede a la verdad mediante la evidencia, la meditación misma, meditar, es una práctica, un ejercicio vital, ascesis. Determinados por una comprensión intelectualista de la filosofía, olvidamos demasiado fácilmente el hecho de que las meditaciones teóricas son meditaciones para atender -sin reparar en su meditar- a sus rendimientos cognoscitivos. Transitamos muy rápidamente por la meditación para centrarnos exclusivamente en su resultado, en su contenido objetivo, desatendiendo su actividad meditativa. Suele interesarnos el objeto del tránsito meditativo y nos despreocupamos del transitar mismo, del meditar. Nuestra pretensión no es otra que mostrar que la meditación, como praxis del pensar, es tanto teoría como praxis, y que, por tanto, en la filosofía no se puede separar aquella dimensión teórica de la práctica. Por último, y de nuevo contra la abstracción idealizante de la teoría propia

---

<sup>1</sup>“No es el triunfo (*Sieg*) de la ciencia lo que caracteriza a nuestro s. XIX, sino el triunfo del método científico (*wissenschaftlichen Methode*) sobre la ciencia” (NIETZSCHE, F., *Nachgelassene Fragmente* (1888), *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden (KSA), hg. v. G. Colli und M. Montinari, Band XIII, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, p. 442).

del intelectualismo, trataremos cómo la idea de filosofía en Kant, Nietzsche o Husserl no se puede entender sin incluir la dimensión práctico/existencial. Además del ya mencionado hecho de que la meditación teórica es primero praxis meditativa, expondremos las distintas formas de vínculo que ha establecido la filosofía entre lo teórico y lo práctico<sup>2</sup>: ni hay teoría valiosa que no esté fundada en una praxis vital que la alimente, ni hay un existir verdaderamente humano que no se fundamente sobre teoría racional, ni existe un teorizar racional que no desvaríe si no está volcado sobre la vida humana. Con la primacía que logra la ciencia en la modernidad, la experiencia de la verdad se va reduciendo progresivamente al método científico<sup>3</sup>. Se reduce a pura teoría científica y se olvida la praxis existencial. La tesis principal que defendemos es que, a pesar del metodologismo moderno que aparta del conocimiento de la verdad todo elemento que no sea puramente teórico, la dimensión práctico/existencial de la filosofía no desaparece. De ahí nuestro interés por las posiciones de Descartes, Kant o Husserl, filosofías que solemos entender como claramente teóricas, con prioridad del método, y en las que sin embargo lo práctico/existencial no sólo está sino que es su constitutivo fundamental.

## II. La meditación antigua como ejercicio curativo del alma

En el mundo antiguo y cristiano había todo un conjunto de ejercicios, prácticas, destrezas o técnicas de autoafirmación y el cuidado de uno mismo destinadas esencialmente al conocimiento y a la transformación de sí. Su meta última era curar el alma. La meditación desde los estoicos y epicúreos hasta Ignacio de Loyola se incluye en esta terapéutica filosófica como una de estas técnicas del cuidado

---

<sup>2</sup> Cfr. DOMANSKI, J., *La philosophie, théorie ou manière de vivre?. Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires de Fribourg, 1996, pp. 12-18.

<sup>3</sup> GADAMER, H-G., *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke (GW)*, Band 1, 2. Aufl., Tübingen, Mohr (Siebeck), 1990, p. 1.

práctico de sí, entre otras terapias complementarias<sup>4</sup>. No olvidemos que para Platón la filosofía es “cuidado del alma (τῆς ψυχῆς ἐπιμελείσθαι)”<sup>5</sup>. La meditación antigua en definitiva, según Hadot, era ante todo ejercicio curativo del alma, una forma de ejercicio espiritual terapéutico<sup>6</sup>. Era sobre todo *sabiduría*, práctica que relegaba a segundo plano la teoría. En efecto, ‘meditación’ procede del latín *meditatio*, y este término y el verbo *meditari* traducen el sustantivo griego *μελέτη* y el verbo *μελεταν*, que significan ejercicio y ejercitarse. ‘Ejercicio’ es *μελέτη*, pero también *ἄσκησις*. Ahora bien, Hadot detalla que esta *ἄσκησις* no hay que entenderla en sentido moderno proveniente del cristianismo, como abstinencia total o parcial en el consumo de alimento, bebida, etc., y especial continencia sexual<sup>7</sup>. La filosofía en general en la época helenística, en palabras de Hadot, “era fundamentalmente dirección espiritual: no se planteaba dispensar una suma de enseñanzas abstractas, sino cierto ‘dogma’ destinado a transformar el alma del discípulo”<sup>8</sup>. Dentro de la actividad filosófica así comprendida, la práctica de la meditación era un factor central. Podría decirse que la filosofía entonces se entendía como meditación o sabiduría. La filosofía antigua -como puede comprobarse por ejemplo en Epicteto y su *Enchiridion*, en las *Meditaciones* de Marco Aurelio o en las *Cartas* de Epicuro- y el cristianismo, *filosofías meditativas*, atendieron especialmente al lado de ejercicio y práctica de la meditación convirtiéndola entonces en ejercicio espiritual, el cual, precisa Hadot, equivale a “una actividad interior del pensamiento y de la voluntad”<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> Junto a la meditación, Hadot destaca la *zetesis* o investigación, la *skepsis*, que es el examen profundo, la *anagnórisis* o lectura, la *akroasis* o escucha, la *prosoché* o atención, y la *enkrateia*, que es el dominio de sí mismo (HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, pp. 18ss.

<sup>5</sup> PLATÓN, *Apología de Sócrates* (29d-30b), *Oeuvres Complètes*, t. I, édition bilingue français-grec, ed. de M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1970, pp. 143s.

<sup>6</sup> HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 27.

<sup>7</sup> HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 61. No obstante, siguiendo la obra de P. Rabbon *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Hadot señala que el método de la meditación como ejercicio espiritual expuesto por Ignacio de Loyola en *Exercitiaspiritualia* hereda la tradición de los ejercicios espirituales de la filosofía antigua, especialmente los practicados por los estoicos y epicúreos (*Ibid.*, p. 59).

<sup>8</sup> HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 122.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 61.

En concreto, el ejercicio meditativo consiste en un proceso de pensamiento de máxima atención en el que la mente atiende o a uno mismo o bien a dios o al *logos* que todo lo rige<sup>10</sup>.

La meditación entonces no era una simple receta para vivir mejor, sino, según Hadot, unos ejercicios que consistían en el “diálogo con uno mismo” o en el uso de la escritura, lo que pone de manifiesto el poder terapéutico que tiene la palabra, con el fin, primero, de “dirigir ordenadamente sus pensamientos”, y ello para finalmente “alcanzar así una transformación total de su representación del mundo, de su clima interior, pero al mismo tiempo de su comportamiento exterior”<sup>11</sup>. Esta transformación tiene como consecuencia sin duda una vida buena o mejor, para lograr la cual la filosofía de los estoicos, epicúreos o cínicos establece unos principios que acentúan aquello que sí depende de nosotros para mostrarse impávido ante los golpes externos de la fortuna. Sin entrar en ejercicios y prácticas concretas, el ejercicio meditativo en general tiene como meta la preparación para la vida, prepararse para los males naturales (*praemeditationum malorum*), el dolor y la muerte, y para ello hay que llegar a la conciencia de que no son males en el fondo ya que no dependen de nuestra voluntad sino que son naturales. Vivir esta consideración es lo que le permite al alma dominarse ante aquellos males y estar preparada para los embates de la existencia, impidiendo que esos sucesos nos superen. Esta es la finalidad del ejercicio meditativo, de modo que, observa Pavie, ponerse con el pensamiento en esas situaciones negativas nos predispone y acondiciona para vivirlas realmente con entereza: “Esos dogmas antiguos nos permiten comprender mejor lo que representa la meditación en el sentido de una preparación, de una pre-meditación de los males (*pré-méditation des maux*). Para los filósofos griegos, meditar, efectivamente, tiene como finalidad prepararse tanto

---

<sup>10</sup>Cfr. ENENKEL, K. and MELION, W., “Introduction”, *Meditatio – Refashioning the Self*, K. ENENKEL and W. MELION (eds.), Leiden/Boston, MartinusNijhoff/Brill, 2011, p. 2.

<sup>11</sup> HADOT, P., *Exercices spirituelsetphilosophie antique*, pp. 22s.

para la muerte como para los males y los obstáculos de la vida”<sup>12</sup>. Así es como la meditación contribuye a la felicidad. Poseía por tanto un aspecto objetivo de conocimiento pero, sobre todo, un aspecto subjetivo/existencial de transformación práctica del sujeto. El ámbito en el que se mueve la meditación era la praxis, era algo que pertenecía a la vida espiritual más que al conocimiento de la verdad. La meditación afectaba especialmente al temple vital y su fin último, según Hadot, no era otro que “la curación del alma (*guérison de l’âme*)” y no, desde luego, el conocimiento esencial de las cosas<sup>13</sup>. En suma, en la antigüedad la filosofía por tanto se entiende esencialmente como meditación, lo que significa que se la concibe ante todo como práctica más que como simple teoría, como sabiduría más que como ciencia, de manera que entonces no se podía alcanzar la verdad si no era mediante la ascesis, al margen de todo tipo de evidencia intelectual. Este es el legado de la meditación antigua.

### III. La meditación en la modernidad: Descartes

#### III.1. La comprensión foucaultiana de Descartes: evidencia sin ascesis

Nos adentramos en la modernidad para, de la mano del concepto de meditación, perfilar las relaciones entre teoría y praxis que establece la filosofía moderna. De entrada, el término nos remite sobre todo a las *Meditationes de prima philosophiade* Descartes. En efecto, el término ‘meditación’ posee una importancia decisiva en la configuración del pensamiento cartesiano y, en consecuencia, moderno. Siguiendo este hilo conductor vamos a mostrar cómo, a pesar de las apariencias y de la interpretación foucaultiana que ya en Descartes libera totalmente la dimensión teórica y científica de la filosofía de toda ascesis, la dimensión práctica heredada de la concepción más antigua de la filosofía como sabiduría permanece en la filosofía moderna. Según Foucault, la tradición filosófica occidental ha dispuesto de tres formas básicas de reflexión, es decir, tres modos de ejercicios de pensamiento en

<sup>12</sup> PAVIE, X., *La méditation philosophique Une initiation aux exercices spirituels*, Paris, Eyrolles 2010, p. 4

<sup>13</sup> HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 26.

los que el propio acto de pensar es el objeto: “Estas son las tres grandes formas (memoria, meditación (*méditation*) y método) que sucesivamente han dominado en Occidente la práctica y el ejercicio (*exercice*) de la filosofía o, dicho de otro modo, el ejercicio de la vida como filosofía”<sup>14</sup>. La meditación por tanto ha sido una forma de practicar la filosofía, distinta de la forma metódica de practicarla imperante desde la modernidad. Esa forma meditativa no era otra cosa que un entrenamiento o ejercicio que transformaba al sujeto. ‘Meditación’, como sabemos, procede del griego *μελέτη*, ejercicio, pero Foucault precisa que no es lo mismo que *γυμναζειν*, que es ejercitarse o entrenarse físico, puesto que *meditatio* es más “un ejercicio de pensamiento o ejercicio *en el pensamiento (en pensée)*”, algo que tampoco equivale a lo que hoy se suele entender por ‘meditación’, que se refiere más bien a la práctica religiosa, especialmente a la budista, y que conecta o incluso forma parte de los ejercicios espirituales practicados ya antiguamente y cuya finalidad era el bienestar y transformación del sujeto que medita: “El ensayo (*essai*) de pensar con una intensidad particular en algo, sin profundizar su sentido, o bien dejar que el pensamiento se desarrolle en un orden más o menos reglado a partir de la cosa en la que se piensa”<sup>15</sup>. Pavié adopta casi literalmente esta tesis foucaultiana y subraya la diferencia entre la meditación filosófica y esta comprensión más actual de la meditación, de índole religioso/budista, indicando que “si la meditación filosófica pretende igualmente un vivir mejor, difiere sin embargo fuertemente de las meditaciones religiosas tanto en su forma como en el fondo”<sup>16</sup>. Rabinow también insiste en que “*meditación* en el mundo antiguo difiere profundamente en sus objetivos, prácticas y formas de la meditación en sentido actual. Hoy ‘meditación’ supone la connotación de o una atención hacia el estado interior o un intento de vaciar la mente”<sup>17</sup>. La diferencia fundamental no es otra que, aunque ciertamente la

<sup>14</sup> FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981–1982*, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2001, p. 442.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>16</sup> PAVIÉ, X., *La méditation philosophique Une initiation aux exercices spirituels*, pp. 2s.

<sup>17</sup> RABINOW, P., *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton, NJ & Oxford, Princeton University Press, 2003, p. 8.

meditación filosófica también busca la vida buena, vivir mejor, sin embargo no es un recogerse dentro del yo sino que siempre busca situarse en el mundo vital, aunque ese movimiento bien puede incluir un momento de retiro, apartamiento y ensimismamiento. *Meditatio, meditari, μελέτη γμελεταν*, en definitiva según Foucault, “designan algo que es una actividad, una actividad real. No es simplemente una especie de enclaustramiento (*renfermement*) del pensamiento jugando libremente consigo mismo. Es un ejercicio (*exercice*) real”, un ejercitarse en el pensar<sup>18</sup>.

Foucault aclara que el *μελεταν* griego y la *meditatio* latina “no es tanto pensar en la cosa misma sino más bien ejercitarse (*s’exercer*) en la cosa en la que se piensa”, es decir, “no se trata de un juego del sujeto con su propio pensamiento, no es un juego del sujeto con el objeto u objetos posibles de su pensamiento”, sino más bien “un juego efectuado por el pensamiento sobre el propio sujeto” de manera que “no es algo del orden de la variación eidética (*variationeidétique*), como afirma la fenomenología”, sino de “lograr que mediante el pensamiento uno se convierta en alguien que está muriendo o que va a morir”; y así, por ejemplo, en la meditación sobre la muerte, no se trata de pensar que uno va a morir sino de “ponerse mediante el pensamiento en la situación de alguien que va a morir o está muriendo”<sup>19</sup>. Refiriéndose concretamente a la duda, Foucault precisa que la meditación cartesiana no es jugar con el pensar pues no piensa lo que podría ser dudoso o indudable, que es lo que hace el escepticismo, sino que “Descartes se pone en la situación del sujeto que duda de todo, sin interrogarse sobre todo lo que podría ser dudoso (*dubitable*) (...) Esto no es un ejercicio sobre el pensamiento y su contenido. Es un ejercicio en el que el sujeto se pone, mediante el pensamiento, en una cierta situación”<sup>20</sup>. Se trata de realizar la actividad de un sujeto que mediante la duda buscase la certeza. La meditación cartesiana es este ejercicio del pensar. La función meditativa es un ejercicio del sujeto que, poniéndose mediante el pensamiento en una situación ficticia en la que se experimenta a sí mismo, conoce,

<sup>18</sup>FOUCAULT, M., *L’herméneutique du sujet*, p. 406.

<sup>19</sup>*Ibid.*, p. 340.

<sup>20</sup>*Ibid.*, p. 341.

accede a la verdad. Esto significa que la meditación no es básicamente teoría (pensar en la cosa en cuestión) sino praxis (ejercitarse en la cosa), aunque, y esto es fundamental, mediante ese ejercicio se llega al conocimiento. Sólo así puede ser la meditación una forma de llevar a cabo la filosofía. Esto es lo que encuentra Foucault en las meditaciones metafísicas de Descartes. No simplemente en su contenido teórico sino en ellas mismas en tanto meditaciones, las cuales han sido muy estudiadas y comentadas en su pura dimensión teórica, pero según De Peretti, “han sido sin embargo poco estudiadas en tanto que meditaciones, en su dimensión vivida y práctica de ejercicios voluntarios, de trabajo de sí mismo sobre sí”<sup>21</sup>. Foucault reconoce que la meditación como praxis espiritual y la meditación filosófica cartesiana son un ejercicio, pero lo que hace es separarlas tajantemente para afirmar que la meditación cartesiana es una práctica dirigida al conocer libre ya de toda praxis espiritual.

Ahora bien, aunque las meditaciones cartesianas son un ejercitarse, lo que podría conectarlas con la meditación antigua, Foucault presenta a Descartes ya como el primer filósofo moderno que abraza el metodologismo y abandona la trascendencia antigua que tenía la ascesis. El método significa afirmar el puro conocer, la evidencia, como camino hacia la verdad, liberado ya de la necesidad de tener que practicar el ejercicio espiritual, la ascesis. Hacer esto es lo que define a la modernidad y lo que caracteriza a Descartes, que entonces se presenta como el primer moderno según Foucault:

“Se puede decir que se entra en la edad moderna el día en el que se admite que lo que da el acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto acceder a la verdad, es el conocimiento (*connaissance*) y solo el conocimiento. Me parece que es aquí cuando lo que llamo ‘momento cartesiano’ (*momentcartésien*) coge su lugar”<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> DE PERETTI, F-X., “Les Méditations Métaphysiques en tant que méditations”, *Revue de l'enseignement philosophique*, 2 (2009) 3-22, pp. 3s.

<sup>22</sup> FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet*, p. 19.

En una entrevista de 1983, Foucault defiende que en la cultura occidental anterior al s. XVI, anterior a Descartes, “ascetismo y acceso a la verdad estaban siempre más o menos oscuramente unidos”, de modo que “la verdad siempre tiene un precio; no hay acceso a la verdad sin ascesis”: “Antes de Descartes un sujeto no podía acceder a la verdad a menos que realizase un cierto ejercicio que le hiciese susceptible de conocerla”<sup>23</sup>. Sin ejercicio espiritual no hay verdad para el sujeto anterior a Descartes, porque sólo él lo prepara adecuadamente para poder conocerla. Sólo la ascesis hace a la subjetividad susceptible de verdad. Para Foucault, lo que define esencialmente a la filosofía cartesiana y abre la puerta de la modernidad es que rompe el nexo que había establecido el pensamiento antiguo meditativo entre el acceso a la verdad y el trabajo de elaboración de sí por sí mismo: “Pienso que Descartes ha roto con esto al decir: Para acceder a la verdad basta que yo sea cualquier sujeto capaz de ver lo que es evidente. La evidencia sustituye a la ascesis”<sup>24</sup>.

Descartes se encuentra situado en una posición histórica de mediación entre dos épocas y sus distintos modos de comprender la filosofía. Esto resulta manifiesto en la importancia que tienen en el pensar cartesiano los dos términos que definen precisamente a esas dos maneras epocales de concebir la filosofía: la meditación y el método. La relevancia que no casualmente poseen esos dos conceptos en la filosofía de Descartes muestra que en ella está aconteciendo un giro histórico. Determinar el peso que tiene cada una de esas dos formas tan distintas de entender la filosofía en el pensar cartesiano permite acercarlo más o menos a una de esas dos épocas y sus ideas de la filosofía. Aunque es cierto que en todo caso de ruptura el elemento que rompe tiene algo de paradójico, pues todavía conserva algo de aquello con lo que rompe, la mediación que representa Descartes transita

---

<sup>23</sup> FOUCAULT, M., “Afterword: The Subject and Power”, en DREYFUS, H. L. and RABINOW, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 251s.

<sup>24</sup> FOUCAULT, M., “À propos de la généalogie de l'éthique, un aperçu du travail en cours” (1984), *Dits et écrits, 1954-1988, tome IV, 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 630, 609-631; FOUCAULT, M., “Afterword: The Subject and Power”, p. 252.

claramente según Foucault hacia lo nuevo moderno. Si bien es verdad que mantiene la idea práctica de la meditación como ejercicio de sí, lo decisivo en Descartes, a juicio de Foucault, es que, a diferencia del pensamiento antiguo, el sujeto ético ya no es uno con el sujeto de conocimiento. Foucault admite que el discurso meditativo cartesiano transforma al sujeto. Por eso, si bien el método consiste en una serie de sucesos ligados por reglas formales en los que las demostraciones no implican al sujeto, que permanece inalterable al margen, Foucault sostiene que “una meditación (*méditation*), al contrario, produce proposiciones novedosas que, como acontecimientos discursivos, llevan con ellas una serie de modificaciones del sujeto propositivo (*sujeténonçant*)”, de modo que “en la meditación, el sujeto es sin cesar alterado por su propio movimiento (...) la meditación implica un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que se producen”<sup>25</sup>. Pero lo fundamental para él sigue siendo que la verdad está al alcance del puro sujeto intelectual, que accede a ella mediante la evidencia, sin condicionamiento práctico/espiritual. No es necesario esperar a Kant para encontrarlos divorciados y tener que plantear el problema de su relación<sup>26</sup>. Frente a esta lectura, frente al metodologismo que prima la evidencia, propondremos luego, con Hadot, que la filosofía cartesiana salva la dimensión práctica como un elemento necesario para la constitución de la teoría.

Lo que ha ocurrido con Descartes, afirma Foucault, es que “la evidencia (*évidence*) ha sustituido a la ascesis (*ascèse*)” de modo que “la relación consigo mismo no tiene ya necesidad de ser ascética para constituirse en relación con la verdad. Basta que la relación consigo mismo me revele la verdad evidente de lo que veo para captar definitivamente la verdad”<sup>27</sup>. El pensamiento de Descartes queda definido por la ruptura que establece con la antigüedad meditativa al afirmar que la verdad ya es solo cuestión de evidencia intelectual, sólo cuestión de método, sin

<sup>25</sup> FOUCAULT, M., “Mon corps, ce papier, ce feu” (1972), *Ditsetécrits*, 1954-1988, tome II, 1970-1975, Paris, Gallimard, 1994, p. 257.

<sup>26</sup> Cfr. DE PERETTI, F.-X., “Les *Méditations Métaphysiques* en tant que méditations”, p. 9.

<sup>27</sup> FOUCAULT, M., “À propos de la généalogie de l'éthique, un aperçu du travail en cours” (1984), p. 630.

ninguna condición ascética de ejercicio espiritual<sup>28</sup>. La victoria del método con Descartes significa que la verdad sólo depende de aplicación de reglas de conocimiento; puede haber verdad sin práctica ascética. El paso de la meditación al método en Descartes y, con él, en la modernidad se funda sobre la autonomía de la evidencia: para lograr la verdad, es suficiente con la evidencia. La filosofía cartesiana, afirma De Peretti, supone un “momento de ruptura en la historia de la subjetividad occidental al abrir el acceso directo del sujeto a la verdad desprendiéndose de toda forma de cuidado, de práctica y de transformación de sí”<sup>29</sup>. Con Descartes, según Foucault, se olvida la meditación y nace el método. Liberado de la necesidad de la ascesis recalificada por la antigüedad en principio de conocimiento, el sujeto cartesiano se configura en sujeto de conocimiento autárquico fundado sobre la evidencia. Esto significa que la impronta que deja la meditación en su filosofía desde la perspectiva foucaultiana no es relevante, de modo que su pensamiento no tiene en sentido estricto carácter meditativo. Para Foucault, la meditación en Descartes será un ejercicio, una práctica de sí mismo, sin duda, pero es un ejercicio que forma ya parte del método moderno, es decir, una práctica que le permite constituir precisamente al sujeto moderno de conocimiento, el sujeto de la evidencia metódica, frente al sujeto antiguo que basaba el conocimiento en la práctica, en la ascesis: “La cosa extraordinaria en los textos de Descartes es que ha tenido éxito en sustituir un sujeto fundador de prácticas de conocimiento por un sujeto constituido gracias a las prácticas de sí”<sup>30</sup>. La ruptura que supone Descartes significa pasar de un sujeto primordialmente ético, para el que no había conocimiento sin práctica y subordina la verdad a la ascesis, a un sujeto básicamente cognoscitivo, constituido mediante la práctica de la meditación pero que sólo supedita el conocimiento a la evidencia.

<sup>28</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981–1982*, p. 29.

<sup>29</sup> DE PERETTI, F.-X., “Les Méditations Métaphysiques en tant que méditations”, p. 9.

<sup>30</sup> FOUCAULT, M., “À propos de la généalogie de l'éthique, un aperçu du travail en cours” (1983), *Dits et écrits, 1954-1988, tome IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 410, 383-411.

### III.2. La comprensión hadotiana de Descartes: no hay evidencia sin ascesis

Hadot se opone a la comprensión foucaultiana de la intelectualización de la filosofía establecida por Descartes y al consecuente primado de la teoría. Lo que Hadot pone en cuestión es, primero, la afirmación de Foucault de que con Descartes se establece una ruptura radical entre lo antiguo y lo moderno. Precisamente con el objetivo de minimizar la radicalidad de aquella supuesta brecha, Hadot señala que la *teorización* de la filosofía, su conversión en puro conocimiento teórico y, por tanto, su distinción respecto de la meditación, frente a la posición de Foucault, comenzó a producirse antes de Descartes, ya en la Edad Media, cuando la filosofía se convirtió en *ancillatheologiae* y los ejercicios espirituales se asignaron a la vida cristiana, independizándose entonces de la actividad filosófica<sup>31</sup>. Su tesis es que hay ruptura, en efecto, pero también hay continuidad, y en lo que a nuestro asunto le afecta esto significa que la filosofía entonces no deja de ser una forma de existencia. De aquí se desprende que lo segundo que cuestiona Hadot es que, aunque comparte con Foucault la tesis de que antes de Descartes era necesaria la ascesis para lograr la verdad, se separa de él cuando sostiene que para Descartes basta la evidencia para que haya verdad<sup>32</sup>. Aunque el paso final de la meditación ascética a la evidencia metódica se da en Descartes, Hadot advierte no solo que este giro ya se había iniciado sino que no es tan radical, pues al titular su obra *Meditationes de prima philosophia* recupera el término ‘meditaciones’ en el sentido de la *meditatio* como ejercicio, “según el espíritu de la filosofía cristiana de Agustín” que recomienda la retirada hacia el interior del yo para la práctica meditativa<sup>33</sup>. Hadot precisa que “cuando Descartes elige darle a una de sus obras el título de *Meditaciones*, sabe muy bien que la palabra en la tradición antigua y cristiana designa un ejercicio del alma (*exercice de l’âme*)”, y por eso “cada *Meditación* es efectivamente un ejercicio espiritual, o sea,

<sup>31</sup> HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 232; *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 395.

<sup>32</sup> HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, pp. 395s.

<sup>33</sup> HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 224.

untrabajo de sí sobre sí (*travail de soi sur soi*) que es necesario haber terminado para pasar a una etapa siguiente”, de manera que “si Descartes habla en primera persona, si evoca incluso el fuego frente al que está sentado, el abrigo que viste, el papel que tiene delante y si describe los sentimientos en los que se encuentra, es que quiere que el lector recorra las etapas de la evolución interior que describe; dicho de otro modo, el ‘yo’ empleado en *Meditaciones* es de hecho un ‘tú’ que se dirige al lector”<sup>34</sup>. Desde el s. XVI la meditación era un género religioso –no filosófico- de moda y, sin duda, aunque la meditación cartesiana pueda tener más parecido con la comprensión platónica del “pensar (*διάνοια*) como diálogo (*διάλογος*) interior y silencioso del alma consigo misma”<sup>35</sup>, el alumno jesuita Descartes, que conocería *Exercitiaspiritualia* de 1548 de Ignacio de Loyola, fundador de la orden, seguramente vinculó su meditar al ejercicio ignaciano, heredero de la antigüedad y del que pudo aprender que el lector para realizar las meditaciones ha de ponerse en una determinada posición, adquirir ciertas disposiciones y liberarse de opiniones previas<sup>36</sup>.

Descartes realiza un ejercicio meditativo sobre un tema en cada una de las *Meditaciones*: la primera se dedica a la práctica de la duda metódica y la segunda al descubrimiento del yo como realidad pensante con el fin de comprender que “lo único que está totalmente bajo nuestro poder son nuestros pensamientos”<sup>37</sup>. Hadot sugiere que lo que hace Descartes con eso es ayudar al lector a que asimile esos ejercicios meditativos hasta que se conviertan, poco a poco, en práctica habitual, pues como dice Aristóteles “hace falta tiempo para que se convierta en naturaleza lo que aprendemos”<sup>38</sup>. Descartes es consciente de que es necesaria una larga

<sup>34</sup> HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p. 396. Cfr. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio I, *Oeuvres de Descartes*, t. VII, Ch. Adam et P. Tannery (eds.), Paris, J. Vrin, 1964, p. 18.

<sup>35</sup> PLATÓN, *Sofista*, 263e, *Oeuvres Complètes*, t. VIII - 3, édition bilingue français-grec, ed. de M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 383.

<sup>36</sup> Cfr. DE PERETTI, F.-X., “Les *Méditations Métaphysiques* en tant que méditations”, p. 13.

<sup>37</sup> DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, III, *Oeuvres de Descartes*, t. VI, Ch. Adam et P. Tannery (eds.), Paris, J. Vrin, 1965, p. 25.

<sup>38</sup> HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p. 397.

meditación para que pueda entrar en la memoria la nueva autoconciencia lograda mediante ese trabajo meditativo sobre sí mismo. De hecho sobre la meditación dedicada a la duda metódica escribe que “querría que los lectores no empleasen solo el poco de tiempo que hace falta para leerla sino que, antes de pasar a otra, dedicasen meses o al menos semanas a considerar las cosas de las que trata”<sup>39</sup>. Sobre la segunda meditación, en la que trata la autoconciencia del yo como cosa pensante, afirma que esto “es necesario examinarlo a menudo y considerarlo durante mucho tiempo”<sup>40</sup>. Descartes presenta la tercera meditación como un ejercicio espiritual para separarse de todo conocimiento sensible: “Cerraré ahora los ojos, taponaré los oídos, borraré de mi pensamiento (*cogitatione*) todo lo sensible, incluso las imágenes de las cosas corporales”, y así, “hablando (*alloquendo*) solo conmigo mismo y examinándome (*inspiciendo*) con atención, intentaré paulatinamente conocerme más y volverme más familiar a mí mismo”<sup>41</sup>. De todo esto extrae Hadot que si Descartes aconseja a sus lectores emplear al menos semanas en meditar sus meditaciones ello se debe a que para él “la evidencia sólo podía ser percibida gracias a un ejercicio espiritual”<sup>42</sup>, de manera que entonces, frente a Foucault, “parece que la evidencia cartesiana no es accesible a cualquier sujeto”<sup>43</sup>. No es suficiente con tener intelecto y aplicar reglas (método) que lo rijan; es necesario también –y todavía- en Descartes el ejercicio, la ascesis. La comprensión cartesiana de la verdad queda incluida en la práctica meditativa, de modo que no puede haber verdad sin ascesis. No basta la evidencia. Por eso Hadot, contra la tesis foucaultiana, sostiene que Descartes “continúa situándose en la problemática de la tradición antigua de la filosofía concebida como ejercicio de la sabiduría (*sagesse*)”<sup>44</sup>. La verdad no es cuestión meramente de tener intelecto sino

<sup>39</sup> DESCARTES, R., “Responsio ad Secundas Objectiones”, *Meditationes de prima philosophia*, p. 130.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>41</sup> DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio III, p. 34.

<sup>42</sup> HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 232.

<sup>43</sup> HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p. 398.

<sup>44</sup> HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 232.

de práctica; contra la abstracción intelectualista, la verdad no es una simple idea que entiende la mente sin más. Por esto, no resulta extraño que Husserl, que tan cerca estuvo del espíritu filosófico cartesiano y que calificó “las *Meditaciones* de Descartes como modelo (*Urbild*) de autorreflexión (*Selbstbesinnung*) filosófica”<sup>45</sup>, sostuviese que “la actitud fenomenológica total y la *epoché* que le pertenece están llamadas a conseguir esencialmente en primer lugar una completa transformación (*Wandlung*) personal, comparable en principio con una conversión (*Umkehrung*) religiosa pero que, por encima de ello, contiene el significado de la más grande transformación existencial que le es requerida a la humanidad (*Menschheit*) como humanidad”<sup>46</sup>. En este sentido socrático, en 1914 Ortega escribe que “quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto” para que nosotros mismos ejercitemos la búsqueda de la verdad, y sólo entonces, mediante la praxis del descubrimiento, tiene sentido la verdad descubierta: “Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad la tiene ésta solo en el instante de su descubrimiento”<sup>47</sup>. La verdad no sólo tiene un lado que mira al objeto, sino también uno que mira al sujeto y, desde esta perspectiva, la verdad sólo nos es auténticamente verdad si la descubrimos, de modo que la práctica del descubrimiento es el criterio de autenticidad. En cierto modo, tanto como la verdad descubierta, vale el descubrimiento de la verdad. Sin esta dimensión subjetiva, la cara objetiva de la verdad queda mutilada y devaluada. Todavía en ese texto orteguiano de 1914 hallamos un eco del valor decisivo de la práctica propia de la meditación, y precisamente y no por casualidad en un libro titulado ¡*Meditaciones del Quijote!*.

---

<sup>45</sup> HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen* (1929), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage* (1929-1931), *Husserliana I* (Hua), her. v. S. Strasser, Den Haag, Nijhoff, 1973, § 1, p. 43.

<sup>46</sup> HUSSERL, E., *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phanomenologie* (1936), *Hua VI*, her. v. W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, § 35, p. 140.

<sup>47</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote* (1914), *Obras Completas (OC)*, v. I, Madrid, Taurus/Fundaci3n Jos3 Ortega y Gasset, 2004, pp. 768s.

Lo que proponemos, con Hadot, es que el género filosófico meditativo que expone Descartes ni puede identificarse con el triunfo moderno del método y la consecuente *teorización* de la filosofía, ni tampoco puede ser puro ejercicio y olvidar la teoría. La meditación para Descartes, comprendida desde el concepto de ejercicio espiritual para la autotransformación, combina la teoría con la práctica. Expone unos temas teóricos, como la duda metódica, la conciencia de sí como *res cogitans* o la desconexión respecto de lo sensible, pero esos conocimientos teóricos no pueden ser meros objetos de la razón pura, del mero intelecto, sino que solo se accede a ellos mediante una praxis; es más, son ellos mismos praxis porque de lo contrario no llegan a constituirse en verdadera teoría. Con gran acierto, lo que hace Descartes según De Peretti es, por una parte, recoger la tradición ascética y añadirle filosofía, pensamiento, método, y, por otra, devolverle a la teorización filosófica la praxis meditativa: “Descartes le confiere al ejercicio meditativo una dimensión filosófica y al ejercicio de la filosofía una dimensión meditativa. La filosofía se hace ascesis, técnica espiritual. No se encierra en un camino estrictamente intelectual. Deviene ejercicio”<sup>48</sup>. Esto significa en consecuencia que la lectura puramente teórica e intelectual no es válida para penetrar en las *Meditationescartesianas*: “Será necesario que el lector de las verdades metafísicas se aplique a vivir en ellas y hacerlas vivir en él”<sup>49</sup>. La meditación no está hecha solo para el yo/autor que la practica sino que, como ya advertía Hadot más arriba, es una práctica solitaria de ese yo que se dirige al tú/lector para que realice el mismo camino de ejercicios y le ayude a su transformación. Descartes no presenta su discurso filosófico meditativo para brillar él mismo, de hecho se opone a esa filosofía que “proporciona el medio de hablar verosímilmente de todas las cosas y de hacerse admirar por los menos sabios (*savants*)”<sup>50</sup>. Más bien, se presenta como un manual de ejercicio meditativo. Cada meditación es una especie de invitación al lector para que *ensaye* por sí mismo y aprenda a dudar metódicamente, a hacerse

<sup>48</sup> DE PERETTI, F.-X., “Les *Méditations Métaphysiques* en tant que méditations”, p. 13.

<sup>49</sup> DE PERETTI, F.-X., “Les *Méditations Métaphysiques* en tant que méditations”, p. 16.

<sup>50</sup> DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, I, p. 6.

dueño de sus propios pensamientos liberándose de todos los prejuicios aprendidos, a considerarse realidad pensante y a separar su intelecto de los sentidos para poder lograr evidencias, verdades radicales<sup>51</sup>. El ejercicio meditativo es un ensayo o prueba que llama al otro a probarlo o ensayarlo por sí mismo. No es casual por tanto que los géneros meditativos y ensayísticos conecten epocalmente en los siglos XVI y XVII. La invitación en que consiste la meditación cartesiana es una exigencia que requiere una gran disposición por parte del tū, motivo por el que Descartes confiesa

“no esperar que mi libro sea leído por muchos. Al contrario, yo no aconsejaría a nadie que lo leyera salvo a aquellos que quieran meditar (*meditari*) conmigo seriamente, y que puedan separar (*abducere*) su mente de los sentidos y de todos los prejuicios (*præjudiciis*), los cuales sé que serán pocos”<sup>52</sup>.

#### IV. El vínculo meditación/método, teoría/praxis

En la modernidad, la meditación ha adquirido un carácter exclusivamente teórico/metódico, olvidando su relevancia práctico/existencial. De acuerdo con la abstracción intelectualista, el triunfo moderno del método significa que la pura mente, gobernada por unas reglas internas de índole intelectual, se basta para lograr la evidencia y acceder a la verdad, sin necesidad de ninguna práctica espiritual ni ejercicio meditativo. El método, como instrumento que permite lograr la evidencia, presupone el aislamiento y autonomía de la operación intelectual respecto de todo otro tipo de consideración, o sea, su abstracción, de modo que aparta la ética existencial de la búsqueda de la verdad, como si fuesen dos cosas distintas. La modernidad metódica ha quebrado el nexo que la meditación establecía entre lo vital y su ética y el hallazgo de la verdad, de manera que entonces el método, según Rabinow, es *amoral* en el sentido de que “el sujeto de

<sup>51</sup> Cfr. DE PERETTI, F.-X., “Les *Méditations Métaphysiques* en tant que méditations”, p. 17.

<sup>52</sup> DESCARTES, R., “Præfatio ad lectorem”, *Meditationes de prima philosophia*, p. 9.

conocimiento no necesita estar en un estado ético privilegiado para recibir la verdad. Y la recepción de la verdad objetiva no tiene necesariamente consecuencias para el estado ético del sujeto que la recibe”<sup>53</sup>. El triunfo del método representa la conversión de la filosofía en pura teoría abstracta aparte, al margen de otras experiencias, en exclusivo juego intelectual que no traspasa el plano de las puras ideas. Cierto que la filosofía, como p. e. en el estoicismo o epicureísmo, ha tendido a ser ejercicio espiritual, *sabiduría*, relegando su dimensión teórica, pero en la modernidad, al contrario, se reduce a pura teoría, a *ciencia*. Ahora bien, lo teórico no es una isla autosuficiente. Frente al poder cada vez más vigoroso del método en la modernidad, la síntesis entre teoría y praxis desaparece. El tránsito de la meditación al método en la modernidad no es tan radical. Ya hemos expuesto cómo incluso en Descartes, el filósofo del método, hay una resistencia al empuje del puro metodologismo que convierte la filosofía en asunto de pura evidencia intelectual, al margen de la dimensión práctico/existencial. Al lado del método, en Descartes está la meditación. Pero no sólo en Descartes. Hadot asegura que la idea antigua de la filosofía como meditación, con su reconocimiento de la dimensión práctico/existencial, lejos de desaparecer totalmente, permanece en la modernidad desde los *Essais* de Montaigne hasta el cuidado de sí mismo (*souci de soi*) de Foucault, pasando, entre otros, por *Soliloquy, or Advice to an Author* de Shaftesbury, donde expone unos verdaderos ejercicios espirituales (*Ασκηματα*) que siguen las *Meditaciones* de Marco Aurelio, por Kant, y también por Schopenhauer y Nietzsche, cuyas filosofías “son invitaciones a una transformación de la manera de vivir”<sup>54</sup>. Siguiendo las tres formas de vincular teoría y praxis que ya adelantamos,

---

<sup>53</sup> RABINOW, P., *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, p. 8.

<sup>54</sup> HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 224, 230. Ahora bien, a la interpretación de Hadot habría que añadirle lo siguiente: desde la perspectiva nietzscheana, la tradición meditativa –en la que incluye a Schopenhauer– es nihilista y sus ejercicios sólo se pueden entender desde una actitud previa de negación de la vida, de modo que, ante la imposibilidad de asumir el dolor del mundo, ejercita al yo para que pueda superar –evitar– la realidad ya considerada negativamente. En un texto de 1884, Nietzsche escribe que “las confesiones (*Bekennnisse*) de Marco Aurelio son para mí un libro cómico (*komisches*)” (NIETZSCHE, F., *Nachgelassene Fragmente* (1884), KSA, Band XI, p. 147). Y en 1885 afirma que el cristianismo y el budismo “son las dos formas más extendidas de

vamos a exponer cómo en Kant, Husserl o Nietzsche el lado práctico/existencial es inextirpable en la configuración del pensar filosófico.

#### IV.1. Sólo valen los pensamientos de los naufragos

La naturaleza práctica del conocer que exponemos no quiere decir que la praxis pueda justificar la verdad objetiva del conocimiento, sino más bien que es su fuente, de modo que para que el pensar sea auténtico tiene que fundarse en la práctica existencial. Así, Nietzsche niega la fascinación de la sangre que hace de “la cruz (*Kreuz*) un argumento (*Argument*)”, es decir, niega el hecho de que alguien legitime el valor de verdad de su causa porque sufra martirio o dé su vida por ella<sup>55</sup>. Contra el argumento de la cruz que pretende convertir el dolor y la sangre en justificantes del valor objetivo de una idea, Nietzsche escribe: “Que los mártires demuestren (*beweisen*) algo para la verdad (*Wahrheit*) es algo tan poco verdadero que podría negar que en general nunca un mártir haya tenido nada que ver con la verdad”<sup>56</sup>. Se ha asumido que

---

negación del mundo (*Welt-Verneigung*)” (Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente* (1885), KSA, Band XI, p. 490). En este sentido, Ortega también advierte que “el bodhisatva aspira a no vivir o a vivir lo menos posible (...) procurará la inmovilidad máxima, para recogerse en la meditación”, de modo que la meditación budista, que es sobre todo ejercicio espiritual de carácter negativo, tiene el fin de “ponerse en vida fuera de este mundo” (ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica* (1939), OC, v. V, 2006, p. 579). La técnica para lograrlo es desprenderse de todo, apartar la mente de todas las cosas del mundo para vaciarla, actividad que Ortega compara con la “noche oscura del alma”, con la experiencia mística de Juan de la Cruz (ORTEGA Y GASSET, J., “Amor en Stendhal” (1926), OC, v. V, pp. 486ss). Por contra, la praxis existencial de Nietzsche promovería el rebose de energías y sólo podría concebirse desde el sí a la vida -el *amor fati*. Su meta sería que la energía *artística* del yo sea tal que pueda llegar a amar lo real tal y como es, con todo su dolor. Ni resignarse, ni adaptarse, ni negar el mundo. El ejercicio espiritual nietzscheano tendría que entrenar al yo de tal modo que lo hiciera tan pleno de energías, tan afirmativo, que pudiera afirmar amorosa y jovialmente el mundo real tal cual es. El yo nihilista/meditativo, ante la negatividad del mundo y porque no lo ama, tiene que aprender a dominarse, a contenerse; para ello, la meditación. El yo nietzscheano en cambio tiene que aprender a amar el mundo, con todo su dolor y negatividad; para ello, la experiencia estética. En Nietzsche, el arte, entendido como fuerza creativa que surge de la sobreabundancia de energías, sustituye a la meditación; el arte representa aquí el nuevo modelo de la actividad espiritual, no la meditación.

<sup>55</sup> NIETZSCHE, F., *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum* (1889), KSA, Band 6, p. 235.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 234.

“con la sangre (*Blut*) se demuestra la verdad. Pero la sangre es el peor testigo (*Zeuge*) de la verdad. La sangre envenena (*vergiftet*) la doctrina más pura (*reinsteLehre*) de locura (*Wahn*) y odio (*Hass*) de los corazones. Si alguien caminase a través del fuego por su doctrina, ¡qué demuestra eso! Mejor sería verdaderamente que de su propio incendio (*Brande*) extrajese su propia doctrina”<sup>57</sup>.

La praxis vital no justifica la verdad; lo que hay que hacer es extraer ésta de aquélla. En una de sus acepciones, el nihilismo significa para Nietzsche aquella postura filosófica idealista y abstracta, antivital, que cree que la teoría surge puramente de la conciencia y no de la experiencia de la vida. A la afirmación idealista/nihilista de Flaubert acerca de que “no se puede pensar ni escribir sino sentado”, Nietzsche le responde que “sólo tienen valor (*Werth*) los pensamientos caminados (*ergangenenGedanken*)”<sup>58</sup>. La vida, el dolor, la práctica, no son garantes de la verdad del conocimiento sino su fuente, de modo que la teoría sólo vale cuando surge del incendio vital, del camino práctico/existencial. Esta misma posición hallamos en Ortega, para el que “la vida es en sí misma y siempre un naufragio”, o sea, “radical inseguridad, sentirse náufrago en un elemento misterioso, extranjero y frecuentemente hostil”<sup>59</sup>. En esa situación, según Ortega, tenemos que filosofar o teorizar, “hacernos una idea, averiguar de algún modo lo que es la circunstancia, contorno o mundo en que vive”, de modo que entonces “el hombre hace filosofía en virtud de ciertas necesidades o conveniencias preteoréticas o ateoréticas, es decir, vitales”<sup>60</sup>. Entonces, del mismo que para Nietzsche sólo valen los *pensamientos caminados*, los que salen del fuego de la vida, Ortega asegura que sólo tienen valor para la vida los pensamientos que surgen del naufragio vital: “Por eso yo no creo más que

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 235.

<sup>58</sup> NIETZSCHE, F., “Sprüche und Pfeile” 34, *Götzen-Dämmerung* oder *Wie man mit dem Hammer philosophirt* (1889), KSA, Bd. 6, p. 64.

<sup>59</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), OC, v. V, p. 122; *En torno a Galileo* (1933), OC, v. VI, 2006, pp. 383, 413.

<sup>60</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo* (1933), OC, v. VI, p. 380; *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1941), OC, v. VI, p. 28.

en los pensamientos de las náufragos”<sup>61</sup>. Volvemos a encontrarnos en definitiva con la tesis antiintelectualista que define a la meditación filosófica integrando esencialmente la praxis en la teoría: no hay verdad sin ascesis, sin camino, sin experiencia del naufragio. Sólo sirven los *pensamientos ascéticos*, o sea, aquellos a los que accede mediante el camino vital o ejercicio espiritual. La teoría sin praxis que la funde y la nutra sólo es un fósil inerte, carente de valor.

#### IV.2. La filosofía, guía de la razón, maestra de la sabiduría

El carácter práctico de la teoría no reside sólo en que se funde en la praxis vital. Lo fundamental es que tenga sentido práctico, que valga para gobernar la práctica existencial. Ciertamente, sólo la teoría alimentada por la ascesis vital puede valer, a su vez, para la vida, para fortalecerla, orientarla y conducirla. Pero esta relevancia práctica de la teoría es su verdadero criterio de autenticidad, su piedra de toque. Una teoría que no entusiasme al corazón que impulsa la vida carece de valor. Sólo es un mero juego intelectual estéril y abstracto. En una carta a Schiller de 1798, Goethe escribió que “me es odioso (*verhaßt*) todo lo que simplemente me instruye (*belehrt*) sin aumentar (*vermehrten*) mi actividad (*Tätigkeit*) o estimularla inmediatamente”<sup>62</sup>. El fin de la teoría no puede estar en ella misma. El conocimiento filosófico carece de sentido y degenera si se reduce a especulación y deviene pura teoría, es decir, si no se vuelve razón práctica y revierte sobre la existencia humana agitándola y dirigiéndola. En Kant hallamos esta defensa del lado práctico/existencial de la filosofía. En los años en que estaba gestando su *Kritik der reinen Vernunft*, distingue entre el filósofo (teoría, especulación) y el sabio (praxis): “El filósofo comprende (*einsieht*) las reglas de la sabiduría (*Regeln der Weisheit*), el sabio (*Weise*) sin embargo actúa (*handelt*) según ellas”<sup>63</sup>. En efecto, “la

<sup>61</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Pidiendo un Goethe desde dentro*, p. 122.

<sup>62</sup> GOETHE, J. W., Brief an Schiller vom 19. Dezember 1798, *Goethes Briefe* (Hamburger Ausgabe in 4 Bänden), Band 2, hg. von K. R. Mandelkow, München, C. H. Beck, 1968, p. 362.

<sup>63</sup> KANT, I., *Philosophische Enzyklopädie* (1775-1780), *Kant's Vorlesungen, Kant's Gesammelte Schriften*, Band XXIX, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1980, p. 8. Para Kant, Sócrates es “el primero que marcó una diferencia (*Unterschied*) entre la filosofía como especulación (*Speculation*) y como sabiduría” (*Ibid.*, p. 9).

filosofía, considerada como ciencia especulativa, no tiene por asunto (*Geschäft*) hacernos mejores (*beßerzu machen*) sino enseñarnos a juzgar (*Urtheilen*) mejor”, su fin es teórico y no práctico<sup>64</sup>. Ahora bien, en cuanto establece la diferencia y subraya el carácter teórico de la filosofía, Kant destaca su dimensión práctico/existencial en tanto que su teoría, además de fundamento de la ciencia, es también en clave ilustrada fundamento de la determinación práctica del ser humano.

Kant separa dos aspectos de la actividad filosófica teórica, uno volcado hacia la sabiduría, hacia el comportamiento vital, y otro hacia la ciencia, hacia el conocimiento puramente teórico: “El filósofo es, como guía de la razón (*Führer der Vernunft*), un maestro de la sabiduría (*Lehrer der Weisheit*) y, como artífice de la razón (*VernunftKünstler*), un maestro de la ciencia (*Lehrer der Wissenschaft*)”, de manera que “como un guía de la razón dirige (*leitet*) al ser humano hacia su determinación (*Bestimmung*). Sus conocimientos se orientan hacia la determinación del ser humano”<sup>65</sup>. Pero la verdadera naturaleza de la filosofía consiste en ser una teoría ordenada a la praxis vital: “La filosofía comienza desde la especulación (*Speculation*) y se eleva a su verdadera determinación; deviene en guía de la razón”<sup>66</sup>. Según Kant, el peligro que acosa permanentemente a la filosofía, y en especial en su época, es que “puede también degenerar (*ausarten*) convirtiéndose en sólo especulación” olvidando su vertiente existencial, amenaza que ya padeció Platón: “¿Cuándo vas a comenzar a vivir virtuosamente (*Tugendhaft*)?, dijo Platón a un hombre mayor que contaba que escuchaba sus lecciones (*Vorlesungen*) sobre la virtud”, pero que no las practicaba<sup>67</sup>. Cuando la filosofía sólo especula, sólo analiza, y se descarga de todo significado existencial, cuando no pretende mejorarnos, entonces la filosofía desvaría, se pierde. El teorizar que no se vuelca sobre la existencia humana degenera. Contra la disolución de esta cara práctica de la filosofía y su conversión en mero conocimiento teórico, Kant reprocha a la mayoría

<sup>64</sup>KANT, I., *Philosophische Enzyklopädie* (1775-1780), p. 10.

<sup>65</sup>*Ibid.*, p. 8.

<sup>66</sup>*Ibid.*, p. 12.

<sup>67</sup>*Ibid.*

de los filósofos que hayan sido solamente filósofos especulativos, pero no verdaderos filósofos porque olvidaban que eran guías de la razón, dándole entonces la espalda al auténtico sentido de la filosofía como sabiduría, como determinación del ser humano. A pesar de que la consideración de los antiguos filósofos- y nombra a Epicuro, Zenón y Sócrates- nos lleva a comprender que la determinación del ser humano y los medios para lograrla ha sido “el principal objeto de su ciencia”, de la filosofía, Kant se lamenta de que en su tiempo el filósofo se haya reducido a “artífice de la razón” y el saber filosófico a su dimensión cognoscitivo/especulativa, apartándose totalmente del ejercicio vital; se lamenta en suma de que “durante mucho tiempo se ha ocultado de los seres humanos una idea de la filosofía”, entendida como guía de la razón y maestra de la sabiduría: “No se debe especular (*speculiren*) siempre, sino pensar alguna vez también en la práctica o ejercicio (*Ausübung*). No obstante, hoy en día se tiene por soñador idealista (*Schwärmer*) a aquel que vive como enseña”<sup>68</sup>. La teoría y la verdad han de surgir de la vida, de la ascesis, pero sobre todo han de valer para vivir. Contra esta separación impropia, Kant reclama la vinculación de la teoría y la praxis, vivir de acuerdo con el pensar, o sea, el nexo entre vida y razón.

### IV.3. La deshumanización de la vida humana sin fundamento racional

Si la teoría se ordena a la praxis vital se debe a que la vida humana necesita que el pensamiento racional la conduzca. El carácter práctico de la meditación filosófica se completa cuando comprendemos la existencia humana como exigencia de filosofía, como necesitada de sentido racional. No hay existencia verdaderamente humana si no se fundamenta sobre la teoría racional. Husserl pretende recuperar con la fenomenología el concepto de filosofía como ciencia estricta (*strenge Wissenschaft*), la “auténtica ciencia de fundamentación absoluta, la vieja idea platónica”, un

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 9, 12.

conocimiento absolutamente fundado, no mediado por ningún presupuesto<sup>69</sup>. En las meditaciones cartesianas encuentra Husserl no sólo este ideal de conocimiento filosófico orientadosubjetivamente hacia el *cogito* y basado en el método de la intuición: “La meta (*Ziel*) de las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes es una reforma total de la filosofía en una ciencia de fundamentación absoluta (*WissenschaftsausabsoluterBegründung*); sino que ellas “diseñan (*zeichnen*) el modelo (*Urbild*) de las meditaciones indispensables de todo filósofo principiante, de modo que solo de ellas puede surgir (*erwachsen*) originariamente (*ursprünglich*) una filosofía”<sup>70</sup>. Husserl afirma que “la reactivación (*wiedererweckt*) de estas *Meditationes* de Descartes” con su “retorno (*Rückgang*) radical al *ego cogito* (...) señala (*bezeichnet*) el camino que ha guiado hacia la fenomenología trascendental”<sup>71</sup>. Ya la renovación deluso del término ‘meditación’ por parte de Husserl es un síntoma del profundo nexo que le une a Descartes<sup>72</sup>. Tras realizar la *epoché* (*ἐποχή*) y la reducción a la conciencia trascendental, la descripción fiel de lo que entonces pura e intuitivamente se aparece ante la conciencia como tal es la única fuente de conocimiento absolutamente fundado. Sólo la presencia de las cosas en la visión intuitiva garantiza absolutamente el conocimiento. La meditación entonces será pensar como descripción atenta a lo dado e intuido/visto.

Igual que para Platón el fin último de la filosofía como ciencia de

---

<sup>69</sup> HUSSERL, E., *Formale und transzendente Logik* (1929), *Hua* XVII, her. v. P. Janssen, Den Haag, Nijhoff, 1974, p. 11.

<sup>70</sup> HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen*, § 1, pp. 43s.

<sup>71</sup> HUSSERL, E., *Pariser Vorträge, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929-1931), p. 5.

<sup>72</sup> En *Ideen I* de 1913, Husserl usa indistintamente dos términos para meditación (*Betrachtung* y *Meditation*), titula la segunda sección como ‘Meditación fenomenológica fundamental (*phänomenologische Fundamentalbetrachtung*)’ y sostiene que inicia sus “meditaciones (*Betrachtungen*) como seres humanos de la vida natural, representando, juzgando, sintiendo, queriendo en actitud natural”, y que para aclarar esto hay que realizar “sencillas meditaciones (*einfachen Meditationen*) que como mejor las efectuamos es en primera persona (*Ichrede*)” (HUSSERL, E., *Ideen zueiner reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halband: Text der 1.-3- Auflage*, *Hua* III/1, her. v. K. Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, § 27, p. 56. ). Más adelante Husserl se refiere a todo el conjunto de la obra como una meditación: “El interés dominante que está vigente en estas meditaciones (*Meditationen*) es una nueva eidética (*Eidetik*)” (HUSSERL, E., *Ibid.*, § 33, p. 67.

fundamentación absoluta era el *cuidado del alma*, así también Husserl, que pretende restaurar esta idea platónica de filosofía, considera que las cuestiones teórico/filosóficas sólo tienen sentido si finalmente tienen relevancia existencial: “La orientación de la respuesta a la pregunta teórica de la filosofía puede y debe ser determinante de la vida (*lebensbestimmend*) y decisiva para la propuesta más elevada de una meta (*oberste Zielgebung*) de vida personal”<sup>73</sup>. Para Husserl, decir que “la razón (*Vernunft*) es lo específico del ser humano” equivale a decir que el ser humano es el “ser que está llamado (*im Berufensein*) a vivir en la apodicticidad (*Apodiktizität*)”<sup>74</sup>. Pero esto significa que la existencia humana reclama sentido, o sea, fundamentación racional de ideas, valores y normas para poder adoptar decisiones humanas, porque una existencia sin razón, sin fundamento racional, no es verdaderamente humana. En la ejecución del ideal de conocimiento absoluto le va la vida al ser humano. La razón filosófica por tanto no representa para Husserl mera teoría sino racionalidad práctica que supone “un nuevo nivel (*Stufe*) en la humanidad” consistente en una exigencia de existencia racional, una forma de vida basada en evidencias: “Una nueva época de la humanidad, la época en la que en adelante quiere y puede vivir en la libre configuración de su existencia y su ser histórico desde ideas de razón y tareas infinitas”<sup>75</sup>. Ahora bien, lo que experimenta Husserl en su tiempo es que urge la filosofía como conocimiento racional absoluto sobre el que debe fundarse la existencia, porque el ideal ilustrado de establecer la existencia humana desde la razón está en crisis debido a que “el ser humano moderno no ve en la ciencia ni en la nueva cultura formada mediante ella la autoobjetivación de la razón humana la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida individual y

---

<sup>73</sup> HUSSERL, E., *Fichtes Menschheitsideal (Drei Vorlesungen 1917), Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Hua XXV, her. v. Th. Nenon und H. R. Sepp, Dordrecht, Nijhoff, 1987, p. 271

<sup>74</sup> HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), § 73, pp. 272, 275.

<sup>75</sup> HUSSERL, E., *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1935), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, pp. 338, 319.

social fundada en la razón práctica”<sup>76</sup>. Sin fundamento racional, desprovista de ideas absolutas que la gobiernen racionalmente, la vida humana se deshumaniza, se desorienta. Ya en 1910 Husserl se preguntaba “¿cómo actuar ahora, ahora cuando todas y cada una de las normas son negadas o empíricamente falseadas y su validez ideal abolida?”, y respondía que el remedio (*Heilmittel*) es “una ciencia filosófica que consista en crítica científica, y que para esto sea una ciencia radical que, levantándose desde abajo, se base sobre fundamentos seguros y progrese según métodos estrictos”<sup>77</sup>.

## V. Conclusión: transformar el método en meditación, la teoría en vida

La meditación como esencia del pensar filosófico significa que éste representa una síntesis radical de lo teórico y lo práctico. La verdad, ni es cuestión, contra el intelectualismo, de pura evidencia intelectual, ni, contra el practicismo vitalista, se debe a la pura ascesis, sino que resulta de la integración de ambas. La evidencia necesita ascesis y ésta sólo es valiosa si concluye en evidencias. La tarea que se nos propone es superar la brecha entre la evidencia y la ascesis, entre la teoría y la praxis, la razón y la vida. Esto es en cierto modo lo que pretende Rabinow cuando acertadamente advierte que se trata de recuperar mediante el método las funciones principales de la meditación, es decir, de transformar los elementos metodológicos modernos en una forma de la meditación<sup>78</sup>. Esto es modernizar la meditación, actualizarla, y desintelectualizar el método. Pero recuperar para el método los valores de la meditación implica integrarlos superando el tópico que los opone, lo que significa fusionar praxis y teoría. Esta es la misión que tenemos encomendada. No vale, no es humana, la praxis vital bruta y salvaje, abandonada a su espontaneidad, que, primero, ni se funda en la evidencia que proporciona la reflexión, y, segundo, ni se trasciende a sí misma en intención significativa, en

<sup>76</sup>HUSSERL, E., *Formale und transzendente Logik*, p. 9.

<sup>77</sup>HUSSERL, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), pp. 56s.

<sup>78</sup>RABINOW, P., *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, p. 12.

razón, evidencia y verdad. Pero tampoco vale la teoría que, primero, por no fundarse y surgir de la ascesis vital, es mera abstracción momificada, un fantasma especulativo, y, segundo, por carecer de calado existencial, no volcarse lúcidamente sobre la praxis vital para estimularla, se convierte en un delirio intelectualista que sólo atiende a la pura evidencia, a su corrección lógica de acuerdo con las reglas del método. Ni hay vida humana auténtica sin verdad, sin evidencia, sin teoría racional; ni hay evidencia ni teoría sin vida, sin ascesis. La verdad no depende exclusivamente ni de la evidencia ni de la ascesis, sino de una evidencia que nace de la praxis vital que se trasciende a sí misma en significado, y que retorna sobre esa ascesis necesitada de luz para aumentarla, organizarla y dirigirla. La meditación filosófica sólo puede consistir en la síntesis entre teoría, evidencia y razón, por una parte, y praxis vital y ascesis, por otra. Hacer esto, insistimos, equivale a integrar el método en la meditación. Pero esto justamente es lo que ya hicieron los griegos al comprender que la teoría ni era mera operación intelectual a base de evidencias con fin en sí misma, ni se podía oponer a la praxis, a diferencia del metodologismo moderno, sino que ella misma es praxis vital, vida de pensamiento, *βίος θεωρητικός*. Es más, todavía Aristóteles considera, primero, que “la vida práctica es la superior (*ἄριστος βίος ὁ πρακτικός*)”, y, segundo, que, aunque se suponga que lo práctico se da sólo cuando se actúa buscando resultados, “la contemplación y el pensamiento (*θεωρίας καὶ διανοήσεις*)”, la teoría en suma, a pesar de que suponendistancia reflexiva respecto del vivir, son praxis en su sentido supremo, la forma más alta de existencia<sup>79</sup>. Esto significa que, contra la abstracta contraposición moderna impuesta por el triunfo del método, para Aristóteles *ethos* y *logos* aún eran dos caras

---

<sup>79</sup> ARISTÓTELES, *Política* 1325b, Greek-English, trans. by H. Rackham, Cambridge-London, Harvard University Press-W. Heinemann, 1967, p. 550; *Ética a Nicómaco*, X, vii-viii, 1177a-1179a, Greek-English, trans. by H. Rackham, Cambridge-London, Harvard University Press-W. Heinemann, 1968, pp. 612-628. Cfr. GADAMER, H-G., “Vernunft und praktische Philosophie” (1986), *Hermeneutik im Rückblick*, GW, Bd. 10, 1995, p. 264; “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik” (1963), *Neuere Philosophie II. Probleme – Gestalten*, GW, Bd. 4, 1987, p. 175; HADOT, P., *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec J. Carlier et A. Davidson*, chap. 7, “La philosophie comme vie et comme quête de sagesse”, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 159-191; FERNÁNDEZ LIRIA, P., *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Akal, 2010, pp. 23-30.

de lo mismo, de modo que no había –no podía haber- uno sin otro<sup>80</sup>. Frente a la abstracción ilusoria del puro conocer, Ortega expone en 1926 esta misma comprensión de la teoría como forma de vida humana auténtica: “La ‘pura contemplación’, el uso desinteresado del intelecto, era una ilusión óptica; que la ‘pura inteligencia’ es también práctica y técnica -técnica de y para la vida auténtica, que es la “soledad sonora” de la vida, como decía San Juan de la Cruz”<sup>81</sup>.

### Bibliografía:

ARISTÓTELES, *Política*, Greek-English, trans. by H. Rackham, Cambridge-London, Harvard University Press-W. Heinemann, 1967.

\_\_\_\_\_, *Ética a Nicómaco*, Greek-English, trans. by H. Rackham, Cambridge-London, Harvard University Press-W. Heinemann, 1968.

DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia, Oeuvres de Descartes*, t. VII, Ch. Adam et P. Tannery (eds.), Paris, J. Vrin, 1964.

\_\_\_\_\_, *Discours de la méthode*, III, *Oeuvres de Descartes*, t. VI, 1965

DOMANSKI, J., *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires de Fribourg, 1996.

DE PERETTI, F-X., “Les Méditations Métaphysiques en tant que méditations”, *Revue de l'enseignement philosophique*, 2 (2009), pp. 3-22.

ENENKEL, K. and MELION, W., “Introduction”, *Meditatio – Refashioning the Self*, K. ENENKEL and W. MELION (eds.), Leiden/Boston, Martinus Nijhoff/Brill, 2011, p. 1-26.

FERNÁNDEZ LIRIA, P., *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Akal, 2010.

FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981–1982*, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_, “Afterword: The Subject and Power”, en DREYFUS, H. L. and RABINOW, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 208-263.

\_\_\_\_\_, “À propos de la généalogie de l'éthique, un aperçu du travail en cours” (1984), *Dits et écrits, 1954-1988*, tome IV, 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, pp. 609-631.

<sup>80</sup>Cfr. GADAMER, H-G., “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, GW, Bd. 8, 1993, p. 438; “Die Idee der praktischen Philosophie” (1983), *Hermeneutik im Rückblick*, p. 239.

<sup>81</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Reforma de la inteligencia* (1926), *OC*, v. V, p. 211.

- \_\_\_\_\_, "Mon corps, ce papier, ce feu" (1972), *Ditsetécrits*, 1954-1988, tome II, 1970-1975, Paris, Gallimard, 1994, pp. 245-268.
- \_\_\_\_\_, "À propos de la généalogie de l'éthique, un aperçu du travail en cours" (1983), *Dits et écrits*, 1954-1988, tome IV, pp. 383-411.
- GADAMER, H-G., *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke (GW)*, Band 1, 2. Aufl., Tübingen, Mohr (Siebeck), 1990.
- \_\_\_\_\_, "Vernunft und praktische Philosophie" (1986), *Hermeneutik im Rückblick*, GW, Bd. 10, 1995, pp. 259-266.
- \_\_\_\_\_, "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik" (1963), *Neuere Philosophie II. Probleme – Gestalten*, GW, Bd. 4, 1987, pp. 175-188.
- \_\_\_\_\_, "Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache" (1992), *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, GW, Bd. 8, 1993, pp. 400-440.
- \_\_\_\_\_, "Die Idee der praktischen Philosophie" (1983), *Hermeneutik im Rückblick*, pp. 238-246.
- GOETHE, J. W., *Goethes Briefe* (Hamburger Ausgabe in 4 Bänden), hg. von K. R. Mandelkow, München, C. H. Beck, 1968.
- HADOT, P., *Exercices spirituelset philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.
- \_\_\_\_\_, *La philosophie commemanière de vivre. Entretiens avec J. Carlieret. A. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001.
- HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929-1931), *Husserliana I (Hua)*, her. v. S. Strasser, Den Haag, Nijhoff, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), *Hua VI*, her. v. W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Formale und transzendente Logik* (1929), *Hua XVII*, her. v. P. Janssen, Den Haag, Nijhoff, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Ideenzueiner reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halband: Text der 1.-3- Auflage* (1913), *Hua III/1*, her. v. K. Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Fichtes Menschheitsideal (Drei Vorlesungen 1917), Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), *Hua XXV*, her. v. Th. Nenon und H. R. Sepp, Dordrecht, Nijhoff, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921).
- KANT, I., *Philosophische Enzyklopädie* (1775-1780), *Kant's Vorlesungen, Kant's Gesammelte Schriften*, Band XXIX, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1980.

NIETZSCHE, F., *Nachgelassene Fragmente, Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden (KSA), hg. v. G. Colli und M. Montinari, Band XI, XIII, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

\_\_\_\_\_, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1889), KSA, Band 6.

\_\_\_\_\_, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889), KSA, Bd. 6.

ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote* (1914), *Obras Completas (OC)*, v. I, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004.

\_\_\_\_\_, *Meditación de la técnica* (1939), *OC*, v. V, 2006.

\_\_\_\_\_, "Amor en Stendhal" (1926), *OC*, v. V.

\_\_\_\_\_, *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), *OC*, v. V.

\_\_\_\_\_, *En torno a Galileo* (1933), *OC*, v. VI, 2006.

\_\_\_\_\_, *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1941), *OC*, v. VI.

\_\_\_\_\_, *Reforma de la inteligencia* (1926), *OC*, v. V.

PAVIE, X., *La méditation philosophique Une initiation aux exercices spirituels*, Paris, Eyrolles 2010.

PLATÓN, *Apología de Sócrates, Oeuvres Complètes*, t. I, édition bilingue français-grec, ed. de M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

\_\_\_\_\_, *Sofista, Oeuvres Complètes*, t. VIII - 3, 1969.

RABINOW, P., *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton, NJ & Oxford, Princeton University Press, 2003.