

Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle

Vol. 13, No. 49, enero-junio 2018: 67-90

DOI : <https://doi.org/10.26457/recein.v13i49.1707>

**El provecho de la ausencia de sentido.
Implicación del sinsentido en la caída de las expectativas y la ideación de
significados para la existencia personal**

**The avail of the absence of meaning
Implication of nonsense in the fall of expectations and the ideation of
meanings for personal existence**

Héctor Sevilla Godínez¹

Fecha de recepción: 22 de agosto de 2018

Fecha de aceptación: 17 de octubre de 2018

Disponible en línea: 30 de noviembre de 2018

Resumen

El presente artículo tiene la intención de señalar la poca relevancia implícita en la búsqueda de sentido, y aporta argumentos para eliminar el uso de tal término. Se realiza un análisis de las consecuencias de una vida plétórica de sentido y se propone, en su lugar, una ideación de

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel 1), de la Asociación Filosófica de México y de la Asociación Transpersonal Iberoamericana. Es profesor e investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades del Centro Universitario de los Valles, de la Universidad de Guadalajara. Ha publicado seis libros de autoría única y coordinó el libro colectivo *Analogías alternantes de la nada* (2015). Su área de investigación es el nihilismo, la ontología y la mística.

Email: hectorsevilla@hotmail.com



significados para la existencia. Se aborda el ciclo cotidiano del acontecer humano por el mundo, el cual abarca la adquisición de expectativas, el trabajo arduo para su logro, la desilusión y la caída de las expectativas iniciales, la experiencia del vacío o vivencia del sinsentido y la posible elaboración de significados que de este lapso cabría esperar que se derive. El texto cierra señalando la responsabilidad filosófica como la principal cualidad que es requerida en tal proceso. El abordaje permite la interacción disciplinaria de la filosofía y la psicología, proponiendo un enfoque alternativo en la comprensión temática del problema abordado en ambas áreas.

Palabras Clave: Sinsentido, Sentido, Vacío, Significados, Existencia.

Abstract

This article intends to remark the small relevance contained in the action known as search for meaning, providing some arguments to eradicate this term. The author does an Analysis of the consequences of an extremely meaningful life and proposes instead, an ideation of meanings for existence. This article explores the daily human cycle around the world, from expectations acquiring, hard work toward their achievement, dissapointment and possible abandon of the very initial ones, as well as the emptiness or meaningless experience, until the possible consequential meaning construction. The text concludes by pointing out the philosophical responsibility as the main quality required by this process. The author's approach allows the interaction of Philosophy and Psychology, proposing an alternative perspective on this matter, traditionally considered by both disciplines.

Keywords: Meaningless, Sense, Emptiness, Meaning, Existence.

1. El ámbito de la expectativa

Todo individuo humano que seapreciado por contar con una básica porción de pensamiento es capaz de propiciar expectativas; en derivación de ellas tendrá un conjunto de conductas guiadas a la obtención de lo que desea. A su vez, la expectativa puede estar fundamentada en lo que se espera que otros hagan, en lo que uno mismo desea realizar, en cuestiones materiales que se esperan obtener o en posiciones o status que se anhela alcanzar o mantener. Precisamente, lo que se hace está en función de lo que se espera; a su vez, la proporción de lo que se logra en relación a lo que se espera se utiliza como parámetro de felicidad, goce, realización o plenitud. Asimismo, la perspectiva derivada de entre el logro y la expectativa suele aludirse como parámetro del cumplimiento o no del sentido de la vida. No obstante, tal postura es errónea desde la raíz por varios motivos. El ámbito de la expectativa es vacuo y poco riguroso, la conciencia de ello supone una vital importancia para la comprensión del tópico correspondiente al sentido de la vida. Los motivos para considerarlo así se enunciarán enseguida.

En primer lugar, si bien es lógico considerar que lo que una persona busca está vinculado a las metas que ha forjado para sí, esto no implica necesariamente que los orígenes y motivos de las metas se encuentren fundadas en la racionalidad, la intimidad o la autenticidad esencial del individuo en cuestión. Las metas que dirigen la voluntad de las personas se sujetan a un conjunto de saberes y nociones que se han aprendido del contexto y que, por tanto, se sostienen en la temporalidad, agazapados en un entorno de fragilidad. Que una persona desee algo no le incluye la garantía de su independencia a la programación cultural que ha recibido; justo por ello su decisión está sostenida por lo ajeno, por lo extraño, por lo que no está situado en él.

Al ir en busca de algo o al estar centrado en el logro de una situación que escapa de sí mismo, el hombre redunda en un ciclo con retorno constante, pues aquello que desea buscar no le ofrecerá la satisfacción que busca esencialmente. De tal modo, a pesar de que el anhelo implícito en su propia entidad está presente, el objeto de anhelo no es lo que sustancialmente busca. En otras palabras, la persona se siente inclinada a buscar algo debido a su condición natural de incompletud, en función de su categoría irrenunciable de parcialidad, en razón de

su implícita vacuidad recurrente. Aquí entenderemos al vacío más como una condición elemental del hombre y menos como una consecuencia negativa de algún tipo de conducta errónea o, menos aún, de castigo. De tal modo, de acuerdo a Ken Wilber (2010), “toda búsqueda, sea espiritual o no, carece de sentido” (p. 297). Esto se debe principalmente a que cuando se emprende el camino de la búsqueda se pierde de vista que el punto de llegada es justo el de salida. El punto al que se desea llegar nunca es el sitio definitivo, sino que aún tras haberse posicionado en el referente que se volvió objeto de deseo, es ineludible la vuelta de regreso hacia el sitio del que se partió; con otro enfoque podría decirse que la búsqueda es una experiencia que se dirige hacia algo pero que desemboca, cuando llega a su auténtico punto de término, en un aprendizaje que no se vislumbraba y que es la ocasión de una conciencia diferente.

La búsqueda misma, cuando es honesta y no meramente reactiva, tiene adscrita la esencia que origina la intención de encontrar algo. Los místicos solían considerar, refiriéndose a lo que ellos entendían por divinidad, que “nadie sería capaz de buscar lo absoluto si antes no lo hubieran encontrado” (Wilber, 2010, p. 298). Lo que con esto busca afirmarse es que a diferencia del contenido de la expectativa que condiciona a la búsqueda y que se centra en el anhelo intrínseco de obtener algo más, de ser alguien con alguna cualidad más desarrollada, de generar algún tipo de circunstancia particular o de favorecer condiciones que permitan lo que se considera idóneo, siempre será distinto al origen del cual se derivó. Siempre se desea algo, perdiendo de vista que lo que orientó, motivó y dirigió a tal búsqueda fue, precisamente, un no-algo, un vacío; por ende, cuando a partir del no-algo se busca un algo, ése algo que se obtiene nunca coincide con la vacuidad a la que pretendía compensar o llenar. En esto coincide Nietzsche (2005) cuando afirma que “el hombre prefiere querer incluso la nada a no querer” (p. 130). El nihilismo no es tan problemático como se ha pensado, pues al menos elude la expectativa. En ese sentido, la expectativa es estéril porque, a pesar de que motiva y define el camino y la existencia de los individuos, no ofrece un estado tal del cual se desprenda la absoluta satisfacción o la completa incontingencia. El anhelo persiste, el deseo se renueva, el espacio se vacía o permanece siempre así.

En lo referido hasta aquí se han considerado los casos en que la expectativa es lograda, pero es oportuno considerar que eso acontece en la minoría de las oportunidades. Por el

contrario, el hombre se encuentra con la experiencia reiterada de que el mundo no responde a la expectativa y que sus deseos pueden verse insatisfechos; tal es el inicio de la fricción con los demás, pues la lucha y la competencia por la satisfacción de los propios afanes se vuelve incompatible con la búsqueda ajena si los intereses no están suficientemente consensuados. Precisamente, no hay acuerdo previo sobre lo que cada uno debiera desear y tal condición tampoco sería deseable; si así fuese no habría ningún tipo de elección posible. No obstante a que es posible elegir, o creer que se elige, por más que un individuo forje una expectativa y trabaje por ella, no cuenta con la garantía de que lo que espera sucederá tal como fue esperado. En ese sentido, “la razón principal por la cual es tan difícil conseguir la felicidad se centra en el hecho de que, contrariamente a los mitos que la humanidad ha creado para reafirmarse a sí misma, el universo no ha sido creado para satisfacer nuestras necesidades” (Csikszentmihalyi, 2013, pp. 21-22). Es por esto que la expectativa es amistosa con la frustración y le permite ir detrás de sí, escondida hasta aparecer sin previo aviso. En el afán de conseguir lo que ambiciona, el hombre contemporáneo ha terminado por renunciar a sí mismo, de modo que esto resulta más perjudicial que la renuncia a la ambición. Contrariamente a la idea de que la actitud nihilista incluye un desinterés en uno mismo, Nietzsche (2005) reconoce en primera persona: “Yo fui el primero en entablar la lucha contra la moral de la renuncia a sí mismo” (p. 102).

Naturalmente, la mayoría de los individuos logran obtener cierta brillantez, visible o casi imperceptible según el caso, pero los avances en otras áreas no garantizan su bienestar. Una situación similar sucede en el contexto global de la humanidad, pues si bien es cierto que existen avances laudables en lo referente a la tecnología y la ciencia, el bienestar social continúa siendo un asunto en decadencia en la mayoría de los países. La relevancia de tal divorcio entre el avance en algunas áreas y el deterioro en otras puede ser un aliciente para conceder que sin importar la lucidez del contexto en el que un individuo se encuentre, él mismo puede permanecer anónimo. La individualidad de la cual podría brotar la ideación de un motivo para la existencia suele diluirse entre la conglomeración que asedia a la inspiración y que destituye a la concentración de cada particular. Justo por ello, el fluir de la creatividad es obstaculizado cuando se pierde el contacto y la focalización ante la efervescente ola del exceso de información. En ese sentido, Csikszentmihalyi (2013) reconoció que “más pronto

o más tarde nos despertamos solos, y vemos que de ningún modo este mundo rico, científico y avanzado va a darnos la felicidad” (p. 29).

La conciencia de que la felicidad no es obtenible bajo las premisas comunes desde las cuales se fundamenta su búsqueda no tendría que dirigir a la apatía sino todo lo contrario: constituye la oportunidad para desechar las expectativas tras la noción del sinsentido. Cuando el sinsentido es aceptado y se deja de luchar contra él, se diluye parte del dolor que fue forjado en las ideas sobre un sentido pleno, brillante y feliz. Justamente puede decirse que el dolor es gestado en las ideas que lo acuñan. En ese sentido, “son nuestras ideas las que nos atormentan y cualquier desgracia adquiere la importancia que le hemos atribuido” (Séneca, 1996, p. 24). La intensidad del desencanto es proporcional a la obsesión por el logro de la plenitud y al afán de mantener compulsivamente en grado omnipotente el sentido de la vida. El tal óptica, lo que nos hace sufrir no es el acontecimiento que ha sucedido sino la expectativa que se rompió o se quedó sin cumplir por el acontecimiento mismo. La expectativa es una especie de opinión sobre lo que debe suceder, opinión forjada en saberes que no hemos decidido en completa libertad. Si lo que nos hace sufrir es homologado a lo real, nos equivocamos al pensar que una opinión es contenedora de la verdad.

La persona que sufre suele repetir que su sufrimiento es real; sin embargo, a pesar de que las manifestaciones somáticas que experimenta puedan ser validadas, la perspectiva desde la cual el rompimiento de la expectativa debe causar sufrimiento no es sostenible. Afirmar que el deber de nuestra existencia es el logro de tal o cual cosa es solo palabrería ociosa. En ese tenor, “no podemos hacer ninguna afirmación válida sobre la Realidad en su conjunto porque no existe ningún lugar fuera de ella desde donde pueda contemplarse o describirse” (Wilber, 2010, p. 286). Cualquier afirmación debe ser realizada desde el posicionamiento en un punto diferente al que ocupa aquello que afirmamos, tal como podemos guardar cierta distancia de un río para poder decir y señalar que frente a nosotros se encuentra el río; incluso si nos adentramos al río y nos dejamos llevar por él, podemos afirmar que eso es un río porque aún guardamos una distancia de no igualdad con tal. Por el contrario, cuando afirmamos que algo es real y esperamos que nuestra afirmación sea genuina la tendríamos que realizar desde un plano de lo no real desde el cual notamos la diferencia que sustenta la afirmación; no obstante, tal afirmación carecería de sentido justamente por

estar situada desde una perspectiva no real. A la vez, es complejo pensarnos afirmando algo desde una dimensión no real, pues en tal punto determinado (o indeterminado por naturaleza) no sería posible ninguna afirmación. Por ende, si estamos en un plano existente y real, nuestras consideraciones sobre la Realidad, sobre el valor de las cosas y sobre lo que es o no es, están condenadas a ser inútiles si se considera que no hay forma de no permanecer en similitud a lo descrito, se está bajo el mismo contexto condicionante. Similar situación es querer afirmar algo de otro y pretender que en la afirmación no se encuentre algo nuestro; o concluir algo sobre la impersonalidad intentando nos sea concedido dejar fuera nuestra persona de tal conclusión. A esto se refiere Wilber (2010) cuando advierte que “al Absoluto, al mundo real tal y como es, también se denomina Vacío, puesto que todas las definiciones, proposiciones y afirmaciones que hagamos sobre la realidad, están vacías y carecen de significado” (p. 286).

La idea sobre el sentido de la vida, así como la suposición de que sólo es eso lo que le vuelve apetecible para ser vivida, se ha edificado en una pretensión de objetividad que no logra más que ser derivación subjetiva de la proyección del inadecuado procesamiento de la propia vacuidad. Suponer que el sentido está a la par de la expectativa y que eso representa la razón de la existencia es una hostilidad a la racionalidad posible. Desear algo externo en grado sumo es evidencia del olvido de lo propiamente contenido. Pensar que el sentido está externamente situado es pensarle en una categoría distinta, como desear la cualidad de estar seco y buscarla en el mar, de volar cuando se quiere encontrar el piso o de pausar la respiración para tratar de encontrarla.

Elegir la felicidad como meta última de la vida proviene de un deseo personal en el que todo lo que está situado alrededor es una herramienta para el propio logro; incluso en los casos en que la propia felicidad depende de la de otros, a estos se les ha asignado la responsabilidad de serlo para poder serlo nosotros. Lo anterior representa un peligro porque vuelve a los demás un recurso para la propia felicidad, es decir, les vuelve herramientas, objetos, cosas, utensilios. Noción similar debió tener Séneca (1996) cuando concluyó que la felicidad no tendría que ser el más alto interés de las personas virtuosas; para él “la felicidad va a parar a la plebe y a los de naturaleza despreciable: por el contrario, subyugar desastres

y terrores humanos es propio del grande hombre. Ser siempre dichoso y pasar la vida sin dentelladas en el espíritu es, de cierto, desconocer el otro lado de la naturaleza” (p. 98).

La supuesta liberación que se logra con los caminos hacia la Verdad, o los senderos de plenitud o las vías de la autorrealización, si bien han producido anchas filas de seguidores, son inconsistentes en sí mismas porque se edifican desde la situación y condición que se añora dejar: la precariedad de lo humano. No es de extrañar que los libros de superación humana inducida usualmente a través del autoelogio y en hábiles prestidigitaciones para evadir la propia responsabilidad sean exitosos en ciertos sectores; tampoco causa sorpresa que se busque erradicar el sinsentido por mediación de simbolizaciones precarias de lo absoluto, sostenidas y edificadas en jerarquías que garantizan a algunos el carácter de iluminados y a otros el de elegidos; no debería ser motivo de estupor que existan tantos manuales de autorrealización como gotas se derivan de la lluvia o que muchos individuos se dispongan a facilitar a otros el camino fosforescente de la consciencia suprema; no representa desconcierto atestiguar a individuos dispuestos a sacrificar su ejercicio racional, al cual consideran un obstáculo, a pesar de no usarlo con frecuencia, para mantener la fantasía de sus propias explicaciones dadoras de sentido y ajenas a toda mácula. A pesar de todos estos inocentes y comprensibles esfuerzos, siempre preferibles al total olvido de la opción de una búsqueda, no hay forma alguna de eludir el campo ilusorio en el que nuestra perspectiva de las cosas nos ha enmarcado. Escapar de ello es un error que está sostenido en la ideación de anhelar ser más de lo que se es; tal como afirmó Wilber (2010) citando a Fénelon: “No hay ilusión más peligrosa que las ilusiones mediante las cuales las personas intentan escapar de la Ilusión” (p. 298).

Creerse terminado es la falacia del triunfador, la quimera propia del que por haberse subido a la montaña, creyendo que ésta le eleva del resto de los mortales, no percibe el camino al que ha renunciado por querer mantenerse erguido en lo que le impide seguir andando. Es por esto que “la madurez excesiva es señal de ruina inminente: el final se acerca cuando los progresos han concluido” (Séneca, 1996, p. 31). La consideración sobre la expectativa es fundamental para la comprensión de las ideas que nos atan a una modalidad específica sobre lo que debe hacerse para la obtención de algo; por ello, la caída de las expectativas y la

participación del sinsentido en tal proceso, es un preámbulo necesario para lo que, a partir de ahí, pueda formularse sobre la propia existencia.

2. Ideación de significados para la existencia

Elaborar un sentido, en el mejor de los casos, implica una elección; la línea de tal elección está sujeta a la cosmovisión particular que el individuo haya diseñado o que hayan diseñado sobre él. Esta perspectiva incluye que “la creencia en el sentido de la vida supone siempre una escala de valores, una elección, nuestras preferencias” (Camus, 2006, p. 79). No obstante, de acuerdo a Camus, alejado de este condicionamiento respecto a la propia opinión, está la creencia en lo absurdo, pues tal posición no está sujeta a ninguna subjetividad. De acuerdo al filósofo referido, “los tristes tienen dos razones para estarlo, ignoran o esperan” (Camus, 2006, p. 94). El hecho de ignorar podría ser justamente el motivo de la incertidumbre, así como de la esperanza. La ignorancia es motivo de incertidumbre cuando desconocemos que cualquier intención está sujeta a ser perdida, que los intereses no se obtienen como uno los espera o que aún lo obtenido se perderá; por su parte, la ignorancia genera esperanza justo cuando desconocemos lo anterior. En ese sentido, la ignorancia es madre de la esperanza que, a la vez, se hermana con la incertidumbre, puesto que no existe certeza de que lo esperado se logre.

A su vez, no contamos con un parámetro claro sobre lo que es verdadero en un sentido pleno. Desconocer esta falta de parámetro es lo que nos vuelve creyentes, pero cuando el velo de la creencia ha caído, es sencillo también el desvelo del sinsentido. Si no hay claridad respecto a lo que es verdadero, tampoco lo podría haber en torno a lo que otorga felicidad o a lo que es justo de la misma. Shelley (1992), por medio del personaje de Elizabeth en la novela *Frankenstein*, lo refirió de la manera siguiente: “Cuando la mentira puede ser tan parecida a la verdad, ¿quién podría estar seguro de la felicidad?” (p. 95) Es precisamente por ello que no hay manera de posicionar, sin equivocarse, un sentido para la vida que sea unívoco y del que no sea posible dudar. De tal manera, es preciso cuestionar si lo que cabe es definir un sentido de vida, o más bien un significado, motivo, camino, tendencia, fin o meta.

Más que a la construcción de sentidos de vida, tendríamos que referir la elaboración de significado para la existencia personal. Esto responde principalmente a seis motivos que se exponen enseguida: a) hablar de un sentido de vida, en singular, supondría que nos estamos refiriendo no a la vida de un individuo en particular sino a la vida en sí, la vida de todo lo vivo, lo cual tiene un fin único: terminarse; b) en el caso de establecer que nos referimos al sentido de la vida un individuo en particular, podría objetarse que la vida de ninguna persona tiene otro sentido, entendido esta palabra como el rumbo que debe seguir o el camino trazado que configura su movimiento, que el de la muerte. No es a eso, seguramente, a lo que las personas se refieren cuando hablan de un sentido para su vida, porque, en todo caso, no hace falta descubrirlo ni crearlo sino notar las evidentes muertes de todos los que nos antecedieron en la existencia y que encontraron en su desenlace el sentido final de su vida; c) tras entender que el término “sentido” no es el óptimo para enunciar mejor a los que nos referimos, cabe proponer que lo que nos corresponde es, más bien, una búsqueda de significado, pues esto sí puede ser diverso de acuerdo a las personas vivientes en función de sus distintas y particulares elecciones durante su vida, es decir, mientras existen; d) el significado que corresponde definir es el que se vincula a la existencia personal más que a la vida, pues la vida en sí no requiere de la elaboración subjetiva que el individuo que la posea pueda hacer sobre su sentido. De tal modo, importa menos hablar de “sentido de la vida” que de “significado personal de la existencia”; e) a la vez, es digno reconocerse que la existencia puede tener varios significados de acuerdo a la temporalidad estacionaria en la que nos encontremos o, en otras palabras, a la etapa de existencia que vivimos. No sería recomendable sujetar toda la existencia a un solo significado gestado en un momento particular del transcurrir de la misma; f) finalmente, los significados que puede un hombre dar a su existencia no están reducidos a los que este pueda aprender, descubrir o copiar, sino que están sostenidos por la creativo ejercicio de su elaboración; g) tal elaboración, sin excusa ni excepción, corresponde únicamente al individuo que posee (o es poseído por) la existencia particular a la que se la otorga significado. No se trata, por ende, de algo que pueda hacerse por otro o en vez de otro, ni que nadie puede hacer por alguien más.

Considerando lo anterior, no cabe hablar de sentido de vida, sino de elaboración de significados para la existencia personal. Este proceso de elaboraciones no se interrumpe, o

no debiera interrumpirse, sino hasta el final de la existencia, pues ésta permanece en movimiento, y de tal movilidad se requieren nuevas configuraciones. Sólo lo inacabado está en movimiento, de tal modo que el término de la existencia es el culmen de la generación de significados para sí.

Contrario al simple ejercicio de adopción sumisa de sentidos de vida, la elaboración de significados se fundamenta en un cruento, complejo y agudo proceso que es favorecido por el sinsentido. Sartre esclareció ese momento de profundo malestar denominándolo como *náusea*, la cual antecede al necesario vomito que es expulsión intempestiva de lo aprendido, de las expectativas, motivos, roles y creencias que estorban para una existencia más auténtica. Una vez que la náusea del sinsentido es conocida, en el instante en que uno se topa con ella, no hay forma honesta de desconocerla después. Se permanece en el sinsentido pero se ha aprendido la lección sobre lo necesario de los significados para el mantenimiento de la existencia, para evitar acabar con ella con antelación. Roquentin, el protagonista de la novela más importante de Sartre (2005), refiere: “la Náusea no me ha abandonado y no creo que me abandone tan pronto; pero ya no la soporto, ya no es una enfermedad ni un acceso pasajero: soy yo” (p. 152). Pareciera que tal desazón debería evitarse a toda costa, y presos de tal ansiedad algunos solicitan con mayor brevedad el paso a la fantasía de otras dimensiones que han creado para purgar la hinchazón de la desesperación. Nuevamente, está presente la idea de que todo esto es una ilusión y de que debiera existir un sitio o dimensión que otorgue significado a lo que se vive en el mundo; la pretensión es alta, la tentación muy intensa, pero para es óptimo coincidir con Cioran (2010) cuando reconoce que “la ilusión de estar aquí es más estimulante que la serenidad de no estar en ninguna parte, de estar en los cielos” (p. 32).

El mundo no es un hogar perfecto, pero lo más imperfecto son nuestras ideas sobre lo que debe suceder en él. Se sufre por la expectativa, por la intención de que algo sea diferente. La función del sufrimiento es ubicar la inconsistencia de la expectativa de la que procede. El hombre sufre más por sus ideas respecto a lo que le pasa que por lo que le pasa. “Un animal que puede sufrir por *lo que no es*, he ahí al hombre” (Camus, 2006, p. 92), solía referir Camus. Responder a las grandes preguntas de la vida a través de la fantasía o de la programación cultural sólo asegura una tenue tranquilidad que será desbordada apenas aumente la tormenta

de la decepción. Caraco (2004), en su obra *Breviarios del Caos*, expone que “somos los engañados de un sistema que nos extravía en cuanto a nuestros intereses y nos sacrifica a los suyos, persuadiéndonos también de que son los nuestros. Así nosotros creemos hacer todo bien y abusamos a cual más, la locura siendo nuestra recompensa y nuestro ambiente la estupidez, donde la ignorancia parece el deber primero, a fin de que la mentira y el cálculo tengan las manos libres” (p. 39).

Cuando existe honestidad en el proceso de conocimiento y aprendizaje, surge y aumenta el reconocimiento de los límites, lo cual produce ansiedad en los casos en que es mantenido el supuesto de que es menester saberlo todo. Es por esto que “el conocimiento incrementa la consciencia de la ignorancia y no es menos capaz de promover que de superar la ansiedad” (Scharfstein, 1984, p. 382). En una situación como esa, la respuesta ordinaria del individuo con ciertas capacidades es volverse un intelectual, lo cual no tiene defecto en esencia, pero se vuelve pernicioso cuando no se contempla la frontera de los saberes racionales. Para Scharfstein (1984), “un profundo interés por resolver problemas intelectuales puede ser un intento de superar problemas internos, emocionales, y ser en realidad un signo de inseguridad o de ansiedad” (p.382).

Es oportuno romper con la expectativa, adentrarse en la desesperanza de la que surge una nueva línea de seguimiento o un nuevo significado; sólo así podrá comprenderse que “la auténtica vida no reside en la cordura sino en la ruptura” (Cioran, 2010, p. 133). La vivencia del límite, de la carencia y del sufrimiento permite comprender lo frágil de la existencia y lo precario de nuestras posibilidades, pues a final de cuentas “la vida es en realidad una enfermedad mortal” (Bolen, 2006, p. 7).

Pocos saben realmente para qué estamos aquí, tampoco hay certeza sobre la existencia auténtica de un motivo; siempre cabe la opción de aludir fantasías sobre nuestro destino o configurar ilusamente una vocación universal de lo humano, pero detrás de esas elucubraciones ingeniosas, si el individuo es honesto y claro consigo mismo, se mantiene un vacío inefable. Es a éste vacío derivado del sinsentido al que se le teme por encima de todas las cosas. No obstante, “los momentos duros de la vida son también aquellos que nos ayudan a crecer espiritualmente o que nos hacen vacilar” (Bolen, 2006, p. 277). Sólo el sufrimiento

despierta al que se ha acomodado confortablemente en las tibias sábanas de su mediocre autolisonja.

Estar ocupado o distraído no supone vivir con un significado elaborado y elegido con plena responsabilidad. El gran riesgo de las sociedades contemporáneas consiste en contentarnos con la homogenización de la mediocridad. Perder el enfoque, olvidar la reflexión, desterrar al pensamiento crítico o bloquear la duda y la confrontación son, todas ellas, evidencia de un bloqueo persistente, íntimo y anunciado, de la capacidad para elaborar significados para la existencia personal. Obviamente, siempre existirá el recurso ficticio de recurrir a los sentidos de vida pre-elaborados, adoptados irreflexivamente o absorbidos sin tela de juicio. Cabe decir, con toda claridad, que “los hombres no han entendido que contra la mediocridad no queda otra arma que el sufrimiento” (Cioran, 2010, p. 30); el convencimiento de que la propia forma de vivir es digna de una existencia plena e inmejorable es el usual recurso para esquivar el sufrimiento y representa una salida poco deletzable, pero no reditúa algo benéfico a largo plazo. En el ámbito de la psicología se ha ideado el término de “zona de confort” para referir a la apática rutina del individuo que no se decide a cambiar, pero el término más justo para tal circunstancia sería la de estar “sedado de sentido”.

Es de tal estado de letargo del que debe despertarse una persona que no desea seguir atada a la convención, pero esto no podrá hacerse con emociones cándidas o lúgubres, puesto que “no escapamos de lo falso más que con ayuda de la furia” (Caraco, 2004, p. 30). La contención de la furia liberadora suele encontrarse en vivencias apaciguadoras; entre las principales está el sentirnos amados; pero “el amor es una fuga lejos de la verdad” (Cioran, 2010, p. 38), de tal modo que “amamos verdaderamente sólo cuando no queremos la verdad” (p. 38). Cuando Cioran antepone a la verdad en contra del amor, como una lucha que debe hacerse en torno a la vida, se refiere a la pérdida de búsqueda que las relaciones amorosas conllevan, no es virtuoso en tal contexto estar dispuesto a algo más, precisamente porque ya se debería estar satisfecho, tal como sucede cuando creemos haber encontrado un sentido.

La elaboración de significados puede asociarse al hecho de hacerse un mito personal, lo cual es altamente eficiente debido a que se vincula a los estratos arquetípicos de la mente

(Bolen, 2006, p. 97). Para que esto sea logrado se requiere cumplir con cuatro premisas precisas: a) Sólo busca (o descubre) un motivo para su existencia quien se sabe aún sin él; b) reconocerse vacío es el inicio de la búsqueda; c) la negación del sinsentido es una obstrucción para la elaboración de un sentido auténtico; d) apologizar el sinsentido coadyuva a la elaboración de significados para la existencia personal. Ser incapaz de percibir el propio vacío constituye un mal mayor: la insensibilidad y ceguera ante sí. Tal desatención determina la existencia.

La vida no tiene un significado predefinido, se le debe originar; no obstante, sí tiene un sentido claro: terminarse. Este sentido final, obvio y demostrado, ha sido velado en su categoría de culmen común. El carácter de la existencia que logre un individuo está en asociación a la percepción de la muerte él mismo tenga. Para muchos, “la idea de la muerte es la idea traumática por excelencia” (Morin, 1974, p. 31). De acuerdo a Epicteto (1995), “los hombres se ven perturbados no por las cosas, sino por las opiniones sobre las cosas. Como la muerte, que no es nada terrible (...) sino que la opinión sobre la muerte, la de que es algo terrible, eso es lo terrible” (p. 186). Es por esto que para valorar la vida es importante pensarse sin ella.

Una de las pocas certezas que nos corresponden, como seres vivos y conscientes, es la de que moriremos. Aunado a ella está la de estar constituidos como entes con posibilidades de sentir dolor. De tal modo, el dolor se hace presente en distintos momentos de la vida, de forma ineludible. Obviamente, siempre está disponible la opción quimérica de negar el dolor, o las ociosas ocultaciones que intentan eludirlo sin prescribir el valor que el mismo ha tenido, al menos para propiciar la habilidad de sublimar.

Si bien existe una porción de dolor correspondiente a cada vida, también pueden notarse experiencias de dolor auto-inducidas. En estos casos, el valor del dolor, como pauta que lleva al movimiento, al cambio o a la resignificación, es puesto en pausa debido al énfasis con que es vivido o a las justificaciones a partir de las cuales es mantenido más allá de la línea de normalidad. Entre las críticas que Fromm (2011) realizó al hombre contemporáneo se encuentra su “dependencia de tipo masoquista que es concebida como amor o lealtad, los sentimientos de inferioridad como la expresión adecuada de defectos realmente existentes, y

los propios sufrimientos como si fueran debidos a circunstancias inmodificables” (p. 147). Como puede observarse, Fromm señala la común apología que es realizada para mantener y justificar el dolor.

No obstante, ni el amor supuesto, ni la honestidad imaginada o el sentir exaltado son motivos para mantenerse en el dolor. A pesar de que el dolor pueda concebirse como un sinsentido, suele ser la pauta de inicio para la mejora o la toma de conciencia, pero su permanencia debe apuntar a ser pasajera. Por ende, uno de los aprendizajes más significativos que pueda preciar todo individuo es el de ser capaz de transformar el dolor en una motivación. Podría parecer contradictorio, pero incluso la vivencia más desagradable puede ser detonante de convicciones si de ella surge la consigna de no volver a caer o de no reiterar la experiencia dolorosa. En ese sentido, lo que aquí se propone no es una invitación a la perpetuación del dolor, pero tampoco se trata de una simplista negación del mismo, pues de tal negación se deriva un crecimiento simulado y una experiencia humana parcial.

De acuerdo a Frankl (2012), “en una era como la nuestra, la era de la falta de significado, la educación, en lugar de dedicarse a transmitir tradiciones y conocimiento, debería plantearse como deber principal el redefinir la conciencia individual: su capacidad de hallar significados a pesar del desmoronamiento de las tradiciones y los valores” (p. 54). Contrario a eso, muchos planes de estudio se alejan del contacto del individuo consigo mismo, del fomento de la duda o de la confrontación saludable que conlleva la apertura a nuevas posibilidades. Si “la desesperación es el sufrimiento sin sentido” (Frankl, 2012, p. 176), tiene lógica esperar un valor en el dolor vivido, cualquiera que haya sido la experiencia. El problema no es el dolor, sino la apatía para transformarlo o la debilidad creativa para emerger de él una solución que lo despida tras aceptarlo. Esa actitud y determinación sólo es posible cuando existe, al menos, una porción de responsabilidad.

3. Responsabilidad filosófica

Si el dolor logra asumirse sin negarse, de ello nacerá la responsabilidad. Cuando el individuo toma la decisión de no vivir nuevamente la experiencia que causa dolor, se permite el ejercicio de su propio poder. Si bien el poder que tenemos ante todas las cosas que vivimos

es diminuto, al menos en la porción sobrante de lo que puede controlarse cabe un ejercicio de responsabilidad. Esto no es cercano al lujoso interés de sembrar la propia realización, puesto que “si el hombre busca la autorrealización como objetivo directo, fracasará en su intento de perseguir algo que deber ser un mero efecto” (Frankl, 2009, p. 38). En ese sentido, la autorrealización es efecto de la responsabilidad; pero no de una responsabilidad hacia las partes luminosas que nos encienden y construyen, sino hacia las dimensiones oscuras que nos conforman integralmente.

No obstante, la responsabilidad que nos corresponde no es total. Para Frankl (2009), “es un error mencionar que nosotros somos responsables del pasado ante el futuro; es exactamente a la inversa, somos responsables del futuro, sujeto a nuestra opción, ante el pasado ineludible” (p. 171). En esa óptica, el intento por ejercer el control de todo lo que nos rodea es uno de los motivos por el que puede perderse el control anhelado. Vivimos una época en donde se vanagloria el poder humano ante la vida, el interés por controlar y por ejercer la autonomía plena; sin embargo, nuestro poder nunca es superior a la responsabilidad de la que somos capaces, el control que alcanzamos no supera unos cuantos aspectos y la autonomía sólo es plena en el mundo de la fantasía. A muchos les parecerá que todo esto bloquea la posibilidad de elaborar significados, pero es la inversa: la única manera de idear un motivo para existir, de elaborar un significado para la vida personal, es a partir del reconocimiento de los límites.

La existencia de múltiples posibilidades y nuestra apertura natural al mundo y a los demás, es decir, nuestra entidad ineludiblemente comunicada al exterior, no nos permite encerrarnos en superfluas e individualistas intenciones; debe entenderse que “la vida ya no transcurre en un mundo cerrado, cuyo centro es el hombre; el mundo se ha vuelto ahora ilimitado y, al mismo tiempo, amenazador” (Fromm, 2011, p. 77). La existencia se diluye demasiado rápido, cada persona corre el riesgo de desperdiciarla si permanece recostada en las respuestas comunes y tradicionales; se pierde tiempo de genuino aprendizaje si no se ejerce un mínimo de responsabilidad. De acuerdo a Savate (2010)r, “la gran verdad de que un empeño laborioso y disciplinado puede ser no sólo gratificante en sí mismo sino requisito inexcusable para comprender desde dentro la tarea cultural que nos humaniza debe ser hoy reafirmada con más fuerza que nunca” (p. 97).

Con todo esto, se aprecia el valor del dolor y el sinsentido, del esfuerzo y de la disciplina; a pesar de ello, no se justifica permanecer en el dolor o causarlo premeditadamente, así como tampoco es funcional mantenerse en el sufrimiento o encauzar la vida en función de una disciplina sin contenido. Tal como reconoció Frankl (2003), el sufrimiento innecesario no es virtuoso, pues significa una “infelicidad innoble, no una noble desdicha” (p. 96).

Para evitar un sinsentido ausente de valía y promover una experiencia de sinsentido que dirija el esfuerzo a la elaboración de significados para la propia existencia, debe ejercerse el acto creativo. Los logros de esta actividad se desprenden del flujo creativo, el cual no surge sin la participación de la disciplina y la concentración. Tal como afirma Csikszentmihalyi (2013): “Quien ha experimentado el flujo sabe que el disfrute profundo que provoca requiere un grado igual de concentración disciplinada” (p. 71). Esta concentración se funda en la convicción de que es posible vivir en función a parámetros distintos a los convencionales. La labor filosófica es una alternativa para tal actividad, siempre y cuando sepan elegirse las batallas y los límites de la misma. A final de cuentas, “la filosofía y la ciencia se inventaron y florecieron porque pensar es placentero” (Csikszentmihalyi, 2013, p. 192). El problema es cuando se cae en la prisión de suponer que lo sabido constituye una certeza. En ese punto, los saberes hipnotizan y son usados para tratar de ocultar la incertidumbre; a su vez, debido a que la incertidumbre es el motor de la investigación, se diluyen las posibilidades de salir del círculo hermético de la soberbia intelectual, de la vanagloria ignorante desde la cual se asume que se posee el control.

En un estado como el descrito se obstaculiza la sana vivencia del sinsentido, obstaculizando con ello la genuina elaboración de significados para la existencia propia. Debido a que la vivencia del sinsentido permite percibir un orden distinto al pensamiento de las masas, la experiencia del mismo es oportuna y a la vez una evidencia de que se está en el camino. Es en este punto, cuando el vacío que provoca el sinsentido se vive intensamente, cuando suelen sugerirse distintos enfoques terapéuticos para, desde la colaboración psicológica, encontrar algún tipo de camino de salida. No obstante, a pesar de algunas excepciones, si la óptica terapéutica está encauzada a la ágil negación del vacío o a la

ocultación del sinsentido por mediación de una nueva fantasía dadora de control o de paz, no se permitirá el ejercicio filosófico responsable que es menester en la elaboración auténtica de significado.

Por tal motivo, no es suficiente con la comprensión psicológica para la elaboración de un motivo personal de vida o de un significado para la existencia. Es inobjetable la imperiosa necesidad de un ejercicio filosófico, al menos hasta el nivel en que pueda lograrse un criterio básicamente personal e individual. En ese sentido concuerda Merleau-Ponty (1997), para quien “la experiencia anticipa a una filosofía, tal como la filosofía no es más que una experiencia elucidada” (p. 84); en esa línea, no basta con vivir las cosas sino que es necesario fundamentar la vida a partir de lo reflexionado tras las experiencias. Lo que vivimos no nos genera automáticamente un aprendizaje, se requiere de la conciencia de lo vivido, la apertura a la enseñanza a través de la experiencia y la capacidad de gestar en ello un fundamento personal.

Frankl (2009) consideraba que: “Ningún psiquiatra, ningún psicoterapeuta (...) puede decir a un enfermo lo que es el sentido, pero sí que la vida tiene sentido; y algo más: que conserva este sentido bajo todas las condiciones y circunstancias; y esto, gracias a la posibilidad de encontrar un sentido en el sufrimiento, de transfigurar el sufrimiento humano en una aportación positiva” (p. 23). Precisamente, el logro de tal transfiguración es una derivación de un ejercicio consciente que requiere de voluntad sincrética y creativa.

Pareciera hasta aquí que basta con la voluntad para reflexionar filosóficamente sobre nuestras dolencias vitales o las experiencias dolorosas para poder transformar el sinsentido en un mar de sentidos o significados, pero la cuestión no es tan sencilla. Para Fromm (2011), “el primer mecanismo de evasión de la libertad (...) es el que consiste en la tendencia de abandonar la independencia del yo individual propio, para fundirse con algo, o alguien, exterior a uno mismo, a fin de adquirir la fuerza de la que carece el yo individual” (p. 146). Teniendo la posibilidad de crear a partir del caos, el individuo se traiciona a sí mismo al fundirse con otro y olvidarse de sí. Por otro lado, la solución tampoco consiste en una visión que excluya a los demás para centrarse unívocamente en la propia individuación. Por el contrario, no se trata de vivir aislado en el egotismo, ni sustraído en la confluencia, sino adoptando una visión global, sabiéndonos parte de un sistema mayor.

En este sentido, es elocuente Comte-Sponville (2002) cuando advierte que: “La humanidad no es una esencia que haya que contemplar, ni un absoluto que haya que venerar, ni un Dios que haya que adorar: es una especie que hay que preservar, una historia que hay que conocer, un conjunto de individuos que hay que reconocer, un valor que hay que defender” (p. 152). Coincidente con este punto está la negación de una verdad individual, tal como la refiere Merleau-Ponty: “La verdad no ‘habita’ únicamente al mundo interior; mejor aún, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce” (Merleau-Ponty, 1997, p. 11). Si bien desde la fenomenología pueden desprenderse significados de los que está saturado el mundo, éstos se encuentran situados siempre en un contexto determinado, y su concreción escapa de la generalización que requiere un sentido de vida más global.

Contrario a lo que hemos supuesto, y en desconexión a la prerrogativa de que el camino de una existencia pende sólo de quien la posee, la elaboración de significados se gesta en relación con otros, en la dialéctica constante del hombre con lo social, a través de una elaboración conjunta. No se afirma con esto que todos los individuos con los que convivimos deben opinar sobre los significados de nuestra existencia, sino que, lo hagan o no, su influencia está implícita en las decisiones personales. Igualmente, la permanencia en el sinsentido atrae consecuencias conjuntas, del mismo modo en que son colectivos los motivos para negar el sinsentido funcional.

Una descripción psicológica debe realizarse en la intención de que, una vez liberada de todo psicologismo, pueda convertirse en una reflexión filosófica. Tan es así que “no podíamos empezar sin la psicología, ni podemos empezar con la psicología sola” (Comte-Sponville, 2002, p. 84). En mayor o menor medida aprendimos a disfrazarnos para ser incluidos en los grupos y en nuestra propia familia. Los procesos de toma de conciencia pueden favorecer al reconocimiento del disfraz, pero esto debe concluirse en que ningún sentido último proviene del disfraz; toca a la reflexión la elaboración de significados, no basta con encontrar las causas o hacer visibles a los supuestos culpables de las caídas propias, pues no hay culpabilidad sino coparticipación. La experiencia del sinsentido puede ser útil en la

optimización de las cualidades latentes de cada persona, no así el confort o la sedación de sentido.

La filosofía no es una propiedad exclusiva de los que estudian una carrera llamada así. El ejercicio profundo y reflexivo, centrado en las causas últimas y finalidades de las cosas, es un derecho que corresponde a todo individuo que se precie por estar vivo y ser pensante. Lamentablemente, las distracciones, la pereza, la falta de hábito, la apatía o la dispersión son obstáculos para el desarrollo de la habilidad potencial de pensamiento que cualquier persona posee. A cada individuo le corresponde una responsabilidad filosófica respecto a su propia existencia, responsabilidad que es ejercida a través de una reflexión honesta que conduzca al reconocimiento de los límites, en medida que no esté supeditada a la intención de controlar o ejercer un ignorante autoritarismo supuestamente racional. Entre tales límites está el de la posesión de la objetividad. Tal como reconoció Bolle De Bal (1968), esto puede asociarse claramente al proceso indagador: “La objetividad absoluta no es apenas accesible, cada uno corre el riesgo de dejarse influir en sus apreciaciones por sus propias características psicológicas y sociales: el investigador no es una excepción de esta regla. Su valor científico está en función de la medida en que toma conciencia de su propia subjetividad y obra en consecuencia” (p. 181).

En tal sentido, cuando lo tocante es la elaboración de significados para la existencia, no hay manera de esperar objetividad plena. Los condicionamientos son una pauta en la elaboración de motivos para vivir; por tanto, el reconocimiento del condicionamiento y el límite a la libertad que este supone, representa una actitud abierta a la vivencia del sinsentido consecuente. Sólo en la vivencia de tal sinsentido podrá obtenerse la vía genuina a la elaboración de motivos de vida. Por ende, el sinsentido cobra sentido porque conduce a la conciencia de la necesidad de crear alternativas. Esta posibilidad creativa que aquí se enuncia no escapa, justamente, de la precariedad de la voluntad personal; la vulnerabilidad se encuentra siempre patente debido a que la autosustentación absoluta no es posible debido a que estamos usualmente abiertos al daño y beneficio que nuestro involucramiento social, deseable o no, propicia en nosotros.

Actualmente, la necesidad de la filosofía aflora en cada conversación, en cada momento en el que se observa el decaimiento de la crítica, de la argumentación y de la

búsqueda honesta de respuestas, a pesar de la parcialidad de las mismas. Precisamente, “en virtud de los graves problemas que aquejan a la humanidad, la filosofía, como sistema de la razón, es más necesaria que nunca; sin embargo, por otro lado, existen tendencias muy poderosas que buscan reducirla, limitarla e inclusive anularla” (Vargas, 2012, p. 9). No basta, por tanto, con una intervención psicológica (o psicologizante) si ésta no conduce a una elaboración filosófica de parte del individuo. Si a la persona en consulta se le sigue manteniendo en calidad de *paciente*, consintiéndolo al grado de evitar a toda costa su vivencia del vacío y del sinsentido, no se permitirá la germinación de una capacidad crítica tal que le libere de la parsimonia pasiva y lo conduzca al furor del desencantamiento y del despertar. Ya no se trata de ser pacientes o tempestuosos, sino de ejercer la conciencia equilibrada que integra la luz y la oscuridad, tal como la naturaleza permite el día y la noche.

En el ámbito educativo, “la enseñanza debe ser tan pluralista como la sociedad misma y en ella es conveniente que puedan hallar acomodo estilos y sesgos diferentes” (Savater, 2010, p. 161). Cualquier sistema educativo en el que se realice una didáctica paternalista, que sostenga con sus amables manos al estudiante, observándole como un ser indefenso, frágil y necesitado de protección, es una educación que niega el sentido del sinsentido, la luz de la oscuridad y el valor de la filosofía como pauta redentora. Centrados en ofrecer respuestas, los docentes pueden obstaculizar el pensamiento crítico del estudiante si les apartan de la experiencia de la duda; motivados por el proteccionismo, los terapeutas que conducen a sus clientes-pacientes por la senda del deber ser (usualmente en su versión acomodaticia de acuerdo al parámetro de orden que establezca el terapeuta) no están ejerciendo la alternativa de la generación de significados a través de la reflexión filosófica.

A menos que se considere que “la única felicidad consiste en no haber nacido” (Schopenhauer, 2011, p. 162), cabe implementar un elemento de oportunidad a la finita existencia humana. Si bien es cierto que no hay una Verdad filosófica absoluta, lo sobrante es la honesta revisión sobre la sustentabilidad de la visión relativa de las cosas, de tal modo que el criterio de verificación sea el progreso personal en un sentido holístico e integrador. Bajo tal perspectiva, “el criterio de la verdad es la mejora del hombre” (Safranski, 2013, p. 37), pero no a costa de otros sino en función de su integración, pues no basta la intención de

actuar con bondad, es necesaria la reflexión sobre lo que es bondadoso. De ahí que, cabe esperar, la elaboración de significados para la propia existencia debe fundamentarse en el ejercicio ético que es derivación y consecuencia recta de la pertenencia a una comunidad de individuos.

Finalmente, a pesar de que a la filosofía se le ha definido usualmente como amor a la sabiduría, la sustancia intrínseca del pensamiento filosófico consiste más bien en *desear* la sabiduría, ésa que en ocasiones permite el sinsentido y se despoja de vanidades para encontrar, desde la humildad correspondiente al carácter de lo humano, una conexión con lo infinito. A pesar de lo elocuente que eso podría parecer, no es posible cerrar este párrafo con la idea de que para eso estamos *llamados*, sino que estamos *programados* para la búsqueda del provecho personal.

Referencias

- Bolen, J. S. (2006). *El sentido de la enfermedad*. Barcelona: Kairós.
- Bolle De Bal, M. (1968). *Relaciones humanas ¿liberación o esclavitud?* Barcelona: Fontanella.
- Camus, A. (2006). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Caraco, A. (2004). *Breviario del caos*. México: Sexto Piso.
- Cioran, E. (2010). *Breviario de los vencidos*. México: Tusquets.
- Comte-Sponville, A. (2002). *Invitación a la filosofía*. Madrid: Paidós.
- Csikszentmihalyi, M. (2013). *Fluir*. Barcelona: Kairós.
- Epicteto. (1995). *Manual Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Frankl, V. (2003). *Ante el vacío existencial*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (2009). *El hombre doliente*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (2012). *El hombre en busca del sentido último*. México: Paidós.
- Fromm, E. (2011). *El miedo a la libertad*. México: Paidós.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Morin, E. (1974). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.
- Nietzsche, F. (2005). *Ecce Homo*. México:: Grupo Editorial Tomo.
- Safranski, R. (2013). *El mal o el drama de la libertad*. México: Tusquets.
- Sartre, J. P. (2005). *La náusea*. México: Época.
- Savater, F. (2010). *El valor de educar*. México: Ariel.
- Scharfstein, B.-A. (1984). *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Schopenhauer, A. (2011). *El arte de insultar*. Madrid: Alianza.
- Séneca. (1996). *Consolaciones a Marcia*. Madrid: Gredos.
- Shelley, M. (1992). *Frankenstein*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Vargas, G. (2012). *Filosofía, ¿para qué?* México: Ítaca.
- Wilber, K. (2010). *Los tres ojos del conocimiento*. Barcelona: Kairós.