

Col·lecció Monografies i Aproximacions

El resto de mi biografía

Ensayo sobre una
educación de la despedida

Rolf Arnold

MA 38



Colección Monografies i Aproximacions
IUCIE, Universitat de València

DIRECCIÓN:

Rosa Isusi-Fagoaga [IUCIE, Universitat de València] COMITÉ EDITORIAL:

Ana M. Botella Nicolás (Universitat de València), Adela García-Aracil (INGENIO-CSIC, Universitat Politècnica de València) y Francesc J. Hernández Dobon [IUCIE, Universitat de València].

COMITÉ CIENTÍFICO NACIONAL E INTERNACIONAL:

Leandro Almeida [Universidade do Minho, Portugal], Rolf Arnold [Technische Universität Kaiserslautern, Alemania], José Beltrán Llavador (Universitat de València, España), Danguole Bylaite Salavéjiene (Vytautas Magnus University, Lituania), Lourdes Cilleruelo Gutiérrez (Universidad del País Vasco, España), Nadia Czeraniuk (Universidad Autónoma de Encarnación, Paraguay), Emilia Maria da Trindade Prestes [Universidade Federal da Paraíba, Brasil], Francisco J. Escobar Borrego (Universidad de Sevilla, España), Inelvis Miranda Martínez (Universidad de Pinar del Río, Cuba), M^a del Valle de Moya Martínez (Universidad de Castilla La Mancha, España), Amparo Hurtado Soler (Universitat de València, España), Matias Denis (Universidad Autónoma de Encarnación, Paraguay), Luis Hernán Errázuriz Larraín [Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile], Alejandra Montané (Universitat de Barcelona, España), Silvia Monteiro [Universidade do Minho, Portugal], Esther Planells Aleixandre (INGENIO-CSIC, Universitat Politècnica de València, España), Esther Ruiz Palomo (Universidad de Burgos, España), Jorge Sastre (Universitat Politècnica de València, España) y Laura Verena Schaefer (Universidad Autónoma de Encarnación, Paraguay).

Colección Monografies i Aproximacions, nº 38

Título: *El resto de mi biografía. Ensayo sobre una educación de la despedida.*

Autoría: Rolf Arnold.

ISBN: 978-84-09-45587-4

URL: <https://www.uv.es/uvweb/institut-creativitat-innovacions-educatives/ca/publicacions/col-leccio-monografies-aproximacions-1286010343684.html>

© Del texto: los autores

© Diseño de portada: I. Blasco i Rovira

© EDITA: Instituto de Creatividad e Innovaciones Educativas de la Universitat de València, 2022 Impreso digitalmente a la UE



Se permiten la reproducción, distribución y la comunicación pública, siempre que se cite el título, el autoría y editorial y que no se haga con fines comerciales.



Col·lecció Monografies i Aproximacions
IUCIE, Universitat de València

DIRECCIÓ:

Rosa Isusi-Fagoaga [IUCIE, Universitat de València] **COMITÉ EDITORIAL:**

Ana M. Botella Nicolás (Universitat de València), Adela García-Aracil (INGENIO-CSIC, Universitat Politècnica de València) y Francesc J. Hernández Dobon [IUCIE, Universitat de València].

COMITÉ CIENTÍFICO NACIONAL E INTERNACIONAL:

Leandro Almeida [Universidade do Minho, Portugal), Rolf Arnold [Technische Universität Kaiserslautern, Alemania), José Beltrán Llavador (Universitat de València, España), Danguole Bylaite Salavéjiene (Vytautas Magnus University, Lituania), Lourdes Cilleruelo Gutiérrez (Universidad del País Vasco, España), Nadia Czeraniuk (Universidad Autónoma de Encarnación, Paraguay), Emilia Maria da Trindade Prestes [Universidade Federal da Paraíba, Brasil), Francisco J. Escobar Borrego (Universidad de Sevilla, España), Inelvis Miranda Martínez (Universidad de Pinar del Río, Cuba), M^a del Valle de Moya Martínez (Universidad de Castilla La Mancha, España), Amparo Hurtado Soler (Universitat de València, España), Matias Denis (Universidad Autónoma de Encarnación, Paraguay), Luis Hernán Errázuriz Larraín [Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Alejandra Montané (Universitat de Barcelona, España), Sílvia Monteiro [Universidade do Minho, Portugal), Esther Planells Aleixandre (INGENIO-CSIC, Universitat Politècnica de València, España), Esther Ruiz Palomo (Universidad de Burgos, España), Jorge Sastre (Universitat Politècnica de València, España) y Laura Verena Schaefer (Universidad Autónoma de Encarnación, Paraguay).

Col·lecció Monografies i Aproximacions, nº 38

Títol: *El resto de mi biografía. Ensayo sobre una educación de la despedida.*

Autoria: Rolf Arnold.

ISBN: 978-84-09-45587-4

URI: <https://www.uv.es/uvweb/institut-creativitat-innovacions-educatives/aproximacions-1286010343684.html>

[ca/publicacions/col-leccio-monografies-](https://www.uv.es/uvweb/publicacions/col-leccio-monografies-)

© Del text: els autors

© Disseny de portada: I. Blasco i Rovira

© EDITA: Institut de Creativitat i Innovacions Educatives de la Universitat de València, 2022 Imprès digitalment a la UE



Es permet la reproducció, distribució i comunicació pública, sempre que es cite el títol, autoria i editorial i no siga amb finalitats comercials

El resto de mi biografía

Ensayo sobre una educación de la despedida

Rolf Arnold

Prólogo de
Agustín de la Herrán Gascón (UAM)

Traducción de
Francesc J. Hernández (UV)

Edición original:
Rolf Arnold
Es ist später, als du denkst
Perspektiven für die Restbiografie

Hep verlag, Berna 2017

Prólogo a la edición española
Agustín de la Herrán Gascó
Departamento de Pedagogía
Universidad Autónoma de Madrid

Traducción:
Francesc J. Hernández
Institut de Creativitat i Innovacions Educatives
Universitat de València

Revisión:
José Beltrán
Departament de Sociologia i Antropologia social
Universitat de València

Primera edición, septiembre de 2022

Prólogo a la edición española

Es un placer y un honor prologar, para la edición española, una obra de sabiduría basada en la conciencia. Por tanto, un texto diferente. De hecho, nace de la conciencia del autor y se dirige a la del lector para enriquecerla, amena y gratamente. De ahí que pueda verse como un ensayo cuyo sentido puede ser la educación de todos.

Para su elaboración, el profesor Rolf Arnold, catedrático de Pedagogía de la Technische Universität de Kaiserslautern (Alemania), ha invertido el concepto habitual de “biografía” o “biograficidad” (escritura sobre la vida), proyectándolo hacia el futuro, como una “biografía restante” (*restbiographie*).

¿Tiene sentido un enfoque así? Hay quien dice que el futuro no existe, y que, en consecuencia, sólo se puede especular sobre él o imaginarlo. Desde un punto de vista más complejo, la tríada pasado-presente-futuro define un continuo sucesivamente condicionado y evolutivo. Indagar sobre lo por venir no solo no es un ejercicio baladí, sino que puede ser una acción orientadora, para sí y para los demás. Análogamente, el arado del campo condiciona la siembra y la cosecha.

A este texto le ocurre algo parecido al tiro parabólico: desde sus factores -la velocidad inicial, el ángulo de lanzamiento, la altura del impacto, el tiempo en el aire...-, su contenido describe una trayectoria curvilínea, deleitable y culta. Su arco gira en torno a la conciencia de muerte y de finitud, sin sorpresas, anticipando la caída del objeto. Por tanto, su motivación tiene mucho que ver con la madurez y la generosidad.

Sus líneas invitan a una interiorización serena y fértil, más allá del aprendizaje. La experiencia educativa, acompañada de cultura y cercanía, tiene lugar desde el primer capítulo (“En la estela de Sísifo”) hasta el último (“El ser humano fugaz. O: ¿En quién podemos (o podríamos) convertirnos (todavía) y por qué?”). A lo largo de la travesía es preciso tener presente que el prosista es baquiano y de primer nivel.

La lectura armoniza el normal desequilibrio. Y es que no tenemos término medio, con esto de la muerte: o pensamos demasiado o demasiado poco en ella. La causa suele estar relacionada con una ausente educación aplicada, que hoy continúa, avalada por una Pedagogía dimisionaria, que no se atreve con lo que más importa al ser humano: la muerte y otros ‘temas radicales’. Pese a ello, la “Pedagogía de la Muerte” ha experimentado un avance notable en los últimos años. Hoy promueve un tránsito vectorial: del tabú al imperativo educativo con base en la conciencia. Este enfoque de la educación es radical, porque comienza en la profundidad de cada uno mismo.

La verdadera ‘educación superior’ tiene mucho que ver con la enseñanza de la naturaleza, como en su día mostraron Lao Tse o Comenio. La vía de la naturaleza confirma que el ser humano sigue caminos extremos, con relación a la muerte: de la evasión a la obsesión. Antitéticamente, como dijo Vujmir, “Los animales son buenos maestros en el arte de morir”. Por ello, cuando se sienten apagarse, quieren retirarse y, a solas, abandonan la vida. Lo hacen sin ficciones ni llantos, sin necesidades de reconocimiento o de reparación, sin

autoevaluación ni culpabilizaciones. Pocas personas fallecen así, entre otras cosas, porque no las dejamos en paz, ni siquiera al terminar. Por eso, a veces, la soledad necesaria aprovecha ventanas de soledad para cesar. Esto lo saben bien los sanitarios en los hospitales.

Un ensayo como este puede interpretarse de diferentes formas, según se entienda, más desde el ego o desde la conciencia. Esta clarificación es básica, si de educación radical o profunda se trata.

El egocentrismo es el epicentro y fuente de la inmadurez y del apego. Para el ego, la muerte es la peor noticia posible. Desde su lógica acumulativa, adquisitiva, la muerte propia es el final, la catástrofe. Por ello, inventa un futuro *post mortem* mejor y deseable, de paraísos avalados por Dioses y textos sagrados, por si acaso. Algunas motivaciones o sentidos egocéntricos desde los que interpretar el ensayo podrían ser: canalizar o aliviar angustia existencial; realizar o ejercitarse como una práctica filosófica, por ejemplo, sobre preguntas diáfanas sin respuesta; enfocar como preparación defensiva ante la vejez y el deterioro orgánico; despedirse de los demás, dejando huella; despedirse de uno mismo, recapitulando hacia el pasado y el futuro, como antesala de una vida postrera, imaginada, etc.

La conciencia es la capacidad para darse cuenta de la realidad. Es la fuente de la lucidez, imposible sin madurez personal y social. Tiende a observar la muerte como un requisito de la grandeza del hombre, que “está en ser un puente y no una meta”, como escribía Nietzsche en el “Zarathustra”. Algunas justificaciones más conscientes y maduras, hacia las que orientar la compañía de este texto o cualquier otro recurso o práctica asociados a la conciencia de muerte y de finitud, pueden ser: reparar la propia educación, comprendida como asiento de la conciencia; explorar y revisar lo que nunca se hizo o dijo y atreverse a verlo y a saborearlo; clarificar posibles confusiones existenciales, que pueden abrirse al diálogo interior o con los demás; ayudar a la educación de los demás, desde la educación y cultivo propios; utilizar como recurso metodológico para interiorizar que el futuro que le queda a su autor es irreversiblemente limitado; madurar, crecer existencialmente, hacerse más consciente, etc.

Lo normal es “hacer camino al andar” (Machado) sin saber dónde está el norte, esto es, sin un sentido formativo. En educación, el horizonte sólo aparece al profundizar, al indagarse. Para ello, esta obra puede ser de la máxima utilidad. ¿Qué puede significar ser útil? Que puede ayudar a comprender en profundidad que: “Hay dos clases de vidas: la vida que muere y la vida que trasciende, y la vida que trasciende, nunca muere del todo”¹. No se trata de vivir, sino, como proponían Sócrates o Diógenes de Sinope, de vivir bien, de bien vivir. Entonces, morir bien, conscientemente, es un corolario natural, además de una necesidad evolutiva.

Agustín de la Herrán Gascón
Departamento de Pedagogía
Universidad Autónoma de Madrid

¹ Gascón, M. (1998). Prólogo. En A. de la Herrán Gascón, *El ser y la muerte. Didáctica, claves, respuestas*. Humanitas.

Índice

Prólogo del autor	7
1 En la estela de Sísifo	9
2 La soledad galáctica	17
3 De opciones cada vez más escasas	23
4 Somos los árboles, no el bosque	32
5 En el reflejo de las teorías. Interpelaciones a Hegel, Bateson y Fromm	41
6 Lenguaje como barandilla en el camino (¿a dónde?). Encuentros con Derrida, Foucault, Varela y otros	53
7 El ser humano fugaz. O: ¿En quién podemos (o podríamos) convertirnos (todavía) y por qué	68
Bibliografía	77
Sobre el autor	82

*Vivo mi vida
en anillos crecientes
que se trazan sobre las cosas.
Tal vez no complete el último,
pero lo intentaré
(Rilke 1998, p. 505)*

*No estoy perdida,
estoy explorando
(Jana Stanfield)*

Prólogo del autor

La biografía restante abarca el tiempo que aún nos queda. La escribimos, más como un borrador que como una descripción. En el proceso, surgen los capítulos que, como en una novela, empujan hacia la resolución. Nos comprometemos con ellos, sin poder reescribir constantemente, reinterpretar o, en definitiva, retocar retrospectivamente las historias, los movimientos y las decisiones fundamentales. El sentido de estos capítulos no solo nos resultará claro con una mirada retrospectiva, sino que también puede decidirse de antemano y configurarse paso a paso. En esto, revelamos más sobre nosotros que en las historias que anteriormente contábamos sobre nosotros mismos, que a menudo expresan abiertamente una preocupación mercantil: “Tarde o temprano, todos inventan una historia que afiance su vida”, hace decir Max Frisch al protagonista de su novela *Digamos que me llamo Gantenbein* (Frisch 1976, p. 45). Con ello, se modifica una indicación temprana del filósofo danés Kierkegaard, que sabía que cada yo “(...) tiene una historia, una historia en la que él reconoce la identidad consigo mismo” (Kierkegaard 1957, p. 229). ¿Con qué identidad queremos y podemos seguir reconociéndonos? Esta es la cuestión de la biografía restante abordada en el presente ensayo.

Para construir la propia biografía restante, la búsqueda minuciosa y el pensamiento profundo resultan importantes, incluso reconfortantes. Solo podemos dar forma a la biografía restante sin consuelo, porque requiere la preparación para las despedidas. Pero estas exigen algo que resulte reconfortante, incluso si no se puede obtener. Sin embargo, tal consuelo resulta inaccesible a menos que nos lancemos a las aguas poco profundas de las ontologías que pretenden explicar el significado y el propósito de nuestro ser. Estas aguas están infestadas. En ellas acecha el peligro de permitir que la fe, la opinión o incluso el esoterismo ocupen el lugar de una visión sobria y, por lo tanto, permitan que la reflexión sobre la biografía restante se eche a perder en una mera continuación del trance adormecedor de un seguir-siempre-igual. En este trance todo permanece incierto porque está oculto. Cuanto menos se transite pensando y decidiendo, el resto de los capítulos sonarán como los primeros: una telenovela que se desliza de historia en historia sin tocar realmente las preguntas finales. No son pensadas, interpretadas y configuradas a la luz de la incertidumbre, sino que permanecen ocultas.

El presente ensayo trata de la gestión biográfica de riesgos repentinos y de despedidas, así como de los posibles inicios de nuestro futuro personal. No aclara nada, pero puede estimular un posicionamiento más consciente, es decir, una actitud que nos ayude a poner en escena los últimos capítulos de nuestra biografía de manera más consciente, mediante la decisión, la focalización², la práctica y la resolución. Al final, no necesariamente sabremos más sobre las últimas preguntas, pero las rastreamos y podremos encontrar formas de abordar estas cuestiones de una manera responsable. Al hacerlo, fortaleceremos nuestra autonomía y nos abriremos a las opciones que aún nos depara la vida, mientras nos sumergimos en fases de limitaciones repentinas.

Rolf Arnold

Kaiserslautern, septiembre de 2016

² Esto es, la *atención* o el “darse cuenta” (*awareness*) que decía Ivan Illich.[N. trad.]

1 En la estela de Sísifo

La biografía restante es el tiempo que aún nos queda por delante. Este es incierto, pero lo atravesamos con “certezas” crecientes que nos penetran emocionalmente y también resultan irrefutables. Entonces, a lo largo de los años, creemos que sabemos

- lo que (nos) importa en la vida,
- quiénes somos o pensamos que somos en nuestra vida familiar y profesional, y
- que somos parte y expresión de una filiación cultural que es como es, pero que también puede ser diferente.

En el curso de la vida, sin embargo, también nos enfrentamos inevitablemente a las certezas

- de que nuestras fuerzas están disminuyendo,
- que solo podemos continuar como antes durante un período de tiempo razonable,
- que solo participaremos en la vida de nuestros hijos y nietos por un tiempo reducido y
- que realmente no podemos comenzar de nuevo, porque siempre nos llevamos a lo nuevo nuestras experiencias, recuerdos y cicatrices.

De estas certezas está tejido el manto de nuestra identidad, del que cada vez podemos despojarnos menos cuanto más lo llevamos puesto, y que algún día llevaremos con nosotros: ese día hacia el que todo fluye. Podemos observar este reloj de arena y, sin embargo, no captar lo que nos sucede a medida que transcurre nuestra vida. Solo podemos observar el transcurrir en él mismo, en momentos de reflexión, en los que no nos hundimos en el ajetreo y el bullicio de la vida cotidiana. En general: la *ajetreada cotidianidad* que nos adormece durante largos períodos con la droga de un irreflexivo seguir-siempre-igual. Esto nos deja tambaleándonos hacia nuestro propio fin, muchas veces sin poder cultivar realmente en nosotros mismos *la* actitud que exige un trato maduro con el absurdo de nuestra propia vida. Pero, ¿en qué se diferencia tal actitud madura del mero seguir-siempre-igual? ¿Soportamos más fácilmente con ella la plétora de preguntas absurdas e irresolubles, el absurdo de nuestra existencia?

El absurdo es la inexplicabilidad del ser humano. En cuanto concepto, el absurdo reemplazó en lo esencial la búsqueda filosófica hacia el absoluto en la segunda mitad del siglo XX. Desde entonces, la filosofía ha sido menos trascendente, a saber, en el esfuerzo por *clarificar* las “preguntas últimas”, y en cambio se dedica cada vez más a la cuestión de *mantener y configurar* la vida y supervivencia propias en la “nave espacial Tierra” (Fuller 1984). El absurdo sigue estando una y otra vez en la incomprendibilidad de la sinrazón, el sufrimiento y la barbarie, pero las esperanzas que depositábamos en lo absoluto se están desmoronando. Sin embargo, estas esperanzas continúan ejerciendo un poder seductor. Nos cuesta desprendernos de ellas porque algo en nosotros no puede dejar de soñar que la existencia pueda tener sentido y que nuestros esfuerzos y nuestra honestidad algún día serán tenidos en cuenta. Esto ya se menciona en el “argumento” temprano del filósofo griego Epicuro (341-270 a. C.):

“O Dios quiere suprimir el mal y no puede, o puede y no quiere, o ni puede ni quiere. Si quiere y no puede, entonces es débil, lo cual no se aplica a Dios. Si puede y no quiere, está resentido, lo que también es ajeno a Dios. Si no quiere y no puede, entonces es débil y está resentido a la vez, y tampoco es Dios. Pero si quiere y puede, que es lo único que es apropiado a Dios, ¿de dónde vienen los males y por qué no los quita?” (cit. según Hober 2001, p. 14)

¿Cómo podemos vivir, sobrevivir e incluso convivir ante algo tan inexplicable? ¿Cómo podemos seguir creyendo en lo bueno y en lo razonable cuando obviamente no podemos salir de nuestra piel? Vivimos en las certezas tradicionales, muchas veces sin penetrar realmente en ellas y sin ser conscientes de las luchas históricas y los esfuerzos intelectuales a los que las debemos. Al mismo tiempo, sentimos constantemente –como nos recordaba de manera impresionante Albert Camus (1913-1960)– “que la historia no lo es todo” (Camus 2009, p. 36). Esto también se aplica a nuestra historia personal. Si puede escurrírsenos de las manos “no es porque uno no lo haga, ¡sino porque el otro también la hace!” (Sartre 1960, p. 123).

¿Qué actitud corresponde a una *gestión maduro* de esta incompletud e incomprendibilidad así como de esta inseguridad de la existencia humana? ¿Tenemos realmente que desarrollar esta actitud? ¿Es cierto (para nosotros) que nuestra vida *multiopcional* debe orientarse a la “llegada, no al aumento” (Schulze 2016, p. 10), es decir, a “la vida buena, razonable y libre, no a la expansión de su ámbito de posibilidades como un fin en sí mismo” (ibíd.). ¿Son menos definitivas las despedidas de una vida que ha madurado de este modo que las de una vida que se esfuerza por mejorar constantemente? ¿De qué sirve esta actitud si no es realmente capaz de protegernos ante la muerte? Preguntas sobre cuestiones para las que no hay respuestas generales. Los únicos beneficiarios de una actitud madura frente al absurdo somos nosotros mismos, en la medida en que podemos aprender no solo a soportar la vida, sino a moldearla para que finalmente podamos despedirnos: paso a paso, saliendo con alegría y audacia. Esto nos permite llegar a un acuerdo con el absurdo, tomarlo en nuestras vidas, no como una figura fulgurante del pensamiento, sino como un gesto silencioso. La reflexión sobre la biografía restante es un motivo constante para practicar este gesto. Albert Camus lo sabía:

“La lucha contra las cumbres puede llenar un corazón humano. Tenemos que imaginar a Sísifo como un hombre dichoso” (Camus 2004, p. 160).

Un reflexivo amigo desarrolló durante muchos años una estrategia para vivir de manera más consciente la biografía restante: en su diario añadió una especie de cuenta atrás a la fecha de sus entradas. Partiendo de una esperanza de vida media -supuso para sí mismo que de 75 años- siempre sumaba el número de días que ya había vivido y los años que le quedaban hasta los 75 años. Así que siempre vivió consciente de los días estadísticamente “restantes”. Fue solo cuando advirtió que también podría desencadenar el efecto, en este caso mortal, de una “profecía autocumplida” (véase Watzlawick 2009) que se puso a reflexionar y abandonó esta práctica.³

³ Se advierte aquí por primera vez en el libro la peculiar metodología del profesor Arnold para redactar algunos de sus libros, que precisamente por ello constituyen una lista impresionante: preparar materiales concretos para seminarios que posteriormente, con la experiencia acumulada, se ensamblan en libros. Por eso, está atento a las intervenciones del auditorio, lo que también puede convertirse en un recurso narrativo. [N. trad.]

El ser humano conoce su destino, al menos de manera aproximada. Y, sin embargo, suele evitarlo: No es popular tener en cuenta el propio final. Y tampoco es constructivo. Es por ello que muchas personas no dejan que el desagradable pensamiento de que todo puede terminar un día, y que tal vez sea muy pronto, se instale definitivamente se mude en la casa de su forma de vida. Y sin embargo, cada vez hay más despedidas en su mundo de vida. No las pueden pasar por alto. No solo afectan a los demás. Más bien, vemos nuestro propio futuro en los moribundos. “¡Morituri te salutant!”, exclamaban los gladiadores romanos a César antes de ir a una muerte segura: “¡Aquellos que van a morir, te saludan!”. Esto representa una llamada de atención a nosotros mismos que deberíamos interiorizar: “Como alguien que está voy a morir, tengo que decir...” o “como alguien que va a morir, tengo una opinión completamente diferente...” o finalmente “como alguien que va a morir, no me considero provocado y tampoco rompo la porcelana de nuestra relación...” - una especie de organizarse, que no toma posición en cada ocasión, pero que también evita o debilita los conflictos de otras maneras, y que en todo caso actúa, cuando estos aumentan, actúa de manera moderada, pero con mucha determinación. Cualquiera que cultive tales formulaciones como un mantra, al menos en su monólogo interior, ya no está automáticamente disponible para cualquier diálogo o debate. Es capaz de eludirse a sí mismo, “tamizando” primero las preocupaciones que aquellos le acarrearán antes de dedicarse a ellos. La siguiente narración cuenta una historia similar.

Los tres tamices de Sócrates

Un día, un conocido corrió hacia el filósofo griego Sócrates.

–Escucha, Sócrates, debo decirte cómo tu amigo...

–Detente –le interrumpió el filósofo–. ¿Pasaste lo que me quieres decir por tres tamices?

–¿Tres tamices? ¿Cuáles?– preguntó el otro, sorprendido.

–¡Sí! ¡Tres tamices! El primero es el tamiz de la verdad. ¿Has comprobado si lo que me quieres decir es verdad?

–No, lo escuché decir, y...

–Bueno, entonces ciertamente habrás probado con el segundo tamiz, el tamiz de la bondad. ¿Estás a punto de decirme algo que, si no es verdad, al menos es bueno?

El otro vaciló.

–No, en realidad no es eso. Al contrario...

–Bueno –le interrumpió Sócrates–. Así que tomemos el tercer tamiz y preguntémosnos si es necesario decirme lo que parece emocionarte tanto.

–Necesario ahora mismo...

–Bueno –sonrió el sabio– si lo que ibas a decirme no es cierto, ni bueno, ni necesario, déjalo así y no te agobies ni a ti ni a mí.⁴

Estos tres tamices nos facilitan la focalización: si logramos dedicarnos solo a los temas y preocupaciones que quedan y son de importancia, podemos alcanzar la perspectiva de la biografía restante en nuestro propio pensar, sentir y actuar.

A más tardar cuando mueren los padres, esta perspectiva se vuelve inevitable para los seres humanos: “¡A donde ellos van, tú también irás algún día!”: esta es la certeza que resuena en nosotros cuando miramos su tumba. Numerosos pensadores han tomado esta desilusión fundamental como una oportunidad para reflexionar sobre la futilidad de todos los esfuerzos humanos. Para otros, precisamente esta perspectiva fue razón suficiente para

⁴ Fuente desconocida. Tomado de: www.weisheit.phil-splitter.com/html/die_drei_siebe_des_sokrates.html

lanzar un desafiante “y sin embargo” a la muerte, como los existencialistas, como Albert Camus en su figura de Sísifo, que sabe vivir dichoso, aunque sea en vano. No deja lugar para el lamento. Y no se pierde en juegos de lenguaje supuestamente esclarecedores que dan al absurdo un sonido razonable, justificable y hasta reconfortante -aunque muchas veces solo suene persuasivo-. Es una *sentimiento* de vida lo que describe Camus, no una figura clarificadora de pensamiento. Sabe que el sentido de la vida no puede revelarse en última instancia al pensamiento. El argumento no tiene sentido, solo puede ayudarnos a darnos reglas de lenguaje para lidiar con el absurdo de la vida: ayudas para el pensamiento y giros del lenguaje que nos guían en un estrecho camino entre el cinismo por un lado y el dogmatismo por el otro. Pasemos a otra página, con alegría y decisión.

Para Astrid Braun de la Casa de Escritores de Stuttgart, el discurso de Camus sobre la “tierna indiferencia del mundo” es el “oxímoron más bello de la literatura”:

“No debemos esperar simpatía del mundo que nos rodea, ni siquiera de Dios, de ángeles o demonios. El mundo está sencillamente ahí. Pero los humanos somos capaces de sentirlo y describirlo. En el hecho de que podamos sentir ternura y falta de simpatía al mismo tiempo, hay un destello de seguridad” (Braun 2013).

¡Pero cuidado con la perspectiva de la biográfica restante! Esto solo lo pueden lograr aquellos que ya pueden mirar hacia atrás a una biografía y ya usan un manto de identidad. Puede abrir esta capa, pero les resulta difícil quitársela. Al mismo tiempo, la biografía restante marca el tiempo calculado que nos queda para completarnos y llegar a una posición relajada en relación con los movimientos de nuestro transcurrir y devenir. Ciertamente: tiene poco poder de persuasión si uno, ya en la octava década de la vida, simplemente se apresura a dejar que una producción siga a la siguiente. Pero, ¿es este significado de alguna manera más sustancial cuando solo cuentas 30 o 40 años? Este es el motivo *vanitas* de la filosofía, es decir, la visión en última instancia irónica de la vanidad del ser humano: Todo es en vano, por lo que la autoconfianza humana o el “orgullo absurdo de vivir” (Lüthe 2012) tiene malas cartas, como Andreas Gryphius ya lo expresó en un conocido soneto en 1643:

*“Mires donde mires, solo ves vanidad sobre la tierra.
Lo que este construye hoy, aquél lo derribará mañana:
Donde hoy se alzan ciudades, habrá un prado,
sobre el que el pastorcillo jugará con los rebaños.*

*Lo que todavía está floreciendo con esplendor, pronto será pisoteado.
Lo que palpita y desafía ahora, será cenizas y huesos mañana,
Nada hay que sea eterno, ningún mineral, ninguna piedra marmórea.
Ahora la felicidad nos sonríe, pronto tronarán las quejas.*

*La gloria de las grandes hazañas ha de perecer como un sueño.
¿Debe el juego, el hombre ligero, perdurar?
¡Oh! ¿Qué es todo esto que consideramos precioso,*

*sino mala vanidad, sino sombra, polvo y viento?;
Como una flor de prado que no volverás a encontrar.
¡Ni uno solo quiere considerar lo que es eterno todavía!” (según: Gryphius 1963, p. 33 y s.).⁵*

El presente libro es una búsqueda de orientación para aprender a configurar de manera más sustancial y como un proceso de maduración la propia biografía restante. Se trata con ello

⁵ Tomado de: https://de.m.wikipedia.org/wiki/Es_ist_alles_eitel.

de la descripción de las –posibles– *tareas del desarrollo* humano restantes, cuya realización forma parte tanto de la compleción de la vida y de la actualización de la propia identidad como de las *tareas de un nuevo comienzo* que lleven a las personas hacia adelante, al descubrimiento, a la toma de decisiones, a la construcción y configuración de nuestra forma de vida. Al hacerlo, se pisa un terreno que ha sido recorrido por los pensadores más minuciosos de los últimos milenios, sondeándolo con mucha profundidad, pero sin una explicación satisfactoria. En última instancia, no está claro qué valor podemos otorgar a los años restantes de vida, incluso cuando la idea de la propia inmortalidad no solo resulta impensable, sino también “aburrida” y “sin perspectivas”. Si fuéramos inmortales, podríamos reinventarnos infinitamente o repetirnos eternamente, pero al mismo tiempo todas aquellas cosas que son fijas e irrevocables, que parecen definirnos, se escurrirían por completo. Uno no puede definirse, es decir, delimitarse, si todo sigue siendo ilimitadamente posible. Pensar en la biografía restante y sus posibilidades, ¿no tiene que suponer en última instancia que “el desarrollo de la personalidad humana en el transcurso de la vida solo puede obtenerse al precio de la muerte” (Kreuels 2015, p. 36)?

El movimiento de búsqueda de la biográfica restante, aquí presente, no quiere probar ni evaluar nada. No añade más consideraciones a la filosofía, sino que echa una mirada a la práctica de la vida presente y futura desde otro punto arquimédico: *el punto del transcurso del propio tiempo de vida*. Lo que emerge es un “libro de experiencias”, en el sentido de la distinción hecha por Michel Foucault (1926-1984), quien describió todos sus propios libros como tales.⁶ Los pensamientos presentados en este libro son fugaces y no definitivos. Las preguntas planteadas en él no buscan respuesta. Se esfuerza por la precisión y nitidez de su propio enfoque en la sucesiva *escritura* de la biografía restante.

En este contexto, la raíz etimológica de la palabra “biografía” nos recuerda que las personas viven su vida a través de una historia que parece escribirse (y seguir haciéndolo) por sí misma, pero que también podemos escribir o reescribir nosotros mismos. En particular, la reescritura o nueva escritura goza de una creciente popularidad en las sociedades modernas. Es conocida la ya citada afirmación de Max Frisch (1911-1991): “Tarde o temprano todo el mundo inventa una historia que considera su vida” (Frisch 1976, p. 49). Se sabe que: “Toda historia es una invención, (...) cada yo que se ensaya es un papel” (ibíd., p. 48). Por lo tanto, el enfoque en la biografía restante implica la cuestión de cómo queremos reescribir o escribir de nuevo nuestra historia, no de manera elocuente o incluso en voz alta con un motivo ulterior de orientación mercantil (por ejemplo, para una presentación externa en Facebook), sino como una declaración silenciosa y con la conciencia de que seremos afectados cada vez por más temas, para lo que se aplica lo siguiente: “De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca” (Wittgenstein 1963, p. 115)⁷. En última instancia, no hay consuelo ante el absurdo de nuestro propio transcurrir, o mejor ante nuestras despedidas (de nuestra índole irreflexiva, que hemos llegado a amar), de las garantías (sobre lo que de facto todavía es posible para nosotros) y de reorientaciones tranquilas (sobre las cuestiones a las que todavía dedicamos los trajines de nuestras vidas), en el sentido del

⁶ Foucault escribe: “Nunca pienso exactamente lo mismo porque, para mí, mis libros son experiencias en el sentido más amplio del término. Una experiencia es algo de lo que se sale cambiado. Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya he pensado, nunca tendría el coraje de abordarlo. Solo escribo porque todavía no estoy muy seguro de qué pensar de lo que me está ocupando tanto.” (Foucault 1996, p. 24).

⁷ Se trata de la última proposición (numerada 7) del *Tractatus logico-philosophicus*. [N. trad.]

conocido verso de un poema de Hermann Hesse: “Quizás la hora de la muerte / nos envíe de vuelta a nuevos espacios jóvenes” (Hesse 1986).

En el discurso que Max Frisch pronunció con motivo de la muerte de su amigo Peter Noll el 18 de octubre de 1982 en el templo Großmünster de Zúrich, describe una situación final a la que había aspirado su amigo con las palabras:

“(…) de sus muy brillantes ojos sale la mirada de una persona liberada que se atreve a saber lo que sabe y cree que nosotros podemos hacer lo mismo” (Frisch 1987, p. 284).”

Este ensayo trata sobre esta “mirada de una persona liberada”, que es la tarea y el objetivo a promover por una educación de la despedida (Arnold 2006), incluso mucho antes de la despedida misma. Esta mirada no solo es capaz de establecer otras estructuras de relevancia para la biografía restante, sino que también es adecuada para centrarse más intensamente en la cuestión de lo que realmente significa o puede significar para nosotros el ser persona. En el proceso, las certezas que nos son queridas comienzan a vacilar y se abandonan los conceptos que nos resultan familiares, etc. Uno obtiene una imagen clara de dónde se encuentra en la montaña de Sísifo, por enésima vez, de lo que está desapareciendo y se despide de estas materias que no están reflexionadas, pero nos resultan familiares. ¡Quien sabe vivir a la manera de la despedida muere muchas muertes!

La educación de despedida también puede fortalecer nuevas formas de la propia vida y de la convivencia. En lugar de la partida, la acción y la comprensión, la profundización, la reflexión y el sentimiento podrían convertirse en los hitos de esta redefinición de la biografía restante. Esta ya no “encuentra” las explicaciones a las que siempre estuvo inclinada, sino que permanece de manera más consciente en una “búsqueda”, que la ayuda a descubrir sus propias –nuevas– posibilidades de ser persona incluso en lo que antes le resultaba ajeno –un ser persona que consiste en el “prendedor” para volver a “(com)prenderse”⁸ a uno mismo, mientras se permanece profundamente consciente del “lugar que constituye el punto de partida de nuestra consideración” (Scharmer 2009, p. 29) y uno se esfuerza por emerger de las “capas más profundas y creativas del campo social” (ibíd., p. 31) para pensar, sentir y actuar a partir de la biografía restante. Esto puede generar algo nuevo (un “absurdo ontológico”, como dice Niklas Luhmann):

“Algo es, porque lo que antes era *no* lo era del todo” (Luhmann 1995, p. 323).

¿Podemos y debemos todavía dejar que surja algo nuevo de nuestro interior, o queremos seguir siendo lo que ya hemos sido, cada vez más en la partida que en la despedida? ¿Y por qué “deberíamos” cambiar nuestra vida restante? No en el sentido de una “existencia capaz de escapar del mundo” (Sloterdijk 2009, p. 695), sino para salir del trance en el que nos tambaleamos hacia un estado que un día negará nuestro pensamiento, sentimiento y acción. “¡Cambia tu vida!” exclama Peter Sloterdijk a sus lectores en vista de la amenazante catástrofe global. Y agrega:

“¡De lo contrario, tarde o temprano, la revelación completa te demostrará lo que te perdiste en el tiempo de los portentos!” (ibíd., p. 702).

⁸ El texto alemán es: “das aus der Fassung gerät, um sich neu zu (er)fassen”. Hay un juego de palabras de *Fassung* “montura”, “armazón” (hemos traducido “prendedor”), *fassen* “prender” y *erfassen* “comprender” [N. trad.]

Pero, ¿esta omisión nos amenaza solo en vista de los desarrollos globales? ¿No se enfrenta todo ser humano a la amenaza de tal “catástrofe global” que no acaba con el mundo, sino con el mundo de vida que le rodea? Dada esta certeza, ¿cómo podemos seguir viviendo, participando, formándonos y desarrollándonos, marcando el rumbo desde el lecho de muerte?

“¡De lo que se trata aquí es de todo lo que me constituye ahora!” – así fue la reacción de un participante en un seminario sobre educación de despedida. “Me impactó particularmente la frase de que el propio desarrollo personal solo se puede lograr al precio de la muerte. Esta frase es verdadera hasta una profundidad que no se ilumina a primera vista. Si solo puedo llegar a ser quien soy capaz de ser porque me separo de las otras posibilidades que no están disponibles de una manera ilimitada, entonces esto nos presenta una situación completamente nueva: la vida que pasa ya no es solo «la desaparición de opciones» sino más bien «el uso de opciones». Al recogerlas, moldearlas o desecharlas, me convierto en quien puedo ser. ¡Es la escasez de opciones en el curso de la vida lo que nos define, es decir, nos da sentido e identidad! Tengo que admitirlo: desde que reconocí y sentí esta conexión, ¡vivo con más cautela y conciencia en vistas al reloj de arena de mi vida!”

Primer Estudio⁹: En la montaña

El siguiente ejercicio nos invita a reflexionar sobre nuestra biografía restante confrontándonos con la cuestión de nuestra posición “en la montaña”. Esto significa cosas bien diferentes: puede ser la montaña de nuestra vida, donde ya estamos a mitad de camino o donde solo nos quedan unos pocos metros para escalar hasta la cima. También puede significar la tarea diaria de Sísifo. ¡Decida por sí mismo! ¡Déjese inspirar!

Plantéese las siguientes cuestiones:

- ¿Dónde está en la montaña de Sísifo?
- ¿Cuántas veces ha subido hasta aquí?
- Aunque haya llegado una y otra vez ¿qué se le escapa?
- ¿Ha cambiado su técnica de montañismo?
- ¿Qué manto de identidad lleva actualmente?
- ¿Con qué frecuencia ha mudado de manto?
- ¿Qué equipaje lleva consigo?
- ¿Cuelgan de su mochila “los tres tamices de Sócrates”?
- ¿Cuándo se usaron?

Trate de visualizar sus respuestas a estas preguntas en una imagen: “Yo, en la montaña”. ¡Discuta esta imagen con alguien de su confianza! También puede consultar con ella las siguientes cuestiones:

- ¿Podría cambiar mi técnica de ascenso?
- ¿Podría averiguar más sobre la topografía del sitio?
- ¿Quién podría compartir sus experiencias conmigo?
- ¿Debería escalar otra montaña?
- ¿Qué esperarías del cambio de montaña?
- ¿Puedo optimizar mi equipo?

⁹ El autor utiliza *Etüde*, que es *estudio* en sentido musical [N. trad.]

- ¿Puedo tomarme mi tiempo, incluso tomar un descanso?
- ¿Puedo aprender a caminar sin gemir?
- ¿Qué canción de montaña me proporciona energía y buen humor?
- ¿Debo ir acompañado (con quién)?
- Etc.

2 La soledad galáctica

Cualquiera que piense en el resto de su vida y trate de moldear (más) conscientemente los años que tiene por delante no puede evitar la pregunta de qué significa realmente ser persona (véase Wittwer 2014). Esta pregunta acecha detrás de cualquier movimiento de búsqueda más sustancial. Nos lleva por un camino estrecho pero muy transitado. Por un lado, las dimensiones del ser persona (que solo pueden esclarecerse racionalmente, pero en última instancia resultan incomprensibles), remiten a nosotros mismos. Nos dejan buscando pero desorientados en la “tierna indiferencia del mundo” (Camus 1967, p. 123). Nos maravillamos con las preguntas que somos capaces de plantear, escuchamos con profunda emoción las producciones lingüísticas de la oferta intelectual, literaria y científica de los siglos, y, sin embargo, al final nos quedamos sin palabras cuando empezamos a vislumbrar que toda esa oferta surge solamente de la arrogancia de estar ubicado en el antropocentrismo. A consecuencia de ello, el pensamiento y la búsqueda humanos han resultado cósmicamente descentrados desde Copérnico, ya que las personas tuvieron que reconocer que no son el centro ni menos aún la medida de todas las cosas. En su pensamiento, sin embargo, continúan siguiendo una forma de conocimiento antropocéntrica, que trabaja con las herramientas que solo están disponibles para los humanos. Estas herramientas son:

- pensar y comprender de manera razonable y racional,
- el lenguaje como forma de simbolización y transmisión de significados,
- hablar como posibilidad de compartir saber, de ponerse de acuerdo, de concertar y actuar juntos, así como
- la escritura como modo de la perpetuación y la transmisión de ideas y modos de pensar.

Estas herramientas están constantemente en uso. A través de su utilización, emerge una “ilustración incansable” y un “texto interminable”, que se insertan en nuestra conciencia una y otra vez:

“Ya no hablo yo mismo, sino que el mundo me usa como medio para articularse. Él habla incesantemente para mí, y a través de mí a los demás, y a mí a través de los demás” (Zielinski 2011, p. 39)

Por otro lado nos acechan las interpretaciones superficiales a cargo de supersticiones, respuestas estereotipadas, el esoterismo o desplazamientos, que ignoran irreflexivamente el carácter antropocéntrico de sus explicaciones. Estos provocan una algarabía de voces, pero solo para aquellos seres que tienen oídos para oír y ojos para leer. Si bien las voces nos brindan respuestas, no pueden probarlas de manera concluyente y realmente viable. También resultan excluyentes al distinguir entre los adeptos al movimiento y los que no lo son. Este libro favorece la reflexión racional de un filósofo “¿qué-podemos-saber?” y evita las aguas poco profundas. Sin embargo, no es un intento de agregar una más a las posiciones filosóficas tradicionales. Más bien, su intención está referida a la *vida práctica*, que en primer lugar parte del asombro por la situación en la que realmente nos encontramos, independientemente de si todavía estamos en movimiento o si ya hemos llegado a la redacción de los últimos capítulos de nuestra biografía restante:

“En algún momento, hace 10, 15 o 20 mil millones de años, pudo haber ocurrido ese inimaginablemente gigantesco Big Bang, que los cosmólogos suponen que es el nacimiento de nuestro espacio (conocido), con miles de millones de galaxias y sistemas solares, con innumerables planetas, lunas y cometas... En algún momento, hace cuatro, cinco o seis mil millones de años, se habría formado ese sistema solar cuyo tercer planeta se llama Tierra, ese elipsoide de revolución aplanado que gira diariamente sobre su eje y una vez al año recorre una órbita elíptica, alrededor en de uno de los dos focos donde «está» el Sol. (...) En algún momento después de que la superficie de esta Tierra se enfriara, que comparada con el sol (que tiene 332.270 veces la masa de la Tierra) es francamente diminuta, la vida se formó hace dos, tres o cuatro mil millones de años: en una especie de «sopa primigenia» de hidrógeno, vapor de agua, metano, acetileno, amoníaco y ácido cianhídrico fueron creados –por los rayos ultravioleta del sol, por el calor de sustancias radiactivas en desintegración y por descargas eléctricas inimaginablemente violentas– compuestos de carbono (por ejemplo, aminoácidos), que mutaron en el agua de la superficie terrestre en proteínas, nucleínas e hidrocarburos. Estas circunstancias favorables solo existieron una vez en la Tierra, por lo que bajo las condiciones actuales es imposible un nuevo surgimiento “natural” de la vida. Pero la vida misma siguió y sigue: y aunque la vida muera una y otra vez, aunque incluso formas de vida enteras mueran o son destruidas, hay más de un millón de especies de animales y alrededor de 300.000 especies de plantas en este globo y, entre tanto, más de seis mil millones de personas” (Winkel 2005, p. 21).

Cuando miramos más de cerca estas condiciones de origen, sentimos vértigo. Estamos empezando a comprender la coincidencia galáctica a la que nos debemos y el vacío en el que nos deslizamos en un sistema de la Vía Láctea por el que no podemos “hacer autostop” para ver cómo se ve más allá: se necesitarían 100.000 años para cruzar la Vía Láctea a la velocidad de la luz. Consta de 100 mil millones de estrellas, un número mayor que todas las monedas de metal disponibles en el mundo (Brandl 2014). Y, sin embargo, de estas condiciones surgieron seres que podían comprender su existencia e incluso explorar y reflexionar sobre la inimaginable aleatoriedad y la marginalidad galáctica de su existencia. Después del último hallazgo espectacular de dientes humanos en Israel en 2010, la fecha de aparición del Homo Sapiens se data ahora alrededor del 400.000 a. C. Rainer Winkel escribe:

“No sabemos exactamente cuándo y cómo surgió la materia, cuándo y cómo surgió la vida de la materia muerta en nuestra Tierra, cuándo y cómo aparecieron los primeros humanos. En algún momento, hace unos 100.000 años, levantó la cabeza y... Cuándo y cómo llegó a existir siguió siendo un misterio para él en ese momento y no ha quedado claro para él hasta el día de hoy, a pesar de un saber y una capacidad (suyos) enormemente desarrollados. Pero por qué está allí, por qué vive aquí y ahora, qué le da sentido a su vida... Las primeras personas se plantearon estas preguntas, les dieron respuestas, y con estas cuestiones en la cabeza, en el corazón, en el conocimiento y en la conciencia, morirán los seres humanos, cuando y dónde y cómo morirá cada uno de nosotros” (Winkel 2005, p. 22).

Como dije: los filósofos no se cansaron de determinar la posición humana frente a estas cuestiones inclarificables e irrepresentables. Y no se detuvieron con la pregunta epistemológica “¿Qué puedo saber?”, sino que también prosiguieron con las cuestiones adicionales de una filosofía más práctica, planteadas por Immanuel Kant (1724-1804):

- “¿Qué debo hacer?”
- “¿Qué puedo esperar?” y
- “¿Qué es el ser humano?” (véase: Ingersiep/ Baranzke/ Eusterschulte 2004).¹⁰

Estas preguntas marcan también el horizonte por el que transita la reflexión sobre la biografía restante, complementada y concretada a lo sumo por la pregunta pedagógica clave de todo desarrollo de la personalidad “¿Cómo se llega a ser quien se puede ser?” (véase: Arnold 2016). Al comienzo de todas las interpretaciones están las preguntas sobre el

¹⁰ En la doctrina trascendental del método, segunda parte de la *Crítica de la razón pura*, Kant formula las tres primeras preguntas, que suelen ser citadas en las explicaciones del kantismo. En sus lecciones de lógica, editadas póstumamente por sus discípulos, anota que las tres primeras se resumen en la cuarta: “¿Qué es el ser humano?” [N. trad.]

pensamiento y la percepción humana (“¿Qué puedo saber?”) y la percepción de la banalidad y transparencia de nuestros estados del yo. Estos no deben su sustancia a ninguna certeza ontológica, sino al funcionamiento de mecanismos cognitivo-emocionales que se han desarrollado a lo largo de miles de años en procesos de adaptación evolutiva de esta manera y no de otra. Aunque son hasta cierto punto transparentes, constituyen enfáticamente la autoconciencia del ser humano, es decir, su “tipo especial de pensamientos”, con los que “se (pone) en relación con el mundo entero” y es “llevado a pensar sobre su ser sí mismo” (Henrich 2016, p. 9). Esto significa que, aunque podamos ver a través de nuestra propia previsibilidad, nos resulta difícil evadir sus efectos. Es más fácil vivir si hacemos más plausible la soledad galáctica, al menos con una certeza propia, que rendirse al asombro herido de Immanuel Kant, que se quedó tan asombrado con el “cielo estrellado sobre mí” como sobre “la ley moral dentro de mí” (Kusanowsky 2011).

Las personas proceden de manera similar con sus búsquedas éticas, religiosas y antropológicas. La pregunta kantiana “¿Qué debo hacer?” también debe decidirse sin una base ontológica, como su pregunta “¿Qué puedo esperar?” Ambos quedan sin una justificación del ser, como promete la ontología. En términos concretos, esto significa que el ser, tanto el humano como el galáctico, permanece indeterminables, ya que solo se puede tomar posición sobre él a través de *las* formas de percepción y pensamiento que él mismo ha producido en coevolución con estas circunstancias. Además de nuestros órganos sensoriales, esto también incluye los lenguajes y nuestros hábitos de comportamiento culturalmente influenciados. Estos no son “correctos” en un sentido ontológico solo porque los hayamos producido. Por el momento han demostrado, a lo sumo, ser un medio para asegurar la supervivencia y proporcionar orientación. Considerado con sobriedad, solo nos preocupamos de nosotros mismos cuando nos posicionamos, cuestionamos o buscamos orientación, y encontramos la coherencia que nos lleva, aunque sea *en* nosotros mismos y con *nuestro* modo a pensar, sentir y actuar. El acceso a una realidad detrás de lo que nos es patente permanece cerrado para nosotros. Sin embargo, el efecto de esta clausura se abre un tanto para quienes la conocen.

Esta idea es aleccionadora. Si no podemos entender lo que el ser requiere de nosotros, solo podemos *decidir* sobre una posición. Sin embargo, esa decisión se vuelve menos fundamental, dura o incluso inflexible una vez que entendemos cómo mantenernos fieles a nosotros mismos una y otra vez. La mera ignorancia de la teoría del conocimiento o de la observación puede luchar por la realidad, y solo aquellos que suprimen el horizonte temporal limitado son aptos para servir o gobernar. Ambas cosas deben convertirse en una farsa para él, una idea que llevó a Montaigne a afirmar:

“Aquellos que han aprendido a morir ya no entienden el servicio. La vida no tiene más mal para el que ve la verdad; renunciar a la vida no es algo malo” (Montaigne 1976, p. 16).

Esta liberación de los cuidados es al mismo tiempo el comienzo de la civilización con sus normas más nobles y su humanismo. Se debe a una motivación ética, no a una clarificación ontológica: entrelazar ambas, es decir, deducir la ética de una ontología con argumentos convincentes, hasta ahora se ha demostrado ser imposible, incluso desastroso. Sin embargo, las normas de una vida civilizada y humana también pueden guiar nuestras acciones si hemos decidido seguirlas. Y también pueden alimentar nuestras esperanzas. Como “auténticos extraños al mundo” (Welsch 2012, p. 8) tomamos posesión del mundo para

hacer conscientemente lo que siempre hemos sido capaces de hacer: *abrir*¹¹ *el mundo con nuestras construcciones y según nuestros requisitos* - inicialmente para nosotros y sin presuntuosas promesas de validez para otros. Este enfoque no está libre de autocontradicciones, como nos recuerda Wolfgang Welsch: Si tenemos que asumir

"(...) que nuestra constitución cognitiva es solo específica de los humanos y no universal, y que nuestras posibilidades cognitivas son, por tanto, limitadas, de modo que no podemos reconocer el mundo en sí mismo, sino solo un mundo construido por nosotros los humanos" (ibíd., p. 53),

en última instancia, no podemos explicar por qué este es el caso y cómo podemos probarlo. Welsch, por lo tanto, pregunta con razón:

"Pero, ¿cómo sabe realmente esta forma de pensamiento que este es el caso? ¿Cómo puede justificar sus propios supuestos básicos? No puede, y ni siquiera lo intenta. No tiene forma de saber que sus suposiciones básicas son correctas; saber realmente tales cosas está excluido por el patrón de esta concepción" (ibíd., p. 53 y s.).

Por lo tanto, nuestra soledad galáctica es doble: no sabemos por qué la evolución nos trajo a la existencia y para qué sirve, al mismo tiempo, solo podemos intercambiar puntos de vista sobre estas cuestiones dentro de nuestro lenguaje, experiencia y mundo de vida, sin la seguridad de llegar realmente más allá de este espacio interior con nuestro conocimiento. Esta índole autocontradictoria (que en las concepciones constructivistas "se presenta más como conocimiento seguro de lo que se puede probar de manera verificable y plausible en el contexto de las posiciones constructivistas" (de Haan/Rülcker, p. 61)), solo puede ser un "problema" para aquellas personas que tienen dificultades con la descentralización del ser humano. Personas que persiguen una intención transfronteriza y creen en la posibilidad de enunciados universalizables y objetivamente válidos sobre el ser o sobre lo que se puede conocer del ser, sin poder deducir convincentemente esta posibilidad privilegiada y sin poder justificarla en definitiva en una manera creíble. Ellos tienen esperanza sin credibilidad.

Permanecemos en nuestra soledad galáctica, escuchando juegos de lenguaje explicativos que, sin embargo, no nos penetran realmente y no pueden cruzar las fronteras de nuestro mundo de vida y de nuestro planeta.

Hay numerosos trabajos previos y sugerencias de la filosofía sobre cuestiones de justificación última, que pueden considerarse como la totalidad de todos los esfuerzos sistemáticos para encontrar fundamentaciones últimas. Familiarizarnos con algunas de estas posiciones es el objetivo del movimiento de búsqueda que tenemos por delante. Con ello, se trata de un enfoque sobrio en la meta de la vida hacia la que todos nos dirigimos, en su mayoría sin nociones, explicaciones o concepciones que nos ayuden a echar un vistazo a lo que es esperable y (todavía) posible. La desilusión ontológica puede ayudarnos a pensar y moldear nuestra orientación de la biografía restante "sin asideros", para retomar una formulación de Hannah Arendt, que también parece caracterizar acertadamente esta tarea a la que todas las personas se enfrentan (véase Arendt 2006). Esto da como resultado nociones, concepciones y numerosas propuestas "transfronterizas" (véase Wolandt 1971, p. 171). Estos no pretenden establecer certezas donde no se pueden tener. Y no consuelan encasillando al ser humano en una lógica del ser que no se deduce con las "herramientas"

¹¹ El verbo *erschließen* aúna dos significados: *abrir e iluminar, sacar a la luz*; como cuando decimos que una fuente *alumbr*a aguas subterráneas. Así hay que entender este *abrir*. [N. trad.]

humanas. “Sin asideros” significa: de manera sobrio y con gran coraje, sin consuelo y de manera inconsolable, pero creativa al mismo tiempo.

Solemos quedarnos estupefactos y boquiabiertos cuando nos enfrentamos a las quiebras y muertes en nuestro entorno inmediato y muchas veces nos hundimos en la impotencia cuando nos alcanzan las primeras debilidades y limitaciones, sin la conciencia de que es precisamente esta limitación de la vida la que es capaz de establecer su sentido más profundo. Y al mismo tiempo sonreímos ante los intentos tardíos de comienzo que también podemos observar: los intentos tardíos de volver a empezar, a menudo acompañados de una paternidad tardía, o los esfuerzos más o menos exitosos por mejorarse a uno mismo y a los demás con la ayuda de la cosmética. o incluso la cirugía estética para pretender un marco a la biografía restante diferente.

Tales esfuerzos pueden parecer ridículos. También pueden expresar una idea de la vida y del ser humano que ignora la certeza de su propia fecha de caducidad. Obviamente, apenas somos capaces de crear significado y orientación para nuestras vidas al mirar nuestro propio final. Pero, ¿tenemos algo más sustancial que ofrecer que un declive más o menos fatalista? Estas puestas en escena de constante vivacidad, ¿no podrían ser también expresión de un “desafiante-pese-a-todo”? Esta es al menos la actitud básica del existencialismo, para el cual esto se convierte incluso en un “endurecimiento”, tal como la caracterizó el filósofo de la vida Otto Friedrich Bollnow (1903-1991). Para él, sin embargo, esta actitud no era adecuada para captar la totalidad de la existencia humana, ella

“(…) degeneró en una actitud de rigidez desafiante, dando vueltas en sí mismo sin mundo, incapaz de comprender la realidad exterior al ser humano y de cumplir en ella su tarea” (Bollnow 2009, p. 269).

Pero, ¿qué es esta totalidad de la existencia humana? ¿Está suficientemente plasmada en su figura biográfica cuando echamos una mirada al ser de la persona en su tiempo de vida y consiguientemente nos preguntamos qué interpretaciones son capaces de llevarlo con más seguridad a un previsible punto final? Esta mirada deja muchas cosas abiertas, como, por ejemplo, el propio ser en el espacio. Ni su soledad galáctica se hace más llevadera, ni la contingencia de su existencia histórica y regional. Eliminar esto de los intentos de explicación que podemos concebir puede parecer miope, pero cuando sopesamos nuestras opciones con seriedad, ¿tenemos alguna otra opción que excluir completamente lo trascendente de nuestra toma de posición para endurecernos en el aquí y en el ahora?

“En esencia, se trata de la cuestión de cómo podemos tomar conciencia de nuestra contingencia” –así lo expresaba un participante en el seminario mencionado anteriormente. “Para ser honesto, no puedo hacerlo. Sé que si hubiera nacido en otro continente o en otra época, me hubiera convertido en alguien muy diferente, y eso me pone nervioso. Y realmente no puedo soportar la idea de que este planeta en el que vivimos será engullido por el sol en 8 mil millones de años. No tengo respuesta a la pregunta «¿Para qué todo esto?», pero estoy sorprendido de plantearme esta pregunta. Algo en mí no quiere que lo humano se hunda: ¡probablemente el sentimiento de que no viví en vano! Si todo finalmente pasará, me pregunto por qué deberíamos pasar unos años más aquí si no fuera para vivir esta condenadamente agradable vida. Al mismo tiempo, soy consciente de que esta vida no es bella para todas las personas. ¡Hay guerra, hambre y sufrimiento!”.

Segundo Estudio: El reflector espiritual¹² de sí mismo

¡Intente que las siguientes cuestiones del *reflector espiritual* actúen sobre usted y rastree la actitud que tiene ante ellas! Pinte un dibujo que exprese esta actitud.

	<p>“Alerta por las preguntas últimas” (tomado de Hentig)</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>¿Existe Dios, es decir, un creador del universo y señor de la historia?</i> • <i>¿Tiene el mundo un sentido, un plan?</i> • <i>¿Cuál es este sentido, cómo se revela?</i> • <i>¿Cuál es mi destino en él? ¿Por qué soy?</i> • <i>¿Por qué yo soy yo?</i> • <i>¿Soy libre de desviarme de ese plan?</i> • <i>¿Adónde lleva esto?</i> • <i>¿Que viene despues?</i> 	
<p>“Aceptación de las sombras” (en el sentido de Verena Kast)</p> <ul style="list-style-type: none"> • ¿Qué es lo que me molesta de la otra persona? • ¿Qué desencadena exactamente esta molestia? • ¿Cómo reacciono normalmente ante tales perturbaciones? • ¿Qué “viejos conocidos” toman entonces la palabra? • ¿Cómo los saludo? • ¿Dónde llevo lo que me molesta? • ¿Qué sucedería si admito lo que pasa en mí? 	<p>Vivir en armonía con las preguntas inexplicables (en el sentido del penetrante Sócrates: “¡Sé -y siento- que no sé!”)</p>	<p>Vivir la cercanía y relacionarse</p> <ul style="list-style-type: none"> • ¿Qué busco en los demás? • ¿Cómo me acerco a ellos? • ¿Cómo les afecto (si hablaran francamente)? • ¿Qué puedo dar? • ¿Los estoy tomando en sus verdaderas condiciones? • ¿Los demás son parte de mi puesta en escena o me dedico a sus propios deseos y necesidades? • ¿Qué roles sigo desempeñando una y otra vez (en diferentes situaciones y fases de la vida)?
	<p>Guardar silencio, después de todo lo preguntado (en el sentido de Wittgenstein)</p> <ul style="list-style-type: none"> • ¿De qué materia es lo que me parece cierto? • ¿Qué palabras utilizo para expresar mi certeza? • ¿Puedo quedarme en declaraciones condicionales? • ¿Puedo “soportar” que todo son solo palabras y textos? • ¿Por qué quiero saber? • ¿Qué pasa si sigo siendo ignorante? 	

Según: Arnold 2015, S.227

¹² Arnold utiliza la imagen del *reflector* o *catadióptrico*, habitual en los automóviles, para que la persona que lee indague el «reflejo» (reflexión) que producen en ella estas cuestiones agrupadas en diversas orientaciones. [N. trad.]

3 De opciones cada vez más escasas

Nadie sabe su hora, pero todos saben su propia edad. Es cierto que de esto no se pueden deducir pronósticos fiables sobre la vida restante; pero de las probabilidades, sí. “¡No continúa siempre!” Esta certeza fundamental se convierte en una intuición persistente a más tardar cuando la vida aún abierta se vuelve manejable en el contexto de la esperanza de vida normal. Según los cálculos estadísticos del Instituto Federal para la Investigación de la Población, se trata de otros 17,8 años para los hombres en Alemania que cumplieron 65 años en 2010 y 20,9 años para las mujeres. Por lo tanto, las personas jubiladas y pensionistas de hoy tienen buenas posibilidades de vivir hasta casi los 83 o incluso los 86 años.¹³ Esto coloca a Alemania en la mitad superior de los países europeos. En comparación con 1960, la esperanza de vida de los alemanes ha aumentado en más de 11 años, con una clara tendencia al alza. En cambio, la esperanza de vida media de los nacidos en 2012 en África Central es de 58 años.¹⁴

¿Cómo se comunica el mundo con nosotros cuando se nos permite pertenecer a él por más tiempo? ¿Cómo vive y conoce uno cuando su propio horizonte temporal se está estrechando y las opciones están disminuyendo? ¿Permanecer más tiempo conduce a un conocimiento más profundo? ¿Conduce una percepción más profunda a una aceptación más pronta del debilitamiento y la disolución inminentes? ¿Cómo experimentamos la primavera cuando podemos estar razonablemente seguros de que será la última? ¿Qué decimos en la última conversación con nuestros hijos, seres queridos y amigos a nuestro lado? Max Frisch también proporciona pistas para estas preguntas: “Me estoy disolviendo y me estoy perdiendo a mí mismo”, escribe Frisch varias veces en sus diarios 1966-1971 (Frisch 1998, p. 64, 197, 131) –una observación distanciada, pero también irónica, que solo indica, pero no orienta. Cita a Montaigne (1533-1592) para quien bastaba llorar la pérdida de un diente con esta formulación, pero eligió una descripción que resume metafóricamente lo que sucede a medida que envejecemos, para finalmente fallecer.

Klaus, un profesor de edad avanzada, comentó sobre las opciones cada vez más reducidas en un seminario: “Admito que a veces pienso en dejar mis conocimientos a mis hijos. Para ello escribiré un texto muy personal en el que les explicaré cómo se presenta retrospectivamente el sentido de la vida. Llevo años queriendo hacer esto, pero no he empezado. Cada vez que me siento a escribir la primera oración, encuentro la proposición presuntuosa y realmente no sé qué decirles a mis hijos. «¡Aprovecha el día!» –eso es todo lo que puedo pensar. La oscuridad clarificadora que se esparce gradualmente a tu alrededor cuando la arena corre a través del reloj de arena hasta el final no se puede describir, tienes que experimentarla y sentirla tú mismo. Esto también se aplica a la profundidad espiritual que puede apoderarse de nosotros cuando el mundo se retira. Nos deja sin palabras, como un terremoto existencial. Cada palabra al respecto se nos arrebatada de nuevo. Los últimos pasos se dan en silencio”

¹³ Según : www.bib-demografie.de/DE/ZahlenundFakten/08/Abbildungen/a_08_29b_fernere_lebenserwartung_alter65_frauen_eu_2010.html?nn=3071458

También: www.bib-demografie.de/DE/ZahlenundFakten/08/Abbildungen/a_08_29b_fernere_lebenserwartung_alter65_maenner_eu_2010.html?nn=3071458

¹⁴ Según: de.statista.com/statistik/daten/studie/199590/umfrage/lebenserwartung-in-afrika-nach-region-und-geschlecht/

Y, sin embargo, podemos observar con atención. Atul Gawande, un especialista de Boston, describe en su aclamado libro “Ser mortal” con sobria claridad y despiadada franqueza lo que enfrentan las personas mayores cuando se ven obligadas innegablemente a “lidiar con la realidad del deterioro físico y la muerte” (Gawande 2015, pág. 13). Como era de esperar, tampoco tiene un consuelo que ofrecer, pero sí sugerencias para desdramatizar los hechos. Ciertamente, no puede salvarnos de la muerte si la enfrentamos no solo al final, sino ya en nuestro matrimonio y permitimos que madure en nosotros la comprensión profunda de que esto es “parte de una historia”, “los miles de años –y que nosotros también pertenecemos a esta historia” (ibíd., p. 320). Sin embargo, este conocimiento es finalmente capaz de proporcionarnos una visión clara en nuestra búsqueda de la determinación de la biografía restante. Empezamos a poner el foco en lo que nos ayuda a completar nuestra vida, concentrarnos en lo que realmente nos importa, y dejar atrás todo lo que nos distrae y nos desvía de un seguir-siempre-igual sin sentido.

Este enfoque es fundamental no solo para la persona que envejece sino también para la persona joven. “La muerte es un filósofo” es el título del libro de Tobias Hürter, en el que describe el cambio de actitud que se produjo en él tras su “caída de la montaña”. Describe el efecto de los pocos segundos en los que cayó con las palabras:

“Sin embargo, la fuerza de esos segundos impulsó un conocimiento simple, que previamente había guardado en un recinto bien clausurado, hasta las últimas convulsiones de mi cerebro: soy mortal” (Hürter 2015, p. 33-34)

Después de eso todo cambió para él: la vida perdió su naturalidad y comenzó a experimentar cada nuevo día como un regalo, con una intensidad que nunca antes había conocido: “Como si alguien hubiera cambiado una película en blanco y negro a color” (ibíd., p. 41) escribe Hürter. También se pueden encontrar similares descripciones drásticas en el libro de Guido Westerwelle “Entre dos vidas”, en el que el exministro de Asuntos Exteriores alemán compartió con el público su lucha desesperada y finalmente infructuosa contra el cáncer. Su libro no es solo un ejemplo de la profunda desilusión a la que nos puede conducir la intuición irrefutable sobre el inminente final de nuestra vida (Westerwelle 2015), también nos muestra a qué sabiduría y autotransformación podemos llegar con la conciencia de la muerte.

Pero este recuerdo de la intensidad del momento que acaba de pasar, como argumenta Huerter, ¿está reservado solo para aquellos que ya se han enfrentado a la muerte? ¿Cómo podemos, sin estar todavía en peligro, cultivar dentro de nosotros mismos esta conciencia de la intensidad del momento? Estas preguntas resultan adecuadas para tomar conciencia de nuestra rutina de vida actual, de nuestro “¿qué debo hacer?” como tema ineludible de toma de decisiones. La cuestión de la intensidad de la propia experiencia degenera en una mera retórica edificante a la que recurrimos ocasionalmente, pero no de manera fundamental. Uno no puede penetrar en las profundidades de la vida sin escapar efectivamente del trance de la vida extensa y lidiar con el estrechamiento opcional del curso de la vida de uno, no solo mirando el propio curso de los acontecimientos, sino también el curso de la vida, a veces muy acertado, del otro. ¿Para qué vivir cuando la muerte llega temprano? Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) apelaba a los padres:

“(…) ¿sabes en qué momento la muerte acecha a tus hijos? No os culpéis privándolos de los pocos momentos que la vida les da, dejadles disfrutar de la alegría de la existencia tan pronto como puedan sentirla; haced todo

para que cada vez que Dios los llame a Él, no tengan que morir sin haber disfrutado de la vida” (Rousseau 1963, p. 185).

Para Montaigne, que pasó su vida preocupado por el morir y la muerte, con tales pensamientos entramos en el reino de la filosofía. Bien conocida es su definición de 1580 – “filosofar significa aprender a morir”–, con la que se convirtió en el verdadero fundador de una filosofía de la muerte, una filosofía que no se centraba en la cuestión de lo que venía después, sino que procedía sobriamente de la tesis de que

“la utilidad de la vida no radica en su duración sino en su aplicación” (Montaigne 1976, p. 28).

Una terrenalidad¹⁵ igualmente desafiante ya se puede encontrar en las “paladas depravadas de François Villon”¹⁶, un trovador nacido en París en 1431, quien, en vida, enfureció a las autoridades con su sarcasmo mordaz al darles implacablemente la fecha de caducidad de su poder y su vida y exponer su comportamiento al ridículo. Escribe en su “pequeño añadido (...) para romper el hábito”.

*“Corroe una negra hiedra
mi pared. Torcido cuelgo
de la luna. Hacia el limo del gusano
corro. También gusano.
Y creceré en un vientre nuevo
y más salvaje que ahora soy” (Villon 1974, p. 113)*

Ahora, esta drástica referencia a los gusanos no es asunto para todos, una sobriedad que parece demasiado terrenal para permanecer. Muchas personas no se dan por satisfechas de esta manera y buscan una respuesta *trascendente*. Sin embargo, esto les obliga a un “salto”, como dijo el filósofo danés Kierkegaard (1813-1855)¹⁷, una decisión que es difícil de razonar (véase Hagemann 1999/2000). Después del salto al desahogo subjetivo, tampoco tienen explicaciones ni evidencias, pero sí respuestas que son capaces de darles a ellos y a otros como ellos un sentido de un orden superior y emocionalmente denso. Si uno quiere elevarse, vale la pena saltar a la irracionalidad. Si, por el contrario, uno quiere comprender, entonces tiene que resignarse a la falta de respuestas y contentarse con saber tanto preguntas sin explicación como preguntas inexplicables, para no endurecerse más tarde, al entrar en pánico o disgustarse. Sin embargo, solo la vivencia intensiva –la “aplicación de la vida” en el sentido de Montaigne– nos parece que nos permite sentir claramente estas preguntas, no el hecho de vivir (o vivenciar) muchas y diferentes situaciones de la vida, tantas como sea posible.

En general: el *disgusto*. Con este concepto¹⁸, Erik H. Erikson (1902-1994) caracteriza la vida que finalmente se escapa de las manos en la última fase del desarrollo de la identidad (véase Erikson 1950, pp. 262-263). Con el disgusto, el ser humano echa a perder la “integridad” que,

¹⁵ La palabra alemana *Diessseitigkeit* se puede traducir por *terrenalidad* o *mundanidad*. Literalmente significa: índole o naturaleza de lo que está de este lado (*dies Seit*), del más acá. [N. trad.]

¹⁶ Así fue como el dramaturgo Paul Zech (1881-1946) tituló su traducción rimada de una serie de lays o baladas de François Villon (1431-post. 1463): *Die lasterhaften Balladen und Lieder des Herrn François Villon (Las baladas y canciones depravadas del caballero François Villon)*. [N. trad.]

¹⁷ Kierkegaard habló del *salto de fe*, un salto para que ha de dar el individuo para dejar que la fe supere a la razón. [N. trad.]

¹⁸ Erikson se refiere a “despair and disgust”. En las trad. alemanas se usa *Verzweiflung* (desesperación). Arnold utiliza *Ekel*, *disgusto*, que es también la traducción alemana del título de la novela de Jean Paul Sartre *La nausée*, traducida en castellano como *La náusea*, que será citada un poco más adelante. [N. trad.]

según Erikson, queda por alcanzar como tarea propia de la última fase. Esta ya no busca la realización de más opciones, sino la integración de las posibilidades vividas:

“Por integridad no podemos referirnos solo a una rara cualidad de carácter personal sino, sobre todo, a una propensión compartida a comprender o a «escuchar» a quienes sí comprenden las formas integradoras de la vida humana. Es una camaradería con los modos ordenados de tiempos lejanos y diferentes afanes, como se expresa en sus simples resultados y en la manera como los mencionamos. Pero surge también un amor diferente, atemporal, por esos pocos “otros” que se han convertido en los principales adversarios en los contextos más significativos de la vida. Porque la vida individual es la coincidencia de un solo ciclo de vida con un solo segmento de la historia; y toda integridad humana se sostiene o cae con el único estilo de integridad del que uno participa.” (Erikson 1988, pp. 84-85)

También para Jean-Paul Sartre (1905-1980), el enfrentamiento con la desesperación marca el umbral necesario respecto de las cuestiones inexplicadas e inexplicables de la existencia humana, que la persona ha de atravesar en su camino a la autonomía y madurar también para un “humanismo del absurdo” (Behrens 2005). En definitiva, Sartre propone un camino diferente, un camino más de determinación sobria y menos de un compromiso y de un amor que perdona, como sugiere Erikson. No se detiene en las cuestiones no resueltas o irresolubles, va más allá de ellas. La novela *La náusea* (1938) se considera generalmente como la primera obra programática del existencialismo marxista fundado por Sartre y otros. En él, Sartre marca el punto de partida de la experiencia básica, que le guía, más allá de toda trascendencia:

“Entonces ¿esto, esta cegadora evidencia es la náusea? ¡Si me habré roto la cabeza! ¡Si habré escrito! Ahora sé: existo –el mundo existe– y sé que el mundo existe. Eso es todo. Pero no me importa. Es extraño que todo me dé lo mismo: me espanta. Desde el famoso día en que quise lanzar un guijarro sobre la superficie del agua. Iba a arrojar aquel guijarro, lo miré y entonces empezó todo: sentí que el guijarro existía. Y después de esto hubo otras náuseas; de vez en cuando los objetos se ponen a existir en la mano.” (Sartre 1990, p. 140)

Y sin embargo, Sartre toma posición sobre lo inexplicable no respondiendo a la pregunta sobre las opciones, sino exhortando a un proyecto: “En la situación desesperada, la persona (se) obliga a decidir sobre una salida” (Behrens 2005, p. 1). ¿Pero cómo? Y con ello, ¿qué opciones considera y de cuáles se distancia? – Preguntas que el existencialismo de Sartre deja sin respuesta. Para él, la muerte es “una puerta abierta a la nada” (Satre 1982, p. 219). Para él, hay tan poco que descubrir al otro lado de esta puerta como más allá de la esquina. A través de este nihilismo, Sartre finalmente escapa al hecho de que sus recaídas en la náusea se conviertan en un modelo para él, lo que hace que su pensamiento, sentimiento y acción puedan tornarse una rutina extrañamente limitada – una depresión con la que hace causa común la teoría de la descomposición¹⁹ de uno de los escépticos más pesimistas, a saber, E. M. Cioran (1911-1995), este “budista parisino”²⁰, a quien Peter Sloterdijk despachó con una caracterización: “un hombre que ayuna metafóricamente al abstenerse de alimentos sólidos para su identidad” (Sloterdijk 2009, p. 118). La vida es también para él una impertinencia, para la que “no hay argumentos” (Cioran 1989, p. 11).

¹⁹ De nuevo aquí es preciso clarificar las traslaciones de una lengua a otra. En 1949, la editorial Gallimard publicó la obra de Ciorán *Précis de décomposition*, obra que fue traducida al alemán por Paul Celan y publicada en 1953 con el título *Lehre vom Zerfall*. Por ello, Arnold se refiere a la *Zerfallslehre*, que hemos traducido como *teoría de la descomposición*. El *Précis de décomposition* de Cioran fue traducido al castellano como *Breviario de podredumbre* y en inglés como *A Short History of Decay*. [N. trad.]

²⁰ Este es el título de un capítulo del libro de Sloterdijk *Has de cambiar tu vida*, en el que el mismo autor alemán reconoce que Cioran nació en Rumanía (más exactamente en dominios del antiguo Imperio Austrohúngaro). [N. trad.]

Tal rutina de interpretación en sí misma produce disgusto y organiza como una profecía que se cumple a sí misma el propio pensar, sentir y actuar. Al hacerlo, pierde la oportunidad de abrirse paso hacia perspectivas desde un sentido diferente de la existencia, como muestra de manera impresionante el relato “La piedra filosofal”. También trata de guijarros. Pero trata de cómo una rutina aburrida de pensar, sentir y actuar puede o no mostrarle la oportunidad de romper con estos patrones:

“Se dice que solo un libro de la gran Biblioteca de Alejandría sobrevivió ileso al incendio. Era solo un libro ordinario. Como resultaba aburrido y sin interés, había sido vendido por unos céntimos a un anciano que apenas podía leer. Este libro, aunque aburrido y sin interés, era probablemente el libro más valioso del mundo, ya que en la parte interior de la sobrecubierta había garabateadas en letras grandes unas pocas frases que contenían el secreto de la 'Piedra Filosofal', un pequeño guijarro que transformaba en oro puro todo lo que tocaba. Según estas frases quedaba claro que este precioso guijarro yacía en algún lugar de la costa del Mar Negro, entre miles de guijarros similares, con la única diferencia de que este se sentía caliente al tacto como si estuviera vivo, mientras que todos los demás estaban fríos al tacto. El hombre estaba feliz por su suerte. Vendió todo lo que tenía, pidió prestada una gran suma de dinero que duraría un año, viajó al Mar Negro, montó una tienda de campaña y se puso a trabajar duro por la Piedra Filosofal. Procedía del siguiente modo. Cogía una piedrecita y si la notaba fría no la dejaba de nuevo, porque entonces podría volverla a coger, sino que la arrojaba al mar. Pasaba horas todos los días en sus pacientes esfuerzos: recoger una piedra y, si se sentía fría, tirarla al mar, recoger otra... y así sin cesar. De este modo pasó una semana, un mes, diez meses, un año entero. Luego pidió prestado algo más de dinero y siguió otros dos años de esa manera. Siempre lo mismo: recoger la piedra, palparla y si estaba fría, arrojarla al mar. Hora tras hora, día tras día, semana tras semana: no estaba la Piedra Filosofal entre ellas. Una noche, recogió una piedra, la notó caliente y, por pura costumbre, la arrojó de nuevo al Mar Negro.” (de Mello 2008, p. 118 y s.).

Tratar con opciones que se reducen es la cuestión central de la reflexión sobre la biografía restante. Pone el foco en el horizonte de aquello que podemos esperar que esté disponible y es consciente del hecho de que, por lo general, ya estamos mirando hacia atrás, a los momentos en que se podrían seleccionar y decidir los caminos. Pero también es consciente del hecho de que “actuamos por pura costumbre” y no percibimos opciones porque no las reconocemos (no podemos) en nuestra actitud aburrida ante la vida y no dejamos que nos afecten. En cualquier caso, la sobria consideración de este horizonte de disponibilidad doblemente restringido impone las limitaciones de la práctica de la vida extensiva a aquellas personas que antes, en una carrera incuestionada hacia adelante, evitaron este discernimiento. Para la biografía restante es válido:

El ser humano no solo ve el mundo tal como es, sino que también ve el mundo a través de la lente de lo que todavía puede ser. Por eso el solitario moribundo ve un mundo diferente al que comienza en compañía, y aquel que repite torpemente su comportamiento ve un mundo diferente a quien emprende un cauteloso andar a tientas.

En el trance del comienzo, el mundo tiene un efecto diferente sobre nosotros que en la sobriedad de la despedida. El ser humano vive desde la partida hasta la despedida, pero cuando trata de ambas sustancias, apenas puede describirlas. Es esta sustancia de lo viviente la que solo puede ser revelada por la observación perspicaz. Friedrich Nietzsche escribió: “El hielo está cerca, la soledad es inmensa, ¡pero cuán tranquilas yacen todas las cosas en la luz!” (Nietzsche 2000, p. 4), y describió lo que es capaz de mostrarse ante nosotros más allá de las certezas superficiales que establece nuestro lenguaje, cuya *biograficidad*²¹ oculta

²¹ Habitualmente utilizamos el término *biografía* como sinónimo de *vida*, pero etimológicamente es más bien *escritura de la vida*. El término *biograficidad* fue introducido por los pedagogos Peter Alheit y Bettina Dausien para designar la índole de la vida humana por la que es indisoluble del hecho de que el sujeto se la está narrando a sí mismo continuamente (por ello, la

puede ser nuestro caso. Es la primera piel de cebolla que hemos de esforzarnos en retirar en nuestro camino hacia el núcleo. Y en el núcleo no se trata solo de la cuestión de qué puede ser todavía el individuo, sino también de la cuestión:

“¿Por qué uno debería realmente mejorar alguna cosa? ¿Y para quién? ¿Qué sentido tiene luchar por la perfección frente a la cadena aparentemente interminable de individuos y especies que se desvanecen?” (Hampe 2009, p. 14-15).

Ni que decir tiene que las estadísticas de esperanza de vida mencionadas anteriormente no tienen relevancia personal, dado que al mismo tiempo cada año mueren un número creciente de personas mayores de 100 años y un porcentaje nada desdeñable de menores de 60 años. Además de datos tan claros pero sin valor para la propia biografía, se pueden hacer algunos cálculos sobrios, que irrefutablemente hacen que cada uno tome conciencia de su propia posición en la irreversible línea temporal de su propia vida:

- Es muy probable que una persona de 50 años tenga más de la mitad de su vida tras de sí: el lapso de vida que puede contemplar mirando hacia atrás es claramente más largo que el que probablemente le espera por delante.
- Es posible comenzar una nueva profesión, pero es poco probable: las personas tienden a aceptarlo a medida que envejecen; esta es quizás la caracterización más adecuada de la edad adulta.
- Lo mismo parece aplicarse al hecho de vivir en pareja o la separación; la frase: “Así que examine, quien se une eternamente ...” puede ampliarse, en las fases avanzadas de la vida, en la frase: “Así que examine, quien se separa tardíamente...”²²

La perspectiva temporal subjetiva se superpone e impregna nuestra biografía restante, incluso si después de los 50 años decidiéramos volver a ponernos en marcha e intentar algo nuevo o incluso “volver a empezar una y otra vez completamente desde el principio”, lo cual es posible para las personas jóvenes, pero resulta difícil para las mayores: Una persona joven despliega su biografía, mientras que la mayor parece ser más calculadora con sus opciones cada vez más escasas. Básicamente sabe que el número de sus vacaciones será previsible, que el lapso que le queda no le permitirá alcanzar metas a largo plazo y que tiene que lidiar a diario con una enfermedad repentina o incluso con una confusión mental, y sin embargo vive un día sí y otro también esforzándose por “crear significado, continuidad, totalidad y universalidad en la identidad y la biografía autorreflexivas” (Weymann, citado en: Mader 1995, p. 26).

“Cuando era joven”—dijo Heiner en un seminario— “todavía tenía por delante algo increíble. También posponía fácilmente los planes. Ahora que tengo 65 años, no tengo un futuro al que posponer mis sueños. Es por eso que tengo que vivir, sabiendo que la enfermedad, la discapacidad o la muerte temprana pueden acabar con ellos de la noche a la mañana. Es por eso que, desde hace algunos meses, me aplico el principio «Carpe Diem!» (¡Aprovecha el día!), porque no sabemos qué pruebas difíciles nos esperan aún, pruebas cuyo efecto es más probable que sea debilitante que energético o prometedor. ¡Su efecto! Tengo que decir: ¡Estoy

referencia al lenguaje de Arnold), con elementos de procedencia social. Ello permite una redefinición de la educación como la modificación intencional del relato de la propia vida. [N. trad.]

²² Arnold alude aquí a unos célebres versos del *Canto de la campana* de Friedrich Schiller (1799): “Drum prüfe, wer sich ewig bindet, / Ob sich das Herz zum Herzen findet!” (¡Así que examine, quien se une eternamente / si el corazón se encuentra con el corazón!) [N. trad.]

completamente irritado por esto! ¿Cómo voy a seguir viviendo si tengo que decirme que me quedan 5, 10 o 15 años?"

A menudo, no obstante, las personas mayores también prefieren compartir historias de comienzos, con lo que también evitan los interrogatorios que se perciben como embarazosos (“¿Qué haces realmente ahora durante todo el día?”) y muestran un entusiasmo biográfico que ellos mismos apenas podrían creer. Si se les pregunta qué le gustaría vivir ellos mismos en el tiempo restante y qué quisieran expresar, no solo presentarán planes, sino también preocupaciones y miedos. No sabemos lo que será, pero sabemos muy bien lo que ya no podrá ser. La vida estrecha sus perspectivas, y el envejecimiento inevitablemente nos confronta con lo que queda atrás, con lo vivido o finalmente con las oportunidades perdidas.

Todavía hay tiempo para concluir un proceso educativo en la edad madura, pero no es adecuada para la maternidad. Por supuesto, las personas mayores siempre pueden comenzar de nuevo, pero generalmente hay muy pocos años para dar forma y redondear este comienzo de la manera que los protagonistas tienen en mente. También hay muchas cosas aleccionadoras en la edad adulta avanzada: para muchas personas, la muerte de sus propios padres, la independencia de sus propios hijos, la jubilación o una enfermedad comportan *el* desencanto fundamental de su actitud básica de seguir-siempre-igual. Cuando sus propias opciones disminuyen, comienzan a perder una materia importante a partir de la cual han construido su propia certeza: la materia de la versatilidad.

Las opciones que han disminuido no pueden ser utilizadas, sino que deben dejarse ir.

Deben ser reemplazadas por nuevas imágenes de una vida con acierto, para la que, sin embargo, nuestra sociedad en la que son posibles los comienzos carece de modelos. Como resultado, las personas mayores a menudo no tienen un modelo ni un material ilustrativo realmente adecuado para su propia biografía restante.

Esta desilusión es, por supuesto, en gran medida occidental y moderna, pero no solo. Las sociedades de occidente son típicas sociedades en las que son posibles los comienzos. Estos siguen un modelo de progresión lineal a través de etapas: etapas de formación, de prosperidad, de maduración. Tales patrones en las sociedades de este tipo no son solo una expresión de cierta estandarización del curso de la vida con ciertas fases, oportunidades y finalizaciones; también son el resultado de la individualización social. Esta deja a los sujetos solo con las desilusiones de su vida. Tienen que encontrar su propia respuesta y orientación, rara vez apoyada y fortalecida por una red de relaciones familiares. Con opciones cada vez más reducidas, el individuo moderno está en buena medida dejado a su suerte. Las preguntas interesantes de una investigación sobre el envejecimiento orientada a la biografía son:

“¿Qué recursos para su propio envejecimiento puede tomar una persona de su respectivo entorno social, de su situación generacional en su biografía individual, para condensarlos en su autoconcepto provisional? ¿Qué recursos recortó con las “tijeras del olvido, bajo la suprema vigilancia de la memoria” (Kierkegaard)²³? ¿A qué

²³ La frase completa de Kierkegaard citada es: “Das Vergessen ist die Schere, mit welcher man wegschneidet, was man nicht gebrauchen kann, aber wohlgemerkt, unter allerhöchsten Aufsicht der Erinnerung.” (El olvido es la tijera con la que se corta lo que no se puede usar, pero ojo, bajo la suprema vigilancia de la memoria). Pertenece al capítulo “La rotación de los cultivos. Ensayo para una doctrina de prudencia social”, de la primera parte de *Entweder-Oder*, traducido como *O lo uno o lo otro*. [N. trad.]

modelos a seguir, a qué fantasías, a qué proyectos de acción puede recurrir alguien en su «biografía de recursos» única e individual cuando se trata de dar forma a su propio envejecimiento? ¿Qué tan abierta o cerrada, qué tan amplia o estrecha se presenta una biografía con el fin de dar sentido a uno mismo para envejecer en la modernidad? (Mader 1995, p. 27).

La desilusión biográfica no se vislumbra en las sociedades en las que son posibles los comienzos, aunque se produzca todos los días: la disminución de las opciones biográficas no solo afecta a las personas mayores, sino cada vez más a los jóvenes de los suburbios de París, Madrid, Atenas, Sarajevo, etc. Por lo general, estos jóvenes no alcanzan en absoluto la etapa de avance en desarrollo profesional y familiar, se inclinan inmediatamente a la falta de perspectivas, por así decirlo, tal como la vejez tiene que ser soportada como un hecho inevitable, pero no la juventud.

Esto es nuevo para las sociedades modernas: las opciones no solo están disminuyendo, sino que se está privando de ellas. Con ello, las biografías se cortan de raíz, y no es raro que las personas mismas sean víctimas de esta tendencia asesina. Cualquiera que deje a otra persona sin, al menos, una cantidad mínima de confianza mientras pone en escena su propia vida, de cumbre en cumbre, se vuelve culpable, porque aunque no quiera, contribuye no obstante. “¡Somos pobres porque ustedes son ricos! ¡Hemos venido aquí para que nos vean morir!” – con este lema, hace 25 años, se pronosticaba con urgencia en la película “La Marcha”²⁴ el escenario de una corriente de refugiados africanos que llegaba a las fronteras de Europa. Un líder carismático le propone a la comisionada para los refugiados, que realiza frecuentes visitas, que se quede donde él está mientras él viaja a su casa -a su mundo rico en opciones.²⁵

El aumento de las cifras de refugiados desde 2015 es un claro recordatorio de los movimientos desesperados de los que son capaces las personas sin opciones. Les preocupa la opción fundamental de salvar su propia vida y la de sus familias. Huyen a regiones donde no solo esta opción es más segura. También las oportunidades de integrarse y, cuanto menos, de garantizar a los propios hijos un futuro seguro y con medios económicos de vida es para muchos el motivo básico para salir de la falta de perspectivas. ¿Está justificado rechazar a los que llamamos refugiados económicos? ¿Nuestra riqueza de opciones es realmente nuestro mérito personal? El político económico y divulgador suizo Jean Ziegler escribe:

“Ninguna teoría de la desigualdad, ninguna perversión racista o imperialista, por sutil que ella sea, resiste la índole inequívoca de la muerte, resiste frente al miedo a la muerte. Una de las principales tareas de la sociología generativa se presenta, por tanto, con notable claridad: debemos reintegrar la muerte en nuestro pensamiento y convertirla en la base dinámica de la lucha por la igualdad” (Ziegler 2011, pp. 64-65).

Para Ziegler, millones de personas muriendo de hambre en África nos conmueven y nos producen rabia al mismo tiempo. Él enfrenta despiadadamente al mundo moderno, con sus estilos de vida santurriones y su búsqueda filosóficamente extravagante del significado de la vida y la muerte, maneras que, para Ziegler, difícilmente pueden asociarse con la situación de un niño hambriento. ¿Podemos realmente recurrir a una determinación de la biografía restante cuando, mientras lo hacemos, “cada cinco segundos (muere de hambre) un niño

²⁴ La película *The March*, producida por la BBC, fue dirigida por David Wheatley [N. trad.]

²⁵ Véase: <http://www.cinema.de/film/der-marsch,1314995.html>

menor de diez años” (ibíd., p. 307)? La muerte está ocurriendo ahora, y es un morir sin haber vivido, un fallecer sin opciones biográficas reales.

Para posicionarse de manera más consciente y quizás también más resuelta sobre las opciones cada vez más reducidas de su propia biografía restante y poder rastrear su propia integridad, el siguiente estudio puede ser útil:²⁶

Tercer Estudio: Un pequeño tortazo a la desesperación		--	-	+	++
ser con sgo mismo/a	Soy capaz de estar completamente conmigo mismo/a y sentirme claramente en el aquí y ahora sin sentir que me falta algo.				
No ser todavía	Tengo una idea clara de cómo me gustaría aparecer en esta vida –frente a mí mismo/a.				
ser Tema	Soy capaz de observar en mí mismo/a la manera como observaba y evaluaba, y conocer aquellas cosas que repito.				
sEr finito	Soy consciente de que mi vida está llegando a su fin y lo acepto en lo más profundo de mi corazón.				
[G] ser sentimiento	Puedo sentir el mundo y, ante él, abrirme emocionalmente a lo que nos ofrece o demanda de una manera diferente.				
seR una persona calmada	Por lo general, soy capaz de tratarme a mí mismo/a y a mi entorno de una manera tranquila y relajada.				
ser Interesado/a	Me intereso por el destino de otras personas y busco nuevas formas de expresión de mi vida.				
ser capaz de Duelo	Soy capaz de dejar ir a las personas y las circunstancias y lidiar con la gratitud, el dolor y la despedida.				
ser una persona estética A	Soy capaz de desarrollar un movimiento de vida que no solo es exitoso sino también hermoso.				
ser en la profundidad D	Vivo en constante conciencia de las preguntas irresolubles de la vida y tomo una posición sobre ellas con mi vida.				

²⁶ Las fórmulas de la primera columna intentan de manera imperfecta formar el acrónimo INTEGRIDAD, que compone el texto original. Este forma la palabra alemana INTEGRITÄT con las iniciales de expresiones donde siempre aparece el verbo *ser*: In-sich-Sein, Noch-nicht-Sein, Thema-Sein, Endlich-Sein, Gefühl-Sein, Ruhe-Sein, Interesse-Sein, Trauer-Sein, Ästhetik-Sein y Tief-Sein. [N. trad.]

4 Somos los árboles, no el bosque

Todos somos partes de un proceso que llamamos vida. No iniciamos este proceso, pero podemos observarlo y describirlo, en *nuestras* condiciones y con *nuestras* palabras. Este proceso caracteriza la *conditio humana*, la condición humana desde la cual miramos la naturaleza y la sociedad y tomamos posición sobre estos contextos, que se pliegan y repliegan a través de nuestra propia biografía. Desarrollamos y compartimos interpretaciones de los procesos de los que formamos parte, afinamos nuestras formas de observación e interpretación, muchas veces perdiendo de vista el todo y nuestra posición en este todo. Carl Friedrich von Weizsäcker (1912-2007), el científico natural y filósofo, habla de una unidad a la que pertenecemos y escribe:

“La disolución de la realidad en una red de hilos causales es un error. Una cultura que malinterpreta la realidad de esta manera no puede evitar destruir la realidad que cree controlar y mejorar. (...) El capitalismo, el socialismo de Estado y la física clásica incurren, los tres, en el mismo error” (citado por Dürr 1989, p. 9).

Mientras vivimos, leemos, pensamos, observamos y escribimos, somos los árboles, no el bosque. Cada vez más creemos que entendemos lo que mantiene vivo al bosque sin saber por qué existe, qué sucede fuera del bosque y por qué somos nosotros los que podemos reflexionar sobre el bosque y su importancia. Esta es la regionalización sin fondo del pensamiento humano, que sin embargo se toma a sí mismo más en serio de lo que justifica el abanico de sus posibilidades. “Estoy *en* el mundo, esto es el universo, y soy solo una partícula”, así describe Ernst Tugendhat (nacido en 1930) las posibilidades limitadas del ser humano (Tugendhat 2014, p. 306). Este apenas alcanza los límites del bosque, y en realidad no más allá, aunque el ser humano dirija sus esfuerzos a semejante amplitud. El asombro ante esta integración contradictoria del ser humano (insignificancia cósmica a la vez que movimiento de búsqueda prometeica) se encuentra ocasionalmente en los primeros pensadores. Cicerón (106-43 aC) se asombra de que el espíritu humano todavía sea capaz de calcular el curso de las estrellas, mientras que Agustín pone la determinación divina al lado de la insignificancia humana (Fischer 2004, p. 778) - un procedimiento al que Immanuel Kant (1724-1804) también parece inclinarse al final de su “Crítica de la razón práctica”. Ahí dice:

“La primera visión de una innumerable multitud de mundo aniquila, por así decir, mi importancia como siendo criatura animal que debe devolver al planeta (solo un punto en el universo) la materia de donde salió después de haber estado provisto por breve tiempo de energía vital (no se sabe cómo). La segunda, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente, en virtud de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, por lo menos en la medida en que pueda inferirse del destino finalista de mi existencia en virtud de esta ley, destino que no está limitada a las condiciones y límites de esta vida.” (Kant 1788, p. 162).²⁷

Respecto de este asombro solo podemos establecer orientaciones, no explicaciones. Esto es especialmente cierto para aquellos que no logran descubrir la relación con el infinito en sí mismos y en los demás. Solo les queda el sobrio mundo de lo terrenal, en el que se permite al ser humano ser como es (una especie de ser doble, que por un lado consiste en una simple existencia física, pero por otro lado tiene también una pretensión moral o un alma).

²⁷ Según la trad. cast. de J. Rovira Armengol. [N. trad.]

Está arrojado²⁸, pero al mismo tiempo parece estar *llamado*²⁹; después de todo, ocupa una posición en el mundo en la que puede tomar una posición sobre sí mismo y actuar y dar forma a su vida desde la intuición, no solo desde la aburrida rutina; una impresión que quizá ya resulte engañosa, puesto que también el mundo para el que toma una posición y la toma de posición a la que se siente llamado es su mundo ¿Tenemos que tomar una posición? ¿Le molesta al ser humano que “solo tenga que hacer lo que ya es”, como lo expresó el antropólogo filosófico Helmuth Plessner (1892-1985) (Plessner 1975, pp. 309-310). Al hacerlo, se pone el foco en la incompletud, pero también en el potencial del ser humano, que es un árbol, pero es capaz de pensar en los bosques e incluso plantarlos. ¿Qué pretensión se sigue de ello para la persona? ¿Qué expectativas tiene de sí misma y de su vida? ¿Qué sabe sobre la “índole ineluctable de los rituales” (Wulf 2014, p. 153), a los que debemos nuestra pertenencia [a la sociedad] antes que a cualquier clarificación comunicativa de nuestra pertenencia (rituales a los que nos aferramos inconsciente, preconsciente o prelingüísticamente para asegurar esta misma pertenencia)? Aunque somos árboles, es solo a través de estos rituales que nos convertimos en parte de contextos más amplios como la familia, la comunidad, la sociedad y la cultura. Y al hacerlo, de ninguna manera nos movemos solo en el ámbito de la “realidad objetiva”, sino también en el mundo de las imágenes. Estas también pueden provenir de procesos de formación, como la imaginación³⁰, como hemos mostrado, entre otras, en investigaciones sobre la vinculación. Estas tratan de entender:

“(…) cómo el cerebro consigue, desde una multitud de impresiones sensoriales, aislar y, sobre todo, sincronizar lo que podemos percibir, por ejemplo, una manzana como un objeto que se puede tocar, ver, oler y saborear, y sobre el que podemos tener recuerdos y realizar valoraciones. La neurociencia conecta así con el ya conocido problema filosófico de que las cosas que nos rodean no están simplemente «ahí» y solo tenemos que reconocerlas pasivamente. Más bien, el cerebro primero debe formarlas y constituir las a partir de un aluvión sensorial” (Hanske/Sarreiter 2015, p. 31).

Por ello, puede resultar bastante esclarecedor no solo orientarse en la reflexión biográfica sobre la realidad, sino también ser consciente de lo “quebradizo” que es el saber “de aquello que llamamos realidad” (ibíd., p. 32), y también de la propia realidad. ¿Qué consecuencias tiene esto para el individuo? Una primera respuesta es: no tiene que seguir siendo quien cree que es. Él reconoce que el potencial humano lo remite a formas de vida que se le abren, por un lado, por sus propios talentos y habilidades y, por otro lado, por la abundancia de perspectivas y la densidad de posibles apoyos en el entorno de vida y en la sociedad. Esto significa: no todo es posible para todos, pero otra cosa podría ser posible para todos si... sí, si ellos mismos pudieran haberse tornado diferentes porque se les hubiera exigido o se hubiera confiado que hicieran algo diferente. La cuestión de las formas de expresión no utilizadas de nuestro yo nos relativiza y nos sustrae de las capacidades de decidir, con las que nos diferenciamos, pero también nos relacionamos. Esta afirmación es expresión de una

²⁸ El participio alemán *geworfen* ha sido utilizado frecuentemente en filosofía existencialista: Proviene del verbo *werfen* (arrojar) y a veces se traduce por estar *yecto*. El ser humano no solo está *yecto*, *arrojado* en el mundo, sino que este es el fundamento de su *pro-yecto*, en alemán: *Ent-wurf*. Por eso, su identidad es el resultado de tal proyecto y solo queda concluida en la muerte, un tópico de la filosofía existencialista. [N. trad.]

²⁹ También este participio (*berufen*) tiene un amplio significado filosófico. Ser *llamado* es literalmente recibir una *apelación* o una *vocación*, un término que se utiliza frecuentemente en el ámbito de las decisiones religiosas, pero que tiene un alcance mayor; por eso su traducción alemana (*Beruf*) significa también *profesión*, que podemos asociar con la connotación religiosa de *profesar*. [N. trad.]

³⁰ En alemán hay una relación estrecha entre *Bild* (*imagen* o *figura*), *Bildung* (*formación*) y *Einbildung* (*imaginación* o *figuración*). *Formar* o *educar* se dice *bilden*. [N. trad.]

visión formativa de la vida que gira en torno a la pregunta: *¿Cómo puedo (aún) llegar a ser quien puedo ser?* Con ello madura en nosotros la ilusión de una actitud activa hacia nosotros mismos y la vida. Aunque nuestras vidas estén llenas de riesgos que nos acechan como padecer una incapacidad repentina o incluso de una pasividad total o de ser completamente dependientes, ignoramos estos posibles estados el mayor tiempo posible para dedicarnos al programa real de nuestra personalidad. Nos rendimos a esta seducción, no por presunción narcisista, sino por la amarga percepción de que no tenemos nada más que esta visión formativa de la vida. Entonces somos árboles, pero por nuestro ser árboles también damos forma al bosque.³¹

En la mitología y la religión, a menudo se ha comparado a los seres humanos con los árboles. “Torá” también significa “árbol de la vida” (véase Hälbig 2011), una imagen que también se puede encontrar en el Libro de Esther del Antiguo Testamento, que también forma parte del Tanaj judío³². La mitología india y los cuentos infantiles también conocen esta comparación. Las costumbres de plantar un árbol para el nacimiento de un niño, erigir un árbol honorífico cuando se celebran aniversarios señalados de los miembros mayores de la comunidad, coronar con la copa de un árbol el tejado de una casa de campo cuando se finaliza su construcción o plantar el árbol de Navidad, el de primavera, el de los inocentes o el de mayo u otros en determinadas épocas del año para que resultan visibles como centro y punto de referencia de las fiestas comunes, también expresan la importancia central de la metáfora del árbol para la vida humana. Los árboles de los cementerios, como el sauce llorón, simbolizan la pérdida de una persona, en la que la persona cercana a él “deja caer los brazos atónita, triste y conmovida” (Röhrich 1988, p. 9)³³; también Lutz Röhrich, que se refiere al uso de esta metáfora en los cuentos infantiles, indica:

“En todos estos casos el árbol aparece como una especie de «alter ego» de la persona fallecida. Esta idea es particularmente común en los cuentos populares. En el cuento de hadas de los Grimm “El hueso cantor”, un árbol crece de la tumba de un hombre muerto. Una flauta tallada en su madera cuenta el crimen y condena al asesino. En el cuento de hadas «Del enebro», la madre que muere dando a luz a un niño es enterrada a la sombra de un enebro, desde donde se inicia el renacimiento del hijo asesinado por la madrastra.

La rama plantada por Cenicienta sobre la tumba de su madre se convierte en el árbol que trae buena fortuna, través del cual la difunta continúa extendiendo sus maternas brazos protectores en torno a la huérfana. Encontramos una bendición similar desde la tumba en una primera versión de este cuento infantil, “Erdkühlein”, en el que hay un manzano maravilloso que crece de los despojos de “Erdkühlein” enterrados. (...)”³⁴

³¹ En este párrafo hay un juego de palabras. Arnold se refiere a la visión *formativa* de la vida utilizando el participio *gestaltend*, que se refiere a la índole de la vida por la que está en formación, en configuración, en diseño o proyecto. Por ello también nuestro “ser árboles” *da forma* al “bosque”, lo configura. [N. trad.]

³² *Torá* tiene dos sentidos: en primer lugar, se refiere a los cinco libros que el cristianismo denomina Pentateuco (*Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio*); en segundo lugar, designa la “ley oral”, una compilación realizada en el siglo III de preceptos conocida como *Mishná*. En el primer sentido, la interpretación de la *Torá* se realiza según cuatro niveles de profundidad, cuya denominación forma el acrónimo *pardés*, que significa el huerto de árboles frutales y se entiende como sinónimo del Paraíso. Para el judaísmo también son sagrados los *Nevi'im* (o libros de los profetas) y los *Ketuvim* (o libros de los escritos). En estos se incluye el *Libro de Esther*. *Torá, Nevi'im y Ketuvim*, forman la colección de libros denominada *Tanaj*, que fue incorporada al *Antiguo Testamento* cristiano, aunque el formato de este varía entre las confesiones ortodoxa, católica y protestante. [N. trad.]

³³ En nuestro entorno, los cementerios se suelen ornar con cipreses. Sobre su significado, véase “El ciprés de Silos” de Gerardo Diego. En el campo de la lírica y sobre el uso metafórico del árbol, resulta imprescindible citar “A un olmo viejo” de Antonio Machado. [N. trad.]

³⁴ El título es el nombre de una vaca prodigiosa que salva a la protagonista de morir perdida en el bosque, a donde la ha conducido su madrastra y una hermana perversas. Siguiendo lo que le dice la vaca, cuando el animal es sacrificado, entierra los despojos (cuernos, etc.), de donde brotan manzanos. Estos no permiten que la madrastra y la hermana puedan recoger

La creencia de que los árboles y los seres humanos presentan una igualdad de existencia está muy arraigada. Un árbol tiene todas las cualidades que le gustaría tener a un ser humano: acepta los golpes del destino y el rayo sin ser derribado. Incluso en su madurez se presenta bello y fuerte. Da fruto hasta la vejez. Sobrevive a los tiempos regenerándose constantemente. En esa medida presenta vitalidad; dura más que una vida humana” (ibíd., pp. 10-11).

La existencia arbórea de los seres humanos sirve también de inspiración para la visión general contemplativa de la biografía que resta por vivir. Encontramos tal cosa insinuada por Hermann Hesse. En su último poema “Crujir de una rama torcida”, que compuso la víspera de su muerte, el 9 de agosto de 1962, a la edad de 85 años, Hesse escribió:

*De la rama quebrada, astillada,
colgando año tras año,
cruje seca la canción al viento;
sin hojas, sin corteza,
monda, descolorida, cansada
de vivir demasiado,
de morir demasiado.
Suena duro y tenaz su canto;
suena arrogante, ocultando el miedo.
Otro verano más,
otro largo invierno³⁵*

Con su poema, Hesse lleva la biografía restante a un punto nítido y despiadado: no describe el final de la vida ni siquiera como un árbol, sino como una rama. Nos habla aquí de la entrega total a un proceso imparable. Ya no se dice nada de planes, pretensiones o esperanzas, ni siquiera de desengaños o resistencias desafiantes. Hesse toma la situación humana tal como es: inevitable y aleccionadoramente provisional. Escribe en otra parte:

“Como todos los demás, acepto este ciclo bien ordenado como algo normal y básicamente como una cosa profundamente hermosa; y solo de vez en cuando, mientras sembramos y cosechamos, se me ocurre por un momento lo extraño que es el hecho de que, de todas las criaturas de esta Tierra, solo los humanos tengamos algo de qué quejarnos en este curso de las cosas y no estamos satisfechos con la inmortalidad de todas las cosas, sino que queremos tener una particular, propia, especial para nosotros” (Hesse; cit. en Westerwelle/Wichmann 2015).

No hay fatalismo en estas palabras, sino una aceptación fundamental de lo que constituye la terminación biográfica del ser humano. Hesse la trata con sobriedad y modestia, y no está parapetado o atalayado en sus líneas. En general: con el “atalayar” (¡qué palabra en este contexto!)³⁶ el ser humano niega su ser árbol y quiere dominar y moldear el bosque o incluso reinventarlo. Trabaja incansablemente en planes prometeicos para escapar de su destino, prolongar su vida o aliviar su sufrimiento, sin darse cuenta de que al hacerlo simplemente está tratando de prolongar hasta el infinito la lógica de la fase del comienzo de la biografía. Sin embargo, al hacerlo, pasa por alto lo inconcebible y probablemente también lo irrazonable de la propia inmortalidad. Este es un motivo popular en la literatura, por

los frutos, pero se inclinan ante la protagonista, cuya bondad es así advertida por el padre. Fue transcrito por Martin Montanus en el s. XVI. [N. trad.]

³⁵ En: Hesse 1970, p. 155. [Según la trad. cast. de Miguel Serrano (N. trad.)]

³⁶ De nuevo, un juego de palabras intraducible. En los bosques alemanes son frecuentes unas atalayas para cazadores, construidas de troncos, que reciben el nombre de *Aufbäumen*, palabra derivada de *Baum*, árbol. Pero *aufbäumen* (que hemos trasladado como *atalayar*, según el vocabulario cinegético) también significa encabritarse o, en sentido figurado, rebelarse. [N. trad.]

ejemplo, en las novelas de Simone Beauvoir (1908-1986) (Beauvoir 1963; 1970) y Oscar Wilde (1854-1900) (Wild 1891), en la ópera de Leoš Janáček (1854-1928) “El caso Makropulos” (con libreto de Karel Čapek)³⁷ (Janáček 1978) o en el cuento “El Inmortal” de Jorge Luis Borges (1899-1986) (Borges 1974). En su intento de determinar “el supuesto valor de la mortalidad” (Kreuels 2015), Marianne Kreuels también aborda la irracionalidad de la inmortalidad al describir la vida de Alice, quien se volvió inmortal a través de una píldora mágica, en un experimento mental:

“Después de unos años, no queda nadie que Alice hubiera conocido cuando era joven. Aunque tiene nuevos conocidos y hace un par de amistades nuevas, gradualmente se aleja del mundo que la rodea, en el que pierde cada vez más interés. Si trata de contarle a alguien sobre la historia de su vida, inicialmente se burlan de ella. Sin embargo, si sus conocidos notan que Alice en realidad no está envejeciendo, por lo general le dan la espalda. Alice acompaña a las pocas personas con las que todavía tiene una verdadera amistad hasta su muerte. Eventualmente, Alice se siente tan frustrada por la muerte de sus amistades que deja de salir y pierde interés en quienes la rodean. Ya no experimenta ningún sentido de pertenencia, ninguna simpatía, ninguna compasión, ningunas obligaciones morales. (...)

Paulatinamente, no solo pierde interés en sus congéneres, sino que, aunque su cerebro no muestra signos de daño por la edad, pierde poco a poco sus recuerdos anteriores y, por lo tanto, su personalidad. Las cosas que solían depararle alegrías (juegos, conversaciones, arte, literatura, deportes, viajes, etc.) pierden su atractivo, se vuelve indiferente a todo. Su carácter comienza a desintegrarse, su comportamiento ya no ofrece un panorama general coherente; actúa de acuerdo a sus estados de ánimo en cada momento. Ningún momento es más valioso para ella que otro, su vida se convierte en una serie de días uniformes sin ninguna forma ni dramaturgia” (Kreuels 2015, p. 12).

Al margen de tal penetración filosófica de la irracionalidad de la inmortalidad, la guerra contra el envejecimiento y la muerte se libra con resolución. Por ejemplo, los científicos estadounidenses del Proyecto Gilgamesh están luchando contra la mortalidad y prometiendo una multiplicación de la esperanza de vida individual. Ya esperan al primer ser humano inmortal en 2050, que solo podría perder la vida en accidentes (véase Harari n.d.), una visión de futuro que trasciende fronteras para la humanidad con efectos secundarios fatales. Algunos incluso creen que los humanos ya están en camino a la “existencia no biológica”, como escribe Ray Kurzweil. Estamos hablando de cargas cerebrales que deberían permitirle continuar viviendo en un nuevo hardware, ya no como humanos, sino reducido a nuestro software:

“Sin embargo, si somos concienzudos con nuestro software mental, hacemos copias de seguridad periódicas y las adaptamos a formatos y medios modernos, podemos lograr una especie de inmortalidad, al menos como personas-software” (Kurzweil 2014, p. 330)

¿Podemos realmente pretender que somos posibles independientemente de nuestros cuerpos? Con esta reducción a la conciencia y cognición del ser humano, ¿realmente nos estamos acercando a su esencia? La respuesta es más bien un “no” aleccionador. Somos cuerpo y mente, y no pensamos simplemente como mente. Más bien, “(nosotros) también pensamos con nuestros cuerpos. Es la caja de resonancia del espíritu” (Gelernter 2016a, p. 117), nos recuerda el especialista en informática y filósofo Davis Gelernter de la Universidad de Yale, por lo que no debemos reducirnos a la corteza de árbol o a nuestro córtex (corteza en latín) sin perdernos? En su libro “Mareas de la mente” de 2016, dispó implacablemente

³⁷ La ópera “El caso Makropulos”, con arreglos basados en una obra literaria de Karel Čapek, trata sobre la vida sin alegría de una mujer de 324 años, que finalmente decide dejar de tomar el elixir que prolonga la vida. “Al final todo es lo mismo: cantar y callar” (cit. de Williams 2014, p. 262).

los mitos de la “inteligencia artificial” al rastrear cómo, hasta el día de hoy, no somos capaces, y probablemente no lo seremos nunca, de comprender la conciencia o la subjetividad de una manera realmente adecuada (Gelernter 2016b, p. 25).

Incluso las referencias al paulatino desplazamiento del sujeto de su papel como instancia que fundamenta el conocimiento (véase Neuser 2013) no logran finalmente cuestionar por completo este límite infranqueable, aunque el momento en que reconocemos los límites de nuestro poder de fundamentación es probable que pueda ser nuestro único punto de libertad. Es cierto que en nuestra vida estamos cada vez más determinados por formas de conocimiento (por ejemplo, en forma de sistemas de navegación) en cuya constitución “numerosos individuos están involucrados sin asumir la responsabilidad por la verdad de este conocimiento” (ibíd., p. 95), pero al mismo tiempo no debemos pasar por alto que tales formas de conocimiento también necesitan “la libertad de los sujetos” (Flickinger 2016) para desarrollarse en lo que son capaces de:

“Ni el sistema ni los sujetos por sí solos son los garantes del conocimiento respectivo. Uno no puede reemplazar al otro. El sistema moderno de conocimiento vive a partir de la interacción de los dos momentos. Un estado de cosas que libera a los sujetos individuales de un lastre que les había impuesto la idea de la razón ilustrada” (ibíd.).

Esto significa lo siguiente: El bosque logra mucho, también para la supervivencia del árbol individual; sin embargo, no es concebible y posible sin él. Parece suceder lo mismo con la constitución del conocimiento: lo que sabemos, entendemos y podemos, lo obtenemos de nuestra propia experiencia y apropiación, pero estas se relacionan no solo con nuestra propia experiencia, sino también con el conocimiento tradicional y compartido de otros. De esta manera, sus experiencias prosiguen y podemos beneficiarnos de ellas, incluso si no fuera necesario. Si perdemos de vista el bosque por los árboles, entonces estamos desorientados o en el camino equivocado, porque “no convivimos solos” (Arnold 2014, p. 113 y s.). Aunque nos aferremos a nuestra construcción de la realidad y en nuestras actividades neuronales estamos “principalmente ocupados con nosotros mismos” (Spitzer 2007, p. 54), también somos capaces de abrirnos y ver cosas nuevas y opuestas (es decir, otros modos de comportamiento), tanto más cuanto más cerca estamos de quienes nos aportan esta novedad. Parece tratarse, por tanto, de un acoplamiento *emocional* capaz de abrir las estructuras cognitivas autorreferenciales y autosuficientes y de anclar “patrones de relaciones e interconexiones que se han pavimentado en el cerebro de todo ser humano” (Hüther 2016, p. 58).

Con ello, nuestras habilidades cognitivas están “inseparablemente entrelazadas con una historia de vida” (Varela 1990, p. 111), pero no solo parecemos estar operacionalmente cerrados, es decir, referidos a nuestras habilidades anteriores, sino también estar estructural y emocionalmente vinculados al entorno y la comunicación lingüística (cf. Roth 1987). Esta idea de “acoplamiento estructural”, que se remonta a Niklas Luhmann y que parece ser en gran medida emocional, plantea la cuestión de hasta qué punto se entrelazan lo propio y lo ajeno. Además, se han nombrado valores elevados de la autorreferencialidad. Por ejemplo, Wolfgang Singer, durante mucho tiempo director del Instituto Max Planck para la Investigación del Cerebro, dice que cuando percibimos (por ejemplo, un texto o una conferencia) el 80 % de las actividades neuronales se relacionan con nuestros propios datos e imágenes, razón por la cual están constantemente en una especie de “monólogo interior”, tambaleándose delante de nosotros y supuestamente vinculados a una realidad externa

(véase Singer 2002, p. 103). Gerhard Roth llega al corazón de esta autorreferencia de la percepción cuando afirma:

“Hoy sabemos que la gran corteza que produce nuestra conciencia se preocupa esencialmente de sí misma en su cableado. Una excitación que evidentemente proviene del exterior es seguida por 100.000 excitaciones dentro del cerebro; un solo fragmento de información es procesado por 100.000 instancias. En los adultos, las percepciones se basan solo en pequeña medida en estímulos sensoriales externos, cada vez más se toman de la memoria” (Roth cit. en Pörksen 2008, p. 153).

Y, sin embargo, tales hallazgos a menudo se consideran demasiado radicales, especialmente porque plantean de inmediato la pregunta de en qué monólogos interiores se vieron atrapados los científicos citados cuando llegaron a tales hallazgos. De alguna manera parece más tranquilizador caminar audazmente por la calle de la “ilusión de falsa autoría” (Roth 2007, p. 280) que plantear la pregunta de qué “consecuencias revolucionarias” (Lenzen 1999, p. 157) resultan de la transparente autovinculación de nuestra percepción para nuestras imágenes de la realidad y nuestro trato con ella. Por otro lado, sería inquietante cambiar a un modo de vida intransitivo, que observa desde fuera del propio movimiento, pero lo hace con la conciencia constante de que uno mismo es parte de lo que es capaz de observar. Después de todo, una actitud tan intransitiva hacia el propio mundo extiende la reflexión a la autorreflexión, pero también puede alejarnos de la determinación que necesitamos para la acción creativa. Esto también se aplica a la configuración de mi propia biografía restante, que ya se está produciendo en mí mientras todavía la pienso y la observo a través de mis proyectos. ¿En qué momento puedo romper con la visión contemplativa y pasar a la acción sin continuar con las viejas rutinas? ¿y qué es capaz de orientarme en estos momentos: mi realidad encerrada en sí misma o precisamente su fragilización? En otro contexto, Ortfried Schäffter aboga por la “generación de objetivos como un movimiento de búsqueda” (Schäffter 2016) y escribe:

“Las transformaciones con una meta abierta generalmente son experimentadas por los afectados como un despertar, un comienzo o como trastornos confusos en un estado de limbo inicialmente inquietante, en el que está claro qué situación se ha dejado, pero no cómo será el futuro. A pesar de toda la apertura del estado deseado, la estrategia de un “movimiento de búsqueda generador de metas” supone un desarrollo que puede conducir en última instancia a una nueva seguridad en una estructura de orden autodescubierta” (ibíd.).

¿No debería la reflexión sobre la biografía restante tratar de ser también un “movimiento de búsqueda generador de metas”? ¿de dónde derivaría este, sin embargo, su confirmación que genera orden a sí misma? ¿y cómo se determina la relación entre el árbol y el bosque que lo incrusta, incluso si también se aplica a este último que su naturaleza sistémica se cierra autopoieticamente, es decir, en reacción a sus propios estados? Si lo entiendo correctamente, tales preguntas sobre la interacción entre la observación y los sistemas observados en realidad no se han aclarado ulteriormente. Todo lo que queda es la indicación de que ambos sistemas pueden relacionarse y entenderse, o mejor dicho, estar de acuerdo, a través de significados compartidos. Visto así, el bosque también se habla a sí mismo, es decir, constituye un ruido comunicativo que puede combinarse con informaciones sobre sí mismo y los movimientos de búsqueda interpretativa de los árboles individuales, pero también es en cierto modo anterior a esto, si no superior. Fue esta conexión causal la que finalmente llevó al sociólogo Niklas Luhmann a definir la sociedad a través de la diferencia necesaria en los procesos de creación de sentido:

“Para este proceso de autodeterminación permanente del sentido, la diferencia entre el sentido y el mundo se forma como una diferencia entre el orden y la disrupción, entre la información y el ruido. Ambos son, ambos siguen siendo, necesarios. La unidad de la diferencia es y sigue siendo la base de la operación” (Luhmann 1984, p. 122).

Las consecuencias que resultan de esta visión de las cosas no son insignificantes. En el contexto de la metáfora del árbol, se podría concluir que nuestro ser-árbol está determinado precisamente por la diferencia con el bosque, con sus propias relaciones causales dinámicas, de las que el árbol individual no puede disponer, pero que configuran su entorno de vida. Incluso si, como en la metáfora, puede observar, analizar y comprender su situación en el bosque, todavía es incapaz de justificar una ontología viable del bosque. Solo puede “determinar” su situación en relación con su entorno, sabiendo que “toda determinación solo puede tener lugar dentro del mundo” (Luhmann 1994, p. 477) en el que vive. Pero, ¿qué sucede cuando conoces de este modo la índole regional y también relativa de tus propias determinaciones? Se puede observar en silencio con Wittgenstein³⁸, o se practica el cultivo creativo de la duda para expandir la propia actitud hacia la “otra posibilidad” (Blumenberg 1987, p. 57). Si el individuo no se aferra simplemente a sus diferenciaciones, sino que las deja convertirse en una pregunta para sí mismo, no surge identidad (“¡soy yo!”, “¡es así!”), sino apertura y preparación para las preguntas: ¿Cómo puedo convertirme en quien *también* puedo ser? ¿En qué diferencia viviríamos si algún día perdiéramos nuestra propia capacidad de diferenciación cognitiva? ¿Nos convertiremos entonces nosotros mismos en el bosque, - citando libremente en la declaración de Max Frisch ya comentada: “Me estoy disolviendo y me estoy perdiendo a mí mismo”?

Una alumna se expresaba de este modo en un seminario en el que también aparecía la metáfora árbol-bosque: “Estas consideraciones de Luhmann y otros siempre me causan una gran dificultad, aunque debo admitir que de alguna manera ponen a la vista de manera innegable mi propio conocimiento, con sus presupuestos, mecanismos y límites. Pero todo suena tan frío, lógico e irrefutable. Mi práctica de vida no sigue tales percepciones. Naturalmente, es un poco esclarecedor entregarse a tales pensamientos, ¡pero lo que es la vida y cómo puedo darle forma se me revela más a través de la metáfora del árbol! Así que realmente me pregunto a quién me refiero cuando hablo de 'yo'. Y me quedo atónita frente al bosque con sus mecanismos, que me convirtieron en lo que podría llegar a ser. ¿Qué pasa si me desarraigaron? ¿Cómo se siente una cuando los árboles a mi alrededor se están muriendo y también me doy cuenta de que ya no produciré ninguna rama verde, si puedo decirlo así en la imagen? ¿Qué tienen que ver los juicios mencionados conmigo y los estados por los que me moveré? ¿Será que tal pensamiento me entristece y quizás también me haga impotente a la hora de moldear resueltamente mi propia vida? ¿Es realmente necesario pensar y razonar con claridad para dar forma a tu propia vida hasta el final? Honestamente no sé. Creo que esto es más para los filósofos. ¡Para una persona normal es suficiente si sabe que es el árbol y no el bosque!”

El siguiente estudio adicional da apoyo a estas y otras preguntas:

³⁸ Arnold se refiere la proposición 7 del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, que ya fue mencionado anteriormente. [N. trad.]

Cuarto Estudio: Conviértete en el árbol que (todavía) puedes ser		--	-	+	++
Mis raíces	<p>Soy consciente de a quién le debo que haya podido llegar a ser lo que soy hoy.</p> <p><i>Preguntas de meditación:</i> ¿Qué raíces son las más profundas y antiguas? ¿Cuáles son las más recientes pero de mayor alcance? ¿Qué desarrollo ulterior pueden alimentar?</p>				
Mi tronco	<p>Soy consciente de los principios y las fuerzas que me sustentan y protejo y conservo</p> <p><i>Preguntas de meditación:</i> ¿Cuáles son los principios troncales ¿Quién lleva mi árbol de la vida? ¿Qué principios obstaculizan mi crecimiento? ¿Cuáles lo fomentan? ¿Hacia dónde?</p>				
Mis ramas	<p>Soy consciente de mi diversidad ramificada y me aseguro de que no proliferen, sino de equilibrar la unidad y la diversidad.</p> <p><i>Preguntas de meditación:</i> ¿Cómo podría ramificarme tan lejos? ¿Cuáles son las ramas principales? ¿Qué se puede construir sobre ellas o con ellas? ¿Qué ramificaciones aún se esfuerzan por salir de mí?</p>				
Mi corteza	<p>Mi corteza es la suma de las experiencias de mi vida, a las que presto atención sin aislarme innecesariamente</p> <p><i>Preguntas de meditación:</i> ¿Cómo mantengo y reparo esta corteza? ¿Qué posiciones me molestan? ¿Qué podría ser de mí si ablando o pincho la corteza?</p>				
Mis hojas	<p>Las hojas le dan color a mi árbol de la vida y forman un techo protector</p> <p><i>Preguntas de meditación:</i> ¿De qué color son mis hojas? ¿De qué me estás protegiendo? ¿Qué me prometen?</p>				
Mis frutos	<p>Mis frutos son los dones que devuelvo y doy a la vida misma con mi vida.</p> <p><i>Preguntas de meditación:</i> ¿Qué frutos da mi árbol de la vida? ¿A quién alimentan estos frutos? ¿Qué otras frutas quiero cosechar?</p>				

5 En el reflejo de las teorías. Interpelaciones a Hegel, Bateson y Fromm³⁹

Mientras Immanuel Kant (1724-1804) todavía suponía que “la cosa en sí misma” es en principio incognoscible, pero sin embargo existe fuera del sujeto cognoscente, fue Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) quien reaccionó a esta tesis con la objeción de que este pensamiento mismo [la cosa en sí] también se debe en última instancia únicamente a la actividad constructiva del pensamiento, es decir, entra en juego “como una condición subjetiva de la cognición” (Hegel 1979a, p. 338); por lo tanto, “el saber recae en la opinión” (Hegel 1979b, p. 26)⁴⁰. En última instancia, Georg Wilhelm Hegel anticipó una posición de la llamada “epistemología evolutiva”, que asume que fundamentalmente solo somos capaces de una lectura antropocéntrica de la realidad, a favor de la cual habla el hecho de que se “acredita” el desarrollo del ser humano, puesto que “(...) siempre se percibe solo de una manera que sirve al ser vivo en cuestión” (Wuketits 2013). En la búsqueda de sentido, orientación o incluso determinación de la biografía restante, esta comprensión representa un círculo virtuoso o estimulante: en última instancia, no podemos saber nada fundamental sobre las cuestiones realmente importantes de nuestra existencia temporalmente limitada; solo podemos participar en los juegos de opinión⁴¹ más o menos extravagantes sobre estas cuestiones. Depende de si realmente podemos participar en este juego de opiniones, siendo conscientes de que es solo un juego, o si lo plasmamos en el gesto del conocimiento.

“Si no podemos «saber», retomando la pregunta epistemológica clave de Kant, ¿entonces debemos vivir sin una justificación última!” Esa es la conclusión de un estudiante. “Pero me pregunto: ¿realmente necesitamos esto? ¿Es la vida peor de alguna manera si no sabemos lo que es verdadero y cierto? Para ser honesto, no me importa, siempre que pueda comunicarme con los demás y comunicarles si pueden entender, comentar y compartir mi visión de las cosas o el resto de mis reflexiones biográficas. ¿Necesito saber que realmente sé lo que significa la vida? ¿De alguna manera vivo mejor, más profundamente o incluso más tiempo si sé cómo sucedió todo lo que puedo pensar? ¿No lo resumió Descartes mejor cuando dijo «Pienso, luego existo»? ¿Por qué nos esforzamos por «Lo sé, luego existo»?”

Donde terminan la cognoscibilidad y el conocimiento, comienza la opinión. Y cuando se trata de las preguntas finales, a menudo tendemos a dar *aquellas* opiniones con las que sentimos una afinidad emocional o intuitiva y, por lo tanto, las consideramos apropiadas, si no

³⁹ El título incluye un juego de palabras intraducible. La expresión *Meinungsspie(ge)* incluye un paréntesis para sugerir dos palabras: *Spiel*, juego, y *Spiegel* espejo. Se trata pues del juego o el reflejo de las opiniones. Sobre el concepto de *opinión*, véase la nota siguiente. [N. trad.]

⁴⁰ Es preciso hacer aquí una explicación de historia de la filosofía para que no se malentienda el concepto *opinión*. Imaginemos que miro por la ventana y observo que hace un día soleado. Si dijera “está lloviendo”, lógicamente este enunciado sería falso. Si afirmara “luce el sol”, el enunciado sería verdadero. Pero naturalmente podría ser de otro modo (podría estar nublado, llover, ser de noche). Estas afirmaciones ciertas, pero contingentes (que pueden ser de otro modo), fueron denominadas *doxa* en la tradición de Parménides y Platón, palabra que se traduce como *opinión*. No tiene el sentido de una apreciación discutible, como suele usarse esta palabra (“Esa será tu opinión”), sino de una afirmación cierta, cuya verdad descansa en una certeza (confianza en la verdad) de carácter sensible. Esta certeza sensible era la primera etapa en el camino al saber para Hegel (*Fenomenología del espíritu*). Por ello, la cuestión kantiana de la cosa en sí (al margen del conocimiento) se retrotra en Hegel al camino que empieza por la certeza sensible, es decir, por la opinión, por una -como dice el texto- “condición subjetiva”, es decir, una certeza del sujeto. [N. trad.]

⁴¹ Esta es la expresión del título que, recuérdese, incluye un juego de palabras con espejo/reflejo, es decir, *reflexión*, de opiniones y con *juegos de lenguaje*. [N. trad.]

“correctas”. Una regla básica de este juego de opiniones es: el individuo es absolutamente capaz de reconocer los contextos en los que vive. Sin embargo, su beneficio individual permanece cerrado para él. O de qué “sirve” que las personas se den cuenta de que su propia muerte puede verse como el resultado de un “proceso de optimización evolutiva” (Schwefel 1995) del que no pueden beneficiarse ellos, pero sí las generaciones que les siguen. La naturaleza -como ya reconocía Goethe- “parece tener todo dispuesto para la individualidad y no se preocupa por los individuos” (citado en Ulshöfer 2010, p. 106). Y, sin embargo, son los individuos quienes, en sus reflexiones sobre la biografía restante, se esfuerzan por comprender las relaciones causales de las que ellos mismos serán víctimas. Estas son “verdaderas”, es decir, obviamente efectivas, aunque no beneficien al individuo, pero sí benefician a su especie. Y, sin embargo, la gente está impulsada por una sed fáustica de conocimiento, algunos más, otros menos. No solo quieren saber “lo que mantiene unido al mundo en su núcleo” (Fausto de Goethe), sino también reconocer lo que su humanidad significa realmente -“en sí misma”- más allá de todas las “ilusiones-del-yo” (Gazzaniga 2011), ilusiones que, en última instancia, permiten el diseño de nuestra biografía restante se conviertan en una ilusión, es decir, en una pretensión, cuando no en una mera presunción. Sin embargo, el anhelo fáustico de saber difícilmente puede ser detenido en relación con la lógica de la vida que nos sostiene pero también nos acaba. El dicho de Sartre “Es absurdo que nazcamos; es absurdo que estemos muriendo” (Sartre 1982, p. 681) no es capaz de orientar nuestro anhelo en el camino de nuestra reflexión sobre la biografía restante.

Consulta con Hegel

Si uno pudiera entablar un intercambio con Georg Wilhelm Hegel sobre las ideas que provienen de tal reflexión sobre la biografía restante, ciertamente nos respondería con su “dolor de la negatividad” y así pondría en juego otra regla. Este “dolor de la negatividad” no es solo el reverso y por lo tanto un elemento determinante necesario del ideal, para Hegel expresa la “inadecuación fundamental de los seres de la naturaleza individualizados respecto a la universalidad de la lógica que les es fundamental” (Wandschneider 2015, p. 56)⁴². Hasta cierto punto, esta lógica necesita su opuesto para ser pensable y efectiva. Para el hegeliano Dieter Wandschneider, lo negativo es en sí mismo “un momento de lo ideal, lo absoluto, lo divino” (ibíd., p. 55) y, por lo tanto, algo que también puede proporcionar una orientación sustancial. ¿Qué quiere decir con eso? Si entiendo correctamente su interpretación de Hegel, entonces se centra en los últimos párrafos de la filosofía natural de Hegel, en los que Hegel trata de la “muerte de lo natural”. En ellos, Hegel establece una contradicción entre la lógica en la que se basa la naturaleza, en la que se da una acción regida por leyes naturales, y el “ser individualizado en la naturaleza” del ser humano, que resulta “inadecuado” (ibíd.). Es esta “inadecuación” la que urge a ser superada, y de ella el espíritu se libera hasta cierto punto a una naturaleza pura que, según la posición hegeliana, tiene ciertamente un potencial religioso. El individuo se determina así primero a partir de su opuesto, forma con él una “unidad relacional”, por así decirlo, una especie de “relación trascendental” (Schaaf

⁴² No hay que desesperar ante la peculiar terminología hegeliana. Lo que esta frase viene a significar es que el proceso de individualización de los seres humanos, por el que cada persona es como es, supone una diferenciación de lo que es general o universal, es decir, una persona un ser humano es tal o cual porque tiene alguna diferencia, algo que le separa o escinde de lo general o universal, algo en que *no* es lo general. Lo que es precisa de lo que no es. Y a esta escisión negativa es a lo que podemos denominar “dolor de la negatividad” [N. trad.]

1965, p. 17), que también es capaz de abrir nuevos horizontes a la reflexión sobre la biografía restante.

Para estos, la referencia a la “inadecuación” del esfuerzo individual puede ser útil, en última instancia, para seguir el rastro de una lógica cuyo efecto debe llevar inevitablemente al hecho de que el observador reflexivo sea víctima de ella. No hay escapatoria y, por lo tanto, no hay horizonte creativo, aparte de la autodisolución en el hábito o en la muerte. Sobre esto se lee en la obra del mismo Hegel unas líneas sibilinas acerca del animal, que “como individuo es una existencia finita” (Hegel 1843, p. 691):

“Su inadecuación para la universalidad es su enfermedad original y (el) germen de muerte propuesto. La anulación de esta inadecuación es en sí misma el cumplimiento de este destino. El individuo la abole figurándose su individualidad de la universalidad, pero así, en la medida en que es abstracto e inmediato, solo logra una objetividad abstracta en la que su actividad se ha embotado, osificado y la vida se ha convertido en un hábito sin proceso, por lo que se mata a sí mismo” (ibíd.).

Ciertamente, uno solo puede entender estas líneas en el contexto de los esfuerzos de Hegel por justificar una interpretación filosófica del movimiento humano o la historia universal. En esta interpretación, la finitud de la propia biografía es en cierta medida expresión de una especie de autoliberación del espíritu por la muerte del ser individual. Esto significa: somos parte de un movimiento que reconocemos y podemos comprender cada vez más, pero cuya lógica nos está destruyendo, como Moisés, que pudo encontrar y ver la Tierra Prometida pero no entrar en ella. Con esta descripción, Hegel no solo subordinó implacablemente el destino del individuo a un desarrollo del espíritu del mundo, sino que le dio a este desarrollo “la brillantez de un poder numinoso, casi divino, que conduce a la muerte como tal con un necesidad, que sobrepasa las muertes individuales con una indiferencia arrolladora” (Voss 2001, p. 101). Tal exageración puede ser reconfortante, pero no contiene ningún poder de orientación para la propia reflexión sobre la biografía restante, sino simplemente una clarificación desilusionante.

Esta desilusión se nos muestra en lecturas en las que no aparecemos nosotros mismos. Es un escenario mundial diferente, un tapete donde son arrojados los dados. Ni siquiera podemos observarlos de otra manera que no sea en nuestras condiciones fisiológicas, y mucho menos comprenderlos. El porqué sigue sin estar claro, aunque seguimos preguntándonos al respecto, una y otra vez, en nuestras reflexiones sobre la biografía restante. Aunque laboriosamente tanteamos nuestro camino entre las conexiones que nos atraviesan y nos afectan, realmente no podemos descifrar lo que significan para nosotros, para lo que es importante para nosotros y para lo que estamos comprometidos y lo que estamos tratando de moldear. ¿Cómo podríamos siquiera pasar el resto de nuestros días si fuéramos realmente capaces de sentir lo que significa decir que nuestra vida está sustancialmente -relacionalmente- determinada por su muerte? Tales consideraciones pueden ser epistemológicamente inevitables, pero en la vida práctica siguen siendo insoportables y también inexpresables. Todo lo que nos queda es salirnos del juego de las opiniones dejando de participar en los juegos de lenguaje o esperando clarificaciones de ellas. En este sentido, Michel Serres (1930-2019) recuerda el poder del lenguaje sensual que se ha perdido:

“Lo que nos es dado solo llega del lenguaje: no nos viene ni del mundo ni del cuerpo. Ni de esos espacios vacíos - el mundo no los ha reconocido- ni de la carne virgen: cuerpo immaculado. Cualquier rastro indecible ante la presencia de la palabra sería una mancha” (Serres 1998, p. 271).

¿Qué son los “rastros indecibles” y cómo se expresan? Primero está la certeza corporal. Esto es físico y emocional. Sin embargo, ambos se nos escapan en cuanto empezamos a designarlos, diferenciarlos y clasificarlos. Más bien, lo que no se puede decir marca las formas de asombrada observación en los momentos previos al inicio del procesamiento, que siempre es un procesamiento lingüístico. ¿Existe una comprensión no conceptual? ¿Y hay una fenomenología de la impresión, no solo de la expresión, o hay incluso un conocimiento perceptivo? Estas y otras preguntas similares nos llevan al borde de lo que se puede decir, si no más allá. Pero, ¿cómo dices lo indecible sin destruirlo tú mismo con la verbalización?

¿Conectado incorrectamente?

Hay pensadores holísticos (o sistémicos), pero también investigadores del cerebro que intentaron cruzar esta frontera hacia lo indecible, sobre todo el estadounidense Gregory Bateson (1904-1980). Su libro “Ecología del espíritu” (Bateson 1985; originalmente 1979) ya resulta desconcertante, así como la publicación póstuma “Donde un ángel duda. Hacia una epistemología de lo sagrado” (Bateson/Bateson 2005). Hans Günther Holl, el traductor de su “Ecología del espíritu”, ubica el pensamiento de Gregory Bateson en algún lugar entre Kant y Hegel (véase Holl 1991), y su concepto de “cismogénesis”⁴³ también se usa ocasionalmente como una variante o incluso es visto como una continuación del pensamiento dialéctico hegeliano (véase Lutterer 2004, p. 197). Y, sin embargo, Gregory Bateson resistió cualquier tentación de ontologizar el significado (véase Marcuse 1975). Bateson conocía la imposibilidad de hablar con base en la evidencia. Había entendido que esto suponía una homogeneidad de los significados, que en su opinión no se puede asumir (véase Grewendorf 1995). En su obra “Espíritu y naturaleza”, Bateson liberó en cierta medida al lenguaje de una comprensión estrecha de la teoría de la comunicación y lo presentó como un órgano de percepción sui generis, como habían sugerido antes que él filósofos del lenguaje como Wilhelm von Humboldt. Sin embargo, Gregory Bateson fue mucho más allá con su teoría del lenguaje transverbal. Abogó por un uso del lenguaje que sea consciente de sus efectos definitorios y restrictivos y, por lo tanto, se abstenga en gran medida de interpretaciones. Más bien, tal uso del lenguaje trata de tocar y tomar tantas lecturas como sea posible al mismo tiempo. Tal uso del lenguaje no tipifica, sino que *procesa* y *contextualiza*. De esta manera mantiene abiertas las posibilidades, varía las opciones y permite que aparezca lo inesperado y lo nuevo. Bateson reemplaza así el concepto ontológico con un concepto relacional de la verdad cuando afirma que

“(...) que todas las cosas (...) pueden entrar en el mundo de la comunicación y el significado solo a través de su nombre, sus cualidades y sus atributos (es decir, a través de representaciones de sus relaciones internas y externas y sus interacciones)” (Bateson 1987, p. 81).

Por lo tanto, depende de si preferimos manejar nociones abiertas o cerradas cuando tratamos de “llevar a concepto” un estado de cosas. A diferencia de Hegel (en el que la oposición estaba entre A y, en un estadio superior, B, que conducía a su resolución en C), en Bateson la oposición es una posibilidad de expansión de perspectiva en la que A y B

⁴³ Con su concepto de “cismogénesis”, Gregory Bateson describe procesos de diferenciación sistémica (p. ej., la carrera armamentista) (véase Watzlawick 2011, p. 78), a veces incluso divergiendo irremediablemente y volviéndose independientes.

persisten, y por ello hay cuatro posibilidades (y no dos o tres en caso de síntesis), como sugiere el concepto de Tetralema. Lo siguiente se aplica a estos: “tertium datur!”⁴⁴ (Haupt 2014). El lenguaje verbal, abierto a los opuestos, sigue una lógica polivalente, para la cual no está en primer plano el examen de las contradicciones entre A y B, sino la búsqueda de “algo indeterminado” (véase Paul 2004, pp. 480-481) en un multiverso. En este sentido, Gregory Bateson habla de las “múltiples versiones del mundo” (Bateson 1987, pp. 86 y ss.), que deben ser asumidas en principio y así marcar un camino que también puede protegernos de quedar atrapados en paradojas y definiciones insolubles o incluso volvernos locos, porque: “solo quien piensa lógicamente (bivalentemente) puede volverse loco” (Simon 1990, p. 158).

Para escapar de definiciones fatídicas en este sentido, la práctica sistémica ha establecido *procedimientos de multiplicación de la verdad*. Múltiples verdades emergen cuando el lenguaje las hace aparecer, razón por la cual el “habla reducida”⁴⁵, si no el silencio, también describe movimientos de búsqueda sistémicos típicos, como ilustra el episodio, narrado por su asistente Stephen Nachmanovitch, al que Bateson “mandó al infierno” con el comentario:

*“¡Mono! Tengo un silencio tan encantador hirviendo a fuego lento en este momento y vienes a pisotear con tus gruesas pantunflas” (Nachmanovitch, s.d., p. 253).*⁴⁶

Gregory Bateson exploró más profundamente esta actitud en el libro antes mencionado en el que estaba trabajando en el momento de su muerte. En este trabajo, completado por su hija, se opuso a encubrir un “profundo pánico epistemológico” (Bateson/Bateson 1993, p. 30) con un “sentimiento ciego”. Sus movimientos de búsqueda siguen una epistemología diferente, que no es tan evidente en ninguna de sus obras como en este último libro inacabado. No le preocupa la pregunta “cómo es posible el conocimiento”, sino que Bateson busca una explicación de “cómo ocurre el conocimiento” (ibíd., p. 37). Esta distinción es fundamental, pues se libera de la hipótesis implícita de la cognoscibilidad al no seguir -por modestia epistemológica- confundiendo el mapa con el territorio, como decía Bateson (ibíd.). Como resultado, se pierden de vista las cuestiones ontológicas y lo que queda es la búsqueda escéptica de la diversidad escondida en nuestras rutinas de percepción.

⁴⁴ La expresión latina *tertium non datur* se aplica a los dilemas: A o B (es decir, no A), no hay una tercera posibilidad (se trata de una lógica bivalente y no polivalente). Pero en el Tretalema tenemos A, B, A y B o ni A ni B. [N. trad.]

⁴⁵ Hans-Dieter Mutschler recomienda esta forma de búsqueda del análisis teórico-cuántico para liberarse de la siguiente circularidad: “Desde la antigüedad, ‘comprender’ en filosofía significa rastrear algo hasta algo conocido. Al menos la teoría cuántica excluye eso. Aquí las razones para la explicación no son más plausibles que lo que necesita ser explicado” (Audretsch 2008, S.170).

⁴⁶ Nachmanovitch fue asistente en las clases de Bateson y recuerda que este “tenía tolerancia cero para los comentarios «ingeniosos» o el hecho de fanfarronear.” (Stephen Nachmanovitch, “Gregory Bateson. Ein Porträt des englischen Anthropologen, Denkers, Sehers”. [N. trad.]

Pasos	Quinto Estudio: El Tetralema de las verdades múltiples
1º	¡Identifique una verdad o una creencia limitante!
2º	Haga un círculo con cuatro direcciones y entre en su centro. ¡Céntrese y ábrase a las cuatro direcciones!
3º	Dé un paso a la derecha, céntrese y sintonícese con la verdad: ¡X es verdad! Vuelva al centro, déjese llevar y sintonice con la verdad: ¡no-X es verdad (o X no es verdad)!
4º	Dé un paso a la izquierda, céntrese y sintonícese con la verdad: ¡no-X es verdad (o X no es verdad)! ¡Regrese al centro, déjese llevar y ábrase!
5º	Dé un paso adelante, sintonícese con la verdad: ¡tanto X como no X son verdaderos (o X es verdadero y falso)! ¡Regrese al centro, déjese llevar y ábrase!
6º	Dé un paso atrás y sintonícese con la verdad: ¡ni X ni no-X es verdad (o X no es ni verdad ni no es verdad)! ¡Regresa al centro, déjese llevar y ábrase a todas las verdades a la vez!
7º	Integre, sintiéndose “el medio del medio”.
8º	Reorientación

(Gilligan 2014)

“Para ser honesto, no entiendo lo que se supone que significa esta búsqueda de múltiples verdades para mí y el resto de mi biografía”. – esta es la reacción de un participante en una “taller de futuro sobre la biografía restante”. Después de algunos comentarios igualmente frustrados de otros participantes, Konrad dijo: “¡Esta duplicación de mis posibles realidades definitivamente me ayuda, tengo que decirlo! Me he dado cuenta de que también tiendo a entender mi vida. Por supuesto que adopto las interpretaciones de otros, estoy de acuerdo con las percepciones de la ciencia y la filosofía, y eso me da cierta seguridad en una situación que de otro modo sería incierta e incomprensible. El ‘tetralema de múltiples verdades’ me introdujo en los contrastes que normalmente evito. Y debo admitir que me resulta difícil dar a estos opuestos no solo una justificación, sino también un significado para mí. Todavía no sé lo que significa vivir en equilibrio entre las cuatro verdades posibles, pero tal vez haya seis o siete o incluso más. Lo que sigue siendo una experiencia realmente conmovedora para mí es la percepción de que los opuestos también tienen algo que decirme. Por lo tanto, evitaré la falta de ambigüedad en las cuestiones fundamentales en el futuro”.

Esta “evitación de la falta de ambigüedad” sigue la lógica de una cosmovisión artístico-estética (véase Krieger 2014, pp. 160-161). En última instancia, el artista no juzga, sino que documenta la diversidad de lo que ve y siente. Esto se aplica tanto a las bellas artes como a la poesía, como muestra la poesía de Ilse Aichinger. Hannah Markus comenta al respecto que en los poemas de Ilse Aichinger (1921-2016), “la función significativa del lenguaje es tratada con recelo” (Markus 2015, p. 210), aunque su poesía no puede socavar completamente este sentido, razón por la cual “(es) contrarrestado en el nivel textual por elementos dispares y discordantes” (ibíd.). Este proceder evitativo -poético- de la falta de ambigüedad es particularmente evidente en la primera publicación de Aichinger, a la que dio el título “Llamada a la desconfianza”. En ella, Aichinger llama a desconfiar de uno mismo: de las propias intenciones, pensamientos, patrones de pensamiento y acciones. Ya no puede tratarse de la búsqueda de la verdad, es más importante cultivar una “poética del silencio”: “Contrariamente a la opinión muy común de «así es», que acepta lo que encuentra sin

cuestionarlo. El mundo exige ser contrarrestado”⁴⁷, a través de intentos siempre nuevos de evitar la claridad y rastrear la “certidumbre de la incertidumbre” (Pörksen 2008). En su poema “Correspondencia”, Aichinger escribe:

*“Cuando el correo llegó de noche
y la luna
empujó las ofensas
por debajo de la puerta:
Aparecieron como ángeles
con sus blancas túnicas
y quedaron quietos en el pasillo”
(Aichinger 1981, p. 124).*

Aquí, los opuestos se reconcilian y trabajan juntos en una imagen común: ¿Qué correo llega por la noche? ¿Qué tienen que ver los ángeles con las ofensas? Y: ¿por qué ambos están “quietos en el pasillo”, como si pertenecieran a un mobiliario, casi inadvertido? El equilibrio del biografía restante, en el que nos posicionamos conscientemente con respecto a las posibilidades que nos quedan, ¿reside en esas imágenes integradoras con las que nos movemos en una especie de espacio intermedio?

Más allá de las oposiciones

Erich Fromm (1900-1980) es probablemente el pensador que logró de manera más impresionante llegar a un público más amplio con sus análisis y textos. Al hacerlo, combinó una visión practicada por Kant, Hegel y Marx con conceptos psicoanalíticos, de los que se separó y que continuó desarrollando. Para él, también, el sufrimiento y la muerte son las condiciones externas básicas de la biografía humana, pero estas no provienen solo de las condiciones naturales, sino también del poder social y del poder económico que, a través de las experiencias del crecimiento, interfieren con el desarrollo humano y configuran el carácter de las personas. Como resultado, en las sociedades capitalistas maduran personas con un “carácter mercantil”, que son capaces de tomar posición sobre las cuestiones fundamentales de sus vidas casi exclusivamente desde una perspectiva de determinación del valor. Su lema es: “¡Soy lo que tengo!” y correlativamente: “¡Tengo lo que soy!”. Por eso –así se puede entender Fromm– una vida joven, en ciernes, llena de opciones, les parece más valiosa que una vida que está en su despedida o incluso que acaba en sufrimiento. Sin embargo, al hacerlo, según Erich Fromm, la gente pierde la sustancia real de los seres vivos, y el “carácter mercantil” ya está muerto aunque todavía está vivo. Fromm escribe: “La mayoría de las personas mueren antes de nacer por completo” (Fromm 1981a, p. 406).

Fromm deja atrás el contraste insuperable entre la muerte y la vida y, en cierta medida, lo traslada a la vida. Para aquel aplica la sabiduría de Epicuro, quien dijo: “La muerte no nos concierne, porque mientras existimos, la muerte aún no está allí; pero cuando la muerte está ahí, nosotros ya no estamos” (Epicuro 1973, pp. 40 y ss.). Más bien, según Fromm, el miedo a la muerte surge del pensamiento posesivo hacia la vida antes mencionada y es profundamente irracional:

⁴⁷ Declaraciones de Ilse Aichinger de 1993 en una conversación con Brita Steinwendter (cit. en www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/490/498).

“Uno no tiene entonces miedo de morir, sino de perder lo que tiene: su cuerpo, su ego, sus posesiones y su identidad, el miedo de mirar hacia el abismo de la no identidad, de estar «perdido»” (Fromm 1981b, p. 360).

Erich Fromm, preguntando también por el modo de vida cotidiano y señalando que, de este modo, que las sociedades modernas corresponde mayoritariamente más a la lógica de los muertos -a la “necrofilia” o al “modo del tener”- que a la de los vivos -a la “biofilia” o al “modo de ser”-, amplía hasta cierto punto la reflexión sobre la biografía restante en el sentido de un *tetralema*. Como ya se mencionó, esto complementa la yuxtaposición de las posiciones “uno” (aquí: vida) y “el otro” (aquí: muerte) con otras dos posiciones “ambos” (aquí: muertos vivientes) y “ni-ni” (aquí : ni vivo ni muerto). La autorreflexión biográfica así como el respectivo yo del ser humano aparecen con mayor fuerza en su posicionamiento relacional frente a las posibilidades mencionadas. Este posicionamiento es menos nítido, pero flota entre los cuatro polos: un tetralema, que revela claramente la perspectiva de Erich Fromm, que se inspiró en el budismo (véase Virtbauer 2009). El hombre no está en un o-esto-o-lo-otro (véase Fromm/Suzuki/de Martino 1971). No está vivo o muerto, sino que también puede estar “muerto viviente” o, por ejemplo, como un paciente que necesita atención, encontrarse en una etapa intermedia (“ni-ni”), que la reflexión sobre la biografía restante no puede ocultar por completo. Los recuerdos de Inge Jens, que acompañó a su marido, el célebre Walter Jens (1923-2013)⁴⁸, en el proceso de su “lenta desaparición”, son un conmovedor ejemplo de esta etapa intermedia. Ella describe su condición en la carta a un amigo con las palabras:

“La confusión aumenta y sufre terriblemente porque se da cuenta de que ya no tiene el control de sus pensamientos, sentimientos y acciones. Esto lo hace infeliz y lo asusta hasta el punto de bloquear todas sus restantes habilidades. (...) La dificultad es que muchas veces mi esposo es incapaz de expresar lo que ve, piensa y siente en los términos que se han vuelto comunes en nuestra convención lingüística para estas cosas. Por supuesto, esto también hace que la comunicación con él sea extremadamente difícil, a veces incluso imposible. En esos momentos, lo que queda es a lo sumo el nivel emocional. Pero incluso allí hay cosas ocasionalmente espeluznantes” (Jens 2016, p. 28-29).

Estas líneas describen la desaparición en un estadio intermedio. En su obra, Erich Fromm también se ocupa de ese punto intermedio. Su tema es estar muerto en vida, lo cual necesita ser contrarrestado y prevenido. Su psicología puede entenderse como una apelación a superar todo lo muerto en uno mismo y en la propia forma de vida. Aboga por la “biofilia” como actitud fundamental en la vida. Esta actitud es también y especialmente fundamental para la vida en una forma de sociedad posmoderna. En esto, el individuo debe tener la oportunidad de aprender cómo lidiar constructivamente con sus propios estados del yo, tanto los esperados como los posibles:

“No se deben negar los sentimientos de desamparo, debilidad, impotencia y aislamiento. El posmodernismo productivo se caracteriza por el hecho de que [las personas] se experimentan a sí mismas y a los demás tanto pasiva como activamente, tanto impotentes, débiles e indefensos, como poderosos, fuertes y potentes” (Becker 2009, p. 11).

En este sentido, la biofilia abre el acceso a una actitud que se concreta en la creatividad y en la apertura a que se materialicen diversas formas de expresión de lo vivo. Quien logra desarrollar una actitud “biofílica” ante la vida, pasa el resto de su vida menos en la conciencia de lo irreversible del camino, tal vez incluso en una lenta desaparición, y más bien

⁴⁸ Profesor de retórica en la Universidad de Tubinga, historiador de la literatura, escritor, pacifista y ecumenista. En sus últimos años padeció de demencia. [N. trad.]

la configura como un movimiento constructivo de ajuste tanto a lo que es todavía posible, como a lo inevitable. Es la propia potencia la que toma el control y trata de mantenerlo el mayor tiempo posible. Por lo tanto, es de fundamental importancia para un diseño biofílico de la biografía restante no continuar la propia vida principalmente desde las formas pasadas, experimentadas y alcanzadas del yo, sino preguntarse por las nuevas formas de expresión que aún son necesarias. La pregunta decisiva para un diseño biofílico de la propia biografía restante, que preparamos conscientemente y cuyas formas externas decidimos por nosotros mismos, es por lo tanto: ¡Qué me gustaría y qué puedo expresar todavía en mi vida!

“Eso está muy bien. Pero, sobre todo, las imágenes que nos guían a medida que envejecemos son las de una conclusión sana y socialmente arraigada de nuestras propias vidas. Todavía tengo que conocer a alguien que realmente haya respondido a la pregunta de en qué hogar de ancianos le gustaría terminar y cómo imagina que se organizarán sus últimos meses, semanas y días. Escribimos ciertamente testamentos y testamentos en vida, pero estos están impregnados en su mayoría por el gesto de no estar involucrados, ya no podemos estar presentes, no respaldados por una anticipación proactiva y una visión sobria de lo probable e inevitable “. Así de fatalista sonó el comentario de un ejecutivo, en un debate sobre las perspectivas de las posibilidades de nuestra propia biografía restante. Otro participante reaccionó así: “Sí, eso puede ser cierto, pero sin embargo, la visión de la «vida muerta», como se atrevió a expresar Erich Fromm, fue abrumadora para mí. Esto provocó un cambio en mí: ya no pienso en mi vida como un «viaje a la muerte», sino que presto más atención a mi vitalidad y apertura, que comparto y comunico con los demás. Esto realmente ha cambiado fundamentalmente. Ciertamente sé que no lo tengo todo en mis manos y que también existe la perspectiva de permanecer más tiempo en las formas intermedias de «ni-ni» que pueden sobrevenirme y que no puedo evitar, pero esta evitación de la muerte en la vida, que Fromm me indica, es solo para mí un salto cuántico, más allá de mi anterior práctica anterior de represión y de la evitación que consistía en seguir-siempre-igual”.

A pesar de todo esto: consejos para los fanáticos de la explicabilidad

Hemos visto que desde Kant, pasando por Hegel y Bateson, hasta Fromm, la reflexión sobre la biografía restante está permeada por la pregunta de qué podemos saber realmente. Mientras que Kant y Bateson son capaces de tratar con elegancia la incomprendibilidad de lo que estamos constantemente tratando de entender, en Hegel y Fromm, en última instancia, las dimensiones fundamentales se iluminan: en Hegel, la integración casi religiosamente sustentada del destino individual en el movimiento universal (del espíritu), del que somos solo una parte, pero no un motor; en Fromm la decisión casi existencialista por un humanismo vivido, que se basa más claramente en el psicoanálisis que en la epistemología. En todas las contribuciones mencionadas, la cuestión de la cognoscibilidad y explicabilidad de sus justificaciones para nuestra existencia queda finalmente excluida; en cierta medida, todos pasan a la vida cotidiana, aunque en diferentes direcciones, pero todos sin consuelo en su anhelo de la justificación última.

De manera diferente proceden los neorrealistas. Ellos aceptan la sustancia no exenta de peligro de “esto-es-así-como-me-parece-que es” e involucran a sus contrapartes en argumentos interminables sobre el derecho a hacer preguntas, cuyas respuestas no son inequívocas, sino solo decisiones. Uno de sus protagonistas es Markus Gabriel (nacido en

1980), profesor de Epistemología en la Universidad de Bonn. En su libro de sorprendente título “Por qué el mundo no existe” (Gabriel 2013), Gabriel aboga por un “nuevo realismo”, que cree poder fundamentar entre la metafísica y el constructivismo, al no ver la realidad “como un mundo sin espectadores” (lo que, según su expresión, es típico de la metafísica), ni como un “mundo de los espectadores” (ya que esto se ve como un sello distintivo del constructivismo). Más bien, para él, el mundo a comprender es

“(…) siempre un mundo con un espectador, en el que conviven hechos que no me interesan con mis intereses y percepciones, sentimientos, etc. El mundo no es ni exclusivamente el mundo sin espectadores ni exclusivamente el mundo de los espectadores. Este es el Nuevo Realismo” (ibíd., p. 15).

No es fácil entender cómo Gabriel conecta esta posición, que todavía suena constructivista, con la suposición de que el mundo puede ser conocido, lo que anuncia cuando llama a su enfoque “realista”. ¿Quizás lo “nuevo” anunciado no es tan nuevo como parece, y podemos volver con seguridad a Kant, Bateson y Fromm? En definitiva, Gabriel se refiere al mundo del pensamiento y de los hechos sociales para superar las limitaciones de las explicaciones científicas y no perder de vista el mundo de las creaciones intelectuales. Bueno, sí: este argumento no es realmente nuevo: Wilhelm Dilthey (1833-1911) sentó las bases epistemológicas de las humanidades sobre esto. Lo que realmente, aunque de forma limitada, es nuevo en el Nuevo Realismo se puede ver en el hecho de que la distinción hecha por Dilthey y otros entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu⁴⁹ ya no se piensa como algo diferente, sino que se integra. Con ello se genera un mundo que no existe, uno que resultaría inmanejable hasta en sus procesos subatómicos, así como un mundo que es inalcanzable en la variedad de interpretaciones existentes y posibles del mismo:

“Así que hay muchos mundos pequeños, pero no el único mundo al que todos pertenecen” (ibíd., p. 19).

Esto significa que una cosa no se puede rastrear hasta la otra, y el significado de la vida no se revela al cumplirlo en pequeña escala: ¡emocionalmente, sí, pero no epistemológicamente! El sentido de la vida permanece tan cerrado para aquellos que son felices en su mundo como para aquellos que lo buscan infelizmente. Esto me parece que es el punto culminante del llamado Nuevo Realismo: vincula la cognoscibilidad y el reconocimiento del mundo a la diversidad del mundo de la vida, que en última instancia es indivisible, aunque también es realista, pero niega la existencia y, por lo tanto, cualquier relevancia de un mundo de una diversidad exterior que, en última instancia, lo abarca todo y lo impregna todo. Aunque el ser humano puede entonces reconocer el mundo de manera realista, permanece dentro del radio de su mundo, puesto que ya no existe una cosa como “el único mundo al que todos pertenecemos” (ibíd.). Este es un punto de vista de originalidad limitada. Ciertamente no hay un mundo en el sentido de Gabriel, pero hay preguntas trascendentales, que también incluyen las preguntas de una reflexión sobre la biografía restante. Estas son las mismas para todas las personas, incluso si se acentúan de manera diferente en su contexto cotidiano. El envejecimiento y la muerte del ser humano son “argumentos de facticidad” (ibíd., p. 165) en el sentido gabrieliano, de los que se ocupan las interpretaciones de los sujetos. No encuentran acceso al por qué, pero desarrollan ideas del qué. Puede interpretar, comparar y

⁴⁹ Siguiendo la hermenéutica de Schleiermacher, a quien dedicó un estudio biográfico, Wilhelm Dilthey argumentó que las ciencias naturales explicaban los fenómenos, mientras que las ciencias del espíritu (que es como se denomina en el contexto alemán lo que en otros lugares se denominan ciencias morales o, simplemente, ciencias humanas y sociales) *comprendían* aquello que tenían por objeto. En el ámbito de la sociología esta posición se enunciaría en la sociología comprensiva de Max Weber. [N. trad.]

cambiar estas ideas, una posibilidad que ni siquiera el neorrealismo puede superar. ¿Es esto posiblemente más congruente con los conceptos constructivistas contra los que tan felizmente hace campaña?

Tales consideraciones pueden aparecer como una posición sutil o fundamentalmente nueva sobre la cuestión de la cognoscibilidad del mundo y la fundamentación última de nuestro pensamiento, sentimiento y acción. Sin embargo, en una consideración más detallada, uno se pregunta en qué punto estos realmente apuntan más allá de Kant, Bateson o Fromm. El ser humano solo puede decidir a qué preguntas recurre y en qué interpretaciones basa el resto de su vida. No puede saber o comprender con certeza hasta qué punto sus orientaciones siguen realmente la lógica general de lo vivo o enfoques, formas de pensar y visiones del mundo de inspiración meramente cultural, que a su vez parecen estar en una competencia evolutiva. También estamos siguiendo las pistas existencialistas si, frente a las declaraciones confusas sobre el realismo, el constructivismo y el neorrealismo, nos atenemos a la afirmación: lo que parece ser el caso se nos muestra en diferentes certidumbres de las que hablamos, que dejamos llegar a nosotros y sobre las que podemos posicionarnos. La comprensión sobre el “tren de Aarhus a Copenhague” (ibíd., p. 165) permite una referencia diferente a la facticidad que la cuestión del sentido de la vida. No es solo en esta cuestión que la tesis neorrealista “que necesariamente reconocemos muchos hechos tal y como son en sí mismos” (ibíd., p. 150) se debilita, y queda la ligera sospecha de que el neorrealismo no nos está ayudando realmente, porque su explicación se reduce al hecho de que hay hechos más duros y más suaves. Seguramente la propia muerte es uno de los hechos duros, ante los cuales solo somos capaces de posicionarnos a través de interpretaciones blandas, interpretativas y significativas. Estas interpretaciones, una vez traídas al mundo e incluso escritas y transmitidas, pueden a su vez volverse más duras sin llegar realmente al porqué, es decir, a las justificaciones últimas. Por lo tanto, se queda con la tesis constructivista más avanzada, que finalmente se queda en un argumento circular: el mundo solo se nos abre en nuestras condiciones, por lo que sigue siendo nuestro mundo. Esta índole de ser nuestro mundo también se aplica de manera irritante a esta pretensión, cuyo alcance realmente no podemos traspasar, excepto a través de un salto kierkegaardiano hacia la religión o hacia el neorrealismo.

Mi reflexivo amigo me escribió después de leer estas cuestiones de filosofía:

“El sentido de la vida no se te abrirá a través de la reflexión, solo puedes abordarlo de manera interpretativa, esforzándote por reconocer en ti mismo y en los demás cuáles son las razones últimas tuyas de su movimiento. La lectura sin duda ayuda a evitar que uno se enrede en la espesura del pensamiento superficial. ¡Los filósofos son compañeros útiles! Pero también hay una diferencia entre flujo y observación en esta pregunta. Ambos términos denotan posiciones frente a la vida: puedo simplemente «vivir» esto, sintiendo completamente el momento, y luego la lógica inevitable del tirón del tiempo me empujará biográficamente hacia adelante. O también puedo basar constantemente mi pensamiento, sentimiento y acción en un modo de observación del mundo y de mí mismo. En este caso vivo «más conscientemente», pero también en una constante índole preliminar, actitud que tiende a la tristeza: puedo prescindir de justificaciones últimas, pero vivo constantemente en una búsqueda de justificación última que permanece -que debe permanecer- sin respuesta. Las sutiles mentiras de los neorrealistas me consuelan tan poco como los conceptos ontológicos de Hegel o los conceptos religiosos. Todo permanece abierto, inevitablemente

antropocéntrico y, en última instancia, sin ninguna resonancia de la vida real. En mi opinión, un cierto alivio solo viene de las teorías que suavizan el uno o el otro y toman la mera decidibilidad del humanismo como lo que es: una interpretación culturalmente cercana -de ninguna manera arbitraria- de lo vivo. ¡Interpreto, luego existo! –este podría ser el lema de mi estilo de vida”

6 Lenguaje como barandilla en el camino (¿a dónde?). Encuentros con Derrida, Foucault, Varela y otros

“De hecho, pienso con la pluma, porque mi cabeza a menudo no sabe lo que está escribiendo mi mano (Wittgenstein; cit. en Shazer 2006, p. 71).

El ser humano puede poner sus pensamientos en papel y dejarlos. Se convierte entonces cada vez más en lo que es capaz de decir o de crear. Esto es reconfortante, pero al final es de poca ayuda en vista de lo “inimaginable de la propia muerte personal” (Ziegler 2011, p. 11). Incluso el lenguaje falla frente a un mundo en retirada. Y es poco tranquilizador cuando comprendemos cada vez más que estamos a merced de un “mundo de formas simbólicas”, del que Ernst Cassirer (1874-1945) decía que su poder orientador no se debía solo al hecho de contemplar, sino al de hacer. Para él, la esencia del ser humano se basaba en “el hecho de que es capaz de forma” (Cassirer 1995, p. 44), lo que no significa otra cosa que la capacidad humana de dar justificación, expresión y dirección a la propia vida –en línea con la afirmación sucinta pero no obstante clara de Jürgen Habermas: “Entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable” (Habermas 1981, p. 400). La reflexión sobre la biografía restante se mueve en los patrones lingüísticos que son familiares y aceptables; sin embargo, elimina cualquier “violencia ontológica” (Derrida 1976, p. 293).

Lenguaje, ¿más que un medio?

Ciertamente, el lenguaje nos ayuda a construir pensamientos a partir de los sentimientos, usándolos como una especie de *muleta* simbolizante, con énfasis en la muleta más que en la simbolización. Pero el lenguaje también nos define y nos aprisiona. Sin embargo, la verdadera filosofía no debe ser pensada como “una prisión del lenguaje” sino como un “claustro del silencio” (Schalwyk 2006, p. 88). Difícilmente es posible ponerse detrás del lenguaje con el lenguaje, es decir, reconocer sobriamente el mundo antes de toda simbolización y más allá de todos los patrones tradicionales del lenguaje como “una mezcla y una mezclanza” que nos afecta. Lo que quedaría serían las imágenes de nuestras – primarias– huellas emocionales básicas, cuya energía alimenta el movimiento de nuestra vida, pero cuya fuerza y orientación solo podemos adivinar como impresiones fugaces que, como imágenes oníricas, se desvanecen inmediatamente cuando tratamos de proyectarlas en lenguaje. El filósofo francés Michel Serres (1930-2019) escribe:

“Con la esperanza de volver a las cosas, teníamos el deseo ingenuo de oír, de ver y de estar junto a las cosas, de saborear, de acariciar, de sentir, de abrirnos a lo dado. ¿Cómo se supone que vamos a hacer eso sin hablar? ¿Cómo se supone que vamos a salir de una piel que ha estado hablando durante milenios? ¿Existe un solo dato que sea independiente del lenguaje? Si es así, ¿cómo deberíamos percibirlo? (...) Nadie conoce una lengua en la que pueda hablar de lo dado independientemente de la lengua. Cualquier descripción de la cosa no nos ofrece más que un hecho relacionado con el lenguaje utilizado. La cosa huye sobre la asíntota infinita de lo dicho. Hasta sus más pequeños rincones, piedras, raíces, grillos, hasta el interior más secreto de las minas, las bolsas o los pasillos, bajo la tierra y bajo el agua, desde las selvas hasta los confines de galaxias poco conocidas, el mundo está pleno de frases y categorías. Los lenguajes incluso dibujan lo desconocido, lo inconsciente o lo indecible. ¿El lenguaje solo y exclusivamente nos da lo que se da?” (Serres 1998, p. 148).

El lenguaje, por tanto, no nos da acceso a “las cosas mismas”⁵⁰, las oscurece de una manera sutil pero sumamente eficaz. Al designar, asignar y distinguir, reforzamos nuestra impresión de vivir en un mundo de objetos bien ordenados que nos permite distinguir claramente entre afuera y adentro, entre pasado, presente y futuro. A lo sumo, leemos que las imágenes que percibimos se deben a una compleja interacción de diferentes centros visuales en nuestro cerebro, que bajo ciertas circunstancias también pueden comenzar a actuar de manera felizmente autónoma. Entonces las realidades se vuelven frágiles, y los actores son diagnosticados como inadaptados en su pensamiento, sentimiento y actuación, cuando no como enfermos mentales, y a menudo separados. Las justificaciones para tal exclusión o incluso criminalización expresan la respectiva estructura de poder de una sociedad, no los resultados de un conocimiento sobrio. Los enunciados lingüísticos, por lo tanto, también deben ser interpretados y analizados en la red de relaciones de poder, como Michel Foucault (1926-1984) describió con detalle en sus trabajos historiográficos (véase Foucault 1994). En su libro “El orden del discurso” escribe⁵¹:

“El discurso es aquello por lo que se lucha y con lo que se lucha; es el poder del que uno busca apoderarse”
(Foucault 1997, p. 11).

Normalmente, la interacción compleja de los diferentes centros de nuestro cerebro establece, sin embargo, una corriente unificada de conciencia, cuyos estados fluyen hacia los patrones del lenguaje y así nos mantienen al menos en una realidad familiar que aceptamos y en la que aprendemos a comportarnos de una manera aceptable. Pero, con alguna dificultad, llegamos al punto de reconocer y comprender los mecanismos del vernos a nosotros mismos que nos es propio, para finalmente, incluso “despertar de un largo sueño ontológico”⁵² (Hanske/Sarreiter 2015, p. 34) – para sentirnos de nuevo: un proyecto que apunta en última instancia a “estados alterados de conciencia” (...) para superar el habitual sentido mundano, desenfocado, alterado, no disociado, inferior de la realidad” (Varela et al. 1992, p. 44).

Mi reflexivo amigo comentó estos pasajes diciendo:

“Si te entiendo bien, dibujas una imagen ambivalente del lenguaje: por un lado, el lenguaje hizo posible, en primer lugar, el pensamiento conceptual diferenciado y el uso correcto de la razón; pero, por otro lado, el lenguaje solo nos da acceso a nuestra forma de pensar, interpretar y razonar, y se refiere a nosotros mismos. No solo eso, nos distrae y nos mantiene en suspenso lo que sabemos y somos capaces de expresar. Es por eso, realmente, por lo que tú no llevas más lejos tu análisis, puesto que termina con pistas difusas sobre el pensamiento que expande la conciencia. ¿Sería este un pensamiento sin lenguaje y sin habla? ¿Cómo se

⁵⁰ Esta expresión “(volver) a las cosas mismas” recoge la pretensión de la filosofía denominada fenomenología, fundada por Edmund Husserl, en la estela del cual encontramos a Martin Heidegger. Husserl defendió que, a partir de la distinción de Descartes de *sustancia pensante* y *sustancia extensa*, de sujeto y objeto, la filosofía posterior no había podido alcanzar “las cosas mismas”. La consecuencia sería la filosofía de Kant, en la que el conocimiento no alcanza “la cosa en sí”, sino solo aquello que nos es dado (el fenómeno). [N. trad.]

⁵¹ La cita de Arnold sintetiza un párrafo más amplio: “El discurso, en apariencia, se podría pensar que puede ser poca cosa, pero las prohibiciones que lo golpean revelan muy pronto, muy rápidamente, su vínculo con el deseo y con el poder. Y esto tiene algo de sorprendente: puesto que el discurso –como nos lo ha mostrado el psicoanálisis– no es simplemente lo que manifiesta (o esconde) el deseo; es también lo que es objeto del deseo; y puesto que –y esto la historia nunca deja de enseñarnoslo– el discurso no es simplemente lo que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino el porqué y el para que luchamos, el poder que buscamos conquistar.” [N. trad.]

⁵² Es decir, de la creencia en la separación entre *sujeto* y *objeto*, comentada a propósito de la expresión “a las cosas mismas”. [N. trad.]

expresa una conciencia expandida? ¿Y estás seguro de que no subestimas el lenguaje y su importancia? Puede que no nos lleve a las cosas en sí, pero nos da acceso a un mundo simbólico en el que no solo podemos reflexionar sobre nosotros mismos, sino también comunicarnos con los demás. ¿No estamos midiendo el lenguaje y sus posibilidades con la vara de medir equivocada si esperamos que nos dé acceso a las cosas mismas? Tengo que decirte honestamente, ¡me basta cuando me hago entender sobre el mundo sin entenderlo! La comunicación también es suficiente para mi biografía restante; ¡No estoy buscando una comprensión que lo abarque todo!

No se puede negar la importancia civilizatoria del lenguaje. Cumple una función múltiple en nuestra vida y supervivencia, así como en nuestro desarrollo personal. No solo le debemos al lenguaje que el ser dirigido por los instintos pudo convertirse en un ser racional, puesto que “la razón es lenguaje” (Bayer 2002), sino que además abrió la puerta a la reflexión, a la posibilidad y al “poder de su alma”, que

“(…) parece tan libre que en todo el océano de sensaciones que corre por todos sus sentidos, puede segregarse una ola, si se le permite, detenerla, llamar la atención sobre ella, y ser consciente de que estaba ocupando su atención. Él [el ser humano, R. A.] demuestra reflexión cuando se recupera en un momento de crecimiento de todo el sueño flotante de imágenes que pasan por encima de sus sentidos, se detiene voluntariamente en una imagen, la toma con un cuidado más claro y más tranquilo, y separa las características por las que es este objeto y no otro” (Herder 1985, p. 722).

El lenguaje cumple cuatro funciones para nuestra percepción, pensamiento y convivencia:

- Además de poder detenerte y pensar en ti mismo y en el mundo y en tu propio reflejo usando símbolos compartidos (función de reflexión)
- El lenguaje nos ayuda a actuar de una manera más aceptada y, por lo tanto, sobre todo más eficaz (función instrumental),
- Apoya la cohesión social a través de la comunicación (función social) y
- Permite la tradición y, por lo tanto, el entendimiento intergeneracional (función tradicional).

En el curso del desarrollo humano, el lenguaje se convirtió gradualmente en un órgano humano (véase Grewendorf 1995), sin el cual no sería posible sobrevivir en el mundo, como muestran de manera impresionante los numerosos ejemplos de los llamados niños lobo. Crecen socialmente aislados (por ejemplo, en la naturaleza o en reclusión) y sin que se les hable, lingüísticamente privados (del latín *deprivare* = robar), como lo denominan los psicólogos. Es precisamente en la fase decisiva de su desarrollo neuronal cuando se les hace imposible formar las conexiones sinápticas que son importantes para el uso del lenguaje, lo que también tiene un impacto duradero y generalmente irreparable en su capacidad de percibir el mundo. La capacidad humana de hablar se desarrolla en la etapa infantil a través de una compleja interacción de proliferación neuronal y estimulación estructurante del entorno inmediato:

“Entonces, lo que prolifera o crece en la ventana de tiempo correspondiente debe activarse para estabilizarse. Si esto no sucede porque faltan los estímulos adecuados, las conexiones vuelven a desaparecer rápidamente. El desarrollo del cerebro está determinado por el principio: «Úsalo o piérdelo»” (Küls 2003).

En este proceso, la percepción de la persona pequeña cambia de impresión a expresión, es decir, pierde cada vez más la capacidad de simplemente dejar que las cosas y las situaciones

actúen sobre él; podría incluso no tener en absoluto esta capacidad, puesto que ¿cómo reconocerá sin un concepto aquello que ve allí? Como decía con gran claridad Gustav Gerber (1820-1901) ya en el siglo XIX:

“Una y otra vez el lenguaje que parece acabado tiene que ser hablado interiormente, una y otra vez el sonido tiene que demostrar ser de naturaleza interior, para trabajar como una esencialidad espiritual, y que con ello el conocimiento pueda ser real” (Gerber 1885).

Por lo tanto, el conocimiento se basa siempre en una designación ligada al lenguaje, detrás de la cual el sujeto cognoscente difícilmente puede retroceder. A partir de esto, abre el mundo hacia la espesura interna de definiciones y connotaciones, no pocas veces atrapadas en un “malentendido «objetivista» del modo de ser del sentido lingüístico” (Wellmer 2007, p. 8), como si el lenguaje fuera para darnos un acceso real a una realidad que existe de esta manera y no de otra, independientemente de nuestro trabajo de comprenderla y representarla. Esto no es así. Más bien, debemos asumir que no puede haber “una verdad más allá de la verdad de las declaraciones” (ibíd., pp. 216 y ss.). Por ello, el comentario de Humberto Maturana “Todo lo que se dice lo dice un observador” (Maturana 1982, p. 34) puede precisarse en el sentido de que todo lo que se dice es inicialmente solo un enunciado, pero que aquel lo tiene en sí. Nos encontramos con un observador que recurre a las formas de lenguaje y del habla que le son accesibles, en las que no solo aporta información sobre la situación descrita, sino también sobre sí mismo. Pero incluso esta automanifestación permanece unida a las visiones del mundo incrustadas en el lenguaje respectivo. A veces esconden más de lo que muestran. De manea que

- El discurso, por ejemplo, de “haber aprendido lo suficiente” oculta el hecho de que en las sociedades modernas uno nunca puede haber aprendido lo suficiente, sino que debe aprender constantemente cosas nuevas y *desaprender* las viejas.
- Lo mismo se aplica al concepto de “crecimiento”, que deja abierto lo que está ahí para crecer, pero muestra que aquí la biografía se piensa como un proceso constante de desarrollo de seguir-siempre-igual, donde no hay vueltra atrás ni un consideración reflexiva adelante-y-atrás.
- Incluso si uno se “separa”, solo se ve aquello de lo que se estás separando, no aquello otro con lo que uno se está conectando al mismo tiempo (por ejemplo, con los propias facetas internas), y
- Después de todo, también hay una obligación latente de tener éxito cuando se habla del “curso de la vida” o incluso de una “currículum”, ya que el curso de la vida debe mostrar estaciones que se suceden de manera comprensible o que se dirigen linealmente hacia una meta. Una biografía concuerda con esta perspectiva, dando la impresión de que la persona es el autor de su historia de éxito lineal.

Mi reflexivo amigo me sorprendió con un acuerdo casi entusiasta:

“Durante algún tiempo me quedó claro que, en última instancia, estás viendo el papel ambivalente del lenguaje en el pensamiento, el sentimiento y la acción humanos, aunque parece gracioso que tengas que usar el lenguaje para expresar tu escepticismo lingüístico. El lenguaje es ambas cosas: por un lado, un entorno de maduración necesario para nuestra cognición plástica; por otro lado, el lenguaje nos ayuda a diferenciar nuestro mundo interior,

a intercambiar preguntas y explicaciones entre nosotros, a desarrollarnos cognitivamente en general y a articularnos en una forma compatible, es decir, aceptable. El hecho de que estemos viajando en una sustancia casi artificial me molesta menos de lo que parece molestarte a ti. ¿Siento un anhelo ontológico cuando dices al mismo tiempo que las afirmaciones ontológicas, es decir, las afirmaciones objetivamente correctas sobre el ser, no pueden justificarse en última instancia? Sí, nos tambaleamos en una especie de capullo de palabras, conceptos, fragmentos de oraciones y patrones de lenguaje aceptados, sin acceso a una realidad distinta a la de nuestras certezas expresables. ¿Pero eso te molesta? ¿Realmente necesita más para su reflexión sobre la biográfica restante? Y si es así, ¿qué podría ser esto? ¿Quizás esto no se puede explicar en absoluto?”

Biografía restante: Envejecimiento atrapado en el capullo

Es cierto que el uso cotidiano del lenguaje no siempre es consciente de la propia autorreferencialidad. Designamos, comentamos y juzgamos una y otra vez con el gesto de una arrogancia objetivante, no del todo libre de intención ontológica. En este sentido, la crítica del lenguaje de Jaques Derrida (1930-2004) radicaliza los enfoques hermenéutico-lingüísticos de la filosofía con su referencia a “la estructura abierta de signos y objetos” (Bertram et al. 2008, p. 201). Entiende el lenguaje como una estructura autónoma que se constituye a sí misma y presenta a sus usuarios un hecho consumado, por así decirlo. Derrida, por tanto, aboga por una “deconstrucción” de los conceptos, que no los abandone, sino que se centre constantemente en su base de construcción y en lo que han llegado a ser. Para Derrida, esto conduce:

“(…) a reconocer su historicidad en la autonomía del significante, que dice por sí mismo frente a mí más de lo que pienso decir, y respecto del cual mi querer decir, que sufre en cambio de actuar, fracasa y como diríamos, de forma pasiva” (Derrida 1976, pp. 272-273).

Solo con estas indicaciones restrictivas de la inevitabilidad de la autorreferencia lingüística podemos tratar los poderes de nuestro pensamiento, sentimiento y acción ligados al lenguaje de una manera autorreflexiva y pragmática. Aquí, también, determinamos, aceptamos, excluimos y evaluamos, sin poder cerrar nuestros oídos al constante murmullo de explicación, interpretación, conceptos y formaciones de oraciones dentro de nosotros y entre nosotros y nuestro entorno. No solo pensamos en el lenguaje, también vemos con él. El lenguaje actúa así como un órgano propio de percepción, es “el órgano formativo del pensamiento” como lo definió Wilhelm von Humboldt (von Humboldt 2013, p. 35). Con su ayuda, los pensamientos se forman a partir de sentimientos, las impresiones emocionales se transforman en expresiones cognitivas.

Según el historiador universal Yval Harari (nacido en 1976) de la Universidad Hebrea de Jerusalén, la revolución cognitiva en la historia humana comenzó hace unos 70.000 años y terminó hace 30.000 años. Durante este tiempo, los humanos desarrollaron un lenguaje complejo y flexible que la tierra nunca antes había conocido. Así marcó lo que probablemente sea también la diferencia más clara en las formas de intercambio y comprensión que se pueden observar en el reino animal:

“Con un número limitado de sonidos y signos podemos producir un número infinito de proposiciones, cada una con su propio significado. Esto nos permite absorber, almacenar y transmitir enormes cantidades de información sobre nuestro entorno. Un mono verde puede gritar a sus compañeros monos: ‘¡Cuidado con el

león!', pero un ser humano puede informar a los miembros de su tribu que cerca del recodo del río esta mañana vio a un león observando una manada de búfalos. Puede describir con precisión el lugar y explicar cómo llegar allí. Con esta información, el grupo puede decidir juntos si dirigirse al río para ahuyentar al león y cazar al búfalo" (Harari 2013, p. 35).

Pero eso no es todo: a través de la provisión colectiva del lenguaje con sus cuatro funciones mencionadas al principio, las condiciones de crecimiento, adultez y envejecimiento cambiaron fundamentalmente. El acompañamiento de los adolescentes asumió cada vez más la función de una iniciación en las formas de uso del lenguaje tradicional, en el uso del habla permisible -aceptable- y en el reflejo de la expresión ajena y propia. Al mismo tiempo, el modo de educación cambió de la imitación a la interacción, no completamente, pero con una importancia cada vez mayor de las formas de obertura mediadas por el lenguaje en adscripciones de significado compartidas, cuando no en "visiones del mundo" absolutas (véase Whorf 2008). En las últimas décadas, la tesis de que el pensamiento está ligado al lenguaje no ha gozado de una aprobación unánime (véase Deutscher 2014, p. 168), aunque sus críticos han tenido que admitir que sus propias indagaciones sobre la relación entre lenguaje y pensamiento no andaban con paso firme. Todavía queda mucho por decir no solo para interpretar el mundo como somos capaces de soportarlo, según una de las tesis rectoras del constructivismo emocional (véase Arnold 2012), sino también para hacerlo posible con los patrones disponibles para nosotros de semántica y gramática. Por lo tanto, vale la pena examinar más de cerca los efectos del "discurso susurrante" (Derrida 1976, p. 259), retomando un neologismo del filósofo francés Jacques Derrida. Con ello trae a la mente el hecho de que "el habla y la escritura siempre se toman prestados, de manera no reconocida, de una lectura" (ibíd., p. 172) y, por lo tanto, siempre dicen más de lo que su autor es consciente. Hablamos en metáforas tradicionales y nos movemos por ello en un mundo de significado que no nos pertenece meramente.⁵³

De esta manera susurrante, comentamos también nuestra biografía anterior, así como las posibilidades, motivos y ambiciones que nos quedan. El lenguaje que usamos también está impregnado de la idea de que la "muerte del cuerpo" debe ser abordada con la "vida del lenguaje" –con éxito fugaz, como evalúa Dietmar Kamper este esfuerzo civilizatorio (véase Kamper 2003). Sea como fuere, al expresar nuestro futuro, seguimos un "mapeo del cuerpo" (Damasio 2013, p. 101) cuyas imágenes "de un modo continuo (afectan) al propio cuerpo en el que se originan" (ibíd.). Esta interacción, que es constitutiva de la conciencia humana – Damasio habla de una "situación única" (ibíd.)– nos confronta con la pregunta de qué imágenes es capaz de crear el cuerpo aún sin restricciones sobre su propio envejecimiento o incluso su muerte – tal vez nuevas imágenes que se han liberado de las ideas tradicionales. El filósofo italiano Giorgio Agamben (n. 1942) informa de una conferencia de Heidegger donde lo constató (véase Agamben 2007):

"Los mortales son aquellos que pueden experimentar la muerte como muerte. El animal no puede hacer esto. Pero el animal tampoco puede hablar. La relación esencial entre muerte y lenguaje resplandece, pero aún no ha sido pensada" (citado en Hörisch 2008).

⁵³ Las metáforas nos piensan. Véase: Emmanuel Lizcano: Metáforas que nos piensan. TdS, 2006. https://www.researchgate.net/publication/271518932_Metaforas_que_nos_piensan [N. trad.]

Tales consideraciones ponen el dedo en la llaga del olvido del envejecimiento y la muerte en nuestra lengua. Aunque esta conoce el “futuro perfecto”⁵⁴ como un tiempo poco utilizado para describir una acción que se completará en el futuro, también abre un espacio limitado para la articulación de la reflexión de la biografía restante debido a su uso raro, aunque también se aplica a la posibilidades y pasos restantes:

“Lo perfecto del escéptico es apropiadamente lo perfecto en el futuro, el futuro perfecto. Uno solo sabe cuándo terminará, e incluso entonces sigue siendo una cuestión de interpretación” (Krings, p. 152).⁵⁵

Además, nuestro idioma proporciona solo algunos adjetivos o incluso sustantivos para poder describir las fases de despedida de la vida de una manera comprensiva. En el soporte médico, esta falta de expresión se discute desde una perspectiva ética (véase Graumann/Grüber 2003), pero también restringe en general nuestras reflexiones sobre la biografía restante. Por eso usamos conceptos o frases hechas que se toman prestados del mencionado trance de partida, y nos asombra el lenguaje simbólico que la gente usa frecuentemente en sus horas finales y que puede llevarle a un estado de incomprensión (véase Kübler-Ross 2004). Pero, ¿qué pasa con las simbolizaciones que usamos para nuestra propia biografía restante? ¿Somos capaces de diseñar nuestro propio futuro que no solo use el futuro simple (“¡Lo haré!”), sino que también pueda lidiar con el hecho de que esto será notablemente recubierto y reemplazado por el futuro compuesto (“¡Lo habré hecho!”). La biografía restante conoce ambas formas futuras, pero su tiempo real es el futuro compuesto, es decir, la mirada anticipada hacia un futuro completo.

“No entiendo muy bien lo que quieres decir” –comentó mi amigo crítico sobre estos pensamientos–. “Puede ser que no podamos lograr lingüística o intelectualmente tomar una posición sustancial en el modo de despedida y que, por lo tanto, finalmente tengamos que tambalearnos sin palabras, atrapados en rutinas de interpretación y en una conexión más o menos profunda con la tradición. Pero, ¿qué sugieres? ¿Aprender a hablar en futuro perfecto? ¿Estar en silencio? ¿Incluso caer en la melancolía? ¿Es esto lo que quieres decir? ¿Tener una actitud que dice más de lo que se puede decir? Y se trata de hablar diferente y no más más bien de una nueva forma de sentir. ¿Hay incluso una razón sentiente que tenemos que seguir? ¿De nuevo? ¿Tenemos que aprender? Pero, ¿de qué otra manera puede uno comunicarse en la razón sentiente más que hablando y escribiendo sobre lo que se ve? ¡Tú también escribes! ¿Te estás escondiendo de mí detrás de tus letras?”

Sexto Estudio: Regreso al futuro – Retrospectiva sobre el futuro perfecto	
... en 2 años	Practique Usted la retrospectiva sobre el futuro. Responda las siguientes preguntas para los intervalos futuros de la columna de la izquierda: <ul style="list-style-type: none"> - En... años habré completado los siguientes proyectos... - Habré obtenido las siguientes experiencias nuevas... - Habré aprendido a...
... en 5 años	
... en 10 años	

⁵⁴ El autor se refiere al *Futur II* alemán. En la lengua alemana hay dos formas verbales de futuro. El *Futur I* es equivalente a nuestro futuro simple (p. ej.: *Mañana acabaré de leer este libro*). El *Futur II* alemán, más inhabitual, equivale al futuro perfecto (p. ej.: *Mañana habré acabado de leer este libro*). La forma alemana es un poco más compleja que la castellana, porque además de un verbo auxiliar (*haber*) y un participio (*acabado*) incluye el verbo *werden* que significa *devenir*. [N. trad.]

⁵⁵ Recuérdese que *perfecto* en la denominación de las formas verbales se refiere al hecho de que esa forma expresa que acción indicada por el verbo está *perfeccionada* o *conclusa*, como en el ejemplo de *Mañana acabaré de leer este libro*. Tal vez en las formas de pretérito se aprecie mejor la diferencia entre afirmar *Ayer leí este libro* y *Ayer leía este libro*: en el primer caso se dice que la acción está concluida o perfeccionada, mientras que en el segundo no se puede saber, por lo que es un modo *imperfecto*. [N. trad.]

... en 15 años	<ul style="list-style-type: none"> - Desde esta perspectiva, los siguientes temas, preguntas y problemas que hoy me preocupan habrán cambiado o incluso se habrán resuelto de la siguiente manera... - Podría haber procesado los siguientes golpes del destino de la siguiente manera... - Podría haber aprendido a vivir con las siguientes limitaciones... - La vida puede haberme llevado por los siguientes caminos nuevos... - De mi vida anterior habrá quedado lo siguiente... - Las siguientes huellas de mi vida serán recordadas en particular....
... en 20 años	
... en 25 años	
...en 30 años	
... en 100 años	

Salida 1: La actitud de lo poético

Encontramos la ausencia de lenguaje precisamente en la poesía, como, por ejemplo, en la lírica tardía de Friedrich Hölderlin (1770-1843). Su poema “La mitad de la vida”, uno de los “textos más interpretados de la historia de la poesía” (Geisenhanslüke 2008, p. 110), nos deja boquiabiertos. Muchos inicialmente tomaron esta ausencia de lenguaje como una expresión de la inminente confusión mental del autor; en la edición de la obra de 1906 este poema está ubicado en el capítulo que tiene por título: “Desde el tiempo de la locura”. Otros lo ven como un intento de expresar las dimensiones indescriptibles de la búsqueda humana. La forma en dos partes de este poema, así como su métrica y semántica, nos permiten sentir las ambivalencias, los límites expresivos y las profundidades de este esfuerzo. La expresión clara separaría y demarcaría allí donde no hay definiciones, mientras que la indicación poética deja aparecer con sobria nitidez las patencias asociativas y connotativas de lo biográficamente imparables.

El texto de esta poesía memorable afirma:

*Con amarillas peras
y llena de rosas silvestres
asoma la tierra en el lago;
vosotros, cisnes benignos,
embebidos de besos
sumergís vuestra testa
en el agua sagrada y virgen.*

*¡Ay de mí! ¿Dónde buscar
durante el invierno las flores,
dónde el fulgor del sol
y las sombras del suelo?
Están los muros en pie
mudos y fríos, en el viento
rechinan las veletas.⁵⁶*

Este poema tiene “ese poder persuasivo de la perfección”, como lo resume el germanista Karl Eibl en su detallada discusión e interpretación. Él escribe:

“De todos modos, el interior permanece cerrado y es evidente al mismo tiempo, por lo que el propio lenguaje de la interpretación es enviado a la oscuridad para que allí se encuentre con el poema” (Eibl 1983, p. 222).

⁵⁶ Trad. Luis Cernuda. [N. trad.]

En esta oscuridad, el intérprete encontrará lo que busca. Para Eibl, las imágenes de sumergirse y beber en particular son indicaciones de que Hölderlin está esencialmente preocupado por la cuestión de cómo lidiar con lo objetivo, que permanece indefinible. Para él, los cisnes que se reflejan en el agua, incluso se zambullen -buscando un mensaje- son indicios de una búsqueda detrás del lenguaje, que en sí mismo supone efectivamente que podría haber algo que encontrar. Eibl escribe:

Si el mundo de las apariencias está también constituido por nuestras formas de intuición y las formas de nuestro entendimiento, o si el yo postula el no-yo, entonces surge la sospecha de que todas las aparentes contradicciones son solo proyecciones quiméricas, solo reflejos de la subjetividad sobre la superficie de las cosas impenetrable a los ojos. Tal sospecha solo puede ser superada por un acto de fe, ya sea la creencia en la identidad del espíritu y la naturaleza en el Absoluto, ya sea la creencia en el desarrollo de la verdad en la historia. (...) Quien no se contenta con la imagen del espejo, quien, ebrio y extasiado, penetra en la superficialidad de las cosas con su "cabeza", es decir, con la totalidad de todas las facultades cognoscitivas, con la persona entera, se encontrará a sí mismo en el mundo sin luz detrás del espejo, del que ni siquiera se puede decir si es simplemente otro o nada" (ibíd., p. 232 y s.).

Para Hölderlin puede ser cierto que siente este camino hacia su propia ausencia de lenguaje más de lo que intuye conscientemente. La expresión poética le ofrece lo que nos queda: andar a tientas en la vaguedad y entre lo dicho y lo no dicho, andar a tientas en la duda de una forma de vida de despedida que no puede cumplirse, pero que es capaz de escapar a las certezas habituales. La más engañosa de todas las certezas es la de la propia subjetividad. La intención que Theodor W. Adorno ve expresada en el poema es llevarlo a expresión y así "salvar" el lenguaje.

"El procedimiento lingüístico se encuentra junto al antisubjetivismo del contenido. El procedimiento revisa la engañosa síntesis como promedio de extremos, desde el lenguaje mismo; corrige la primacía del sujeto como órgano de tal síntesis. El procedimiento de Hölderlin da cuenta del hecho de que el sujeto, que se juzga erróneamente como inmediato y último, es definitivamente algo mediado. Sin embargo, este cambio incalculablemente trascendental en los gestos lingüísticos debe entenderse polémicamente, no ontológicamente; no como si el lenguaje per se, afirmado en el sacrificio de la intención subjetiva, estuviera absolutamente más allá del sujeto. Al cortar los hilos con el sujeto, el lenguaje habla por el sujeto, quien por su propia voluntad -Hölderlin fue probablemente el primero cuyo arte lo sospechó- ya no puede hablar. (...) El Hölderlin ideal inaugura el proceso que conduce a las frases protocolares sin sentido de Beckett. Esto probablemente nos permite entender a Hölderlin de manera incomparablemente más amplia hoy que antes" (Adorno 2003, pp. 478-479).

Puede ser que Hölderlin quisiera darnos más sugerencias para una "construcción poética del yo" (Schmaus 2000) de lo que él y sus lectores se dieron cuenta. Es posible que sus textos y poemas también puedan leerse como anticipando una "estética de la existencia" (Foucault 2006), tal como la desarrolló Michel Foucault en múltiples facetas en sus últimos años. Para él, el centro de esta concepción es un "arte del sí mismo" (ibíd., p. 137), como puede verse en particular a partir de una determinación más precisa del respectivo "modo de subjetivación" (ibíd., p. 221) y de ahí surge la posible práctica de "hablar de verdad". Este "hablar de verdad" requiere una contraparte o un "guía de la conciencia", como la llama Foucault (2010, p. 18), "(...) a la que necesito absolutamente para poder decir la verdad sobre mí mismo" (ibíd., p. 21). Incluso Foucault no puede prescindir del lenguaje. Pero es consciente de sus riesgos y efectos secundarios y, por lo tanto, busca, incluso en sus primeros textos, la posibilidad de una especie de "contradiscurso" (Foucault 1974, p. 76). Lo encuentra también en el lenguaje poético de un Hölderlin, en el que "bajo los signos establecidos (...) (se escucha) un discurso diferente y mucho más profundo" (ibíd., p. 81).

Como teórico de la “práctica de sí mismo” (Foucault 2010, p. 23), Foucault trabaja en última instancia hacia una estetización de la autoexpresión, no en el sentido de una idealización narcisista del yo, sino más bien en el sentido de una autoliberación, que, como hemos visto, solo puede estar disponible al precio de un silencio elocuente.

En la “Estética de la existencia”, el último de sus títulos programáticos, Michel Foucault también aborda el problema de los “juegos de la verdad”, que siempre se basan en reglas,

“(…) según las cuales, en relación a ciertas cosas, lo que un sujeto puede decir está sometido a la cuestión de lo verdadero y lo falso” (Foucault 2006, p. 220).

Estas reglas también enmarcan los discursos en los que el sujeto puede convertirse en un objeto en sí mismo, y por lo tanto también sus reflexiones sobre la biografía restante. En la “Estética de la existencia”, Foucault dice poco sobre la cuestión de cómo esta objetivación puede tener éxito de otra manera que no sea en el modo de la coherencia o aceptación lingüística y qué conclusiones se pueden derivar de esta posibilidad para una justificación práctica de los propios años que nos quedan. Sin embargo, la última filosofía de Foucault está llena de sugerencias para una *configuración espiritual de la vida*. Para esta es fundamental el “cuidado” de uno mismo y de los demás, no la cuestión fundamental del acceso, la reconocibilidad o la expresión de la realidad. Con sus conceptos, Foucault permanece en el primer plano de la práctica de la vida. A partir de esta “preocupación por uno mismo”, que ya había descrito Foucault (1993) en su *Historia de la sexualidad*, también se puede diseñar la propia perspectiva de la forma más tranquila y responsable posible. La base del cuidado de sí radica en el equilibrio emocional y la alegría:

“Esta alegría (...) es un estado que no va acompañado ni seguido de ninguna perturbación en el cuerpo o el alma; define a este estado el hecho de que nada nos provoca que sea independiente de nosotros y por lo tanto más allá de nuestro poder; surge de nosotros y en nosotros” (Foucault 1993, p. 91).

Tal vez también podamos expresar este gozo en términos poéticos, a lo que nos invita el siguiente estudio.

Séptimo Estudio: Poema en mi propio nombre

Escribe tu propio poema de dos estrofas (con el modelo de Hölderlin) sobre el tema de “la mitad de la vida” o “un tercio de la vida” o “dos tercios de la vida”.

¡No tiene que ser una obra de arte!

Deberías aprovechar la oportunidad para reflexionar sobre tu biografía restante y expresarte a ti mismo y a los demás

- en fotos,
- más sugestivo que esclarecedor y
- de una manera muy personal

Las dos estrofas pueden seguir la lógica de mirar hacia atrás y mirar hacia adelante, viejo-joven o seguro-incierto, para mostrarte solo algunas de las posibilidades poéticas de puesta en escena.

Salida 2: La expresión de la razón sentiente

A primera vista, puede parecer contradictorio hablar de “razón sentiente”⁵⁷. “Sentir” parece llevarnos al ámbito vago e impredecible de lo emocional, del que creemos que no podemos esperar ningún estímulo racional. Solo a regañadientes aceptamos las referencias teórico-emocionales, que sugieren que entendemos al ser humano como un ser sentiente cuyas explicaciones se mantienen mayoritariamente fieles a su intuición original, porque sentimos el mundo antes de tomar posición sobre él (véase Arnold 2012).). Aunque normalmente podemos presentar nuestras valoraciones, impulsos y reacciones de forma argumentativa y dejar que aparezcan como una conclusión sobria tras un examen minucioso, rara vez tomamos distancia para corregir o incluso para contraponernos a nuestras certezas emocionales.

Sin embargo, las personas pueden tratar de llegar al fondo de las bases de su pensamiento, sentimiento y acción. Pueden posteriormente utilizar su intelecto para observar sobriamente los patrones de su expresión y, de este modo, comprender los fundamentos emocionales del yo que les son propios. Estos tienen raíces preconcientes:

- De esta manera, ya absorbemos ciertas cosmovisiones “con la leche materna”, pudiéndonos sumergir con ellas en una “cultura de acogida” psicosocial, en la que las cosas son como son.
- Desde el principio, habituamos y disciplinamos nuestra autoexpresión a la luz de los modelos a seguir y las reacciones de nuestro entorno social inmediato y, por lo tanto, desarrollamos una identidad emocional que una vez aseguró nuestra supervivencia, pero de la que ahora apenas podemos liberarnos.
- Estas primeras experiencias del estar-en-el-mundo también se mezclaron con conceptos y patrones de lenguaje que todavía tienen hoy un valor muy específico, a veces francamente peculiar para nosotros.

⁵⁷ Se traduce como “razón sentiente” la expresión alemana “spürenden Vernunft”. En castellano, tiene una cierta popularidad el adjetivo a partir del concepto *inteligencia sentiente* del filósofo Xavier Zubiri. La Real Academia de la Lengua también acepta *sintiente*, aunque prefiere la forma usada aquí. [N. trad.]

Estas contaminaciones dan forma a lo que no sucede y lo que somos capaces de percibir y expresar. No solo despliegan un efecto de guía que también permite que surjan realidades (por ejemplo, porque reaccionamos exageradamente ante una situación supuestamente inofensiva), sino que también representan la corriente de nuestra conciencia, que fluye constantemente a través de nosotros como una mezcla de sentimientos y conceptos. Resulta por tanto sumamente evidente el que Francisco Varela (1946-2001) hablara de la “mente corporeizada” (*embodied mind*), la conciencia incrustada, encarnada, en el cuerpo- y defendiera un tipo de investigación para la que se empleaba de manera generalizada el término “investigación contemplativa” (*contemplative research*) (véase Barinaga 2003). En el libro *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Evan Thompson y Eleonor Rosch describen al yo cognoscente y pensante como el “ojo del huracán” (Varela et al. 1992, pp. 89 y ss.), cuya sustancia se caracteriza por “una fugacidad muy íntima y drástica de la actividad del espíritu mismo” (ibíd., p. 91), ya que apenas se puede concebir (y conceptualizar) cómo:

“En cada momento aparecen nuevas experiencias y desaparecen instantáneamente. El todo es una corriente que fluye rápidamente de sucesos mentales momentáneos” (ibíd.).

Para Francisco Varela y otros, poco queda del ego en este contexto de efectos: ciertamente no una cosa, una “res cogitans” (Descartes), sino a lo sumo un pensamiento. Lo único que es posible para el ser humano es “contemplantarlo con la mayor precisión y desapasionamiento posible” (ibíd., p. 93). Una persona que medite de manera atenta ya no puede soslayar

“(…) que la mente retrocede ante su sensación de fugacidad y pérdida del yo, se la ve aferrarse a las experiencias como si fueran permanentes, comentando las experiencias como si hubiera un perceptor constante que pudiera comentarlas, se la ve deambular en busca de un atención suya que interrumpen sus distracciones mentales, se la ve huyendo inquieta hacia nuevas ocupaciones, acompañada por una sensación de lucha incesante” (ibíd., p. 92).

Para Varela, solo la ausencia del sí-mismo o la pérdida del yo abre el acceso a un enfoque explicativo en el que cree que puede combinar las tradiciones de las enseñanzas de la meditación budista con la filosofía fenomenológica y la ciencia cognitiva. Al hacerlo, esboza también una manera de enfrentarse a la realidad de forma reconocible y creativa –tanto la propia manera interior como la supuestamente exterior–, a través de cuyas imágenes también se alimenta nuestro posicionamiento sobre la biografía restante. En última instancia, su proyecto apunta a un “enfoque contemplativo” (*contemplative approach*) con el objetivo de:

“Desarrollar la habilidad de poder observar claramente y utilizar la propia subjetividad de una manera imparcial” (Roth 2009, p. 102).

Este enfoque deja atrás el enfoque-de-tercera-persona de la observación cotidiana, pero también de la científica, con el que miramos el mundo y hablamos de él de una manera centrada en el objeto. En cambio, el enfoque en primera persona de la observación consciente está ganando importancia, como lo sugiere la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty, entre otros, pero también como aconsejan conceptos budistas o ecológicos (véase Karafilidis 2016, p. 227-228). En esta forma de observar, hablar y actuar, el uso del lenguaje queda anclado en una lógica reflexiva, que permite que la autorreferencia discurra constantemente como autocrítica. Tales indagadores contemplativos siempre son

conscientes de la frase a menudo citada de Ludwig Wittgenstein “Que me *parezca* así a mí, o a todos, no significa que sea así” (Wittgenstein 1984, p. 119), razón por la cual cada vez son más capaces de “manejar” los mecanismos de su cognición y su percepción relacionada con el lenguaje. En este sentido, Francisco Varela habla, entre otras cosas, de un “manejo de la cognición” consciente y practicado en el que los actores perciben, juzgan e interactúan constantemente con la conciencia de cómo funcionan la percepción –banal y transparente–, el juicio y el habla. (véase Depraz / Varela/ Vermersch 2002, pp. 155 y ss.). Al hacerlo, uno se vincula al grupo de aquellos que ven que la tarea real de toda educación y formación es desarrollar las habilidades contemplativas de las personas que están en crecimiento, tales como

- *“atención enfocada, no conceptual;*
- *una atención plena;*
- *atención en lo que se hace presente;*
- *suspensión de supuestos y juicios;*
- *discernimiento;*
- *un sentido más amplio o más profundo de conexión con los demás y el entorno propio y un sentido expandido concomitante del yo;*
- *empatía y compasión;*
- *respeto;*
- *intimidad;*
- *un mayor sentido de totalidad e integración;*
- *un sentido más profundo de compromiso y participación” (Gunnlaugson et al. 2014, p. 5).*

“¿Eso es todo lo que tienes para ofrecerme: hablar más consciente y por lo tanto más reservado? ¿Necesitamos toda esta aclaración de filosofía del lenguaje y de teoría cognitiva?” –intervino mi amigo crítico después de haber tratado de Derrida, Foucault y Varela. “Quiero decir: de alguna manera es tranquilizador saber que los investigadores del cerebro también están siguiendo más y más la pista de la índole ampliamente cerrada de nuestra cognición, pero ¿qué cosas nuevas, como indicaciones, tienen que ofrecer sobre cómo vemos constantemente el mundo a través de la suma de nuestras experiencias y patrones lingüísticos? ¿Cómo me ayuda esto en mis reflexiones sobre la biografía restante, es decir, en mis intentos de posicionarme sobre las inevitables despedidas de mi vida y mi propio final? ¿A qué –nuevas– sustancias viables pueden conducirme el pensamiento, el sentimiento y la acción contemplativos?”

El habla contemplativa no es nueva, pero no está entrenada. No solo es verdad que las teorías autorreflexivas, así como el conocimiento de los mecanismos de nuestra percepción relacionados con el lenguaje solo se han desarrollado recientemente, sino que también es cierto que, a pesar de las numerosas indicaciones de la filosofía del lenguaje, así como de las investigaciones de los procesos cognitivos, cerebrales y sobre meditación, la mayoría de personas considera que no tienen sentido en nuestro pensar, sentir, hablar y actuar de nuestra vida cotidiana. El arte de manejar hábilmente los mecanismos transparentes de nuestra cognición y emoción aún no está muy extendido. Este arte no nos libera de las despedidas y riesgos de nuestra biografía restante, pero puede ayudarnos a repensarlos y vivirlos con nuevos conceptos y de una manera más desligada de nuestras vivencias. La adquisición y práctica de este arte es un “trabajo interno” (*inside-job*), como afirma Yongey Mingyur Rinpoche, uno de los compañeros y pioneros de Francisco Varela durante su

estudio de la práctica de la meditación tibetana⁵⁸ (Mingyur 2007, pp. 347 y ss.). Practicar esto puede conducirnos a nuevas formas de reflexión sobre la biografía restante, que rastrea nuestros propios mecanismos de nuestro trato con los seres vivos. El resultado es entonces, según Yongey Mingyur Rinpoche, la aparición gradual de una “conciencia de que uno puede beneficiarse a sí mismo y a los demás al mismo tiempo” (ibíd., p. 359). Yongey Mingyur Rinpoche escribe:

“La compasión es un asunto de doble dirección. A medida que desarrolle estabilidad mental y emocional y extienda esa estabilidad a los demás a través de la comprensión compasiva y al tratar con ellos de manera amable y empática, sus propias intenciones y metas se cumplirán más fácil y rápidamente. ¿Por qué? Cuando tratas a los demás con compasión, entendiendo que desean la felicidad y quieren evitar el sufrimiento y la infelicidad tanto como tú, los que te rodean se sentirán atraídos hacia ti y querrán ayudarte tanto como tú a ellos. Te escucharán mejor, desarrollarán confianza en ti y te respetarán. (...) La práctica de la compasión demuestra en cierto modo la verdad de la interdependencia en la acción, es decir, cuanto más abierto y afectuoso te vuelves hacia los demás, más abiertos y afectuosos se vuelven ellos hacia ti” (ibíd., p. 360).

Esta capacidad es el resultado del aprendizaje contemplativo, que el siguiente estudio puede estimular.

⁵⁸ Richard Davidson y Antoine Lutz investigaron la práctica de meditación de Yongey Mingyur Rinpoche y otros meditadores experimentados en el Waisman Laboratory for Brain Imaging and Behavior [Laboratorio Waisman de imágenes y comportamiento del cerebro] en 2002, estableciendo así el campo cada vez más importante de la investigación de la meditación como parte de la investigación del cerebro y la conciencia.

Octavo Estudio: Busque las impresiones más formativas

- ¿Cuáles son las primeras o tempranas situaciones de movimiento que recuerda conscientemente?
- ¿En qué consistieron tales situaciones (¿dónde? ¿con quién?)?
- ¿Qué sentimientos surgen cuando recuerda estas situaciones?
- ¿Son estos sentimientos inspiradores o aterradores?
- ¿Hay repetición en su vida?
- ¿Qué conceptos o proposiciones recurrentes usa una y otra vez en situaciones similares pero distintas?
- ¿Qué patrones repite?
- ¿Tiene algunas experiencias de una salida consciente de las primeras impresiones?
- Por ello, ¿pudo cambiar o reinventar otras situaciones?
- ¿Qué situaciones eran estas?
- ¿Qué le ayudó? ¿qué se lo hizo difícil?

Medita en estas preguntas y cree un mapa mental con las impresiones formativas de su vida, sus repeticiones, rupturas de patrones y nuevos enfoques.

7 El ser humano fugaz. O: ¿En quién podemos (o podríamos) convertirnos (todavía) y por qué?

¡La pregunta elegida aquí como título del capítulo lo tiene todo! Esta pregunta sugiere naturalmente que nuestra vida puede seguir una orientación consciente. Esta insinuación atribuye el poder formativo biográfico no a lo imprevisible, a lo fatídico o a lo accidental, sino a la propia imaginación y voluntad del individuo, a una ambición enfática e indeleble. Si tenemos una idea de nuestro camino futuro, de acuerdo con la tesis que se han planteado, entonces podemos darle expresión y efecto y dar forma a nuestras vidas nosotros mismos. No pocas veces es el poder de la profecía autocumplida lo que realmente permite que suceda lo que esperamos. Y de alguna manera nuestra vida también parece ganar orientación y justificación cuando nos posicionamos de esta manera, al menos hacia nosotros mismos. Sin embargo, este poder de la imaginación es extremadamente relativo, y no pocas personas tienen que observar cómo la vida que las personas han vivido se queda corta repetidamente respecto a sus ideas. Pero, ¿qué hubiera sido de ellos sin sus ideas?

Opción 1: Borrar las huellas

¿En quién podemos convertirnos cuando ya se ha logrado mucho, se han agotado numerosas opciones y el cenit de nuestra fuerza y salud está detrás de nosotros? ¿Qué podemos anticipar razonablemente cuando las filas que nos rodean comienzan a disminuir? Un “seguir-siempre-igual” pierde su poder de persuasión, sobre todo porque contradice todas las certezas estadísticas y reduce la vida a su curso lineal. Por otro lado, si uno sigue la perspectiva citada de Montaigne, quien ve el significado de la vida no en su duración sino en su aplicación (véase Montaigne 1976, p. 28), entonces llegamos a la cuestión de la *forma* de nuestra vida, que conscientemente cambiamos, profundizamos, ampliamos o complementamos para expresar el resto de nuestras posibilidades interiores que aún no se han expresado⁵⁹. Al hacerlo, también seguimos la idea de una progresión, pero esta no es una progresión lineal, sino cualitativa. ¿Qué significa la progresión a un nivel superior de tratar con uno mismo y el mundo? Hay muchos indicios de que las personas pueden lograr una forma especial de serenidad y acción integrada, especialmente en las fases restantes de sus vidas, a través de la decisión y la práctica (véase Hadot 1995; Schmid 2014), si logran escapar a la ilusión generalizada del juvenilismo⁶⁰. Este sitúa a las personas en lo que han logrado o lo que ha sucedido, y luego implícitamente siguen la corriente principal de aquellos que se reúnen bajo el lema “¡Quiero quedarme como estoy!” Montaigne ya había retirado la base de esta aberración sobre la biografía restante al gritarle a la gente: “¿Pensaste que nunca llegarías allí, a lo que siempre apuntaste?” (Montaigne 2006, p. 28).

Aquellos que resisten conscientemente esta aberración y explotan conscientemente las “aplicaciones” de las fases avanzadas de la vida también tienen la oportunidad de vivir

⁵⁹ En su novela *Tren nocturno a Lisboa*, publicada bajo el seudónimo de Pascal Mercier, el filósofo suizo Peter Bieri se pregunta: “Si se diera el caso de que solo pudiéramos vivir una parte de lo que llevamos dentro, entonces, ¿qué pasaría con todo el resto?” (Mercier 2006, p. 58).

⁶⁰ *Juvenilismus*. Esta noción no tiene mucha tradición en castellano. Aparece en el título de una columna de Elvira Lindo (El País, 3 de octubre de 2007). [N. trad.]

formas más profundas de ser humano fuera de sí mismos. Al mismo tiempo, han comprendido que no son los extremos opuestos –entre la derecha y la izquierda, lo correcto y lo incorrecto o el bien y el mal– los que pueden resultar en la felicidad personal, la convivencia exitosa y un movimiento de vida tranquilo, sino la búsqueda de caminos de equilibrio, reconciliación y aceptación, pero también el compromiso más claro y vivido con los valores. Las teorías de ciencias sociales de la personalidad han mapeado estas pistas en numerosos modelos de gradación del desarrollo humano, todos los cuales, en última instancia, se reducen al hecho de que la experiencia de vida y la maduración de una persona pueden encontrar expresión en las formas antes mencionadas u otras formas de tratar con uno mismo y con los demás si, claro está, nada se interpone entre ellos.

“Qué bueno que agregaste eso: '¡Si nada se interpone entre ellos!'” –remarcó mi crítico amigo–. “Estoy pensando en las muchas personas que luchan contra la mala salud o la invalidez en las etapas finales de sus vidas. Su enfoque se reduce, por sí mismo, a cuestiones muy básicas de una supervivencia razonablemente digna. ¡Tienes que tener cuidado de que tus referencias al ser humano fugaz no acaben fomentando una idealización que solo los más sanos son capaces de seguir!”

Esta interjección no carece totalmente de justificación, aunque hay que replicar que la figura del ser humano fugaz no solo es importante para la reflexión sobre la biografía restante. El filósofo y ensayista francés Montaigne (1533-1592) vivió solo 59 años, y completó sus famosos ensayos en 1580 a la edad de 47 años, una edad en la que no estaba en la vejez, ni siquiera para los estándares de la época. El enfoque de la biografía restante sobre la naturaleza efímera de la vida es obviamente bueno para algo más que orientar la propia vida en una edad avanzada. También marca el acercamiento real a una filosofía de vida, como lo muestran la vida y obra de este pensador renacentista.

Es una actitud de calma y profundidad que impregna el enfoque sobre el ser humano efímero desarrollado por Yongey Mingyur Rinpoche, Montaigne y otros. Esta actitud se basa en la conciencia de que el propio desarrollo lucha por un pico cualitativo, mientras pierde cada vez más su fuerza motriz. La biografía floreciente nos empuja a vivir, pero el envejecimiento y las despedidas nos van sacando paulatinamente de la vida. Las personas sienten este cambio de poder y experimentan lo que siempre sospecharon, en su propio cuerpo o en su propia vida:

La biografía restante sigue cada vez menos nuestro propio gobierno, a menos que encontremos un posición dispuesta y capaz de afrontar activamente esta situación.

¿Cómo podría ser este posición? En primer lugar, está la aceptación de lo inabarcable, una actitud que sabe escapar a cualquier delirio de juventud. Quien madura, no mantiene este delirio. No define su estado-del-yo a partir de los momentos fugaces de los seres existentes, sino que busca una sustancia en la fugacidad misma, aunque esto pueda ser difícil de identificar al principio. La *persona fugaz* no se aferra a la idea de poder dejar huellas más permanentes, sino que vive cada vez más en el *deseo consciente de borrar las huellas*. En última instancia, esto también incluye la capacidad de darle a cada cosa su tiempo y no aferrarse a formas de vida que están llegando a su fin, sino promover uno mismo activamente su disolución:

- Está, por ejemplo, nuestro propio *papel como padres y madres*, que no perdemos, pero que tenemos que rediseñar conscientemente cuando nuestros propios hijos se han convertido en adultos y comienzan a moldear sus vidas de acuerdo con sus propios estándares. Por un tiempo podemos permanecer fieles a nosotros mismos como asesores y apoyos en la situación cambiada y expresar una responsabilidad activa antes de que esto se desvanezca cada vez más y la vida misma espere nuevas formas de dependencia y la necesidad de consejo y apoyo de nuestra parte. Entonces volveremos a ser destinatarios y, en muchos casos, también habrá restricciones sensibles a nuestra soberanía habitual. ¿Estamos preparados para esto? ¿Podemos provocarlo nosotros mismos hasta cierto punto?
- Incluso la pérdida del propio *rol profesional* puede ocultarse durante un tiempo mediante formas de seguir-siempre-igual, a menudo en conexión con puestas en escena que muestran francamente las libertades recién conquistadas y las oportunidades de dedicarse finalmente a *los* aspectos de la vida que se han perdido o que se han quedado cortos hasta el momento. Pero con la misma frecuencia, las personas pierden conexiones sociales importantes relacionadas con su integración profesional, lo que es difícil de compensar. Aquí también surge la pregunta de cómo podemos desarrollar una relación modificada dentro de nosotros mismos con lo que anteriormente ha sido nuestra profesión o incluso nuestra vocación. No tenemos que renunciar a esto por completo, pero debemos dar conscientemente los pasos hacia la desvinculación profesional nosotros mismos, por ejemplo, creando, diseñando o cultivando dentro de nosotros, ya en una etapa temprana, imágenes de la nueva vida.

Ambas labores nos confrontan con la tarea de una autosocialización activa y anticipatoria. Lo siguiente también se aplica a ellas: solo podemos interpretar y organizar el mundo en nuestros propios términos y, sin embargo, también podemos usar precisamente estas habilidades interpretativas para construir el mundo futuro sin nosotros: una indagación de un tipo especial. Con ella no se trata solo de tomar posiciones sobre nuestra biografía restante, sino también de hacer preguntas como las siguientes: ¿Qué recordarán nuestros hijos cuando piensen en nosotros? ¿Será algo más que el simple recuento de las fechas de nuestra vida y el hecho banal de que teníamos que existir para que ellos pudieran vivir sus vidas? ¿Cómo se observará el mundo en 50, 200 o incluso 500 años después que hayamos vivido nosotros mismos? O: ¿es incluso necesario y deseable ser recordado, o es esta idea un simple consuelo frío, que también nos hace omitir lo que nos preocupa?

“Estos pensamientos me recuerdan de alguna manera a un programa de televisión en el que un observador imaginario revisita las ciudades humanas mediante una animación miles de años «después de la humanidad» y puedes ver cómo la mayor parte se ha derrumbado y ha sido cubierta por la naturaleza. El ser humano, este es el mensaje de este programa, deja huellas, ¡pero no permanentes! –según dijo un participante en un seminario sobre la biografía de las personas adultas. “Es demasiado distante para mí” –replicó otro participante. “Por supuesto, también me pregunto a gran escala: ¿De qué sirve todo esto si finalmente todo se vuelve demasiado grande? Pero lo que más me preocupa es por qué

estoy viviendo esta hermosa vida cuando mis hijos ya están olvidando poco a poco quién era yo y qué defendía”.

¿Quién soy yo fuera de mis hábitos de pensar y sentir, de lo que puedo notar y que puedo observar? ¿Soy también la instancia que observa, asombrada, preguntando por otras posibilidades y refiriéndose a ellas? ¿Quién soy sin mis historias de vida, es decir, sin los intentos, éxitos y fracasos que marcan mi curso de vida? Aquí, también, no soy solo la autoridad que ha elegido mi camino y es responsable de él, sino también el que ahora mira hacia atrás en este camino, lo evalúa, lo compara y busca a tientas nuevas formas de expresión, sabiendo que este andar a tientas solo mostrará para mí una de las posibilidades, pero al menos una que yo mismo he tratado de desarrollar y que conscientemente he ayudado a realizar.

Opción 2: Conviértete en un observador atento

Se puede practicar la visión sobria de la realidad. Al reconocer cómo funciona el conocimiento humano, el pensamiento, la verbalización y la comunicación, también vemos su conexión nada espectacular con el ser humano. Esto quiere decir: el esfuerzo por encontrar sentido sirve a la supervivencia humana en el contexto de lo social, pero no nos conviene hacer accesible una explicación o determinación fuera de esta construcción social de la realidad. Hemos visto:

La ontología solo existe como ideología, y está asociada a un salto de la razón que niega todo lo que nos condujo a la pregunta que la reflexión sobre la biografía restante se preocupa por esclarecer en primer lugar.

Al convertirnos en un observador consciente, fortalecemos toda una gama de habilidades dentro de nosotros que pueden ayudar a profundizar nuestra vida en el sentido mencionado. Estamos mejorando en

- conocer sin juzgar, pudiendo ver sobriamente lo que es sin concebirlo inmediatamente sobre el fondo de lo que debería o podría ser;
- observar en silencio, sin rendirse a los susurros constantes de nuestras suposiciones, expectativas y experiencias;
- advertir patrones biográficos recurrentes en nosotros mismos y en los demás y disculparlos,
- sin embargo, asumir la responsabilidad por los efectos de las formas propias preferidas de tratar con el mundo y no simplemente esperarlas de los demás,
- también para ver las formas (todavía) no vividas, pero posibles de expresión en la otra persona,
- superar la visión deficitaria de lo que es y no pensar más en lo que podría o debería ser,
- adoptar una actitud de donante hacia las posibilidades de la vida y apoyarlas de manera ejemplar (“crear/apoyar algo vivo”),
- desarrollar una actitud básica general de mayor aceptación hacia lo que la vida nos otorga y espera de nosotros, y

- moldear el tiempo que queda por delante más en el “modo de ser” de Fromm que en el de “tener” –con la conciencia de que el solo tener también conoce la pérdida y, por lo tanto, la tristeza y la decepción.

La atención plena que encuentra su expresión en tales habilidades –contemplativas– describe una actitud ante la vida que no conoce la rebelión desafiante de los existencialistas, aunque no deja de estar influida por su pensamiento. Sin embargo, ella no entiende la vida humana como un absurdo –término que desvaloriza en lugar de aclarar– sino simplemente como algo inconcebible. Saberse en lo inconcebible y sentirse parte de él no paraliza, sino que regionaliza la pretensión del aquí y ahora de la propia historia. A medida que comenzamos a comprender cuán transparentemente actúan y configuran, en última instancia, nuestras formas cognitivas y emocionales de la construcción de nuestra situación, que estamos acostumbrados a denominar “nuestra” vida, nos quedamos asombrados, sospechando que es solo un pequeño paso del asombro a la admiración. Solo de esto puede surgir una nueva sustancia de la reflexión sobre la biografía restante, que nos muestra caminos que nos pueden llevar a reinos contemplativos, conciliadores y más vivos de nuestro ser.

Opción 3: Esforzarse por los vivos

Si la vida no significa nada más que la –inconcebible– abundancia de posibilidades para la autoexpresión y el diseño de proyectos biográficos viables, entonces no es difícil llamar la atención sobre este potencial en uno mismo y en los demás. Lo destructivo difiere demasiado claramente de lo que es realmente capaz de abrir perspectiva en el fluir del ser. “Hacer que algo nuevo pueda surgir en este mundo” resulta ser una orientación normativa justificable de una reflexión sobre el resto de la biografía. La cuestión que está en juego no es: “¿Qué he hecho y puedo hacer todavía para completar mi propia vida?”, sino más bien la reflexión sobre la pregunta “¿Qué oportunidades hay para mí de crear algo nuevo, que le dé a los demás y a mí mismo la oportunidad de llegar a ser quien uno puede ser?”

“Encuentro esta idea hermosa, pero también un poco moralista - suena mucho a la caridad cristiana, si me preguntas” –intervino mi crítico amigo–. “Pero siempre tuve esta impresión con Erich Fromm: después de que todas las posibilidades de clarificación de la situación humana han demostrado ser incorrectas, que van de la mano de la arrogancia ontológica y también con la práctica destructiva de la vida, ¿llegas tú y no me ofreces nada, ninguna perspectiva altruista? Eso es un «salto», ¿o estoy malinterpretando algo?” Esta reacción me sorprendió y asombró: “Yo no lo diría así. Más bien, me preocupa la búsqueda de las pocas sustancias que nos quedan. Sí, hay una toma de decisiones consciente involucrada, pero no arbitrariamente, sino después de un examen exhaustivo, por así decirlo. Pero podemos optar por llegar a un acuerdo con lo inconcebible y absorber su dinámica en nosotros mismos y en nuestra autorreflexión biográfica”.

Es cierto que la posición de la donación frente a los vivos se debe más a la razón sentiente que a la deductiva. Pero, ¿qué hay que objetar después de haber visto que ni el uso de la razón ni el uso del lenguaje pueden sacarnos realmente de las autorreferencias del pensar, sentir y actuar humanos? ¿Realmente tenemos otra opción que confesar lo que nos lleva y trabaja a través de nosotros: el poder de lo siempre nuevo, que también empuja a

expresarse en y a través de nosotros y al que podemos abrirnos más conscientemente si, en consecuencia, los focalizamos atentamente?

Noveno Estudio: Soy un o una donante?⁶¹		-	?	+
D solidarida D	Apoyo a los demás cuando lo necesitan, incluso desinteresadamente. O: ¡Ahora me propongo hacer esto (ejemplo concreto)!			
O talent O	Fomento el talento cuando me es posible. O: ¡Ahora me propongo hacer esto (ejemplo concreto)!			
N i N iciativa	Me acerco a los demás y fortalezco su confianza en sí mismos. O: ¡Ahora me propongo hacer esto (ejemplo concreto)!			
A f A ntasía	Uso mi imaginación para crear oportunidades para los demás. O: ¡Ahora me propongo hacer esto (ejemplo concreto)!			
C Constancia	Estoy con aquellos en los que creo O: ¡Ahora me propongo hacer esto (ejemplo concreto)!			
I Insólito	Solo aprecio lo inusual y lo poco convencional. O: ¡Ahora me propongo hacer esto (ejemplo concreto)!			
O curi O sidad	Tengo curiosidad acerca de lo que otras personas pueden hacer. O: ¡Ahora me propongo hacer esto (ejemplo concreto)!			
N ge N erosidad	Soy generoso con mis oportunidades. O: ¡Ahora me propongo hacer esto (ejemplo concreto)!			

Opción 4: Ingresar en la diferencia

Si esta fugacidad es lo que nos queda por aprender y perfeccionar en nuestro propio movimiento de vida, entonces debemos aprender de la diferencia. La diferencia es lo que nos es desconocido y ajeno. Es la otra cara de la moneda de nuestras propias creencias, proyectos de vida y prácticas de vida. Usamos la diferencia para perfilar nuestro propio razonamiento, rara vez para rastrear realmente las otras posibilidades de vida a las que apunta. Para cada persona la diferencia tiene una cara diferente:

- para los temerosos la diferencia puede ser la vida arriesgada,
- para los irresponsables, compromiso con una tarea,
- para los desvinculados, confianza en una conexión firme,
- para que el dirigente sea dirigido,
- para los indiferentes, la atención a una preocupación real,
- para la persona que ha tropezado, confianza en sus propias capacidades,
- para los no amados, el descubrimiento de su bondad, etc.

Al permitirnos ser diferentes de lo que nos es familiar, podemos acercarnos a nosotros mismos: nuestros lados oscuros, hasta entonces no vividos, ignorados o incluso reprimidos, y, al mismo tiempo, tener la oportunidad de volvernos más diversos. Al menos estamos empezando a desprendernos de nuestros patrones familiares de tratar con la cercanía y la distancia o con la permanencia y el cambio. Sin embargo, el requisito previo es que sepamos por dónde empezamos en este camino hacia el cambio. El siguiente resumen puede ayudar

⁶¹ Arnold forma la palabra *Stiftung* con las iniciales de los sustantivos Solidarität, Talent, Initiative, Fantasie, Treue, Ungewöhnliches, Neugier y Großzügigkeit. [N. trad.]

a) a identificarse (¿a qué tipo pertenezco?) y b) a explorar hasta qué punto uno ya ha sido capaz de abrirse en el trato reflexivo con tipo propio para entrar en una diferencia (respecto del tipo anterior):

Décimo Estudio: Ingresar en la diferencia		++	+	-	--
El inaccesible (este tipo de persona evita el cambio y prefiere lo constante, prefiere permanecer en la distancia de observación)	... Soy consciente de mi inaccesibilidad y sé cómo me aleja y me aísla				
	... Conozco su necesidad subyacente de evitar el cambio				
	... Busco y creo conscientemente momentos de cercanía, permanencia y profundización				
	... Me abro a la aventura y a lidiar con mi evitación de lo nuevo y desconocido				
	... Emprendo exploraciones regulares en el mundo de la cercanía cambiante				
El inaprehensible (este tipo de persona evita la cercanía y el compromiso, por lo que constantemente se distancia de nuevo a través de cambios de humor o situación)	... Sé que soy difícil de entender para los demás y eso les dificulta relacionarse conmigo				
	... Conozco mi miedo subyacente de comprometerme y por lo tanto traicionarme				
	... Practico identificarme y admitir a las personas que son importantes para mí				
	... Me expongo deliberadamente a contextos que me capturan y me definen (asociacionismo, etc.)				
	... Realizo exploraciones periódicas en el mundo de la permanencia y la cercanía.				
El constante (este tipo de persona busca una cercanía constante; el distanciamiento también le resulta difícil cuando es inevitable)	... Soy consciente de mi necesidad de cercanía y me aseguro de que esto no me engañe y decepcione				
	... Conozco mi miedo subyacente al distanciamiento y la soledad				
	... Practico distanciarme y dominar las fases de observar la distancia				
	... Me imagino mi vida diferente y doy pasos hacia una forma de vida diferente				
	... Emprendo exploraciones periódicas en el mundo de la autorreflexión y la autotransformación				
El cambiante (este tipo de persona vive la cercanía de la mutabilidad; evita la constancia, lo que hace que su vida sea equivalente a la de una persona errante)	... Sé de mi volubilidad y he entendido lo que quiero evitarla				
	... He contemplado mi mecanismo interior para buscar la cercanía en el cambio				
	... Practico mi capacidad de experimentar la cercanía y la distancia en la permanencia				
	... Busco contextos familiares con más frecuencia y aprendo a permanecer en ellos				
	... Regularmente emprendo excursiones al mundo de la consistencia				

Consideraciones finales

Las opciones que se muestran (“borrar las huellas”, “convertirse en un observador atento”, “esforzarse por los vivos” e “ingresar en la diferencia”) marcan solo las dimensiones seleccionadas del ejercicio en el camino hacia las aplicaciones adicionales de la vida, es decir, de sus posibilidades de expresión y de una autorrealización más contemplativa. Estas dimensiones no contienen ningún consuelo, pero nos liberan de las definiciones y restricciones de nuestras certezas biográficas. No dejaremos marcas permanentes, se desvanecerán solas. Tampoco ganamos nada manteniéndonos fieles a las formas familiares de nuestro ser. Solo aceptando nuestra propia fugacidad podemos aprender gradualmente a dejar de formar parte mentalmente de una variedad de formas que nos produjeron, pero que nunca quisieron definirnos o reducirnos. La declaración de Max Frisch citada al principio, “Me estoy disolviendo y me estoy perdiendo a mí mismo” (Frisch 1998, p. 64, 197, 131) tal vez pretenda ser una desilusión en la biografía restante, pero actúa como una puerta de entrada a la libertad. Porque uno es libre cuando también puede actuar de manera diferente (véase Bieri 2001), no arbitrariamente, pero tampoco atrapado en ilusiones de un seguir-siempre-igual, que son cada vez menos capaces de resistir un examen sobrio de relevancia. La libertad es un concepto de cambio, no de permanencia. Y es también un concepto de proximidad, no de distancia, ya que la propia libertad siempre está ligada a la libertad de otras personas que están cerca de nosotros en la promesa de libertad. La persona inaccesible es, por tanto, tan incapaz de la verdadera libertad como la persona incomprensible, constante o cambiante. Todavía no han penetrado en la fugacidad de su humanidad y están atrapados en la prisión de su idiosincrasia.

Como puerta de entrada a la libertad, el enunciado de Max Frisch nos remite a la posibilidad en la biografía restante de utilizar nuestra propia fugacidad como punto de anclaje de nuestro yo –con la profunda conciencia de que “la vida solo se revela como un milagro desde nuestra conciencia de la muerte”, como Frisch 1984 dijo en una conferencia frente a médicos jóvenes (citado en Weidermann 2010, p. 382). Es más fácil decirlo que hacerlo, y el propio Max Frisch pasó su vida lidiando con la fugacidad del ser, de su ser. Todos los personajes de su novela son figuras fugaces que se pierden constantemente. En ellos, Frisch nos remite a lo que probablemente sea la tarea central de la biografía restante, la de retomar lo que ya se está expresando y darle forma en un convincente movimiento propio de vida: la disolución de nuestro yo para convertirnos (todavía) en quienes podemos (o podríamos) ser.

Bibliografía

- Adorno, T.W.: Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins (1963/64). En: Ders.: Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften. Vol. 11. Fráncfort del Meno 2003, pp. 447-491.
- Ahrendt, H.: Denken ohne Geländer: Texte und Briefe. Hrsg. von H. Bohnet und K. Stadler. Múnich 2006.
- Aichinger, I.: Verschenkter Rat. Gedichte. Fráncfort del Meno 1981.
- Agamben, G.: Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität. Fráncfort del Meno 2007.
- Arnold, R.: Abschiedliche Bildung. Anmerkungen zum erwachsenenpädagogischen Verschweigen des Todes. En: Report. Zeitschrift für Weiterbildung, 29 (2006), 3, pp. 19-28.
- Arnold, R.: Begriffe sind Fenster. Systemische Pädagogik von A bis Z. Antworten, Algorithmen und Akronyme. Baltmannsweiler 2014.
- Arnold, R.: Leadership by Personality. Von der emotionalen zur spirituellen Führung. Wiesbaden 2015.
- Arnold, R.: Seit wann haben sie das? Grundlinien eines emotionalen Konstruktivismus. 2ª edición. Heidelberg 2012.
- Arnold, R.: Wie man wird wer man sein kann? 29 Regeln zur Persönlichkeitsbildung. Heidelberg 2016.
- Audretsch, J.: Die sonderbare Welt der Quanten. Eine Einführung. Múnich 2008.
- Barinaga, M.: Buddhism and Science: Studying the Well-trained Mind. En: Science Magazine 3/2002, pp. 44-46.
- Bateson, G.: Geist und Natur. Eine notwendige Einheit. Fráncfort del Meno 1987.
- Bateson, G.: Ökologie des Geistes. Anthropologische, biologische, psychologische und epistemologische Perspektiven. Fráncfort del Meno 1985.
- Bateson, G./ Bateson, M.C.: Wo Engel zögern. Unterwegs zu einer Epistemologie des Heiligen. Fráncfort del Meno 2005.
- Bayer, O.: Vernunft ist Sprache. Hamans Metakritik Kants. Stuttgart 2002.
- Becker, M.: Wie zeitgemäß ist Biophilie? Erich Fromm und die Pädagogik in der Postmoderne. En: Fromm-Forum 13/ 2009, pp. 79-86.
- Behrens, R.: Der Humanismus des Absurden. Über Jean-Paul Sartre, 2005. En: www.txt.rogerbehrens.net/sartre.pdf.
- Bertram, G.W./ Lauer, D./ Liptow, J./ Seel, M.: En der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus. Fráncfort del Meno 2008.
- Bierri, P.: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens. Múnich etc. 2001.
- Blume, M.: Ist Sterben adaptiv? Die Evolution des Todes. In: www.scilogs.de/natur-des-glaubens/ist-sterben-adaptiv-die-evolution-todes/ vom 11.11.2011. (consultado el 28.5.2016).
- Blumenberg, H.: Die Sorge geht über den Fluss. Fráncfort del Meno 1987.
- Bollnow, O.F.: Lebensphilosophie und Existenzphilosophie. Studienausgabe in 12 Bänden. Vol. 4. Würzburg 2009.
- Borges, G.L.: Der Unsterbliche. En: Id.: Die Bibliothek von Babel. Stuttgart 1974, pp. 3-20.
- Bothma, B.: New Discovery in Israel challenges View of Human Origins (31.12.2010). En: www.maropeng.co.za/news/entry/new_discovery_in_israel_challenges_view_of_human_origins
- Brandl, M.: Tag der Astronomie: Fakten über die Milchstraße (5.4.2014). En: www.web.de/magazin/wissen/rad-astronomie-fakten-milchstrasse-18448920.
- Braun, A.: Literarischer Lebensbegleiter: Albert Camus zum 100. Geburtstag. www.literaturcafe.de/literarischer-lebensbegleiter-albert-camus-zum-100-geburtstag.
- Camus, A.: Der Fremde. Reinbek bei Hamburg 1967.
- Camus, A.: Der Mythos des Sisyphos. 6ª edición. Reinbek bei Hamburg 2004.
- Camus, A.: Hochzeit des Lichts. Múnich 2009.
- Cassirer, E.: Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 1: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Hrsg. von Schwemmer, O./ Krois, J.M. Hamburgo 1995.
- Cioran, E.M.: Auf den Gipfeln der Verzweiflung. Fráncfort del Meno 1989.
- Damasio, A.: Selbst ist der Mensch. Körper, Geist und die Entstehung des menschlichen Bewusstseins. Múnich 2011.
- de Beauvoir, S.: Alle Menschen sind sterblich. Reinbek bei Hamburg 1979.
- de Beauvoir, S.: Ein sanfter Tod. Reinbek bei Hamburg 1968.
- de Haan, G./ Rülcker, T.: Der Konstruktivismus als Grundlage der Pädagogik. Fráncfort del Meno 2009.
- de Mello, A.: Wer bringt das Pferd zum Fliegen? Freiburg 2008.
- de Shazer, S.: Das Spiel mit Unterschieden. Wie therapeutische Lösungen lösen. 5ª edición. Heidelberg 2006.

- Depraz, N./ Varela, F./ Vermersch, P. (Ed.): On Becoming Aware. A pragmatics of experiencing. Amsterdam 2002.
- Derrida, J.: Die Schrift und die Differenz. Fráncfort del Meno 1976.
- Deutscher, G.: Im Spiegel der Sprache. 4ª edición. Múnich 2014.
- Dürr, W.: Unternehmenskultur – Restvariable oder Wahrnehmung eines Ganzen? En: Id. (Hrsg.): Organisationsentwicklung als Kulturentwicklung. Einübung in die Wahrnehmung eines Ganzen. Baltmannsweiler 1989, pp. 9-19.
- Eibl, K.: Der Blick hinter den Spiegel. Sinnbild und gedankliche Bewegung in Hölderlins "Hälfte des Lebens". En: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, 27 (1983), pp. 222-235.
- Epikur: Philosophie der Freude. Stuttgart 1973.
- Erikson, E.H.: Childhood and Society. Nueva York 1950.
- Erikson, E.H.: Der Vollständige Lebenszyklus. Fráncfort del Meno 1988.
- Fischer, N.: Einführung. In: Augustinus, A.: Confessiones. Bekenntnisse. Dusseldorf/ Zúrich 2004, pp. 777-839.
- Flickinger, H.-G.: Wissen – System und Subjekt. In: Arnold, R./ Neuser, W. (Hrsg.): Systemische Hermeneutik. Baltmannsweiler 2016.
- Foucault, M.: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Fráncfort del Meno 2006.
- Foucault, M.: Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Fráncfort del Meno 1996.
- Foucault, M.: Der Mut zur Wahrheit. Fráncfort del Meno 2010.
- Foucault, M.: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Fráncfort del Meno 1974.
- Foucault, M.: Die Ordnung des Diskurses. Fráncfort del Meno 1997.
- Foucault, M.: Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3. Fráncfort del Meno 1993.
- Foucault, M.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Fráncfort del Meno 1994.
- Frisch, M.: Mein Name sei Gantenbein. In: Gesammelte Werke. Vol. V. Fráncfort del Meno 1976.
- Frisch, M.: Tagebuch 1966-1971. In: Gesammelte Werke in zeitlicher Folge. Sechster Band. Fráncfort del Meno 1998.
- Frisch, M.: Totenrede von Max Frisch. In: Noll, P.: Diktate über Sterben und Tod. Múnich 1987, S.279-284.
- Fromm, E.: Der kreative Mensch (1959). In: Ders.: Gesamtausgabe. Vol. 9: Sozialistischer Humanismus und Humanistische Ethik. Fráncfort del Meno 1981a, pp. 399-407.
- Fromm, E.: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. En: Id.: Gesamtausgabe. Vol. 2. Frankfurt 1981b, pp. 269-417.
- Fromm, E./ Suzuki, D.T./ de Martino, R.: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse. Fráncfort del Meno 1971.
- Fuller, B.: Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde. Dresden ; Amsterdam 1984.
- Gabriel, M.: Warum es die Welt nicht gibt. 8. Auflage. Berlín 2013.
- Gawande, A.: Sterblich sein. Was am Ende wirklich zählt. Über würde, Autonomie und angemessene medizinische Versorgung. Fráncfort del Meno 2015.
- Gazzaniga, M.: Die Ich-Illusion. Wie Bewusstsein und freier Wille entstehen. Múnich 2011.
- Geisenhanslüke, A.: Das Schibboleth der Psychoanalyse: Freuds Passagen der Schrift. Bielefeld 2008.
- Gelernter, D.: Computer träumen nicht. Spiegel-Gespräch. In: Der Spiegel 21/2016, pp. 117-119.
- Gelernter, D.: Gezeiten des Geistes. Die Vermessung unseres Bewusstseins. Berlín 2016b.
- Gerber, G.: Sprache als Kunst. 2ª edición. Berlín 1885.
- Gilligan, S.: Generative Trance. Das Erleben kreativen Flows. Paderborn 2014.
- Graumann, S./ Grüber, K. (Hrsg.): Medizin, Ethik und Behinderung. Beiträge aus dem Institut für Mensch, Ethik und Wissenschaft. Fráncfort del Meno 2003.
- Grewendorf, G.: Sprache als Organ. Sprache als Lebensform. Fráncfort del Meno 1995.
- Gunnlaugson, O./ Sarath, E.W./ Scott, C./ Heeson, B.: An Introduction to Contemplative Learning and Inquiry. In: Gunnlaugson, O./ Sarath, E.W./ Scott, C./ Heeson, B. (Ed.): Contemplative Learning and Inquiry across Disciplines. Nueva York 2014.
- Gryphius, A.: Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke. Hrsg. von Szyrocki, M./ Powell, H. Tübinga 1963.
- Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. I. Fráncfort del Meno 1981.
- Hadot, P.: Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault. Oxford 1995.
- Hälbig, K.W.: Der Baum des Lebens: Kreuz und Thora in mytischer Deutung. Wurzburg 2011.
- Hagemann, T.: Kierkegaards Sprung. En: parapluie, 7/1999/2000 ([http://parapluie.de/archiv/sprung/kierkegaard/issn 1439-1163](http://parapluie.de/archiv/sprung/kierkegaard/issn%201439-1163))
- Hampe, M.: Das vollkommene Leben. Vier Meditationen über das Glück. Múnich 2009.
- Hanske, P.-P./ Sarreiter, B.: Neues von der anderen Seite. Die Wiederentdeckung des Psychedelischen. Fráncfort del Meno 2015.
- Harari, Y.: Der Krieg gegen den Tod. In: [www.ynharari.com/de/zukunft/artikel/der -krieg-gegen-den-tod/](http://www.ynharari.com/de/zukunft/artikel/der-krieg-gegen-den-tod/) (consultado el 24.5.2016).

- Harari, Y.: Eine kurze Geschichte der Menschheit. München 2013.
- Haupt, S. (Hrsg.): Tertium Datur. Formen und Facetten interkultureller Hybridität. München 2014.
- Hegel, W.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Frankfurt del Meno 1979a.
- Hegel, G.W.: Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse Zweiter Teil. Berlin 1842.
- Hegel, G.W.: Wissenschaft der Logik. Frankfurt del Meno 1979b. (originalmente: 1817).
- Henrich, D.: Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität. Frankfurt del Meno 2016.
- Herder, J.G.: Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1772). En: Ib.: Frühe Schriften: 1764-1772. Hrsg. von Gaier, U. Bibliothek deutscher Klassiker. Frankfurt del Meno 1985, pp. 695-810.
- Hesse, H.: Gesammelte Werke. Vol. 1. Frankfurt del Meno 1970.
- Hesse, H.: Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne: Lebensstufen. Frankfurt del Meno 1986.
- Hober, C.: Das Absurde: Studien zu einem Grenzbegriff menschlichen Handelns. Münster 2001.
- Hölderlin, F.: Briefe und Dokumente. Sämtliche Werke. Vol. 10. Hrsg. von Sattler, D.E. München 2004.
- Hörisch, J.: Sprache und Tod. Giorgio Agamben über einen Satz Martin Heideggers. En: Neue Züricher Zeitung de 17.6.2008 (www.nzz.ch/sprache-und-tod-1.761025).
- Holl, H.-G.: Das lockere und das strenge Denken. Essays über Gregory Bateson. Weinheim 1991.
- Hürter, T.: Der Tod ist ein Philosoph. Wie mich ein Sturz vom Berg auf den Sinn des Lebens brachte. München 2013.
- Hüther, G.: Mit Freude lernen – ein Leben lang. Weshalb wir ein neues Verständnis vom Lernen brauchen. Sieben Thesen zu einem erweiterten Lernbegriff und eine Auswahl von Beiträgen zur Untermauerung. Gotinga 2016.
- Ingensiep, H.W./ Baranzke, H./ Eusterschulte, A. (Hrsg.): Kant-Reader. Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Würzburg 2004.
- Janáček, L.: Die Sache Makropulos. Viena 1978.
- Jens, I.: Langsames Entschwinden. Vom Leben mit einem Demenzkranken. Reinbek bei Hamburg 2016.
- Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft. Leipzig 1778.
- Kamper, D.: Tod des Körpers – Leben der Sprache. Über die Intervention des Imaginären im Zivilisationsprozess. En: www.ewi-psy-fu-berlin.de/einrichtungen/arbeitsbereiche/antewi/media/buecher_historische_anthropologie/historische_anthropologie/historische_anthropologie_03.pdf.
- Karafilidis, A.: Unmittelbares Handeln und die Sensorik der Situation. Über Francisco Varela, Ethical Know-How (1992). In: Baecker, D. (Hrsg.): Schlüsselwerke der Systemtheorie. 2ª edición. Wiesbaden 2016, pp. 223-254.
- Kierkegaard, S.: Entweder / Oder. Vol. II. Düsseldorf 1957 (originalmente: 1843).
- Kreuels, M.: Über den vermeintlichen Wert der Sterblichkeit. Ein Essay in analytischer Existenzphilosophie. Frankfurt del Meno 2015.
- Krieger, C.: Ambiguität und Engagement. Zur Problematik politischer Kunst in der Moderne. En: Id. (Hrsg.): Blindheit und Hellsichtigkeit. Künstlerkritik an Politik und Gesellschaft der Gegenwart. Berlin 2014, pp. 159-188.
- Krings, H.: Über Esoterik und Exoterik der Philosophie. En: Lübke, H.: (Hrsg.): Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises. 1978. Berlin etc. pp. 148-162.
- Kübler-Ross, E.: Verstehen, was Sterbende sagen wollen. München 2004.
- Küls, H.: Gehirnforschung, Lernen und Spracherwerb. En: Textor, M.R. (Hrsg.): Das Kita-Handbuch. www.kindergartenpaedagogik.de/1024.html. 2003.
- Kurzweil, R.: Menschheit 2.0. Die Singularität naht. 2ª edición revisada. Berlin 2014.
- Kusanowsky, K.: Immanuel Kant: Der Himmel über mir... En: Differentia, 23(2011), 12 (disponible en: <https://differentia.wordpress.com/2011/12/23/immanuel-kant-der-himmel-uber-mir/>)
- Lenzen, D.: Orientierung Erziehungswissenschaften. Reinbek bei Hamburg 1999.
- Lüthe, R.: Absurder Lebensstolz: postmoderne Auseinandersetzung mit der Philosophie Albert Camus. Berlin etc. 2012.
- Luhmann, N.: Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt del Meno 1995.
- Luhmann, N.: Gesellschaft als Differenz. En: Zeitschrift für Soziologie, 23 (1994), 6, pp. 477-481.
- Luhmann, N.: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt del Meno 1984.
- Lutterer W.: Anerkennung aus kybernetischer Perspektive: Die Frage nach vermiedenen Alternativen. En: Gandner, H.-H. (Hrsg.): Anerkennung. Zu einer Kategorie gesellschaftlicher Praxis. Würzburg 2004, pp. 197-207.

- Mader, W.: Altwerden in einer alternden Gesellschaft? Auf dem Weg zu pluralen Alterskulturen. En: Id. (Hrsg.): Altwerden in einer alternden Gesellschaft. Kontinuität und Krisen in biographischen Verläufen. Opladen 1995, pp. 13-36.
- Marcuse, H.: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. 3ª edición. Fráncfort del Meno 1975.
- Markus, H.: Ilse Aichingers Lyrik. Berlín 2015.
- Maturana, H.: Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Braunschweig 1982.
- Mercier, P.: Im Nachtzug nach Lissabon. 17ª edición. Múnich 2006.
- Montaigne, M. de.: Essays. Fráncfort del Meno 1976.
- Myngyur, Y.R.: Buddha und die Wissenschaft vom Glück. 2. Auflage. Múnich 2007.
- Nachmanovitch, S.: Gregory Bateson. Ein Porträt des englischen Anthropologen, Denkers, Sehers. En: www.danrichter.de/improblog/Nachmanovitch-Gregory-Bateson-German.pdf. s.d.
- Neuser, W.: Wissen begreifen – zur Selbstorganisation von Erfahrung, Handlung und Begriff. Wiesbaden 2016.
- Nietzsche, F.: Ecce homo. Wie man wird, was man ist. <http://www.gutenberg2000.de/nietzsche/eccehomo/eccehomo.htm>
- Paul, G.: Logic and Culture. In: Hino, S./ Wada, T. (Ed.): Three Mounains and Seven Rivers. Prof. Musashi Tachikawa's Felicitation Volume. Delhi 2004, pp. 463-488.
- Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlín etc. 1975.
- Pörksen, G.: Die Gewissheit der Ungewissheit. Gespräche zum Konstruktivismus. 2ª edición. Heidelberg 2008.
- Rilke, R.M.: Gedichte und Prosa. Colonia 1998.
- Röhrich, L.: Der Baum in der Volksliteratur, in Märchen, Mythen und Riten. En: Finck, A./ Gréciano, G. (Hrsg.): Germanistik aus interkultureller Perspektive. Estrasburgo 1988, pp. 9-26 (disponible en: www.maerchenlexikon.de/texte/archiv/roehrich01.htm)
- Roth, G.: Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten. Warum es so schierig ist, sich und andere zu ändern. Stuttgart 2007.
- Roth, G.: Autopoiesis und Realität. In: Schmidt, S. (Hrsg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Fráncfort del Meno 1987, S. 256-286.
- Roth, H.D.: A Pedagogy for the New Field of Contemplative Studies. In: Gunnlaugson, O./ Sarath, E.W./ Scott, C./ Heeson, B. (Ed.): Contemplative Learning and Inquiry across Disciplines. Nueva York 2014, p. 97-118.
- Rousseau, J.-J.: Emile oder Über die Erziehung. Stuttgart 1963.
- Sartre, J.-P.: Das Sein und das Nichts. Reinbek bei Hamburg 1982.
- Sartre, J.-P.: Der Ekel. Reinbek b. Hamburgo 1990.
- Sartre, J.-P.: Questions de méthode. Collection idées. París 1960.
- Schaaf, J.J.: Beziehung und Idee. Eine Platonische Besinnung. In: Flasch, K. (Hrsg.): Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festschrift für Johannes Hirschberger. Berlín 1965, pp. 3-20.
- Schäffter, O.: Ermöglichungsdidaktik – eine bildungspolitische Strategie der Moderne. In: Arnold, R. u.a. (Hrsg.): Ermöglichungsdidaktik: Offene Fragen, Potenziale und Wirkungen. Baltmannsweiler 2016.
- Schalwyk, D.: Wittgensteins „unvollkommener Garten“. Die Leitern und Labyrinth von Philosophie als Dichtung. In: Gibson, J./ Huemer, W. (Hrsg.) Wittgenstein und die Literatur. Fráncfort del Meno 2006, pp. 84-109.
- Scharmer, C.O.: Theorie U. Von der Zukunft her führen. Presencing als soziale Technik. Heidelberg 2009.
- Schmaus, M.: Die poetische Konstruktion des Selbst: Grenzgänge zwischen Frühromantik und Moderne. Tubinga 2000.
- Schmid, W.: Gelassenheit. Was wir gewinnen, wenn wir älter werden. Fráncfort del Meno 2014.
- Schulze, G.: Die Kunst der Lebenskunst. En: Neue Zürcher Zeitung vom Montag, 27.16.2016, p. 10.
- Schwefel, H.-P.: Evolution and Optimum Seeking. Nueva York 1995.
- Serres, M.: Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische. Fráncfort del Meno 1998.
- Serres, M.: Elemente einer Geschichte der Wissenschaften. Fráncfort del Meno 1998.
- Simon, F.B.: Meine Psychose, mein Fahrrad und ich: Zur Selbstorganisation der Verrücktheit. 5ª edición. Heidelberg 1995.
- Singer, W.: Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung. Fráncfort del Meno 2002.
- Sloterdijk, P.: Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Fráncfort del Meno 2009.
- Spitzer, M.: Lernen. Gehirnforschung und die Schule des Lebens. Múnich 2007.
- Tugendhat, E.: Der Tod und die Gefahr, falsch gelebt zu haben. En: Wittwer 2014, pp. 294-296.
- Ulshöfer, R.: Die Literatur des 18. Jahrhunderts und der Romantik in neuer Sicht. Múnich 2010.
- Varela, F.: Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik. Fráncfort del Meno 1990.

- Varela, F./Thompson, E./Rosch, E.: Der Mittlere Weg der Erkenntnis. Der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung. Berna etc. 1992.
- Villon, F.: Die lasterhaften Balladen des Francois Villon. Nachdichtung von Paul Zech. Berlin 1976.
- Virtbauer, G.D.: Intersubjektivität in Mahayana-Buddhismus und relationaler Psychoanalyse. In: Journal für Psychologie, 17(2009), 3, pp. 1-29.
- von Humboldt, W.: Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues. Darmstadt 2013 (originalmente: 1827/29).
- Voss, D.: Dialektik der Grenze. Aufsätze zu Literatur und Ästhetik einer unverantwortlichen Moderne. Würzburg 2001.
- Wandschneider, D.: 'Schmerz der Negativität' und Tod in Hegels Konzeption des Geistes. En: Engelhardt, D./Lenski, W./Neuser, W. (Hrsg.): Sterben und Tod bei Hegel. Würzburg 2015, pp. 55-68.
- Watzlawick, P.: Anleitung zum Unglücklichsein. 15. Auflage. München 2009.
- Watzlawick, P./Beavin, J.H./Jackson, D.D.: Menschliche Kommunikation: Formen, Störungen, Paradoxien. 12., unveränderte Auflage. Berna 2011.
- Weidermann, V.: Max Frisch. Sein Leben, seine Bücher. Colonia 2010.
- Welsch, W.: Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie. München 2012.
- Wellmer, A.: Wie Worte Sinn machen. Aufsätze zur Sprachphilosophie. Frankfurt del Meno 2007.
- Westerwelle, G. (mit Dominik Wichmann): Zwischen zwei Leben. Von Liebe, Tod und Zuversicht. Hamburg 2015.
- Whorf, B.L.: Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. 25ª edición. Reinbeck bei Hamburg 2008.
- Williams, B.: Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit. En: Wittwer 2014, pp. 261-293.
- Wilde, O.: The picture of Dorian Gray. Londres 1891.
- Winkel, R.: Am Anfang war die Hure. Theorie und Praxis der Bildung. Baltmannsweiler 2005.
- Wittgenstein, L.: Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt del Meno 1963.
- Wittgenstein, L.: Über Gewissheit. Werkausgabe. Vol. 8: Bemerkungen über die Farben. Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen. Frankfurt del Meno 1984.
- Wittwer, H. (Hrsg.): Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Stuttgart 2014.
- Wolandt, G.: Idealismus und Faktizität. Berlin 1971.
- Wulff, C.: Bilder des Menschen. Imaginäre und performative Grundlagen der Kultur. Bielefeld 2014.
- Wuketits, F.M.: Animal irrationale: Eine kurze (Natur-)Geschichte der Unvernunft. Berlin 2013.
- Zielinski, S.: (... nach den Medien). Nachrichten vom ausgehenden 20. Jahrhundert. Berlin 2011.
- Ziegler, J.: Die Lebenden und der Tod. Salzburg 2011.

Sobre el autor



Catedrático Rolf Arnold

El catedrático de Universidad Dr. Rolf Arnold dirige el campo de la educación (particularmente la educación vocacional y de adultos) en la Universidad Técnica de Kaiserslautern. Después de varios años de responsabilidad en una organización internacional, Arnold lideró el desarrollo del actual “Distance and Independent Studies Center” (DISC) en la Universidad Técnica de Kaiserslautern desde 1992 hasta convertirse en una de las instituciones académicas de educación a distancia más importantes de Alemania, de la cual es hoy el director científico. En 2002, el Prof. Arnold rechazó una propuesta de trasladarse a la prestigiosa Universidad de Tubinga.

Desde 2003, Arnold ha sido el portavoz del comité ejecutivo del “Campus Virtual Renania-Palatinado” (VCRP), una red universitaria con más de 60.000 estudiantes en la actualidad. Durante muchos años fue presidente de la junta directiva del “Instituto Alemán para la Formación de Personas Adultas” (DIE) en Bonn y miembro del Grupo de Innovación en Formación Continua del Ministerio Federal de Educación e Investigación (BMBF).

Arnold está involucrado como consultor sistémico internacional en el desarrollo de sistemas educativos, desarrollo de gestión y como consultor organizativo didáctico en el cambio de cultura de aprendizaje de proveedores educativos más grandes. Sus conceptos de didáctica facilitadora, constructivismo emocional, pedagogía sistémica y liderazgo subsidiario no solo influyen en el desarrollo de la formación continua, sino también en la cualificación de la gestión y el desarrollo del personal en muchas empresas. Entre otras cosas, el profesor Arnold participa en la gestión de los programas de maestría de posgrado “Educación de Personas Adultas”, “Desarrollo de personal”, “Gestión escolar” y “Consultoría sistémica” en la Universidad Técnica de Kaiserslautern.

Sobre los conceptos de aprendizaje emocional y la práctica gerencial contemporánea, Arnold ha publicado los libros “Das Santiagoprinzip. Systemische Führung im Lernenden Unternehmen” (2ª edición 2010) de Schneider-Verlag, el libro “Führen mit Gefühl” (2ª edición, 2011), que también está disponible como CD de audio, y los libros “Spirituelle Führung” (2012), ambos 2015 resumidos en el libro “Leadership by Personality” - publicado por Gabler-Verlag. También escribió los dos libros “Seit wann haben Sie das? Grundlinien eines emotionalen Konstruktivismus” (2009) y “Wie man führt, ohne zu dominieren” (2ª edición 2014) publicados por Carl Auer-Verlag.

Más información, así como descargas y audio y video o grabaciones de conferencias:
www.sowi.uni-kl.de/paedagogik . Más información: www.uni-kl.de/paedagogik

En esta misma colección se ha traducido el libro de Rolf Arnold y Michael Schön: Didáctica facilitadora, que puede consultarse en: <https://roderic.uv.es/handle/10550/78204>