

¿Habrá valido la pena vivir?

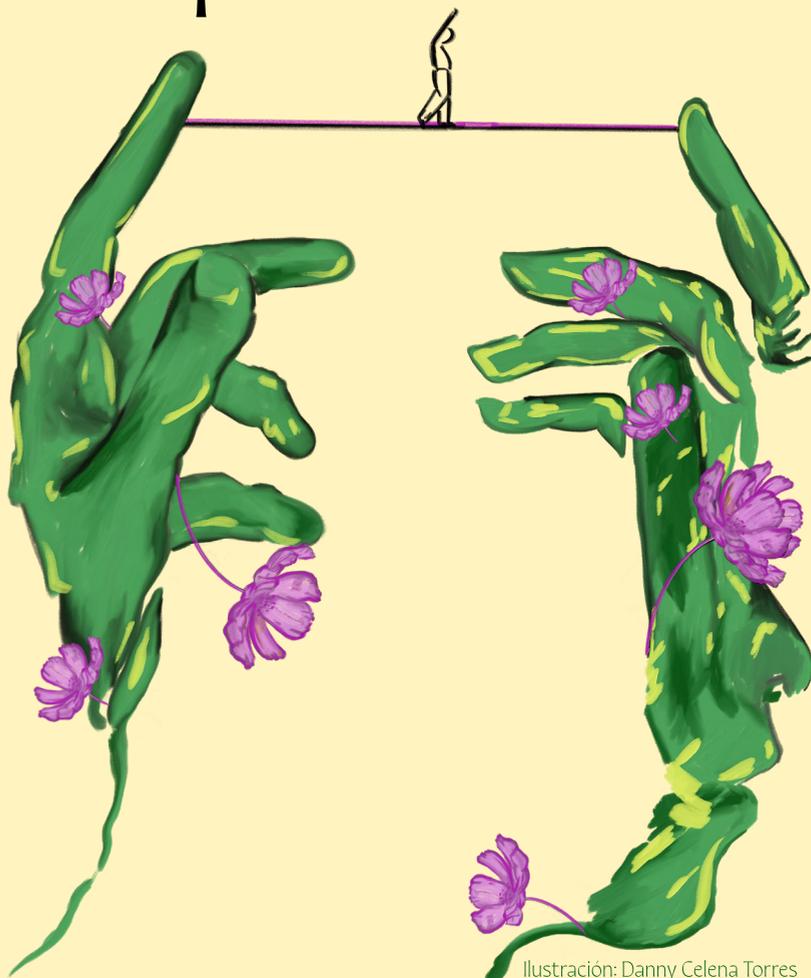


Ilustración: Danny Celena Torres

Voces universitarias sobre el valor
de una vida con sentido

¿Habrá valido la pena vivir?

Voces universitarias sobre el valor
de una vida con sentido

¿Habrá valido la pena vivir?

Voces universitarias sobre el valor
de una vida con sentido

Orlando Ortega-Chacón

Daniel Augusto Duarte Arias

J. Gustavo Lenis-Durán

Juan David Pinillos-Puentes

Santiago Echeverry-Gaviria

Luz Miryam Malagón-Escobar

Oscar H Velásquez-Roa

Carolina Garzón-Medina

Mariana Vergel-Pino

Lizeth Daniela Estupiñán-Quesada

Malory Gutiérrez-Rúa

Sara Catalina Forero-Medina

AUTORES



Ortega Chacón, Orlando.

¿Habría valido la pena vivir? Voces universitarias sobre el valor de una vida con sentido. / Orlando Ortega Chacón, [y otros once autores]. - Villavicencio, Universidad Santo Tomás, 2024.

125 páginas. (Colección Humanidades y Formación integral).

e-ISBN: 978-958-782-671-5

1. Filosofía de la vida - 2. Vida - Filosofía 3. Religión 4. Antropología filosófica. I. Duarte Arias, Daniel Augusto. II. Lenis-Durán, José Gustavo. III. Pinillos-Puentes, Juan David. IV. Echeverry-Gaviria, Santiago. V. Malagón-Escobar, Luz Miryam. VI. Velásquez-Roa, Oscar. VII. Garzón-Medina, Carolina. VIII. Vergel-Pino, Mariana. IX. Estupiñán-Quesada, Lizeth Daniel. X. Gutiérrez-Rúa, Malory. XI. Forero-Medina, Sara Catalina. XII. Universidad Santo Tomás (Colombia)

SCDD edición 23

CO-ViUST

113.8



© Universidad Santo Tomás - Sede de Villavicencio, Facultad de Derecho, 2024

Colección Humanidades y Formación integral

Ediciones USTA

Bogotá, D. C., Colombia

Carrera 9 n.º 51-11

Teléfono: (+601) 587 8797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

Carrera 22 con calle 1 vía Puerto López

Villavicencio, Meta, Colombia

Teléfono: (+608) 6784260, ext. 4078

<http://www.ediciones.usta.edu.co>

<https://www.ustavillavicencio.edu.co/investigacion-publicaciones>

Director Dirección Investigación e Innovación: Dr. Héctor Fabio Restrepo Guerrero

Coordinación editorial: Diana Carolina Guerrero Insuasti

Corrección de estilo: Juliana Jaramillo

Diagramación y ajuste de cubierta: Saniago Burbano Martínez

Hecho el depósito que establece la ley

E-ISBN: 978-958-782-671-5

Primera edición, 2024

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/>

Universidad Santo Tomás. Vigilada MinEducación

Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, MinJusticia

Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 014525 del 28 de julio de 2022, 8 años, MinEducación

Todos los derechos reservados

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Contenido

INTRODUCCIÓN	II
Referencias	16
COMENTARIO ANTROPOLÓGICO A LA <i>AUTOBIOGRAFÍA</i> DE SAN IGNACIO DE LOYOLA	19
Referencias	28
SECCIÓN I	
¿HABRÁ VALIDO LA PENA VIVIR? VOCES UNIVERSITARIAS SOBRE EL VALOR DE UNA VIDA CON SENTIDO	
APUNTES PARA UNA ARQUEOLOGÍA DEL BIEN COMÚN	33
Referencias	39
REFLEXIONES SOBRE EL DECIR VERAZ Y LA VIDA QUE VALE LA PENA SER VIVIDA	41
Referencias	45
SOBRE LA VIDA QUE VALE LA PENA SER VIVIDA	47
Referencias	50
LA VIDA QUE VALE LA PENA DE SER VIVIDA	51
Referencias	53

CAMINOS HACIA EL PERDÓN: EL PODER DE LA ENFERMEDAD Y DE LA GENEROSIDAD EN NOSOTROS MISMOS	55
Referencias	58
VIVIR SIN DOLOR: ALGUNAS OBSERVACIONES DE LA VIDA QUE VALE LA PENA SER VIVIDA	61
1. Meditación: el camino al discernimiento y el perdón	62
2. El imperativo hedonista: ¿es necesario el dolor?	63
3. Una vida que vale la pena ser vivida: el fin del dolor	64
Referencias	65
¿QUÉ VIDA VALE LA PENA VIVIR?	67
Referencias	69
LA PARADOJA DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL: ¿NECESITAMOS QUE ALGO SEA COMO NOSOTROS?	71
Referencias	76
VIDA, SEMIÓTICA Y EL OTRO: CONVERSAR PARA EDIFICARSE	77
1. La vida, una red semiótica	78
2. El ser humano, una construcción narrativa	79
3. La vida que vale la pena vivir	81
Referencias	82
¿CUÁL ES LA VIDA QUE VALE LA PENA SER VIVIDA?	83
Referencias	86
LIGEROS DE EQUIPAJE	89
Referencias	91

SECCIÓN II

MEMORIAS DEL CURSO HABILIDADES PARA LA VIDA

PROTOCOLO 1: LAS EMOCIONES COMO UN LENGUAJE MÁS ALLÁ DE LA PALABRA	95
Referencias	97
PROTOCOLO 2: NO ES LO MISMO HABLAR DEL SILENCIO QUE VIVIR EL SILENCIO	99
Referencias	101
PROTOCOLO 3: LA MEDITACIÓN COMO UNA INVITACIÓN A OBSERVAR Y ACOGER EL DESASOSIEGO	103
Referencias	105
PROTOCOLO 4: EL AMOR COMO EL FRUTO DEL “TRABAJO INTERIOR”	107
Referencias	108
RELATORÍA 1: HACIA LA VIDA INICIÁTICA: MEDITAR, POR QUÉ Y CÓMO. KARLFRIED DÜRCKHEIM	109
1. Presentación del contenido central (planteamiento central del autor)	109
2. Presentación de los argumentos centrales de la tesis (capítulo I)	110
3. Presentación de categorías y nociones fundamentales propuestas (capítulo II)	112
4. Conclusiones	114
Referencias	115

RELATORÍA 2: HACIA LA VIDA INICIÁTICA: MEDITAR, ¿POR QUÉ Y CÓMO?	117
1. El ejercicio iniciático de la meditación	118
2. La meditación como experiencia transformadora hacia el Ser esencial	118
3. Conclusiones	120
Referencias	121
 SOBRE LOS EDITORES	 123

Introducción

ORLANDO ORTEGA CHACÓN
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

El presente libro es el resultado del curso *Habilidades para la vida: discernir, meditar, perdonar, amar*, que la Universidad Santo Tomás ofreció a sus profesores en el periodo intersemestral del año 2023. La importancia de su publicación radica en la promoción del diálogo entre docentes sobre la implacable pregunta por la vida que vale la pena ser vivida. Este texto recopila algunas de sus voces para aportar a la gigantesca tarea de repensar la universidad ante el principal desafío del mundo hoy: la pérdida de sentido (Cfr. Han, 2012). Efectivamente, en una sociedad en la que prima la auto explotación y el rendimiento (Han, 2012), no es posible desaprovechar el tiempo en reflexiones que no se traduzcan en cifras para mostrar estadísticas de competencia. En este sentido, el tiempo necesario para considerar la pregunta clásica de la historia de occidente, fundada por Sócrates en el *Critón* (2014), lo ocupa el aceleramiento constante de las exigencias de la cotidianidad.

El diálogo del *Critón* muestra a un Sócrates anciano que afronta la inminencia de la ejecución de su condena a muerte. La noche

anterior, uno de sus amigos intentó liberarlo de la prisión. En ese contexto, tuvo lugar la prosopopeya en la que Sócrates sostiene una conversación con las leyes. Ante su posibilidad de escapar de la cárcel, las leyes lo interpelan así:

Si tú violas estos acuerdos y faltas en algo, examina qué beneficio te harás a ti mismo y a tus amigos ... todos los que se preocupan de sus ciudades te mirarán con suspicacia considerándote destructor de las leyes ... ¿acaso vas a evitar las ciudades con buenas leyes y los hombres más honrados? Y si haces eso, *¿te valdrá la pena vivir?* [cursivas añadidas]. (Critón, 2014, p. 53)

Para el caso de Sócrates, es la ley la que le formula la pregunta por la vida que vale la pena ser vivida. No podía ser de otra manera pues la vida misma del filósofo da cuenta del intelectualismo moral en el que habitó. Su comprensión sobre la vida que vale la pena ser vivida se formula alcanzando su máxima expresión: una prosopopeya en la que discute con las principales afectadas de su posible decisión; las leyes.

Como escribe Cora Diamond con asombrosa claridad: el placer de leer lo que ha sido escrito bajo la presión de la forma que configura el contenido, tiene que ver con la percepción del alma del autor en el texto, y... es tal el placer y la percepción del alma del autor, precisamente lo que es irrelevante o está fuera de lugar en la escritura de los profesionales para profesionales. (Nussbaum, 2005, p. 54)

Este libro reúne reflexiones de docentes que pertenecen a diferentes facultades de la Universidad Santo Tomás de todas sus sedes en Colombia. Ciertamente, se podrá advertir la diversidad de formas, ejemplos y acentos en los capítulos compilados, pues son fruto de un ejercicio personal. Lo que todos tienen en común es el abordaje de un asunto tradicional en la historia del pensamiento occidental. En efecto, si una pregunta vital se aborda en la justa forma que le corresponde, dicha forma también muestra algo del contenido que se busca expresar. Martha Nussbaum (2005) analiza dos metáforas tomadas de Henry James en el prefacio de *La copa dorada* que pueden dar elementos de comprensión sobre la forma adecuada de acercarse a las preguntas vitales humanas:

Una es la metáfora del crecimiento de la planta. Al centrarse en su tema o idea, el autor hace que florezca ante mí en los únicos términos que lo expresan de manera honorable. Y en otro de los prefacios James compara con frecuencia el sentido de la vida del autor con la tierra, y el texto literario con una planta que crece de dicha tierra y expresa, en su forma, la naturaleza y composición de la tierra. (Nussbaum, 2005, p. 27)

Esta primera metáfora alude a la expresión de la vida del autor en los textos literarios comparándola con la composición de la tierra que se expresa en las plantas que crecen en ella. En esta cita de Henry James es explícita la relación entre forma y contenido de tal forma que solo son concebibles ciertos términos para expresar los contenidos que “florecen” en ellos. En este sentido, el valor de los textos literarios que abordan problemas está en la misma forma en la que presentan la naturaleza de los problemas morales a los que se enfrenta una vida humana. La segunda metáfora compara los textos con ciertas criaturas del aire:

Las palabras imaginadas por el novelista se denominan en la enorme hilera de términos, perceptivos y expresivos que, tras las formas que he indicado, en la frase, el párrafo y la página miraron simplemente por encima de los términos establecidos; o más bien quizás, como atentas criaturas aladas, se posaron en aquellas cumbres rebajadas aspirando un aire más puro. (Nussbaum, 2005, p. 27)

Hans Blumenberg (2018) ha postulado la metáfora como el mejor medio para expresar la verdad. Probablemente no se encuentre otra forma más adecuada para la expresión de lo que rebasa el lenguaje habitual de la lógica. A su vez, Nussbaum (2005) hace una apuesta por la comprensión de la forma literaria como contenido mismo: “los términos del arte del novelista son atentas criaturas aladas, perceptivas cuando los romos términos del habla ordinaria, o del discurso teórico abstracto, son ciegos; agudas cuando estos términos son obtusos; aladas cuando estos son toscos y torpes” (p. 28). Sin embargo, la dificultad de esta forma particular de la escritura literaria está en el esfuerzo que requiere el lector para salir del modo de proceder habitual

del lenguaje. La filósofa reafirma su posición así: “la propia estructura de una novela forja una concepción determinada de lo que importa” (Nussbaum, 2005, p. 65).

¿Es acaso la ausencia de reflexión la que genera una sociedad centrada en el yo que desaloja el interés por el bien común? Dentro de los textos que acoge este libro se encuentra el del profesor José Gustavo Lenis “Apuntes para una arqueología del bien común”. En él se señalan las hondas raíces de uno de los rasgos característicos del género *Homo*: su carácter de colectividad y con ello, la búsqueda del bien común. Lenis asegura que la base común, arraigada en los orígenes mismos del ser humano, permitiría un renacimiento espiritual comunitario. Empero, esta idea del bien común se podría ver confrontada por su contrario directo formulado por el asesinado jesuita Ignacio Ellacuría en el Salvador: el mal común. Ellacuría (1991) planteó el concepto del mal común como un producto de la historia que también configura a los integrantes de una misma comunidad y que, una vez instaurado, se queda para siempre. Al respecto, comentó Samour (2013): “el mal histórico, que como tal es un mal *común*, cuando se da, es definitivo, y no es reducible en ningún sentido a pura negatividad en sentido hegeliano” (2013, p. 9). ¿Pueden convivir estas dos nociones? Esta es la primera de las voces recopiladas en el libro.

El profesor Echeverry en “Reflexiones sobre el decir veraz y la vida que vale la pena ser vivida” retoma el concepto de *parrhesía* de Foucault para hacer énfasis en la franqueza que implica el hablar sobre “uno mismo” en la búsqueda de “la verdad”. Esta indicación de Echeverry remite a la necesidad de comprobar los supuestos desde los que se construyen las comprensiones “del mundo circundante”, sobre las que se edifican los actos de la vida cotidiana, con el fin de promover la construcción crítica de la propia subjetividad. Efectivamente, la franqueza que se necesita, incluso la libertad interior, para ver la verdad de la propia existencia sería uno de los logros de una vida que “valga la pena vivir”. En el conversatorio *Qué universidad para qué país*, Calvo (2023) afirmaba que “lo que prima hoy es una comunicación sin comunidades”; puede preguntarse, ¿qué necesitamos como universidad para que podamos entrar en diálogo? El *Critón* de Platón diría que se necesita quién “escuche”. La mirada hacia el pasado, que hace

arqueología, ¿tiene algo que decirle al presente?, ¿logra articular los esfuerzos por pensar en la vida que vale la pena vivir? Efectivamente, necesitamos más espacios de conversación franca, de encuentro y de diálogo. A continuación, otras voces universitarias.

La profesora Malagón y el profesor Velásquez ofrecen en “Sobre la vida que vale la pena ser vivida” y “La vida que vale la pena ser vivida”, respectivamente, un abordaje franco y vital. Los dos textos hablan desde la experiencia; el primero alude a la construcción de la propia identidad, de la autenticidad. El segundo, desde una opción de vida sacerdotal, aborda con franqueza la necesidad de abrazar el cambio; de acoger lo “otro”. Estas dos voces dialogan desde la propia vida. Invito al lector a acercarse a los textos sabiendo que cada historia es una narración sagrada.

El texto de la profesora Garzón “Caminos hacia el perdón. El poder de la enfermedad y de la generosidad en nosotros mismos” reconoce la enfermedad como el lugar del autorreconocimiento de la vulnerabilidad y, con ello, del desenmascaramiento de la falsedad del “yo”. Por otro lado, el profesor Duarte en “Vivir sin dolor: algunas observaciones de la vida que vale la pena ser vivida” plantea, siguiendo la tradición aristotélica, que la felicidad es siempre el derrotero de una vida con sentido. Sin embargo, al plantear el imperativo hedonista afirma que la vida sin dolor —y sin muerte— es aquella que libera al ser humano de su límite evolutivo: cargar con el peso de lo biológico.

El texto de Gutiérrez plantea la necesidad de explorar la vida interior; el de Estupiñán, la necesidad de establecer principios que mantengan la identidad; el de Pinillos, la complejidad de la construcción de redes semióticas de identidad. Finalmente, Forero y Vergel describen la actitud crítica que debe acompañar la vida cotidiana de quien decide llevar una “vida buena”.

La sección de protocolos del libro permite advertir parte del itinerario seguido que, como se verá, tiene una inspiración ignaciana. Los módulos *discernir*, *meditar*, *perdonar* y *amar* están organizados siguiendo el recorrido espiritual de Ignacio de Loyola en los *Ejercicios espirituales* (Loyola, 2014). El Santo de Loyola agrupó su texto en cuatro grandes apartados: primera semana, segunda, tercera y cuarta. En la primera, plantea las bases del discernimiento y la necesidad de

formular un “principio y fundamento” que ordene las acciones de la vida al fin de todos los actos: la voluntad de Dios. En la segunda, se formula la pregunta “¿qué quiero hacer de mi vida?” para ello acompaña sus meditaciones de algunos pasajes de las Escrituras que le permitan “hacer elección” con criterios ordenados. En la tercera se sigue con los ojos de la imaginación el itinerario de Cristo hacia la cruz para dar lugar a una relación personal con su opción de vida. Finalmente, la cuarta semana corona el proceso de “ahondamiento vital” en el amor, que termina por resignificar la vida cotidiana, y culmina con la oración de entrega de Ignacio:

Tomad, Señor y recibid, toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; vos me lo disteis, a vos, Señor lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; *dadme vuestro amor y gracia, que esta me basta* [cursivas añadidas]. (Loyola, 2014, p. 237)

Ciertamente, este es un itinerario espiritual que da pistas para adentrarse en las propias búsquedas vitales. Por esa razón, el libro cuenta con un comentario antropológico a la *Autobiografía* del Santo de Loyola (2015); además, el curso se estructuró en los cuatro módulos señalados.

Invito al lector a dejarse interpelar por las preguntas y las afirmaciones que le incomoden o le hagan eco de sus propias vivencias. En realidad, se trata de promover un espacio de escucha y de diálogo hondo en donde no se repita la dinámica de la autoexplotación, en palabras de San Ignacio: “porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente” (Loyola, 2014, p. 33. 2da anotación).

Referencias

- Blumenberg, H. (2018). *Paradigmas para una metaforología*. Editorial Trotta.
- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Editorial Trotta.
- Han, B. C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder Editorial.
- De Loyola, I. (2015). *El peregrino: Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. Mensajero.

- De Loyola, I. (2014). *Ejercicios espirituales*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Nussbaum, M. C. (2005). *El conocimiento del amor: Ensayos sobre filosofía y literatura*. Antonio Machado Libros.
- Platón. (2014). *Diálogos*. RBA.
- Samour, H. (2013). El concepto del «mal común» y la crítica a la civilización del capital. *Eca: Estudios centroamericanos* 68 (732), 7-18. <https://doi.org/10.51378/eca.v68i732.3352>
- Unijaveriana. (22 de junio de 2023). *Universidad en contexto: ¿qué universidad para qué país* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=dZVGG2WCYzQ>

Comentario antropológico a la *Autobiografía* de san Ignacio de Loyola

JOSÉ GUSTAVO LENIS DURÁN
MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA

Como lo menciona el profesor Orlando Ortega Chacón en la introducción al presente libro, sus capítulos son el resultado del trabajo docente adelantado en el marco del curso intersemestral *Habilidades para la vida: discernir, meditar, perdonar, amar*, que la Universidad Santo Tomás desarrolló durante el año 2023. El eje de estos módulos fue la inspiración ignaciana; por ello, la vida del Santo de Loyola fue el factor inicial para abordar.

En el grupo participaron sacerdotes en ejercicio como también docentes con formación religiosa específica y filósofos de profesión. Contando con expertos de esta talla, un comentario antropológico a la *Autobiografía* de San Ignacio de Loyola y, más aún, realizado por un antropólogo de carrera, ¿es factible? Las lumbreras humanistas de la USTA - Tunja dirían tiempo atrás “el antropólogo tiene algo que decir”.

La antropología bien entendida como el estudio de la especie humana, incluyendo a sus ancestros inmediatos, es una ciencia eminentemente “comparativa” que recorre el pasado, el presente y

el futuro de la condición humana atendiendo a los factores que la integran como la biología, la sociedad, la lingüística y la cultura. De aquí derivan sus cuatro campos principales: antropología biológica, sociocultural, arqueología y lingüística. Dentro de este cúmulo de estudios se aplica la observación, la descripción, el análisis, la interpretación y la explicación tanto de similitudes como de diferencias que se pueden encontrar en la diversidad humana en el tiempo y el espacio. Esto es posible mediante la disciplina de la etnología y el método llamado etnografía.

Apoyado en estos conceptos, parece que el antropólogo tiene “algo que decir” sobre la *Autobiografía de San Ignacio de Loyola* a partir del texto recogido por el P. Luis Gonçalves da Camara entre 1553 y 1555. Inicialmente, el breve estudio antropológico de la *Autobiografía* como ejercicio del curso intersemestral se tituló *Modelo de narrativa y narrativa de una figura modélica*, juego de palabras para tratar dos inquietudes claves en el desarrollo de la actual antropología cuando enfrenta la recolección de datos. De manera complementaria, el análisis compara e interpreta diversos eventos ignacianos a la luz del conocimiento práctico de quien escribe y de una pequeña parte (el espacio disponible y el temor a cansar al lector no nos permite más) del acervo bibliográfico de los padres fundadores de la antropología sobre magia, mitología y religión comparada, así como de la etnografía y sociología de la religión. En consecuencia y sin más preámbulos, iniciemos esta inspección del periplo ignaciano.

Indiquemos en primera instancia que la tesis del texto expone insistentemente la forma como Dios orientó a Ignacio de Loyola en varias etapas de su existencia, como respuesta a su ferviente decisión de abandonar lo mundano y, a cambio, concentrar todos sus pensamientos en Dios, en servirle e imitar a los santos. Con este fin, decide llevar una vida de peregrinación marcada por la rigurosa penitencia, con disciplinas y abstinencias, constante oración, prédica y estudio, creciendo permanentemente en devoción para encontrar a Dios en todo momento y ante cualquier circunstancia. Los argumentos que apoyan esa tesis pueden resumirse en los siguientes cinco puntos:

- a. La salida de la oscuridad material tomando el camino hacia la iluminación espiritual es manifestada cuando: “se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse de esta diversidad y a hacer reflexión sobre ella.” (*Autobiografía*, p. 8). Se refiere al abandono de los pensamientos y hechos mundanos (literatura de caballerías, posibles romances, acciones militares, honra) por el estudio, reflexión e imitación de la vida de Cristo y de los santos.

- b. La determinación externa (vida pública del santo) de comenzar una existencia de peregrinación, constante oración y mortificación del cuerpo para alejar la tentación y encontrar la iluminación, puede hallarse en el camino a Monserrat “adonde tenía determinado dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo.” (p. 17). Lejos de toda pompa y en señal de abandono total de lo mundano, se apeó de la mula que le habían suministrado en casa, colgó las armas de caballería y “compró tela, de la que suelen hacer sacos, de una que no es muy tejida y tiene muchas púas, y mandó luego de aquella hacer veste larga hasta los pies, comprando un bordón y una calabacita” (p. 16). Debido a que aún arrastraba los daños colaterales de las heridas en sus piernas “compró también unas esparteñas, de las cuales no llevó más de una; y esto no por ceremonia, sino porque ... este pie le pareció era necesario llevar calzado” (p. 16); de lo contrario, es muy probable que el peregrino hubiese iniciado su andar completamente descalzo como quizás fue inicialmente su propósito.

- c. En el sentido del literal anterior también pueden mencionarse como privaciones voluntarias de Ignacio, para crecer en devoción y encontrar a Dios, diversas pruebas, mortificaciones y abstinencias que le ayudaban a fortalecer su espíritu y tener la certidumbre de ser visitado por el Señor. Inicialmente haciendo la escuela de Dios, periodo en que “Dios le trata como un maestro de escuela lo hace con un niño: enseñándole” (p. 27), se encuentra con la ideación de pasar tantos años al futuro dedicado a esta nueva vida plena de dificultades. Simultáneamente,

le asalta el pensamiento acerca del suicidio. Ideas, en fin, que intentan sembrar dudas respecto a la decisión tomada, ante las cuales nuestro peregrino, siguiendo los ejemplos del proceder de los santos, decide que “ni comería ni bebería hasta que Dios le proveyese” (p. 24) consuelo y liberación de aquellas cosas del pasado, y entendimiento [*Autobiografía* p. 27]. Esta determinación radical de ayuno y abstinencia las sostendrá permanentemente ante el resurgimiento de dudas o tentaciones, o para acomodarse a situaciones desfavorables [como en *Autobiografía*, pp. 82; 35 y 94]. De igual modo, este régimen alimenticio lo acompañaba de otras privaciones como la de evitar una vivienda confortable, puesto que prefería dormir en el piso en la plaza pública de Venecia o a las afueras de los poblados sobre un montón de paja en casas derruidas como aconteció en Vicenza [*Autobiografía*, pp. 42 y 94].

- d. Las referencias a la prédica, los discursos o “hablar con los demás de cosas de Dios” aparecen en numerosos pasajes de la obra y en varios contextos enmarcados en vicisitudes e incomodidades por igual. Así, puede resaltarse el primero de estos discursos, más bien de carácter introspectivo, al “conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban [dentro de Ignacio], el uno del demonio, y el otro de Dios.” (p. 8). Más adelante vemos sus primeros pasos tanto de convaleciente como de predicador en casa, cuando “él, no se curando de nada, perseveraba en su lección y en sus buenos propósitos; y el tiempo que con los de casa conversaba, todo lo gastaba en cosas de Dios, con lo cual hacía provecho a sus ánimas.” (p. 11). Pasado el tiempo, encontramos a Ignacio ya de regreso en España, junto a los compañeros, argumentando en su defensa frente a las acusaciones, juicios y cárceles: “nosotros, dice el peregrino, no predicamos, sino con algunos familiarmente hablamos cosas de Dios, como después de comer con algunas personas que nos llaman.” (p. 65). También, por la misma época, se nos relata que nuestro peregrino en su tierra

natal está difundiendo la devoción en los sitios menos esperados, como cuando: “en este hospital comenzó a hablar con muchos que fueron a visitarle de las cosas de Dios, por cuya gracia se hizo mucho fruto.” (p. 88).

- e. En cuanto al estudio y a la oración, estas pueden ir de la mano. Al comienzo, el peregrino no poseía la formación específica y por ello incluso se le amonestó oficialmente [*Autobiografía*, 64]; sin embargo, fue adquiriendo los conocimientos necesarios aceptados por la Iglesia, uniéndolos a su creatividad y metodología empírica que apreciamos en el principio de su periplo [*Autobiografía*, 11], cuando escudriñaba por su cuenta libros religiosos, y más adelante al redactar los Ejercicios y Constituciones [*Autobiografía*, 99]. Tiempo después, el entendimiento ilustrado lo convierte en otro hombre con otro intelecto permitiéndole aclarar las supuestas visiones hermosas, que no eran más que manifestaciones demoníacas [*Autobiografía*, 30 y 31] y logra así establecer las diferencias entre el bien y el mal. A esto, le sigue su estudio en Barcelona para poder ayudar a las almas; su paso por Alcalá y Salamanca, pese a las afrentas e injurias allí recibidas, y la alternativamente confortable estancia en París. En dichos sitios hubo de sortear serias dificultades apoyado solo en la sólida confianza en que siempre salía del apuro con ayuda de Dios [*Autobiografía*, 91] y cada vez haciendo oración para sentir la “mutación en su alma” en facilidad de encontrar a Dios [*Autobiografía*, 96; 99 y 101].

En segundo término, ante los planteamientos de la obra como modelo de narrativa, desde la óptica antropológica el diario de este peregrino puede abordarse desde dos aspectos especiales que se traslucen en el texto y se vinculan con otras tantas preocupaciones fundamentales en el actual desarrollo de la antropología. Estas son la autenticidad de lo que hacemos y la forma como lo narramos o construimos. En el primer caso:

Un aspecto importante del trabajo antropológico: la credibilidad del etnógrafo radica en la veracidad de su experiencia de campo, pero también —o, sobre todo— en su capacidad para convencer a los otros sobre la autenticidad de lo que él ha experimentado. (Viana, 1991, p. 13)

En este sentido, podemos entender esa determinación, casi obsesiva, de Ignacio de Loyola de presentarse en los lugares santos de la cristiandad para experimentar lo vivido por Cristo, en su búsqueda de la imitación del Redentor. A nuestros ojos, tal experiencia es la que lo lleva a hacer, 500 años atrás, “trabajo de campo”, pues solo de esta manera (¡aunque él nunca lo sabrá!), la antropología entiende que se logra obtener una acertada interpretación de los hechos, de lo que ocurre más allá de la comodidad de la casa, el castillo, la iglesia o el despacho. De igual manera, al querer asimilarse a lo padecido por los santos no solo alcanza en el plano personal el fortalecimiento de su devoción y su separación de lo mundano, sino que también (¡sin saberlo!), a la usanza del antropólogo de terreno puede declarar con toda seguridad: —¡Estuve allí! ¡Recorrí esos caminos! ¡Todo cuanto vi y experimenté es cierto!— Y así también, inmerso en diversas sociedades, y medio milenio antes, estaba cumpliendo con una premisa que frecuentemente se recomienda a los científicos sociales:

La reflexión práctica sobre la representación transcultural realizando un inventario de las mejores, aunque imperfectas, estrategias a la mano. En estas, [sobresale] el trabajo de campo etnográfico [como] método inusualmente sensitivo. [Y, acompañado muy especialmente por] la observación participante [que] obliga a sus practicantes a experimentar, a un nivel tanto intelectual como corporal, las vicisitudes ... y a menudo un desarreglo de las expectativas personales y culturales. (Clifford, 2008, p. 143)

Sin embargo, las anteriores consideraciones me conducen a la segunda de las actuales preocupaciones antropológicas fundamentales: la autoridad etnográfica. Por brevedad del espacio no puedo detenerme en ella, pero solo dejaré aquí insinuada su aplicación frente a todo cuanto ha sido narrado en la *Autobiografía*, máxime que esta ha sido recogida

por un tercero, tiempo después de sucedidos los hechos. Teniendo como principio antropológico el autocontrol valorativo aplicado a todo aquello que se describe y difunde, la perspectiva de la autoridad etnográfica nos alerta, puesto que “comprendemos, merced a lo que cuenta el etnógrafo, que es preciso establecer unos límites en la propia investigación; unos límites equidistantes, por igual, de lo que refiere oralmente el encuestado y del discurso que artesanalmente, literariamente, elabora el etnógrafo [en nuestro caso, Gonçalves da Camara]” (Clifford, 1991, p. 34). Es necesario distinguir convenientemente aspectos significativos y definitorios de carácter retórico, de ficción, subjetivos, históricos; ya que como advertía Walter J. Ong, “la adaptación literal de unos conocimientos, su no asimilación, su no explicitación a la medida del propio lenguaje, ha servido para que con el paso de los siglos se hayan institucionalizado verdades universales que no lo son.” (Ong, citado por Clifford, 1991, p. 38). En consecuencia, queda aquí extendida la invitación para futuros debates al respecto.

Finalmente, en tercera instancia, como narrativa de una figura modélica y siguiendo con el sentido de lo expuesto más arriba, la personalidad y hechos de Ignacio de Loyola presentan ciertos atributos transculturales compilados ya por la antropología y la etnografía de la magia, mitología y religión comparadas, y que las figuras modélicas poseen para constituirse como tales. En nuestro caso, habiendo encontrado en la narrativa del peregrino cómo con frecuencia le sobrevienen singulares experiencias, podemos rastrear mediante ellas, en palabras de la etnóloga colombiana Blanca de Corredor (1989) refiriéndose al encuentro con los hombres y mujeres de conocimiento y palabra-saber de la selva húmeda tropical amazónica, “un camino hacia el arte del saber, del vivir en y para el acto de vida” (p. 12).

Nos serviremos, entonces, para la interpretación de algunas de las diversas estaciones de esa ruta autobiográfica ignaciana, de lo expuesto por el estudioso de las religiones Mircea Eliade (1994) quien nos indica que:

Las enfermedades, los sueños y los éxtasis son otros tantos medios de acceso a la condición de chamán [y] constituyen por sí mismas una iniciación; esto es, consiguen transformar al hombre profano de antes de la “elección” en un técnico de lo sagrado. (p. 45)

Asistimos a este evento en el capítulo I, numerales 1 al 5 de la narrativa ignaciana [Loyola, 2014, pp. 5-6] siendo testigos de sus “experiencias extáticas que deciden acerca de la vocación del futuro chamán asumiendo el esquema tradicional de una ceremonia de iniciación: sufrimiento, muerte y resurrección.” (Eliade, 1994, p. 45). En consecuencia, nuestro santo discurrirá por un itinerario de episodios dolorosos y experiencias místicas donde se plasma el significado y simbolismo de la muerte y resurrección de este neófito bajo la forma de su separación con lo real, como lo sintetiza el antes mencionado experto rumano en ciencias de la religión:

Algunos sufrimientos físicos hallarán su traducción precisa en los términos de una muerte simbólica iniciática: por ejemplo, el descuartizamiento del cuerpo del candidato –enfermo– experiencia extática que puede producirse ya gracias a los sufrimientos de la enfermedad-vocación, ya mediante ceremonias rituales, o ya, en fin, por medio de sueños. (Eliade, 1994, p. 45)

También conviene asociar a este contexto el deseo ignaciano de permanecer solo en actitud de reflexión y oración inclusive mientras viaja, y que equivale, citando nuevamente a Mircea Eliade (1994), al “aislamiento psíquico de un enfermo escogido que es el paralelo del aislamiento y de la soledad rituales de las ceremonias iniciáticas y la inminencia de la muerte conocida por el enfermo” (p. 45), momento en que muere el hombre profano para dar paso al nacimiento del hombre consagrado. En suma, la recurrente oposición entre lo sagrado y lo profano.

Así, aun en el punto de partida del trayecto, los sucesos relacionados con sus piernas, en especial una de ellas que debe ser finalmente recortada, pueden ser equiparados con la ideación que guardan las deformaciones intencionales o no del cuerpo humano para el carácter étnico. Esto implica conceptos de sacrificio como “inseparable de toda purificación por medios cruentos” y abnegación que “cuando se trata de la sangre humana, este sentimiento es ciertamente activo, al menos en el sentido que para lograr una cierta masa de poderes mágicos necesita someterse a determinados sufrimientos físicos” (Dembo e Imbelloni, 1938, p. 29). Dichos conceptos nos permiten conjeturar la transformación de aquella urgente medida quirúrgica de carácter

higiénico en una práctica con significado simbólico [*Autobiografía*, pp. 33, 35], que para Ignacio se encuentra fundamentada a partir de la imitación de la vida de Cristo y de los Santos en búsqueda de la enseñanza y la gracia divina [pp. 17-19]. Este es un objetivo análogo al de ciertos jóvenes guerreros de América del Norte y Oceanía, quienes ofrendaban la mutilación de alguna parte de sus extremidades al Gran Espíritu para obtener sus favores o como signo de iniciación (Dembo e Imbelloni, 1938, pp. 202-203). Al fin y al cabo, Ignacio de Loyola a partir de ahora seguirá siendo soldado... pero esta vez al servicio de Dios.

Al mismo tiempo, no olvidemos que estas experiencias extáticas “están siempre y en todas partes seguidas por una instrucción teórica y práctica que procuran los viejos maestros y modifica radicalmente el *status* religioso de la persona escogida” (Eliade, 1994, p. 45). Este último paso en el tránsito por la serie de aventuras conducente a adquirir los poderes mágicos por parte del iniciado también ha sido llamado “sensación de transformación de la personalidad” (Hubert y Mauss, 1946, p. 248); en el caso de nuestro peregrino, la sensación está dada por las revelaciones como “la ilustración o visión del Cardoner” o el acceso a los libros de los santos y, con posterioridad, a su formación en varias ciudades europeas como lo narra en los capítulos III; y V al VIII de su *Autobiografía* (2014). Actos de vida estos que se corresponden análogamente con la iniciación por revelación y la iniciación por tradiciones, es decir, en palabras de los destacados sociólogos y antropólogos franceses Henri Hubert y Marcel Mauss (1946):

Después de la revelación y el cambio de los órganos el nuevo especialista religioso tiene todavía que aprender por tradición oral cierto número de fórmulas y ritos necesarios. Sea cual fuere la importancia que tengan el contacto directo y la identificación con los espíritus, estas operaciones no eximen de la educación en los secretos del arte mágico impartida por los ancianos. (p. 273)

Finalmente, no sobra advertir sobre el curioso parecido que la narrativa autobiográfica ignaciana guarda con otros eventos de la tradición transcultural europea como la esfinge y el acertijo propuesto a Edipo acerca de las tres edades del hombre: tres también son los estadios que podemos encontrar en el diario del peregrino, consustanciales a sus

periodos de desarrollo espiritual. Al igual, su temporada de oscuridad antes de conocer los textos sobre la vida de Cristo y de los santos se asemeja a la etapa en la que Saulo de Tarso, persiguiendo a los cristianos, cae víctima de la ceguera hasta su curación y conversión.

Otros aspectos relacionados con el itinerario místico de San Ignacio de Loyola, quedarán por el momento solo mencionados. El tiempo de entrega y el espacio disponible, como el temor de fatigar al lector, juegan contra la voluntad de incluirlos en este análisis. De seguro, nuestro editor sabrá entender y apoyar esta decisión. La promesa de debatir: a) El papel de la mula como espíritu auxiliar y totémico con una doble y clara función ritual como animal para ordalía y augur, enlaza con similares registros transculturales reportados por la antropología (Frazer, 1946; Lenis, 2015); b) La presencia de objetos tabuados a la usanza de testimonios de votos formulados o cumplidos, en este caso las uñas y el cabello de Ignacio, ya estén cortados o sin cortar y su simbolismo, son susceptibles de comparación con informes semejantes provenientes de diversas culturas y épocas (Frazer, 1995); y c) el análisis y caracterización de la *Autobiografía* dentro del arquetipo de las leyendas de héroes civilizadores y de santos, atendiendo a la clasificación del etnógrafo francés Arnold Van Gennep (1943), nos darán el “pre-texto” para retomar el oficio de escribir con la firme convicción de volvernos a encontrar en un *espacio textual-ritual* como este.

Referencias

- Clifford, J. (1991). Introducción: Verdades parciales. En J. Clifford y G. E. Marcus (Eds.), *Retóricas de la antropología* (1 ed., pp. 25-60). Ediciones Júcar.
- Clifford, J. (2008). Sobre la autoridad etnográfica. En C. Reynoso, (Ed.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. (4 ed., pp. 141-170). Gedisa Editorial.
- Corredor, B. y Torres C. (1989). *Chamanismo: un arte del saber*. Anaconda Editores.
- Dembo, A. e Imbelloni, J. (1938). *Deformaciones intencionales del cuerpo humano de carácter étnico*. Humanior-José Anesi.

- Eliade, M. (1994). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica.
- Frazer, J. (1946). *El totemismo. Estudio de etnografía comparada*. Editorial Kier.
- Frazer, J. (1995). *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Hubert, H. y Mauss, M. (1946). *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Lautaro.
- Lenis, J. (2015). *De las guacas a las caletas: tradición y legalidad*. [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia] <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/55393>
- Loyola, I. de (2014). *Diario del peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*. (Texto recogido por el P. Luis Gonçalves da Camara entre 1553 y 1555). Secretariado de Espiritualidad de la Compañía de Jesús en Ecuador. PDF.
- Van Gennep, A. (1943). *La formación de las leyendas*. Editorial Futuro.
- Viana, L. (1991). *Prólogo a la edición española*, en: En J. Clifford y G. E. Marcus (Eds.), *Retóricas de la antropología* (1 ed., pp. 9-20). Ediciones Júcar.

SECCIÓN I

**¿HABRÁ VALIDO
LA PENA VIVIR?
VOCES UNIVERSITARIAS
SOBRE EL VALOR DE UNA
VIDA CON SENTIDO**

Apuntes para una arqueología del bien común

JOSÉ GUSTAVO LENIS DURÁN
MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA

El propósito de las siguientes líneas es extender una invitación a reflexionar sobre la manera en que el bien común ha estado presente desde el origen de nuestra especie. Tomando como base algunos datos puntuales de la paleontología y la arqueología, pero sin recaer en los análisis técnicos e inventarios que frecuentemente estas dos disciplinas realizan de los materiales perdurables encontrados en los yacimientos, exhorto a explorar la mente y el comportamiento de aquellos individuos, quienes con su creatividad y recursividad también dejaron huellas de valores humanos en el registro fósil de la evolución humana.

Si bien, la idea y la observancia del beneficio común han debido ser patentadas en tiempos más recientes mediante documentos universales y nacionales, por ejemplo, la *Declaración de los Derechos Humanos* o la *Constitución Política* de nuestro país, tratando así de detener su declive frente a los intereses particulares; se me antoja preguntar: ¿es posible que el hombre prehistórico e incluso sus antepasados hubiesen

tomado ya conciencia de la importancia del bien colectivo, sin recurrir a codificaciones escritas e incluso antes de aquella etapa que la antropología considera como su “despegue cultural”? Si esto es factible, ¿qué principios fundamentales cultivó para mantener siempre presentes esos valores humanos, que le permitieron adaptarse y sobrevivir en compañía de sus congéneres en un hábitat marcadamente hostil durante miles de años, muchos más de los que lleva desarrollándose nuestra cultura tal y como la conocemos?

Es precisamente mediante el registro arqueológico como podemos responder a tal interrogante y aventurarnos tras las huellas de su ética y valores. Para emprender este camino sería conveniente tener como epígrafe la opinión del paleontólogo español Juan Luis Arsuaga (2002), quien nos advierte, desde la óptica evolucionista, que inicialmente:

Una de las dos cosas más importantes que hacen los animales es alimentarse (la otra es reproducirse), y gracias a la paleontología y a la arqueología podemos averiguar qué comían Pero como nosotros y nuestros antepasados fósiles hemos sido y somos animales sociales, la búsqueda del alimento es en parte una actividad colectiva, por lo que no debemos abandonar nunca la perspectiva de grupo en nuestras investigaciones. (p. 13)

Entonces muy pronto encontramos el primer fundamento: la colectividad. Ya con la aparición de las primeras agrupaciones de homínidos que se pueden adscribir a nuestro género *homo*, podemos detectar patrones que comienzan a intervenir en su vida cotidiana hasta lograr su fijación mental. De tal modo se troquelan la participación, puesta de acuerdo y solidaridad de sus miembros. Estas conductas les facilitarían desarrollar:

la maña técnica para la fabricación de utensilios, el talento para elaborar mapas mentales del territorio y la capacidad de cooperar con otros individuos del mismo grupo. [Lo cual] les permitiría sobrevivir en campo abierto, un medio decididamente hostil para un primate. (Arsuaga, 2002, p. 95)

Como puede observarse, el interés individual, personalista, casi egoísta, no tiene cabida en este severo espacio, se le antepone más bien otro cimiento del bien común: el interés social. Así se trate de un acertado

cazador, al abandonar progresivamente la vida arborícola y dar los primeros pasos en la peligrosa e indomable sabana africana, en donde está al descubierto y a merced de predadores más fuertes que él, necesita como mínimo de un compañero que vigile a su espalda o le ayude a acorrallar a las presas, acarrear frutos o transportar agua; y de otros individuos que permanezcan un poco más atrás, protegidos en el campamento itinerante, acompañando a las embarazadas, cuidando de los infantes u otros miembros jóvenes de la banda, así como de los enfermos y ancianos, y quedando al tanto de los excedentes alimenticios o de las vestimentas, instrumentos y armas que deban componerse o fabricarse. Este complejo de relaciones sociales entre los humanos primitivos se encuentra muy bien documentado en los restos de esqueletos fósiles, como asegura el catedrático inglés de Arqueología, Steven John Mithen (1998):

Existe evidencia de que los neandertales cuidaron de sus enfermos y ancianos, es decir, de aquellos que solo podían aportar una contribución limitada o nula al bienestar del grupo. Un ejemplo clásico es el neandertal de la cueva de Shanidar, en Irak, que al parecer vivió varios años a pesar de presentar ceguera en su ojo izquierdo, diversas lesiones y tener la parte derecha de su cuerpo totalmente aplastada, a causa seguramente del desprendimiento de una roca. No es probable que pudiera desplazarse normalmente, y pese a ello vivió varios años con esas heridas a cuestas, indicio de que otros miembros de su grupo social cuidaron de él. (p. 144)

Estas alteraciones continuas en el grupo, en función de condiciones externas (medioambientales) e internas (de influjo social como las enfermedades, accidentes, senectud, puerperio), exigen ajustes en las relaciones entre los individuos primitivos, dejando al descubierto la presencia, ya en ese entonces, de elementos propios del interés social como son la “alteridad o interés por el otro; y responsabilidad frente al todo social”, permitiéndonos inferir además que eran conscientes de que “cada miembro posee una realidad distinta” (Vargas R., comunicación personal, 2013).

Estas pautas culturales no son conductas determinadas genéticamente sino comportamientos adquiridos, transmitidos y perpetuados por la tradición y como tal debieron tener su origen en un momento y

lugar específico y de la mano de individuos empeñados en empezarlas y heredarlas culturalmente con el consenso del grupo. Es aquí donde descubrimos el tercer rudimento para la fundamentación de la ética social, puesto que, y siguiendo con el criterio del filósofo e historiador Germán Rolando Vargas Rodríguez, “a partir del establecimiento de normas por consenso”, que en nuestro ejemplo relacionan estrategias cotidianas de adaptación sociocultural a un ámbito primitivo, encontramos el principio en el que debe descansar “el bien común para que sea apoyado por todos como una norma moral obligatoria” (Vargas R., comunicación personal, 2013).

Junto a esa actitud de consenso, el proceso de experimentación-fijación-renovación de datos lleva implícitos otros valores humanos como la generosidad de quien comparte aquellas informaciones y la vocación del receptor para asimilarlos, enmarcados en un interés colectivo: en este caso y época en particular, el conocimiento y dominio del medio ambiente circundante y los recursos necesarios para el desenvolvimiento eficaz del grupo.

De tal manera, podemos colegir que ya desde los albores de la humanidad, y nuevamente en palabras de Vargas Rodríguez:

El bien común no es, así, ningún a priori que se impone a los ciudadanos [incluyamos aquí también a nuestros ancestros prehistóricos]; son más bien ellos quienes se ponen de acuerdo en fines o interés común Es un ‘ideal común’ por el que todos los pueblos y naciones [en el presente, y no dejemos de lado a las bandas de homínidos del remoto pasado] deben esforzarse. (2013)

De seguro se empeñaron, máxime si la aventura africana y la conquista del mundo esperaban por el *homo*. El tiempo transcurre y el conjunto arqueológico que nos sirve para inferir el modo de vida de nuestros antepasados exhibe ahora instrumentos de caza y pesca más elaborados, fruto de la modificación de actividades sociales enfocadas a la obtención de recursos para su subsistencia: estos remotos parientes dejan paulatinamente de ser carroñeros que salen furtivamente de la floresta y se convierten en sigilosos cazadores y en aplicados recolectores de frutos tanto en el bosque como en la sabana.

Con este devenir emergen, potencializadas por la nueva dieta rica en proteína animal, la complejidad tecnológica y la agudeza mental en ciertas especies del género *homo*, quienes ahora alcanzan un nuevo estadio: la fluidez cognitiva, otro pilar fundamental para los valores, que les permite desarrollar una creatividad sin precedentes y formar redes sociales más complejas, uniéndose en alianzas e intercambiando integrantes, conocimientos, valiosas herramientas y alimentos (Zimmer, 2005).

Prueba de lo anterior es la aparición de la religión con rituales de enterramiento, presencia de ajuar funerario y pintura decorativa en las tumbas, que suponen una preocupación por el bienestar del difunto en una vida ulterior quizás en compañía de deidades; el surgimiento del arte con la hermosa colección de estatuillas femeninas conocidas como las “Venus Paleolíticas” cuyos hallazgos se extienden desde Europa Occidental y el norte de África hasta Asia meridional; además, una gran cantidad de utillaje óseo y abalorios finamente labrados, y la pintura parietal con escenas cinegéticas cuyos significados rituales de apropiación, votivos y propiciatorios deben haber sido entendidos, compartidos y perpetuados de generación en generación por estas primeras colectividades. Esto último presupone la adquisición de un pensamiento complejo capaz de abstraerse y por ende de la existencia del lenguaje que les permitía compartir ideas (Mithen, 1998; Harris, 2011; Sloan, 2005; Zimmer, 2005).

Podríamos sugerir que el desarrollo de la conciencia en el hombre prehistórico tomó entonces el cariz de proyecto de vida fundamentado en valores, con el surgimiento de las áreas espiritual, artística e intelectual, que se aúnan a las esferas familiar (pequeñas bandas), económica (cazadores-recolectores), física (cambios morfológicos como respuesta evolutiva a la adaptación a nuevos entornos) y social (movilidad e interacción con *sapiens* e incluso otros *homo*) que, como vimos, ya habían sido adoptadas por nuestros antepasados en su cotidianidad.

A manera de conclusión, podemos decir que los humanos y sus antecesores desarrollaron desde sus orígenes una vida en función de los estímulos y retos lanzados por el medio ambiente en que se criaron. Ese derrotero catapultó a las especies mejor adaptadas desde los bosques

y sabanas africanas a conquistar todo el planeta y en su ejecución pusieron en marcha la evolución humana, simbiosis de biología y cultura.

En este último ámbito puede rastrearse la fundamentación de aquello que en una ulterior etapa histórica de la humanidad se conocerá como “ética y valores”. Los principios que deben ahora inculcarse formalmente mediante documentos legales quizás para evitar su desaparición, fueron parte integral de la vida en aquel remoto pasado, pues de la observancia del bien común dependía la supervivencia tanto del individuo como del grupo al que pertenecía.

El registro arqueológico, prácticamente la única manera de acercarnos a ese periodo del acontecer de nuestro género taxonómico, permite inferir conductas para las cuales era necesaria la concertación entre individuos, el interés por el otro, la responsabilidad frente al todo social, la solidaridad y la vocación que aseguraban compartir las estrategias de una buena cacería o recolección, protección ante peligros, el transporte controlado de los productos obtenidos y el cuidado de los miembros más débiles de la comunidad.

En suma, el bien común hacía parte del pensamiento prehistórico. Cabe entonces cuestionarse: ¿por qué en nuestro tiempo tiende a perder vigencia? Ahora que el medio no es hostil y lo manejamos a nuestro acomodo, ¿qué lleva a los hombres hacia el interés individual?, ¿en cuál encrucijada histórica perdimos el norte de los valores de la evolución cultural plantada por los ancestros?

Como colofón quiero agregar que desde mi infancia pude observar la manera como en casa los mayores tenían en cuenta el bien común y su práctica sirviendo con generosidad, devoción y desinterés a los demás. Breves explicaciones o en ocasiones solo el ejemplo, fueron inculcando en mí esa misma disposición de ánimo por compartir con el prójimo aquello que se sabe o se tiene. Por tal razón, la respuesta enviada al foro y la motivación personal a la pregunta focal del curso, ¿cuál es la vida que vale la pena ser vivida?, ha sido de mi parte: la vida entregada al bien común. Con el paso del tiempo, también debo agradecer a mi profesión que ha contribuido con sus interpretaciones académicas a explorar mis inquietudes acerca del surgimiento y práctica de los sentimientos en nosotros los humanos (¡los únicos sobrevivientes actuales de los homínidos!).

Referencias

- Arsuaga, J. (2002). *Los Aborígenes. La Alimentación en la evolución humana*. RBA Libros S. A.
- Harris, M. (2011). *Introducción a la antropología general*. Alianza Editorial.
- Mithen, S. (1998). *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*. Crítica.
- Sloan, C. (2005). *La historia del origen del hombre: nuestra evolución desde los antepasados prehistóricos hasta hoy*. National Geographic Society.
- Zimmer, C. (2005). *Smithsonian intimate guide to human origins*. Harper Collins Publishers.

Reflexiones sobre el decir veraz y la vida que vale la pena ser vivida

SANTIAGO ECHEVERRY GAVIRIA
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

No hay dos cerros iguales, pero en cualquier lugar de la tierra la llanura es una y la misma. Yo iba por un camino de la llanura. Me pregunté sin mucha curiosidad si estaba en Oklahoma o en Texas o en la región que los literatos llaman la pampa. Ni a derecha ni a izquierda vi un alambrado.

(Borges, 2013, p. 484)

Con el anterior epígrafe, Borges comienza su cuento titulado: “Utopía de un hombre que está cansado” (2013). En la narración, dos personas en tiempos distintos, una en el presente y la otra en el futuro, reflexionan sobre los tiempos por venir. En este futuro el lenguaje ha cambiado y su rol ya no es lírico, los gobiernos han caído, los medios de comunicación se han destruido con el bombardeo de la información, los políticos se han convertido en bufones. En general, la existencia y sus vasos comunicantes entre pasado y futuro se han convertido en un laberinto sin salida, en monotonía donde cada hombre decide

cuándo poner fin a su propia vida. ¿Más allá del tiempo podríamos decir que la llanura sí es una y la misma? ¿Es acaso toda vida una y la misma? ¿Hay una vida que valga la pena ser vivida?, y si la hay, ¿cuál es la vida que vale la pena ser vivida?

El presupuesto de este texto es que debe haber una vida que valga la pena vivir. En ese sentido, a modo de hilo conductor, queda enunciada aquí la situación vital que da sentido y orden a una existencia humana: la capacidad de “decir una verdad sobre sí mismo”. Para abordar la relación entre la vida que vale la pena ser vivida y una verdad sobre sí, se tomará como referencia la noción de estética de la existencia propuesta por el pensador francés Michel Foucault; en particular se tratarán dos conceptos centrales, a saber: *parrhesía*, y formas *ale-túrgicas* del decir veraz. Comencemos preguntándonos, ¿cómo definir una manifestación de verdad? En el ocaso de su vida, Foucault emprende el estudio de la subjetividad a partir de la filosofía grecorromana, y encuentra en “la cultura antigua todo un juego de prácticas que implican el decir veraz sobre uno mismo” (Foucault, 2010, p. 21). En su apuesta genealógica, el pensador francés acuña el término *parrhesía*, etimológicamente *parresiazesthai*, que alude al “decir todo” (Foucault, 2004, p. 36). En el horizonte de la existencia y de la vida que vale la pena ser vivida brota la pregunta por la verdad, aquella que puede decirse sobre uno mismo. Es preciso acotar que, “decirlo todo” no implica un “decir veraz”; no obstante, “decirlo todo con franqueza”, sí puede implicar esta veracidad.

De manera similar, acuña la expresión formas *ale-túrgicas* del decir veraz. Desde un punto de vista etimológico, la *ale-turgia* sería la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que se plantea como verdadero, en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido. Podríamos denominar *ale-turgia* a ese conjunto de procedimientos y decir que “no hay ejercicio del poder sin algo que se asemeje a ella” (Foucault, 2010, p. 19). Si la *parrhesía* implica hablar con franqueza, la *ale-turgia* es el mecanismo que permite justamente hablar con franqueza; es el juego, la disposición, el acto. La *parrhesía* se encuentra circunscrita a la *ale-turgia* como procedimiento discursivo del decir veraz.

Pues bien, a partir de la *parrhesía* y las formas *aletúrgicas* del decir veraz se puede comprender que la producción de una verdad ante todo alcanza un discurso y un conjunto de procedimientos. En efecto, en *El Coraje de la Verdad* (2010), Foucault expone de manera detallada los discursos y procedimientos a partir de los cuales los antiguos fueron capaces de decir una verdad sobre ellos mismos y, en consecuencia, hacer de la filosofía un modo de vida, un ejercicio espiritual. El pensador francés se valdrá de Sócrates, Galeno, Laques, Gregorio de Nisa, entre muchos otros, para exponer las formas del decir veraz y en consecuencia mostrar una manera en la que se deviene sujeto. Ahora bien, en todo ejercicio de producción de una verdad sobre sí mismo, que en otras palabras es tomado por el francés como el “cultivo de sí”, es fundamental la figura de otro. Comenta Foucault (2010) “vi perfilarse, en cierta forma, un personaje, un personaje presentado de manera constante como el socio indispensable o, en todo caso, el coadyuvante casi necesario de la obligación de decir la verdad sobre uno mismo” (p. 21).

La necesidad de la figura del otro, que no se funda en la confesión cristiana del siglo XIII, se representa históricamente bajo la forma del confesor, el médico, el psiquiatra, el psicólogo, el psicoanalista, el amigo personal, el amante, entre otros. La polivalencia de ese otro que es necesario para decir la verdad sobre uno mismo, a comparación de la cultura moderna, no tiene sus bases en un principio de institucionalidad; por el contrario, se basa en la *parrhesía*, “la calificación necesaria para ese personaje incierto, un poco brumoso y fluctuante, es cierta práctica, cierta manera de decir que se llama precisamente *parrhesía* (hablar franco)” (Foucault, 2010, p. 24). Reformulando la cuestión, si la vida que vale la pena ser vivida es aquella en la que el sujeto puede decir una verdad sobre sí mismo, y en esa vida es indispensable la coadyuva de otro, ¿cómo se puede identificar que ese otro sí nos conduce a decir una verdad sobre nosotros mismos? En tiempos donde abundan “coadyuvantes”, ¿cómo saber si el otro realmente puede serlo?

Para identificar al otro coadyuvante, lo primero que hay que resaltar es que la *parrhesía*, o el hablar franco “puede organizarse, desarrollarse y estabilizarse en lo que cabría llamar un juego parrhesiástico” (Foucault, 2010, p. 31). La lógica de este juego, si es que se puede

hablar de una lógica, se funda en dos principios: a) concordancia entre la verdad enunciada y el pensamiento, b) cuestionamiento de los lazos entre quien pretende una verdad sobre sí mismo y el coadyuvante. El segundo principio implica que, para que haya una formulación veraz y franca por parte del otro, el emisor tiene que estar dispuesto a poner en tela de juicio la relación con el destinatario, es lo que Foucault denomina como “el triple riesgo”: riesgo de ofender, en tanto lo que se pronuncia puede molestar o irritar; riesgo de violencia, si ante lo que se pronuncia el destinatario decide tomar represalias; riesgo de muerte, si el decir veraz no tiene tan solo una incidencia ética sino también política. Este último es ejemplificado por Foucault a través de la figura de Sócrates, en particular cuando hace el análisis de los diálogos: *La Apología* de Sócrates y el *Critón*. El pensador francés señala que:

Si el parrhesiasta es en efecto quien corre el riesgo de poner en cuestión su relación con el otro, y aun su propia existencia, al decir la verdad y toda la verdad con respecto a todo y contra todo, por otra parte, aquel a quien dice esa verdad ... debe aceptarla, por ofensiva que sea. (Foucault, 2010, p. 24)

Este es el verdadero juego *parrhesiástico*. Dentro de los posibles riesgos también se han de contemplar aquellos que tocan al emisor y no tan solo los que competen al receptor. Pues bien, el receptor, el guía, el terapeuta o la figura que se tenga puede llegar a caer en el juego de la adulación. Si el emisor antepone la amistad al coraje de la verdad no puede ser considerado, según Foucault, como alguien que diga una verdad; por tanto, no estaría siendo un *parrhesiasta*. En todo caso, entre *parrhesía* y adulación se genera una antonimia en donde ambas no son necesariamente compatibles en un mismo discurso. Otro posible riesgo en el que puede incurrir el receptor es cuando la *parrhesía* rebasa los límites del decirlo todo y llega hasta el punto de convertirse en charlatanería. En este escenario tampoco es posible que haya un verdadero juego *parrhesiástico*.

Finalmente, la vida que vale la pena ser vivida es aquella en la que el sujeto puede decir una verdad sobre sí mismo, y esto implica un proceso *parrhesiasta*; es decir, hablar de manera franca y veraz sobre uno mismo. La *parrhesía* requiere un juego *parrhesiástico*, donde el emisor

se arriesga a poner en cuestión su relación con el otro y su propia existencia al decir la verdad sin ocultar nada. Además, el receptor debe aceptar la verdad, incluso si es ofensiva, para que el juego sea auténtico. En contraste, la adulación y la charlatanería son riesgos que pueden entorpecer el proceso de *parrhesía*. La adulación ocurre cuando el receptor elogia o complace al emisor en lugar de confrontar una verdad; la charlatanería se da cuando el emisor se excede en palabras y pierde la autenticidad de la verdad, volviéndose superficial o incoherente. La vida que vale la pena ser vivida se da en el marco de las relaciones con otro, con la franqueza, implica la disposición tanto del emisor como del receptor de enfrentar los riesgos y desafíos del juego *parrhesiástico*. La búsqueda de la verdad sobre uno mismo y el cultivo de sí se vuelven fundamentales en esta concepción de una vida que vale la pena ser vivida, donde la sinceridad y el coraje para decir esta verdad generan una conexión genuina y enriquecedora entre los individuos. ¿No es pues la *parrhesía* una posible respuesta a la monotonía y a los laberintos de todos aquellos hombres que se encuentran cansados?

Referencias

- Borges, Jorge Luis. (2013) *Cuentos completos*. Debolsillo.
- Foucault, Michel. (2004) *Coraje y verdad en la antigua Grecia*. Paidós.
- Foucault, Michel. (2010) *El coraje de la verdad*. Fondo de Cultura Económico.

Sobre la vida que vale la pena ser vivida

LUZ MIRYAM MALAGÓN ESCOBAR
MASTER OF SCHOOL ADMINISTRATION UNM

El “ser auténtico” hace referencia a la capacidad de vivir de acuerdo con los propios valores, creencias y principios. Por tanto, la autenticidad implica haberse inmerso en un proceso de autoconocimiento, de aceptación y coherencia, en donde se logran identificar los “centros vitales de significación”; en otras palabras, las opciones vitales fundamentales. Además, este proceso supone reconocer que se es único y valioso como individuo; que las singularidades y diferencias respecto a los demás son fortalezas, en lugar de debilidades. Así, se renuncia a la búsqueda de ser alguien distinto a uno mismo para encajar en determinados roles o expectativas sociales y, en cambio, es posible dejar brillar el verdadero yo, sin máscaras, con libertad. Dicho de otra manera, el “ser auténtico” implica vivir una vida fiel a uno mismo, en la que se es honesto y coherente con los propios valores, creencias y principios, sin ponerlos en riesgo por querer encajar en las cosmovisiones hegemónicas.

Sócrates, uno de los filósofos más influyentes de la Antigua Grecia, abordó diversos temas que aún resuenan en el pensamiento contemporáneo y que funcionan como pivote para entornos académicos y no académicos. Entre sus conceptos más conocidos, en lo que se refiere a la educación, está el de “mímesis”: aprendemos por imitación. En ese sentido, para responder la pregunta por la vida que vale la pena ser vivida, podemos destacar que son necesarios los modelos a seguir. Profesores, familiares cercanos, amigos leales, buenos jefes, e incluso los niños, se incluyen ese repertorio.

En esta ocasión, me permitiré escribir en primera persona y desde mis vivencias. Al comienzo de mi quehacer docente, traté de imitar al profesor Oscar Soto Bocanegra quien, a través de su cátedra de Estadística Descriptiva en la Universidad Nacional, me mostró una forma particular de ejercer la docencia. Aunque la imitación de su metodología respondió al azar, a través del tiempo esa mímesis se ha ido enriqueciendo por mi formación posgradual en donde pude explorar otras realidades y comportamientos de personas que me permitieron “ver más”. En ese caso, lo que significó mi profesor inicialmente, terminó acogiendo mi propia experiencia y fundando algo “nuevo”.

En el texto *La República* de Sócrates, se hace una crítica de la mímesis en el ámbito de las artes, argumentando que los artistas, al imitar la apariencia externa de las cosas, se alejan de la verdad y la realidad auténtica. El filósofo consideraba que la poesía y el teatro, por ejemplo, eran formas de imitación que podían engañar a las personas y alejarlas de la búsqueda de la verdad y la virtud (Gutiérrez, 2016). Ahora bien, la autenticidad, para Sócrates, radica en el conocimiento de uno mismo y la adhesión a los principios y valores fundamentales; con este fin, es necesario ser consciente de las propias limitaciones y prejuicios, así como buscar constantemente la verdad y la virtud en nuestras vidas. Sócrates buscaba superar la influencia de la mímesis y de las convenciones sociales, animando a las personas a cuestionarse y examinarse en el marco de sus creencias y acciones.

La filosofía de Sócrates ha dejado una huella indeleble en la historia del pensamiento humano. Sus enseñanzas, centradas en el autoconocimiento y la búsqueda de la verdad, siguen siendo relevantes en la sociedad actual. Él sostenía que el conocimiento es la base de la

virtud y que, al saber lo que es moralmente correcto, automáticamente lo seguiríamos. Esta perspectiva, conocida como intelectualismo moral, sostiene que la ignorancia es la causa del mal y que la virtud se deriva del conocimiento de la verdad. Sin embargo, en mi concepto, la verdad final no existe; por tanto, siempre estaremos en su búsqueda.

Sócrates también enfatizaba en la importancia de la autoexploración y el autoexamen como medios para alcanzar el conocimiento y la autenticidad (Gutiérrez, 2016). En el diálogo platónico *La apología*, el filósofo defiende su vida y sus enseñanzas ante el tribunal que lo juzga; argumenta que su búsqueda de la verdad y su insistencia en el examen riguroso de sí mismo y de los demás son manifestaciones de su autenticidad. A pesar de las críticas y de la condena de sus contemporáneos, Sócrates no se compromete con lo que él considera falso o incorrecto (Gutiérrez, 2016); para él, la autenticidad no implica solo el conocimiento de la verdad y el actuar en consecuencia, sino también vivir de acuerdo con nuestros principios y valores más profundos. Entonces, es necesaria una integridad personal, donde no nos dejamos influenciar por las opiniones externas o las expectativas sociales. En definitiva, seguimos nuestro propio juicio y buscamos el bien en nuestras acciones.

En el contexto del intelectualismo moral de Sócrates, la autenticidad también se vincula con el autoexamen constante. Sócrates afirmaba que la vida no examinada no merece ser vivida, lo que significa que debemos cuestionar nuestras creencias, valores y acciones para asegurarnos de que estén alineados con la verdad y la virtud. Esta reflexión y autoevaluación continua nos permite ser conscientes de nuestras motivaciones y deseos para tomar decisiones más informadas y auténticas.

Así las cosas, la autenticidad en el intelectualismo moral de Sócrates no implica una búsqueda egoísta de la propia satisfacción o el placer personal, sino una aspiración al bien común y la realización humana. Sócrates consideraba que el conocimiento moral lleva a una vida virtuosa y solo esta es verdaderamente satisfactoria y plena. En su famosa sentencia “conócete a ti mismo”, Sócrates instaba a las personas a reflexionar sobre sus motivaciones y deseos más profundos. Para él, la vida auténtica consiste en vivir de acuerdo con esa autoconciencia, evitando la imitación ciega de las normas y convenciones sociales. La

autenticidad requiere un examen constante de nuestras acciones y una búsqueda continua de la sabiduría y la excelencia moral. Sócrates veía la mimesis como una amenaza a la autenticidad; buscaba liberar a las personas de las influencias externas y los roles predefinidos, para que pudieran conocerse a sí mismas y vivir de acuerdo con su verdadera esencia. En suma, para Sócrates, la autenticidad implica autoconciencia, autoexamen y búsqueda constante de la verdad; siguiendo su enfoque filosófico, podemos aspirar a una vida más auténtica en la que nos conozcamos a nosotros mismos y actuemos de acuerdo con nuestros valores más profundos.

A manera de conclusión, puede decirse que la pregunta por la vida que vale la pena ser vivida ha impactado a muchos seres humanos a lo largo de la historia y, aunque las respuestas siempre serán preliminares, la satisfacción que acompaña a la indagación anima también a mantener viva la pregunta. Admito también que el examen del pasado muestra momentos muy significativos y valiosos; otros menos relevantes, algunos olvidados; sin embargo, todos en el mismo horizonte de sentido: la búsqueda constante de la autenticidad.

Referencias

- Gutiérrez, G. (2016). Sobre el concepto de mimesis en la Antigua Grecia. *Byzantion nea hellás*. (35) 97-106. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-84712016000100005>

La vida que vale la pena de ser vivida

P. OSCAR HERNÁN VELÁSQUEZ ROA
MAGÍSTER EN DESARROLLO HUMANO

San Francisco de Asís en el siglo XII fundó una orden religiosa relevante que institucionalizó su amor por la naturaleza. En efecto, desde la Baja Edad Media se ha buscado promover la interiorización de la experiencia del encuentro con el Señor Jesús desde la contemplación y la oración. Así mismo, san Ignacio de Loyola, otro de los santos más relevantes de la Historia de la Iglesia, aportó en el libro de los *Ejercicios espirituales* un camino para buscar la misma experiencia de amor que experimentó el Santo de Asís: “ver a Dios en todas las cosas y a todas las cosas en él”. A partir de estos dos colosos de la geografía espiritual, puede plantearse la pregunta por la vida que vale la pena ser vivida. Me permito ahora escribir en primera persona.

Una gran parte de mi vida ha sido tamizada por la experiencia de ser un sacerdote franciscano. Mi lugar en el mundo y las verdades sobre las que he edificado mi vida han sido las que la Iglesia con su amplísima variedad de carismas y opciones de vida me ha hecho posible. Hoy, en un periodo vital de “demandas internas”, la pregunta por la

vida que vale la pena ser vivida resuena de un modo particular e inusitado. Al igual que el hermano de Asís, pobre y desprovisto, la existencia se me revela en una faceta que despliega el tremendo “misterio de la encarnación”: la vulnerabilidad y la finitud. En este ensayo busco presentar y abordar la pregunta por el sentido vital en dos momentos: a) la relación entre san Francisco de Asís y san Ignacio de Loyola en la experiencia de la meditación, el perdón y el amor; b) la posible relación entre la meditación zen y los aportes de los santos en mención.

Los santos de Asís y de Loyola comparten la relevancia histórica que alcanzaron porque ambos dieron respuesta a las necesidades de su contexto. Dentro de esos aportes sobresale la “meditación”. Para san Francisco y san Ignacio, la meditación es una base común de sus escuelas espirituales; esta permite la profundización en la búsqueda de la presencia de Dios en el entorno: bien sea en las aves y los árboles (como los contemplaba san Francisco) o en la presencia causal de Dios en sus creaturas (como las contemplaba san Ignacio). En efecto, los hermanos de cada comunidad encuentran una unidad con lo divino a través de la contemplación y la oración. San Francisco vivía su experiencia de Dios a través de la naturaleza y por ello frecuentaba lugares solitarios para reconocer dicha experiencia en la creación. Por otro lado, san Ignacio usando caminos aparentemente distintos, pero centrados en la búsqueda de la voluntad de Dios, hace primar los “ejercicios espirituales” y da “modo y orden” a la contemplación y la meditación.

En lo que se refiere al perdón, estos ilustres fundadores de comunidades tuvieron la vivencia de llevar esta virtud hasta el extremo radical, donde buscaron asimilarse a Jesús reconciliándose con todos. Ignacio nos conduce por sus ejercicios espirituales donde se debe buscar siempre el perdón de los pecados e invita al seguimiento de Jesús crucificado. Estos santos pudieron ver que el perdón y la reconciliación son inherentes a nuestra vida cristiana y a la unidad con el creador. El amor, en san Francisco y san Ignacio, se traduce en ayuda al otro. También permite ver una vida que logra la coherencia entre la vocación y la vida cotidiana. Por ejemplo, San Francisco al encontrarse con un leproso siente una transformación vital y afirma: “aquello que me parecía amargo, se ha convertido en dulzura para mi corazón”.

De aquí se puede inferir que estos hermanos lucharon por la santidad y, aunque sus vidas son espiritualmente diferentes, convergen en el reconocimiento de la importancia de la meditación, el perdón y el amor para llegar a la perfección.

El segundo momento de este ensayo tiene que ver con la relación de san Francisco de Asís y san Ignacio de Loyola con la meditación zen. Estos dos santos y fundadores de comunidades religiosas de carácter cristiano no llegaron a tener acercamientos directos con esta práctica particular de meditación; sin embargo, se podría decir que hay aspectos espirituales unidos entre sí. Hay un devenir en la experiencia personal y comunitaria relacionada con Dios; se dirigen hacia un encuentro profundo con la trascendencia de la contemplación y la oración, similar a la experiencia de meditación zen. No sobra recordar que estas tres dimensiones espirituales son tan distintas que cada una se manifiesta a su manera y encausa la vida del hombre religioso y espiritual a un contexto meditativo cristiano o no cristiano simplemente por simpatía.

En conclusión, la vida es un regalo precioso y valioso dado por Dios en su creación, que me lleva a reflexionar o a meditar y a preguntarme lo que me hace sentir feliz, lleno, pleno. Desde mi vida como sacerdote, con el carisma franciscano, espero vivir la vida en plenitud; aunque esto requiere integrar lo que no sirve, lo negativo, lo que marchita, lo que aísla, los propios miedos, con el fin de vivir una vida con sentido.

Finalmente, puede decirse que “la vida que vale la pena ser vivida” es la que se asienta en la búsqueda de la felicidad y logra superar normas y leyes para conducir a la autenticidad de descubrirse bajo la mirada de un Dios que es misericordia y permite la llegada del Otro sin reparos.

Referencias

De Loyola, I. (2014). *Ejercicios espirituales*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Caminos hacia el perdón: el poder de la enfermedad y de la generosidad en nosotros mismos

CAROLINA GARZÓN MEDINA
MAGÍSTER EN PSICOLOGÍA DEL CONSUMIDOR

En memoria de mi amada madre

Desde la perspectiva psicológica, el perdón hace parte de una estrategia de afrontamiento que está centrada en la emoción y se deriva del estrés que produce la falta del mismo (Lazarus y Folkman, 1986; Worthington y Scherer, 2004, citados en Rocha et al., 2017). No perdonar podría generar afecciones de la salud que terminan incidiendo en el nivel físico y mental. En este sentido, el acto de perdonar es una reacción dinámica y sus beneficios están en el orden intra e interpersonal. Algunos autores (Strelan y Zdaniuk, 2015; Strelan y Sutton, 2011; Bartholomaeus y Strelan, 2016) han determinado que existen una serie de factores que alimentan situaciones de estrés y que conllevan al perdón, entre ellos: a) el contexto y el momento en que sucede la ofensa, y b) las características de personalidad del sujeto (aspectos

como la autoestima, el autoconcepto, las creencias sobre el mundo, factores socioeconómicos, entre otros) que inciden en el desarrollo de dichas estrategias de afrontamiento para perdonar.

Si el perdón viene desde la emoción, las experiencias de vida relacionadas con el perdón y las reflexiones que de ellas se derivan son subjetivas. Por ejemplo, si alguien es psicólogo debe primero reconocer su aspecto humano. La estigmatización hacia las profesiones, característica del contexto contemporáneo, carece de sentido pues se tiene la creencia (sobre todo en la psicología) de que hay herramientas para autoayudarse y autosanarse.

Al respecto, Dethlefsen y Dahlke (2012) en su libro *La enfermedad como camino* argumentan “que la enfermedad es parte de un sistema de regulación muy amplio que está al servicio de la evolución” (p. 74). Así pues, la enfermedad es la que nos muestra qué tan imperfectos somos o qué tan vulnerables nos debemos reconocer. El camino de la enfermedad se puede vivenciar con situaciones de tensión y estados emocionales alterados: el dolor, la angustia, la incertidumbre, la desesperanza, la resignación, la culpa y muchos otros.

El cáncer es el reflejo de esa tensión entre la unidad individual de lo que nos representa como sujetos y la supeditación a los intereses de una unidad superior como la humanidad y el Estado. Siguiendo a Dethlefsen y Dahlke (2012), su proliferación es causada por las células que, cada vez en mayor número, alteran su comportamiento y mediante una activa división inician un proceso que no conduce a ningún fin. El ser humano está encerrado en su propio ego, a tal punto de perder la visión del contexto, creyendo que desde el propio yo se puede sobrevivir a una enfermedad de esta naturaleza. Para algunos autores, por ejemplo, el cáncer es un amor en el plano equivocado, pues la perfección y la unión solo pueden realizarse en el plano espiritual, mas no en la materia; por ende, el cáncer es el síntoma de un amor mal entendido (Guzman, 2010).

Los pacientes de cáncer logran resignificar en su interior la manera de entender el mundo. Según Rohde et al. (2017), la comprensión, la espiritualidad y el desarrollo individual son factores de suma importancia pues a través de ellos se busca gestionar y afrontar la enfermedad y su sufrimiento. Aspectos ligados a la trascendencia, la esperanza, y el

propósito de estar vivos un día a la vez son de gran valor. El cáncer es una clara muestra de cuánto persisten los seres humanos, a pesar del entorno y su efecto en la salud física y mental, en las relaciones afectivas y en las relaciones personales internas. También este entorno se refleja en cómo los familiares o los seres cercanos al paciente se ven afectados por la situación que a este le aqueja.

Desde esta perspectiva, algunos filósofos como Rousseau y Hobbes muestran que “no hay conflictos, no hay historia, y donde no hay historia, no hay hombres” (citado en Nieves-Loja, 2016). Tal parece que para que surja el perdón se debe trasegar por estos estados, pues detrás de toda crisis hay formas de perdón y de reconciliación. Para perdonar debe surgir la generosidad que en palabras de Spinoza (1978) solo se trata de hacer existir el amor hacia el rencoroso. En ese sentido, quienes padecen el cáncer en su amor generoso, logran perdonar a sus seres queridos sembrando bondad, confianza, paz, eliminando el odio y la venganza, pues estos pilares ayudan a encontrar la tranquilidad interior.

A modo personal, pude comprender cuán importante es explorar la culpa y el perdón para poder sobrellevar el padecimiento espiritual detrás de este tipo de anomalías. Se pueden generar verdaderos actos de reconciliación a través de herramientas psicológicas para entender la enfermedad y los cambios que esta trae consigo en su aspecto no solo corporal, sino también mental y espiritual. Además, es posible entender en algo las fragmentaciones del amor mal orientado que refleja el cáncer y comprender, desde mis límites humanos y el impacto de sentir la impotencia, la esperanza y desesperanza, que el agradecimiento es la experiencia más sublime de mi encuentro con mi madre hasta el momento de su fallecimiento. Bien lo señala Hegel cuando dice que:

El perdón permite unir de nuevo lo que fue separado... el perdón permite salir al encuentro, tanto al perdonado como al que perdona para, de esta manera, salir del encierro de sí mismos. Ello significa reconocerse en el otro, reconocer al otro en uno mismo. Se trata de una fuerza de reparación, es decir, una manera de superar lo trágico y levantar el destino. (Citado en Nieves-Loja, 2016, p. 107)

Gracias, madre mía, por permitirme reconocer a través de ti, de tu cáncer, mi vulnerabilidad y la confianza para reparar lo averiado y seguir caminando en el amor y la bondad.

Referencias

- Bartholomaeus, J. y Strelan, P. (2016). Just world beliefs and forgiveness: The mediating role of implicit theories of relationships. *Personality and Individual Differences*, 96, 106–110. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.02.081>
- Dethlefsen, T. y Dahlke, R. (2012). *La enfermedad como camino. Un método para el descubrimiento profundo de las enfermedades*. Debolsillo.
- Guzman, M (2010). El Perdón en relaciones Cercanas: conceptualización desde una perspectiva psicológica e implicancias para la práctica clínica. *Psyche*, 19(1), 19-30. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22282010000100002>
- Lazarus, R. y Folkman, S. (1986). *Estrés y procesos cognitivos*. Ediciones Martínez Roca S. A.
- Nieves-Loja, G. (2016). Del perdón como renuncia a la venganza. Algunas reflexiones filosóficas. *Erasmus: revista de historia bajomedieval y moderna*, (3), 100-111. <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/17553>
- Rocha, A.; Amarís, M., y López López, W. (2017). El perdón como estrategia de afrontamiento. Una mirada desde el modelo de la complejidad del afrontamiento. *Terapia Psicológica*, 35(3), 271-281. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-48082017000300271>
- Rohde, G.; Kersten, C.; Vistad, I., y Mesel, T. (2017). Spiritual wellbeing in patients with metastatic colorectal cancer receiving noncurative chemotherapy: A qualitative study. *Cancer Nurs*, 40(3) 209-216. <https://doi.org/10.1097/NCC.0000000000000385>
- Spinoza, B. (1978). *Traité politique*. Réplique.
- Strelan, P. y Sutton, R. (2011). When just-world beliefs promote and when they inhibit forgiveness. *Personality and Individual Differences*, 50(2), 163–168. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2010.09.019>
- Strelan, P. y Zdaniuk, A. (2014). Threatened State Self-Esteem Reduces Forgiveness. *Self and Identity*, 14(1), 16-32. <https://doi.org/10.1080/15298868.2014.889034>

Worthington, E. y Scherer, M. (2004). Forgiveness is an emotion-focused coping strategy that can reduce health risks and promote health resilience: theory, review, and hypotheses. *Psychology & Health*, 19(3), 385-405. <https://doi.org/10.1080/0887044042000196674>

Vivir sin dolor: algunas observaciones de la vida que vale la pena ser vivida

DANIEL AUGUSTO DUARTE ARIAS
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

En la segunda meditación, Descartes afirma: “¿qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo” (1977, p. 23). Partiendo de esta premisa cartesiana, adoptaré una actitud metodológica en este ensayo, es decir, cuestionaré aquellas verdades que he considerado ciertas durante algún tiempo. La tesis que deseo sostener es que para discernir, meditar, perdonar y amar no es necesario enfrentar un proceso de dolor, y que la eliminación del dolor no afecta estas habilidades para la vida. En otras palabras, una vida que vale la pena ser vivida es una vida sin dolor. Para tal fin, primero expondré a grandes rasgos en qué consiste meditar; luego argumentaré a favor del imperativo hedonista de David Pearce y, finalmente, mostraré cómo la ausencia de dolor no impide dichas habilidades, convirtiéndola en la experiencia de una vida que merece ser vivida.

1. Meditación: el camino al discernimiento y el perdón

La meditación es un camino para liberarse del desasosiego, abordando tres problemas: universal, histórico e interno personal. Estos problemas llevan al meditante a cuestionarse el por qué y el cómo meditar. Para responder a estas preguntas, es necesario comprender el significado de la meditación como un “instrumento de apertura al Ser esencial”. Este se convierte en un ejercicio iniciático desde el cual el meditante se transforma en una nueva naturaleza que lo guía hacia la realización de “sí mismo como esencial”. No obstante, la meditación parece escandalizar a muchos en distintos sentidos. Primero, a aquellos que no comprenden la iniciación como un camino para quienes han dejado de ver el misterio. Segundo, a quienes se aferran a sus creencias religiosas y sienten amenazada su fe o limitan la realidad a experiencias racionales. Finalmente, escandaliza a quienes creen poder relegar la vida espiritual y priorizar una vida mediada por sus propias fuerzas. (Dürckheim, 1989, pp. 11–13).

La meditación se presenta como una herramienta para diversos aspectos de la vida humana. Estos aspectos muestran que acercarse al Ser esencial requiere reconocer experiencias numinosas y plenas del Ser. Las experiencias numinosas mantienen al meditante en contacto constante con el Ser esencial, mientras que las experiencias plenas del Ser transforman sus sistemas y lo invitan a dominar sus sentidos. Así, la meditación es un camino constante de educación de los sentidos que permite el progreso espiritual y experiencias plenas del Ser, alcanzando lo sobrenatural. En esta perspectiva, también se sostiene que el desasosiego es equivalente al dolor, generando una experiencia incómoda y perturbadora en el ser humano. A pesar de que en un análisis del concepto de dolor no se haría esta equivalencia radicalmente, aquí se utilizarán los términos dolor y desasosiego como semejantes.

2. El imperativo hedonista: ¿es necesario el dolor?

Nick Bostrom define el imperativo hedonista como la ingeniería del paraíso que está a favor de la eliminación del sufrimiento en un corto plazo con la creación de medicamentos o en un largo plazo, por ejemplo, con intervención genética (Bostrom, 2003). El principal exponente de esta corriente transhumanista es David Pearce, quien argumenta que:

El Imperativo Hedonista describe cómo la nanotecnología y la ingeniería genética eliminarán la experiencia aversiva del mundo viviente. En los próximos mil años, los sustratos biológicos del sufrimiento se erradicarán por completo. Tanto el dolor “físico” como el “mental” están destinados a desaparecer en la historia de la evolución. La bioquímica del malestar cotidiano también se eliminará genéticamente. El malestar será sustituido por la bioquímica de la felicidad. La materia y la energía se esculpirán en super seres amantes de la vida animados por gradientes de bienestar. Es probable que los estados mentales de nuestros descendientes sean incomprensiblemente diversos en comparación con los actuales. Sin embargo, todos compartirán al menos un rasgo común: una felicidad sublime y omnipresente. (2008, p. 4)

El dolor, tal como lo presenta el transhumanismo y especialmente Pearce, parece ser un proceso evolutivo que ha perdido su función o utilidad en nuestro desarrollo como especie. En lugar de ser un beneficio para el ser humano, el dolor se convierte en un obstáculo para la felicidad. Por lo tanto, se vuelve necesario eliminar esta cualidad física y mental para que la experiencia del mundo vivo se transforme. Nuestra experiencia deberá transitar de la repugnancia a una vida animada por lo sublime del bienestar.

La apertura a la meditación comienza con una incomodidad del ser humano ante lo universal y su historia; esta incomodidad puede entenderse también como una forma de dolor psicológico que le impide seguir transitando el mundo sin una conexión con el Ser esencial. Sería relevante analizar si, mediante la ausencia de dolor, el ser humano pierde su capacidad de apertura al Ser esencial y si esta incapacidad hiciese que una vida no valga la pena ser vivida.

3. Una vida que vale la pena ser vivida: el fin del dolor

Hay un objetivo en común entre la meditación y el proyecto del imperativo hedonista: alcanzar lo sobrenatural o lo sublime. Difiere en gran medida en el modo con el cual se consiguen estos objetivos puesto que, mientras la meditación intenta un ejercicio interno para examinar las afecciones externas (los problemas universales, históricos y personales), el imperativo hedonista propone mediante una intervención externa eliminar las afecciones internas (dolor físico y metafísico).

En general el desasosiego se postula como una especie de “dolor” en el que el ser humano asume un malestar de su existencia. Sin embargo, ¿es el desasosiego razón suficiente para la hacer el camino iniciático a la meditación? Argumentaré a favor de que la ausencia de dolor no impide las habilidades para la vida, convirtiéndola así en una vida que merece ser vivida.

Tanto dolor como meditación no son necesarios ni excluyentes entre sí. La meditación, al ser un camino iniciático que pretende el contacto con el Ser esencial, busca transformar al meditante en sus dimensiones de la vida. De este modo, quien inicia el camino de la meditación no siempre está motivado por el desasosiego de la pérdida de sentido, por ejemplo, sino que su motivación puede ser encontrar una relación con aquello sobrenatural. En este sentido, más allá de fundar la meditación en el dolor, el meditante encuentra sentido en la felicidad que produce el estar presente con el Ser esencial. Dicho de otra manera, al igual que el proyecto del imperativo hedonista, el ser humano busca la felicidad.

Podría preguntarse, ¿vale la pena una vida sin dolor? Pues bien, esta vida sin dolor vale la pena ser vivida si está dirigida a ser una vida plena en la felicidad. A esta afirmación le caben dos preguntas ¿cuál felicidad?, y, ¿qué tipo de vida? Empezaré por la segunda: el tipo de vida que no esté fundado en el “ser humano” desprovisto de toda posibilidad de vivir en libertad por miedo al dolor. En cuanto a la primera pregunta, la felicidad del ser humano que se ha visto liberado de una atadura: el límite de la evolución por miedo a la muerte. Eliminar el dolor requiere, en consecuencia, que la vida que valga la pena ser vivida sea la de un ser para la vida y no de un ser para la muerte.

Referencias

- Bostrom, N. (2003). *The transhumanist FAQ*. World Transhumanist Association, 2.1, 56.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (V. Peña, Trad.). Alfaguara.
- Dürckheim, K. G. (1989). *Meditar, por qué y cómo (3a ed.)*. Mensajero.
- Pearce, D. (2008). *The Hedonist Imperative*. David Pearce. <http://www.hedweb.com/hedonist.htm>

¿Qué vida vale la pena vivir?

MALORY GUTIÉRREZ RÚA
MAGÍSTER EN DERECHO

La vida que “merece ser vivida” es aquella que Dürckheim llamaría la “experiencia esencial” donde se experimenta la unidad. Allí se emprende la búsqueda por estar despierto e iluminado para desterrar el ego y darle paso a dicha unidad, que permite reconocerse a sí mismo y, en consecuencia, al propósito vital, con miras a orientar una relación con el otro que implique una coexistencia responsable. En efecto, la totalidad de lo existente tiene un mismo origen, que posibilita experimentar a Dios en lugar de creer en él.

En las circunstancias históricas actuales es posible entrever un fuerte proceso de secularización, que paradójicamente está acompañado de la búsqueda por una conexión, con dimensiones espirituales. La globalización puso a circular información acerca de saberes provenientes de otras latitudes, provocando que los usuarios de la cultura occidental se relacionasen con narrativas y prácticas alternativas como la meditación, interpretada como un ejercicio iniciático que orienta la búsqueda del “ser esencial”.

La meditación es un instrumento que habilita esta conexión, en función de condiciones tales como el cultivo del silencio y la respiración consciente para disponer una actitud de contemplación. Todo esto, ordenado a trascender la experiencia cotidiana para alcanzar lo que en tradiciones orientales denominan, la “iluminación”. Aquella manifestación del “ser esencial” debe ser entendida como esa chispa de divinidad de la que participan los seres humanos.

La “iluminación” que propicia la experiencia de unidad con el “ser esencial” podría ser un medio para ir más allá del pensamiento normativo heredado de la estructura sociocultural en la que se nace. La experiencia de la iluminación descubriría aquello inherente e intrínseco al individuo: una suerte de semilla divina que da cuenta de una naturaleza inmutable e inextinguible presente en el ser humano. Efectivamente, alcanzar la “iluminación” pondría en evidencia el exceso de vanidades que obnubilan y someten al ser humano; por ejemplo, los títulos académicos y nobiliarios, las posesiones materiales o la apariencia física. Todo esto no corresponde necesariamente con las características de una vida que valga la pena ser vivida, pues está sometido a la contingencia. Asimismo, las estructuras socioculturales que recubren la identidad individual distan mucho de asir el “ser esencial”, ya que dependen de las coordenadas espacio temporales en las que se desenvuelve la existencia. La personalidad responde a un conjunto de factores genéticos y culturales que interactúan y condicionan al ser humano. De ahí que la comunión con un credo religioso o la simpatía con un partido político, un equipo de fútbol o el sentir nacional no reflejen el “ser esencial”, pues están condenados al azar.

La meditación orientaría la respuesta a la pregunta por “quién se es” a través del desarrollo espiritual. Sin embargo, encontrar esta respuesta implica acceder a los niveles profundos del yo, privándose de todas las ideas y creencias heredadas e infundadas por la estructura sociocultural. A través del silencio, la respiración profunda y la quietud, la meditación es una guía en el camino de la contemplación y reconexión con el yo esencial, permitiendo una observación neutra y una manera impersonal de presenciar los hechos que acontecen día a día. En consecuencia, se descubre que las actitudes, decisiones y acciones ocurren a pesar de la voluntad individual. Finalmente, vivir conectados

con nuestra verdadera esencia permitiría sentir y encontrar la felicidad en las pequeñas cosas, en lo esencial. ¿Acaso esa no es una vida que merezca la pena ser vivida?

Referencias

Dürckheim, K. G. (1989). *Meditar, por qué y cómo*. Mensajero.

La paradoja de la inteligencia artificial: ¿necesitamos que algo sea como nosotros?

LIZETH DANIELA ESTUPIÑÁN QUESADA
MAGÍSTER EN DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS Y EL DIH

La emergencia de la Inteligencia Artificial (IA) en la actualidad refleja el vertiginoso avance del conocimiento tecnológico. Con la IA ha sido posible la automatización de procesos que favorecen la reducción de costos y la optimización del tiempo de producción, se han propiciado nuevas prácticas pedagógicas, entre otros. Por lo que se percibe un impacto de la IA en las diversas esferas de la vida humana, la económica, la política, la social e incluso la cultural:

Vivimos en una época en que los robots limpian nuestras casas, nos transportan, desactivan bombas, construyen prótesis, ayudan en procedimientos quirúrgicos, fabrican productos, nos divierten, nos enseñan y nos sorprenden. Del mismo modo que la conectividad actual de los teléfonos inteligentes y las redes sociales superan nuestra imaginación de antaño, se espera que los futuros robots

estén dotados de capacidades físicas y la inteligencia artificial (IA), de aptitudes cognitivas, totalmente impensables en el momento actual, que les permitan resolver graves problemas como el envejecimiento de la sociedad, las amenazas ecológicas y los conflictos mundiales. (Unesco, 2018, p. 11)

En este escenario, resulta imprescindible interrogarse acerca de las consecuencias que puede traer —a la vida y al vivir humanos— el avance exacerbado de la IA. Su implementación puede concluir en impactos negativos para la sociedad, en la medida en que los avances técnicos se dan rápidamente, pero la reflexión sobre los aspectos éticos no se lleva a cabo con la misma celeridad:

Un robot obedece a una serie de rutinas que permiten su interacción con humanos, sin embargo, fuera del marco preestablecido de interacción, no puede entablar una verdadera relación social. No obstante, algunas de las aplicaciones de la IA ya son cuestionables: recogida de datos que invaden la vida privada, algoritmos de reconocimiento facial que deben identificar conductas hostiles o están imbuidos de prejuicios raciales, drones militares y armas letales autónomas, etc. Los problemas éticos que la IA plantea y seguirá planteando en el futuro, con mayor gravedad aún, son numerosos. Mientras que la investigación avanza rápidamente en lo que se refiere a los aspectos técnicos de la IA, no ha habido ningún adelanto en cuanto a sus aspectos éticos. Es verdad que muchos investigadores se preocupan por ello y algunos países iniciaron una reflexión seria sobre el tema, pero no existe hasta la fecha ningún marco legal para orientar la investigación futura a escala mundial. (Unesco, 2018, p. 3)

Teniendo en cuenta el panorama descrito, el presente texto discurrirá partiendo de una breve definición de lo que es la IA, para seguidamente mencionar que su aplicación en labores humanas puede traer consecuencias negativas para sectores sociales vulnerables. Finalmente, se pondrá en consideración la necesidad de reflexionar sobre la responsabilidad que se tiene frente al uso irracional de la IA.

“La IA es la rama de las ciencias computacionales que se encarga del diseño y construcción de sistemas capaces de realizar tareas asociadas con la inteligencia humana” (Ocampo, 2018, p. 1). En ese orden de ideas, como lo dijo el doctor Pozzi en el 2023 en una entrevista realizada para la revista Forbes, “la IA no es ni tan inteligente ni tan artificial”, sino que se requiere de la inteligencia humana para incorporar un conjunto de patrones, algoritmos y datos en pro de que pueda funcionar y dar respuesta a lo sistémicamente programado.

En el término “inteligencia artificial” (IA), la palabra “inteligencia” es solo una metáfora. Pues, si su capacidad calculatoria excede la del hombre, la IA no puede dar sentido a sus propios cálculos. Para el filósofo y psicoanalista argentino Miguel Benasayag, reducir la complejidad de la vida a un código informático es ilusorio, al igual que es absurda la idea de que una máquina pueda sustituir al hombre. (Benasayag M, citado por Unesco, 2018, p. 4)

Según esta definición, aunque la IA facilita la automatización de tareas, resulta preciso atender a los retos sociales que trae consigo su aplicación y cuestionarse si el ser humano es susceptible de ser reemplazado por esta tecnología.

La implementación de la IA supone un reto para la justicia social y el principio de solidaridad, ya que estos ideales pueden verse sacrificados al incrementar su presencia en la sociedad, afectando a los sectores vulnerables. Con las constantes desaceleraciones económicas, el alto índice de desempleo y falta de educación para el mercado laboral, el porcentaje de pobreza extrema podría aumentar. Según la Organización Internacional del Trabajo (OIT) “*214 millones de trabajadores viven en la pobreza extrema —con menos de 1,90 dólares al día—* [cursivas añadidas] y que el número de trabajadores pobres está aumentando en los países en desarrollo” (ONU, 2023 p. 1).

En el informe de la OIT (2023): *Perspectivas sociales y del empleo en el mundo*, se prevé que el desempleo mundial aumente en unos 3 millones de desempleados, hasta alcanzar la cifra de 208 millones. El crecimiento de la oferta mundial de trabajo probablemente seguirá

desacelerándose, lo que se traducirá en una importante escasez de trabajadores, especialmente en las economías avanzadas... Al mismo tiempo, el cambio tecnológico, especialmente en lo que atañe a los nuevos dispositivos y herramientas digitales como la inteligencia artificial, aún no ha cumplido las optimistas predicciones sobre su potencial para acelerar las tareas más ingratas del trabajo. (pp. 3-5)

En este orden de ideas, se entrevé que la presencia de la IA acentúa desigualdades, ya que pone en riesgo los derechos de grupos poblacionales en condición de vulnerabilidad, priorizando la eficiencia de la producción. También es posible distinguir que en la programación de la IA hay intereses de parte de las fuerzas políticas y económicas que la financian, pues los sets de datos implementados no siempre son compatibles con los instrumentos internacionales en materia de derechos humanos. Por tanto, la seguridad y confidencialidad de los datos personales no siempre están garantizadas.

Con la IA, no solo la mayoría de las dimensiones de la inteligencia son objeto de análisis y de reconstrucciones racionales con ordenadores, sino que además las máquinas traspasan nuestras facultades cognitivas en la mayoría de los terrenos, lo cual despierta temores de riesgos de carácter ético. Estos riesgos son de tres órdenes: la escasez de trabajo, que sería ejecutado por máquinas en lugar de seres humanos; las consecuencias para la autonomía del individuo, en especial para su libertad y su seguridad; y la superación del género humano, que sería sustituido por máquinas cada vez más “inteligentes”. (Ganascia, 2018, p. 1)

Actualmente, las grandes corporaciones que han creado la inteligencia artificial provienen de países que tienen un desarrollo tecnológico de avanzada. Al tratarse de datos incorporados por seres humanos, intrínsecamente hay una marca cultural, política y socioeconómica impresa que puede no ser compatible en lugares del mundo distintos donde ya ha empezado a operar esta tecnología. La inteligencia artificial tiene alta una probabilidad de presentar sesgos y tendencias discriminatorias, por el conjunto de datos incorporados que responde a la forma como conciben el mundo sus programadores y financiadores.

La inteligencia humana es resultado de una continua interacción entre experiencias individuales y colectivas, cuya trascendencia se manifiesta en logros que solo el ser humano ha conseguido: la ciencia, la filosofía y el arte son algunos de estos hitos. Millones de años de evolución le han permitido al ser humano orientar su capacidad de razonar a la promoción de una óptima calidad de vida y configurar su existencia a la luz de lo que considera bueno, malo, justo, necesario o inevitable. No obstante, la inteligencia humana no se reduce a su aspecto racional, sino que responde a algo más allá de poner en marcha actos “lógicos” para cumplir un propósito. Por lo que, cuando nos referimos a la inteligencia humana, no se excluye a todas las tipologías que Gardner (2001) aborda desde las llamadas inteligencias múltiples, a saber: lingüística, visual-espacial, lógico-matemática, cinético-corporal, musical, intrapersonal, interpersonal y naturalista.

En la actualidad es posible advertir que las relaciones humanas se circunscriben a la tecnología y dificultan la experiencia del “ser con el otro”. El ser humano sustituye su relación con los otros por una interacción con los dispositivos tecnológicos; prioriza las relaciones instrumentales, renunciando al pensar:

El ser humano renuncia a pensar el Ser, cae en el olvido del Ser. Pero el Ser no es ningún producto del pensar, sino que el pensar esencial acontece por el Ser. Por eso al olvidar el Ser, al dejar de pensarlo y reducir lo pensable a lo calculable, el ser-ahí reduce también la realidad a cálculo. Deja de pensar su propia esencia y deja de ser aquello que es y es capaz de ser. Renunciando a su existencia como alteridad proyectante y responsable se abandona a la colectiva irresponsabilidad de la simple instrumentalización, se sumerge en el mundo de la técnica en el que domina el pensamiento calculador y abandona el pensamiento esencial, la reflexión meditativa acerca del sentido que impera en todo cuanto es. (Lozano, 2004, p. 206)

La presencia de la IA en la actualidad pone de presente la necesidad de volver a “ser con el otro”, una labor que induce a replantear el modo de interacción que se ha establecido con la tecnología, pues esta ha oscurecido la relación con los demás seres humanos, reduciéndola a una instrumentalidad que antepone el rendimiento y la producción.

Por lo tanto, en medio de este horizonte descrito, considerar la vida que vale la pena vivir implica una invitación a reflexionar acerca de la responsabilidad que se tiene frente a la tecnología y frente a los otros. Evidenciar que, aunque las IA traen beneficios para el ser humano, su uso irracional e ilimitado trae consecuencias negativas políticas, económicas y sociales. Por esa razón, vale la pena vivir asumiendo la responsabilidad que se tiene frente al uso de la tecnología, para no convertirse en máquinas humanas inconscientemente manipuladas o desplazadas por artificios programados, paradoja que trajo consigo la inteligencia artificial.

Referencias

- Ganascia, J. (29 de junio de 2018). *Inteligencia artificial: entre el mito y la realidad*. Correo de la Unesco. <https://es.unesco.org/courier/2018-3/inteligencia-artificial-mito-y-realidad>
- Gardner, H. (2001). *La inteligencia reformulada: las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Paidós.
- Lozano, V. (2004). Heidegger y la cuestión del ser. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 53(130), 197-212.
- Ocampo, M. (marzo 2018). *Inteligencia Artificial*. Oficina de información científica y tecnológica para el congreso de la Unión. https://www.foro-consultivo.org.mx/INCYTU/documentos/Completa/INCYTU_18-012.pdf
- Organización Internacional del Trabajo. (2023). *Perspectivas sociales y del empleo en el mundo. Tendencias 2023*. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_865368.pdf
- Organización de las Naciones Unidas. (7 de febrero de 2023). *El 10% de la población concentra actualmente el 52% de la riqueza global*. <https://news.un.org/es/story/2023/02/1518412>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2018). *Inteligencia artificial: Promesas y amenazas*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000265211_spa
- Wahnon, P. (2023). Daniel Pozzi: “La inteligencia artificial no es ni tan inteligente ni tan artificial”. Forbes. <https://www.forbesargentina.com/innovacion/daniel-pozzi-la-inteligencia-artificial-ni-tan-inteligente-ni-tan-artificial-n31990>

Vida, semiótica y el otro: conversar para edificarse

JUAN DAVID PINILLOS PUENTES
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

La profundidad de la pregunta que convoca al desarrollo de este texto pone de relieve la imposibilidad de acceder a una respuesta definitiva. Pues, hablar de la vida y del vivir implica hacer referencia a un fenómeno del que, por su amplitud y complejidad, apenas pueden delinearse algunas intuiciones a las que se accedió a partir de las sesiones de clase y algunos textos de carácter filosófico. En este sentido, el presente ensayo pretende reconocer que la vida que vale la pena ser vivida se relaciona con la edificación de la propia existencia. Para llegar a esta conclusión se abordará en un primer momento la noción de “vida”, entendida como una fuerza dinámica continua, que se caracteriza por su estructura relacional y la capacidad semiótica intrínseca a los organismos que participan de ella. En un segundo momento, se expondrá que un rasgo fundamental para la configuración de la vida humana, en virtud de la capacidad semiótica de la que participa, es la narración que permite dotarla de sentido. Finalmente, asumiendo la vida como una extensa red semiótica, de la que el ser humano no escapa, sino que se sirve de ella para hacer efectivo su vivir, se darán algunas perspectivas acerca de la vida que vale la pena ser vivida.

Entre ellas la que se edifica en relación con otras narrativas. En otras palabras, la que “conversa” para ampliar, reconfigurar y reorientar su modo de ser en el mundo.

1. La vida, una red semiótica

El teatro de la existencia humana se desenvuelve en un escenario más amplio: la vida. De manera que pensar una vida que valga la pena ser vivida implica reivindicar la relación que el ser humano ha entablado históricamente con su medio vital. Esta relación también incluye a los “otros” que, respondiendo a un paradigma antropocéntrico, han sido totalizados y reducidos a un bien de consumo para beneficio y sostenimiento del *anthropos*.

En su devenir histórico el ser humano se definió, desde una perspectiva esencialista, como una naturaleza singular en virtud de su carácter racional. Si atendemos a una lectura teológico-cristiana, el ser humano se consideró la cúspide de la creación; estas fueron autoimágenes que le llevaron a autoproclamarse dominador de las especies vegetales y animales con las que convivía. Incluso, se impuso frente a la “diferencia” para totalizarla, unificarla y reducirla a un paradigma universal. Sin embargo, en el despliegue de ese mismo devenir histórico, surgieron nuevas respuestas menos gratificantes para nuestro ego humano.

El evolucionismo nos emparentó con el reino animal. El psicoanálisis nos reconoció influenciados por una estructura pulsional inconsciente que participa de la configuración de nuestra subjetividad. Estos enfoques abren nuevas posibilidades de reflexión acerca de lo que configura nuestra “naturaleza”. Realmente, más que estar por encima de la vida, hacemos parte de su flujo incesante:

Si el hombre no es un extremo ni el centro, sino un producto colateral de la vida, la cual se disemina por todos los contornos y espacios, solo de este planeta, hasta donde sabemos, significa que no podemos abstraer al hombre biológicamente de la corriente de la vida; no podemos colocarlo frente ni a un lado; el hombre navega en la vida como todos los demás entes vivos. (Botero-Uribe, 2012, p. 217)

El ser humano hace parte de la vida, entendida como *zoe*, es decir como fuerza dinámica de la vida en sí, capaz de autoorganización (Braidotti, 2015, p. 77). Por su dinamismo, la vida no es exclusiva de la especie humana, se puede entender como un proceso continuo de interacción y sin conclusiones, en el que aguas, tierras, plantas y animales forman el tejido de la existencia. En su dinamismo interactivo, la vida produce sus propios códigos informativos para comunicarse con el medio ambiente social, psíquico y ecológico, llevando a cabo un proceso de autoorganización, lo que la distingue por su inteligencia y su estructura relacional. A su manera, la vida cuenta con una extensa red semiótica que hace posible una intercomunicación con los “demás”.

Algunos rasgos inherentes a los entes que participan de la vida son: la capacidad autoorganizativa, su naturaleza relacional y el lenguaje entendido como la capacidad semiótica natural de los seres vivos que habilita la posibilidad de intercomunicación. Por lo tanto, aunque la singularidad semiótica del ser humano consistió en configurar un lenguaje articulado, cargado de un valor simbólico, no se debe perder de vista que este hunde sus raíces en lo biológico. En consecuencia, esta condición convirtió al ser humano en un animal capaz de interpretar y servirse de la naturaleza para hacer efectivo su proyecto existencial, tanto individual como colectivamente.

2. El ser humano, una construcción narrativa

Las sociedades humanas tuvieron que afrontar problemas y fenómenos naturales, que organizaron y resolvieron haciendo uso del pensamiento simbólico:

El hombre es un ser simbólico e ingresa de manera forzosa al universo simbólico, constituido, en primer lugar, por el lenguaje y desarrollado de tal forma que todos los sujetos que ingresan en él se tienen que someter a una interpretación implícita del mundo, a una clasificación y valoración del mundo. (Zuleta, 2020, p. 79)

En tanto seres humanos estamos expuestos a la vida, tanto interior como exterior; la forma en que interactuamos con ella es a través del lenguaje. Este último consistió en el medio para adaptarnos a nuestro entorno, inscribiendo allí formas normativas que otorgaron estructuras significativas a la vida en sociedad. Construimos un orden simbólico que orienta nuestra relación con la naturaleza, los otros y nosotros mismos.

La vida humana precisa del entramado de la vida natural y el lenguaje para hacer posible el despliegue de su existencia. De la vida natural para hacer efectiva su existencia material; del lenguaje para hacer efectiva su vida simbólica, que se inscribe a su vez dentro del entorno natural en que convive. La vida humana construye narrativas sirviéndose del lenguaje para hacerla inteligible, para organizarla. Entendida la vida humana como una construcción narrativa, cada cultura configura un “léxico” con el que justifica unas creencias que sirven como horizonte de comprensión para entablar una relación con el mundo, con el medio vital. Cada una de estas creencias encuentra cabida según permita orientarnos y ofrecernos unas consecuencias prácticas en orden a alcanzar los propósitos que establece la comunidad o el individuo.

Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son esas palabras con las cuales formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas. Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida. (Rorty, 1991, p. 91)

De manera que la vida humana se manifiesta en la presencia de múltiples narrativas que buscan dotar de significado tanto la existencia, como el medio vital en que esta se desenvuelve, configurando modos de ser en el mundo. No obstante, un rasgo elemental de las construcciones narrativas, de las creencias y de las palabras que nos justifican es que no son estáticas sino dinámicas, son contingentes, cosa que abre la posibilidad de cuestionarlas, reconfigurarlas, ampliarlas.

3. La vida que vale la pena vivir

La vida que vale la pena vivir es una que nos invite a cuestionar nuestras creencias más profundas, para re-describarnos, considerar nuevos y mejores modos de ser en el mundo y llevar a cabo un proceso continuo e incesante de *edificación* (Rorty, 1983, p. 325). Entendido este como un proyecto que invita a encontrar nuevas formas de hablar, que sea capaz de sacarnos “de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño, para ayudarnos a convertirnos en seres nuevos” (Rorty, 1983, p. 326), lo que es posible a través de la conversación. Para edificarnos debemos conversar; es un proceso que implica un encuentro con el otro, que pone a prueba nuestra espontaneidad. Sin embargo, esa otredad se hace presente de múltiples maneras. En las sombras que nos habitan y emergen del silencio para confrontarnos y hacernos conversar con la nostalgia y el pánico, que nos conducen a revelaciones sobre la unidad que aguarda en lo profundo de nuestro centro. En ese otro no-humano considerado material de explotación y consumo, pero que al atender a sus manifestaciones semióticas se revela su voluntad de vivir. En la alteridad cultural, cuyas experiencias y saberes se han pasado por alto quedando subsumidas a narrativas dominantes que la totalizan.

Conversar nos exige entrar en contacto con nosotros mismos, los otros humanos y los otros no-humanos. Reconocernos en los ojos del otro en virtud de una ética horizontal que nos asuma iguales para atender a los múltiples signos presentes en la vida. La manera en que vale la pena vivir consiste en últimas en sabernos erráticos y contingentes, pero a sabiendas de que es posible, aunque dolorosa, una mutación en nuestros modos de habitar el mundo cuestionando nuestras convicciones, redescribiéndolas, en orden a edificarnos para considerar nuevos mundos posibles.

Referencias

Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Editorial Gedisa.

Botero-Uribe, D. (2012). *Discurso sobre el humanismo*. Ecoe Ediciones.

Rorty, R. (1991). *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós.

Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra.

Zuleta, E. (2020). *Arte y filosofía, invitación a la búsqueda*. Nomos S.A.

¿Cuál es la vida que vale la pena ser vivida?

SARA CATALINA FORERO MEDINA
MAGÍSTER EN ADMINISTRACIÓN

Descubrir y comprender el sentido que tiene la vida no es una labor fácil si se tiene en cuenta que una porción importante de la misma se desarrolla sin reflexión. Vivimos por inercia debido a las múltiples ocupaciones, el cumplimiento de diversos roles y el seguimiento de un supuesto lineamiento de vida que la sociedad nos ha hecho creer que debemos asumir. Sin embargo, las cifras relacionadas con la salud mental dejan ver cada vez más que aun cuando el ser humano cuenta hoy con diversas alternativas de esparcimiento, herramientas tecnológicas para el trabajo y el desarrollo personal, entre otros aspectos, está experimentando un vacío en sus emociones que muchas veces ni siquiera puede explicar con claridad. La Organización Mundial de la Salud —OMS— (2023) estima que aproximadamente 280 millones de personas en el mundo padecen de depresión, es decir, un 3,8% de la población. De igual manera, la Organización de Naciones Unidas

—ONU— (2023) indica que en 2019 se registraron más de 97.000 suicidios en el continente americano, siendo el 79% de estos en los hombres.

Lo anterior cobra sentido si se tiene en cuenta que esta época ha venido generando una serie de contextos que limitan en el ser humano el desarrollo de habilidades sociales, la formación de estructuras relacionales sólidas, entre otros aspectos que, como deja ver Lipovetsky (2002), desestabilizan de manera acelerada las personalidades y nos llevan a vivir una segunda revolución individualista. En todo caso, como lo manifiesta el Grupo de Investigación Psicococ (s.f.), son múltiples las razones que pueden llevar a que una persona experimente falta de sentido de la vida o vacío existencial; por ejemplo, motivos psicológicos, razones de carácter filosófico, cuestiones de la dinámica cultural, factores sociales, entre otros. Con base en lo anterior, el objetivo del presente escrito es desarrollar argumentos que permitan contestar al interrogante, ¿cuál es la vida que vale la pena ser vivida?

Desde mi punto de vista, la vida que vale la pena ser vivida es una que esté dotada de significado y sentido para cada individuo, lo que implica respetar la subjetividad que esto conlleva, ya que requiere una salida de los esquemas, de lo que la cultura y la sociedad han definido como la forma correcta de vivir y el paso a paso que todo ser humano supuestamente requiere transitar para ser feliz y exitoso. Bajo este argumento, cobra sentido lo que Dürckheim (1989) manifestaba: hemos caído en un nivel de conocimiento racional tal, que se ha vuelto nuestro propio cautiverio y ha llevado a que nuestra vida se vea condicionada al tiempo y el espacio, asfixiando nuestro Ser Esencial.

Como afirman Steger et al. (2006, citados en Góngora y Castro, 2011) el sentido y significado de la vida se refiere al sentido que se tiene de la naturaleza del propio ser y la existencia. Así mismo, Valdés et al. (2000, citados en Sánchez, 2005) manifiestan que el sentido de la vida “está constituido por un sistema de objetivos que justifican a plenitud la existencia de un individuo, analizada en su totalidad, ante sus propios ojos” (p. 19). Esto quiere decir que para dotar a la vida de significado y de sentido se requiere el fortalecimiento de muchas dimensiones y ejes de la vida; a continuación, relaciono algunos que considero que suman a este resultado.

Para encontrar el sentido de la vida, el ser humano requiere consolidar un buen desarrollo de su personalidad y una identidad que le genere autoconfianza y autenticidad, esto va directamente vinculado a la vida que vale la pena ser vivida en tanto que implica no vivir la de otro u otros, sino la propia. Existen muchos distractores en torno a la generación de la personalidad y la identidad, motivo por el cual, desde mi perspectiva, es fundamental reconocerlos, enfrentarlos y encauzarlos hacia el propósito que hayamos definido para nuestra vida propia. Por ejemplo, Bauman (2010, citado por Posadas, 2013), deja ver que el consumismo en la época posmoderna, denominada por él “modernidad líquida”, ha sido un factor impulsor de la pérdida de identidad del ser humano y de inestabilidad de los deseos e insaciabilidad de las necesidades individuales. Bajo esta misma lógica, Páramo (2022) argumenta que en las sociedades actuales el consumo se ha vuelto una entidad simbólica que determina las decisiones de los consumidores, lo que en pocas palabras indica que el ser humano carece de identidad propia, cosa que lo deja vulnerable a la hora de entender el sentido de la vida misma.

Otro aspecto que se requiere para dotar a la vida de significado y de sentido, desde mi perspectiva, tiene que ver con la generación de estabilidad y equilibrio respecto a las diferentes dimensiones y ejes que configuran la vida, tales como el espiritual, familiar, laboral, social, entre otros. Tal como lo menciona Honoré (2017), las sociedades nos han hecho pensar que el tiempo es oro y por lo tanto debemos realizar múltiples tareas en todo momento; sin embargo, esto nos deja un efecto desalentador que tiene que ver con no entender el propósito y el sentido que tiene vivir. Una vida vale la pena ser vivida si nos permitimos disfrutar cada espacio, cada momento, cada actividad, con tal plenitud que llene nuestro ser de vitalidad, valor y emoción.

Finalmente, quiero hacer alusión al entendimiento del “otro” y los aportes de la interrelación con los seres humanos, como un factor de transcendencia en el sentido de la vida y el impulso hacia una vida que vale la pena ser vivida. Al ser seres sociales por naturaleza, para los seres humanos nos es de gran apoyo contar con las apreciaciones, motivaciones y seguridad que nos pueden brindar otros en el mundo. Por tanto, se hace fundamental reconocer la importancia del otro en nuestra vida y el impacto que tiene también nuestra relación con

el otro para su vida. De igual manera, Sánchez (2005) considera que el sentido de la vida está directamente vinculado a los valores que se gestan por las relaciones interpersonales.

El cuestionamiento sobre cuál es una vida que vale la pena ser vida no debería hacerse de manera aislada o en un tiempo de descanso, sino que es algo que el ser humano debería responder todos los días desde el sentido y significado que le da a su propia vida. Como afirma Fry (1998), “el proceso de crear un sentido de la propia vida comienza en la adolescencia y continúa a lo largo de la vida” (p. 395, citados en Góngora y Castro, 2011), lo que implica que tenemos un alto grado de responsabilidad con nosotros mismos; en esta sociedad aún falta mucho más trabajo de enseñanza sobre la auto valoración. Como efecto de este escrito, se recomienda abordar temas relacionados que giren en torno a cuestionamientos como: ¿qué limita nuestro autoconocimiento?, ¿en qué medida el concepto de felicidad se vincula con el del sentido del ser?

Referencias

- Dürckheim, K. (1989). *Hacia la vida iniciática. Meditar: por qué y cómo*. Mensajero.
- Góngora, V. y Castro, A. (2011). Validación del cuestionario de significado de la vida MLQ en población adulta y adolescente argentina. *Revista Interamericana de Psicología*, 45(3), pp. 395-404.
- Grupo de Investigación Psicosoc. (s.f.). El sentido de la vida en los jóvenes: redes sociales, relaciones significativas y actividades de ocio. *Revista de Estudios de Juventud*, 95, 59-72
- Honoré, C. (2017). *Elogio de la lentitud*. RBA Bolsillo.
- Lipovetsky, G. (2002). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo post-moderno*. Anagrama.
- Páramo, D. (2022). El consumo como entidad simbólica. *Pensamiento y Gestión*, 50, 8-9.

- Posadas, R. (2013). La vida de consumo o la vida social que se consume: apreciaciones sobre la tipología ideal del consumismo de Zygmunt Bauman. *Estudios políticos*, (29) 115-127.
- Sánchez, A. (2005). El Sentido de la Vida. *Revista Humanidades Médicas*, 5(1).
- Organización Mundial de la Salud. (31 de marzo de 2023). *Depresión*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/depression>
- Organización de las Naciones Unidas (23 de febrero de 2023). *El suicidio aumenta en América mientras disminuye en el resto del mundo*. <https://news.un.org/es/story/2023/02/1518852>

Ligeros de equipaje

MARIANA VERGEL PINO
ESPECIALISTA EN GOBIERNO Y GESTIÓN PÚBLICA TERRITORIALES

Para pensar en la vida que vale la pena ser vivida, se deben tener en cuenta los factores sociales que favorecen al vivir, puesto que una sociedad cuyo nivel de desarrollo garantiza el acceso a condiciones de vida —materiales y simbólicas— óptimas, aseguraría el desarrollo de la vida humana en todas sus dimensiones. Puesto que, con hambre y sueño no se puede pensar, ni ser objetivo, ni feliz. Desde luego contar con las condiciones que permitan discernir y decidir sobre el proyecto de vida facilita el alcance de una existencia plena. Sin embargo, al implicar la vida aspectos que trascienden lo material resulta sumamente complejo plantear la pregunta: ¿qué vida vale la pena ser vivida? La respuesta se dará teniendo en cuenta algunas conclusiones personales, producto de ideas recibidas en el curso de Pablo D’Ors y Jorge Julio Mejía en torno a la meditación.

Abordar la pregunta a partir de una lista de necesidades que deben ser cubiertas para poder vivir la vida que vale la pena ser vivida reduciría la respuesta a una visión simplista y de corte capitalista. Es

preciso tener en consideración que la satisfacción de necesidades materiales no es suficiente si el desasosiego interno tiene cautivo al ser humano. Las posesiones materiales no implican una vida feliz y plena, ejemplo de ello son las altas tasas de suicidio en países desarrollados que garantizan las necesidades básicas, oportunidades, trabajo, etc. Por lo tanto, la vida que merece ser vivida no es una vida en abundancia material, no se puede recibir nada si se tienen las “manos llenas”. Ahora bien, una posible vía para responder la pregunta estaría en la disolución del dualismo que establece una frontera entre alma y cuerpo. Disolución que se haría efectiva mediante de la meditación; pues como sugiere Jorge Julio Mejía en el texto “¿Qué puede aportar el zen a la experiencia de los ejercicios espirituales ignacianos?”:

El Zen pretende introducirnos a un mundo profundo en el que logramos saber cuál es el objetivo de la vida el cual está en función de la visión de la naturaleza de nuestro Espíritu. Pero en el ámbito espiritual, cuando se habla de técnica es necesario saber que no se habla de algo exterior. (s.f., p. 2)

Antes bien, se refiere a una técnica que orienta el conocimiento interno, a través de la integración de cuerpo-alma-psiquismo que encamina a una metamorfosis, la cual invita a un desprendimiento de mutable (material), que habilita una apertura a lo inmutable (espíritu). Por lo tanto, la meditación proporciona un camino a la plenitud en tanto permite vislumbrar el objetivo de vida según la naturaleza del espíritu.

La meditación es una revelación que —en palabras de Pablo D’Ors— ayuda a revelar “quiénes somos”. Al suponer el silencio, la meditación es la experiencia en que emergen las sombras y que, al ser atravesadas, hace posible conocerse a sí mismo, conduciendo a la experiencia de la unidad. La meditación también es la experiencia que invita a estar vacíos; Ana María Schlüter entiende el vacío como plenitud, que entra en una íntima relación analógica con un “estar ligeros de equipaje”. Dicho equipaje sería el exceso de carga representado en las posesiones materiales y emociones que oscurecen el camino, pero que la meditación aliviana en la medida en que contribuye al proceso de acoger la oscuridad y el desasosiego como parte íntima e inherente al “yo”.

Al reconocer el “yo” como unidad compuesta de luz y de sombras, resulta factible perdonar y reconocernos en el rostro del otro. En este sentido, la vida que merece ser vivida es una en la que se acojan en igual medida la luz y la sombra para hallar paz consigo mismo; en la que se dé cabida a un vacío que otorgue plenitud, para alivianar el equipaje. Reflexión que no es ajena al ámbito político, sino que invita a vaciarse de poder, para reconocer y trabajar en favor de los otros. Pues como afirma Robin S. Sharma (2010):

La vida es más plena cuando hay compasión y actos de bondad diarios. Medita cada mañana sobre el bien que vas hacer a los demás durante la jornada. Las palabras sinceras de elogio para quienes lo esperan, los gestos de afecto a amigos que lo necesitan.

Referencias

- Sharma, R. S. (2010). *El monje que vendió su Ferrari: una fábula espiritual*. Vintage Español.
- Mejía, J. (s.f.). *¿Qué puede aportar el zen a la experiencia de los ejercicios espirituales ignacianos?* [Archivo pdf]. <https://eduignaciana.tripod.com/docum/zen.pdf>

SECCIÓN II

MEMORIAS DEL CURSO HABILIDADES PARA LA VIDA

Protocolo 1: Las emociones como un lenguaje más allá de la palabra

DANIEL AUGUSTO DUARTE ARIAS
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

La primera sesión del curso *Habilidades para la vida: discernir, meditar, perdonar, amar* abordó la gravedad de la pregunta histórica por la vida que vale la pena ser vivida. Este protocolo articula en dos apartados los ejes temáticos de la sesión: sobre “lo cotidiano” y cinismo e intelectualismo moral.

- a. Sobre “lo cotidiano”: la sesión tomó algunos apartados de *Verdad y método* de Gadamer (2007) que fungieron como telón de fondo para pensar las estructuras bajo las cuales la vida cotidiana se desarrolla. En efecto, los prejuicios sobre los que esta se edifica se erigen como verdades axiomáticas que se asientan en el lenguaje con el cual se establece una relación con el mundo circundante. En este sentido, lo que se percibe bajo el tamizaje de los prejuicios no siempre corresponde con el universo de significación que se construye en una comunidad.

Por ejemplo, una persona podría ser profundamente racista y no reconocerse como tal, pues sus verdades axiomáticas se han asentado en la costumbre; así, se juzga el mundo como si fuese una realidad independiente de los prejuicios de quien juzga. Ahora bien, lo cotidiano encuentra un punto de inflexión cuando el “acontecimiento” irrumpe; siguiendo a San Agustín en *Las confesiones*, cuando el corazón se “tropieza”. San Agustín desarrolló la noción del tropiezo cuando afirmó que ese momento vital, la muerte del amigo, lo llevó a convertirse en una *magna cuestio*. Es decir, él se entendió en ese momento de su vida como la personificación de una “gran pregunta”. La sesión de seminario llegó a proponer frente a ese fenómeno que los seres humanos no solo heredamos los rasgos biológicos que corresponden por la misma naturaleza de la reproducción, sino que también hay una enorme cantidad de rasgos históricos heredados que se asientan sobre las “verdades” con las que se interpreta el mundo. También se argumentó que este tipo de prejuicios moldean y forman lo que somos incluyendo los aspectos positivos de nuestra vida. Así las cosas, ¿cómo expresar este tropiezo como pregunta vital? La propuesta ignaciana entiende el tropiezo del corazón como el “lugar” en el que las emociones cobran un papel relevante y terminan expresando contenidos que están más allá del lenguaje discursivo.

- b. Cinismo e intelectualismo moral: Sloterdijk (2015) en *Crítica de la razón cínica* elabora una distinción entre el quínismo y el cinismo. El quínico es aquel que, con sus acciones, expresa las críticas a las cosmovisiones hegemónicas. Por el contrario, el cínico es aquel que, domesticado por el poder, evade la responsabilidad del pensador de llevar a las acciones sus palabras. Se especializa en evadirse de su vulnerabilidad y, por ello, tiene el riesgo de no permitir el acontecimiento de dejar que su corazón tropiece, retomando la experiencia de San Agustín en *Las confesiones*. Por ejemplo, el personaje de la imaginación de Dostoyevski que, en palabras de Iván Karamazov, evadió el

acontecimiento de un encuentro con el creador: el Inquisidor de Sevilla. En efecto, el Cardenal Inquisidor, al igual que el cínico ilustrado, decidió ignorar el tropiezo vital del encuentro con Jesús de Nazareth para no dejar transformar el *status quo* de su contexto. Finalmente, se formuló a Sócrates como el modelo de la coherencia entre pensamiento y acción. Sin embargo, como se vio en el *Critón*, pareciera que en el padre de la filosofía occidental hay una fuerte inclinación hacia el intelectualismo moral. ¿Sería ese el camino a seguir para responder a la pregunta por la vida que vale la pena ser vivida? En efecto, a Sócrates no le importó perder su vida a causa de un juicio injusto. Su argumento fue no faltar a las leyes que lo hicieron posible como filósofo en Atenas.

Referencias

- Gadamer, H. (2007). *Verdad y método*. Sígueme.
- San Agustín. (2007). *Las confesiones*. San Pablo.
- Sloterdijk, P. (2015). *Crítica de la razón cínica*. Siruela.
- Dostoyevski, F. (2015). *Los hermanos Karamazov*. Penguin Random House.
- Platón. (2014). *Diálogos*. RBA.

Protocolo 2: No es lo mismo hablar del silencio que vivir el silencio

SANTIAGO ECHEVERRY GAVIRIA
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

La sesión giró en torno a tres grandes ejes temáticos: a) el silencio como acontecimiento, b) el lenguaje de las emociones en la “antropología concéntrica” y c) las heridas y su función redentora.

- a. El silencio como acontecimiento: se presentó parte de la *Autobiografía* de San Ignacio como un peregrinaje interior que nace a partir de la experiencia del silencio y la soledad. En efecto, Ignacio de Loyola se sumerge en una profunda experiencia espiritual tras su accidente de Pamplona. Dicho silencio, iniciado en su casa-torre y continuado en las cuevas de Manresa terminó reflejando en los *Ejercicios espirituales* una intensa experiencia emocional que lo condujo a cartografiar su vida interior. Durante la sesión, se mostró que ese silencio que hizo capaz a San Ignacio de adentrarse en sí mismo es el mismo en el que es posible acuñar la respuesta a la pregunta por la

vida que vale la pena ser vivida. En él se permite sistematizar el triple camino purgativo, iluminativo y unitivo. Finalmente, se entendió que el silencio se experimenta como nostalgia, pánico y revelación en tanto espacio-tiempo. “Silencio como nostalgia”, para reconstruir lo que somos como personas. “Silencio como pánico”, para dar lugar a la aceptación de las propias sombras. “Silencio como anhelo”, en donde se descubre lo que “se es” y se reconoce la propia identidad.

- b. El lenguaje de las emociones en la “antropología concéntrica”: en el trabajo de exploración de la interioridad pueden encontrarse diversas dimensiones que ayudan a promover el conocimiento interior. La sesión propuso la noción de “antropología concéntrica” de Marco Vinicio Rueda (2010) como un modelo de comprensión de lo humano en el que una serie de círculos concéntricos articulan algunas dimensiones de la vida humana: potencia, entendimiento, voluntad y libertad; pensamiento; ideología; religión; sentimientos, afectos y opción de vida. Análogamente, Humberto Maturana (2013), en la entrevista que lleva por título: *El vivir en la competencia no hace que hagamos mejor las cosas*, sostiene que todos los seres vivos somos emocionales y, cuando el lenguaje aparece, emerge la racionalidad en el vivir. Para Maturana, el fundamento de todo lo que hacemos es emocional. En este sentido, en medio de las emociones es necesario desenmascarar las falsedades de la razón; por ejemplo, la afirmación “tienes que ser racional” verdaderamente esconde la afirmación “tienes que hacer lo que yo diga”. En ese sentido, la confianza debe construirse sin desconocer los fundamentos emocionales de las relaciones humanas. A partir de allí, se promueve la escucha, el decir, la coherencia, el respeto, entre otros.
- c. Las heridas y su función redentora: el desarrollo de la sesión permitió comprender que, en el camino del silencio y de las emociones, es posible autopercebirse bajo una doble perspectiva:

la herida y el don. Así pues, es importante reconocer que se tiene un lado vulnerado y herido pues la existencia propia muestra las carencias que se van asentando en la relación consigo mismo y con los otros. Por otro lado, en el don se descubre un “pozo interno” del cual es posible beber; en otras palabras, se redescubre el maestro interior que guía. ¿Qué vida vale la pena ser vivida?, esta pregunta podrá responderse solo si se hace silencio interior. La sesión terminó con una reflexión sobre la dificultad de reconocer la autenticidad de las “verdades” que emergen en el silencio.

Referencias

- De Loyola, I. (2015). *El peregrino: Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. Mensajero.
- De Loyola, I. (2014). *Ejercicios espirituales*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Rueda, M. (2010). *De la antropología a la vivencia espiritual*. Abya Yala.
- Neuroideas. (28 de mayo de 2013). *Humberto Maturana: el vivir en la competencia no hace que hagamos mejor las cosas* [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=uc-Sybj6HKw&ab_channel=Neuroideas

Protocolo 3: La meditación como una invitación a observar y acoger el desasosiego

JUAN DAVID PINILLOS PUENTES
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Luego de abordar elementos imprescindibles para discernir, como el silencio y el reconocimiento de las emociones, el inicio del segundo módulo del curso nos aproximó a la meditación a partir de tres momentos: en el primero se abordaron acontecimientos que fueron clave en la historia para el autoconocimiento humano. En el segundo se hizo un paralelo entre la bomba atómica y la naturaleza humana, a partir de Sloterdijk (2015). Finalmente, en el tercero se hizo la relación entre el ejercicio de meditar y la posibilidad resolver conflictos.

A lo largo de la historia se han presentado acontecimientos que impelen al autoconocimiento humano; en ese proceso, asestan golpes a su soberbia y facilitan el reconocimiento de su vulnerabilidad. El primero de estos golpes lo dio Copérnico cuando, al proponer el heliocentrismo, desplazó la Tierra del centro del universo. Posteriormente, Charles Darwin fue quien puso al ser humano “contra las cuerdas”,

afirmando que este es un descendiente de los primates y que es tan solo un producto del azar. Con esta propuesta, arrebató la creencia de la perfección humana, fruto de una naturaleza divina, que lo asemejaba a Dios. Después Freud, con el descubrimiento del inconsciente, consideró la imposibilidad de libertad que tiene el ser humano al estar sometido por las pulsiones, reconociéndolo como un puro límite. De ahí que el dominio del conocimiento racional, de la ciencia y de la técnica, muestra al ser humano el desasosiego que habita en su interior.

En la sesión se indicó, siguiendo a Sloterdijk (2015), que la bomba atómica es un reflejo de la capacidad destructora del ser humano. En efecto, el núcleo de “lo humano” es semejante al interior de la bomba atómica. Por esa razón, permanece impasible para evitar su detonación, ¿es la bomba atómica el Buda de nuestra época? Sentada en posición de meditación reposa su poder destructor. En palabras del profesor Sloterdijk “las bombas nucleares dan al filósofo el sentimiento de que aquí se toca el núcleo de lo humano” (2015, p. 215). El ser humano, en su afán de defenderse a sí mismo de un otro distinto, produjo un aparato que representa el deseo de poder que reposa en el instinto de autoconservación. Ciertamente, la bomba atómica es una metáfora que enseña algo de la naturaleza humana y muestra lo que somos capaces de hacer con nosotros mismos. Su materialización es la proyección de la perfección técnica, de la capacidad de destrucción humana y de la necesidad de autoexperiencia que exige de nosotros en tanto somos ella.

La evidencia de la capacidad de autodestrucción que tiene el ser humano se encuentra en los conflictos vigentes. Por ejemplo, el enfrentamiento en la Franja de Gaza, que ha sometido población civil palestina aun cuando el objetivo es el brazo armado de la Yihad. El conflicto árabe-israelí que, a través del muro de Cisjordania, segrega al otro. Los ataques en 2019 en el marco del conflicto indo-pakistaní que dejó cuarenta víctimas. El conflicto entre Rusia y Ucrania agravado por la posibilidad de la inclusión de este último en la OTAN. Sin embargo, podría pensarse el silencio como una herramienta que posibilite la escucha de la diferencia en la necesidad de encontrar una salida al conflicto. Ejemplo de ello fue el acuerdo de Camp David que puso fin al

conflicto egipcio-israelí por la Península del Sinaí; allí, el presidente Carter supo escuchar los intereses de las partes y ahondar en las razones del conflicto. Carter encontró que Egipto reclamaba soberanía e Israel exigía seguridad; así las cosas, se acordó devolver el territorio a Egipto con la condición de excluir ejércitos enemigos.

Hacer silencio, escuchar, observar, pensar y preguntar es a lo que invita la meditación. No para buscar cosas externas ni para caer en la trampa de un budismo parisino que reduce esta experiencia a un mero aparentar; tampoco para reproducir las dinámicas capitalistas de acumulación que haga “inventario espiritual” y cree la ilusión de iluminación. Antes bien, el meditar nos invita a ir al “hondón del alma” y reconocer que esa bomba somos nosotros mismos. No obstante, este es un trabajo riguroso que no implica una tranquilidad vacía, al contrario, significa observar el desasosiego que nos constituye para acogerlo y unificarlo como algo íntimo de nosotros. Ahora cabe cuestionarse, ¿cómo reconocer en el proceso de meditación que se está frente a una experiencia auténtica de la unidad? ¿La meditación puede volverse un dispositivo de control?

Referencias

Sloterdijk, P. (2015). *Crítica de la razón cínica*. Siruela.

Protocolo 4: El amor como el fruto del “trabajo interior”

MARIANA VERGEL PINO
ESPECIALISTA EN GOBIERNO Y GESTIÓN PÚBLICA TERRITORIALES

Esta sesión se desarrolló en el contexto del módulo “amar”. El tema fue puesto hacia el final del curso porque, bajo la lógica en la que fue concebido, es necesaria la preparación que permita el reconocimiento del acontecimiento del amor. En efecto, los tres primeros módulos tienen la función de mostrar que el discernimiento, la meditación y el perdón educan y transforman. En consecuencia, abren la puerta a la propia interioridad y permiten el alivio de las propias cargas. En otras palabras, tras el trabajo interior acontece el “perfume bello del amor”.

Una sola definición que describa la palabra “amor” puede ocasionar efectos adversos a la misma. Por ejemplo, la tradición griega comprendió el amor bajo tres perspectivas: *eros*, amor entre amantes; *filia*, amor entre familiares, y *ágape*, amor entre amigos. Sin embargo, el amor tiene otras tonalidades y una mayor profundidad. Este protocolo señala los tres puntos sobre los que se desarrolló la sesión: el amor, la moral y la ética.

- a. El “amor” se presenta bajo la fuerza del “acontecimiento” y por ello es impredecible, inaplazable e inolvidable. En ese sentido, transforma la manera como se habita el mundo y abre a la posibilidad de “dar la vida por los demás”.
- b. La moral, siguiendo la propuesta de Johan Carles Mèlich (2014) en *Lógica de la crueldad* es aquella que, bajo la forma de una gramática, enseña las normas de conducta y elimina la vergüenza. Dado que se trata de una gramática, esta se aprende y se transmite por generaciones, lo que hace difícil tomar una distancia crítica con respecto a ella.
- c. Por otro lado, la “ética” habita en el ámbito de la incertidumbre pues no hay parámetros establecidos, como los de la moral, sino la exigencia de estar “a la altura” de una situación vital que demande ser compasivo.

Es aquí donde cobra sentido la palabra “amor” que, más allá de su etimología, hace referencia a una situación vital en la que es necesaria la respuesta ética. ¿Cómo trasponer esta noción de amor a una colectividad?, ¿es posible convertir esta propuesta en una política pública? En la sesión se señaló el arte como la posibilidad del acontecimiento de un “lugar común” donde surja el amor.

Referencias

Mèlich, J. (2014). *Lógica de la crueldad*. Herder Editorial.

Relatoría 1: Hacia la vida iniciática: meditar, por qué y cómo. Karlfried Dürckheim

JOSÉ GUSTAVO LENIS DURÁN
MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA

1. Presentación del contenido central (planteamiento central del autor)

Karlfried Graf Dürckheim enfoca en los dos primeros capítulos del texto *Hacia la vida iniciática. Meditar, por qué y cómo* (s.f.) los fundamentos que constituyen el verdadero ejercicio de la meditación. Tras exponer las tres razones que conducen al individuo a una existencia encerrada y oscura, denominada por él “desasosiego interno esencial”, sostiene que la meditación es el instrumento y camino adecuado para salir de allí, ya que cuenta con dos características: por un lado, es una herramienta de apertura hacia el Ser superior y, por el otro, de revelación. Así, prodiga al iniciado una nueva conciencia y estado

alejado de la superficialidad y del materialismo, propios del contexto de los tiempos modernos, e ilumina su interioridad para revelar otras posibilidades de su ser personal hasta ahora ocultas.

Para Dürckheim, el camino hacia aquella manifestación del Ser divino en el individuo se convierte en un doble ejercicio: de transformación y de experiencias, que le pondrán en contacto con el Ser esencial, siempre y cuando se desarrollen los sentidos que permitan captar la otra realidad que trasciende la conciencia cotidiana humana. A esa nueva vivencia abierta a captar que el Ser esencial se encuentra en todos los seres y cosas, y más allá del tiempo y del espacio, Dürckheim le denomina “lo numinoso en el campo sensorial”, que en fin último será la actitud que lleve al nuevo nacimiento personal.

Por lo tanto, podemos concluir con el autor que los actos de educar el conjunto de sentidos que poseemos para poder observar al Ser esencial, y propiciar mediante el contacto con él un nuevo nacimiento personal con la inclusión del yo existencial de cada quién, son el cómo y el porqué de meditar, respectivamente.

2. Presentación de los argumentos centrales de la tesis (capítulo I)

2.1. Desasosiego interno esencial

Con esta denominación el autor presenta la situación humana en la época presente, derivada para él de tres problemas manifestados en los planos externos e íntimos de la existencia:

- a. Universal: el desasosiego interno se presenta cuando la adaptación al mundo es total.
- b. Histórico: relacionado con la inquietud de nuestro tiempo, surgida a partir del conocimiento racional; la técnica —tecnocracia—, y lo organizacional. Estos tres elementos dan como resultado el desasosiego interno esencial.

- c. Personal / individual: se presenta cuando la vida se condiciona al tiempo y al espacio y estos la asfixian.

Dürckheim, adicionalmente, sostiene que la sumatoria de los factores a y b dan como resultado el punto c, que no viene a ser más que el desasosiego interno personal.

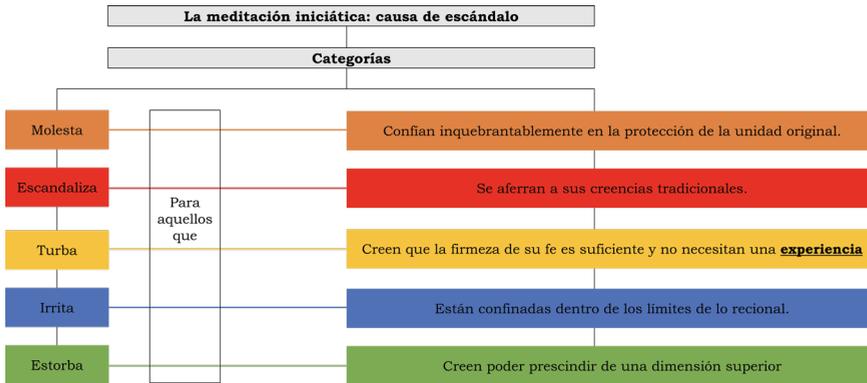
2.2. Meditar: ejercicio iniciático

En este apartado, como respuesta a la situación de tinieblas y enturbiamiento antes descrita, Dürckheim nos dice cómo encuentra por experimentación propia que la meditación debe ser “el instrumento de apertura al Ser esencial”. Así, esta se convierte en un ejercicio iniciático, en contraposición al imperio del desasosiego interno esencial donde domina el ser íntimo personal, oscuro y enredado en el materialismo cotidiano; es el Ser esencial a quien debe permitirse entrar en nosotros, puesto que él “es el contenido de una experiencia que no tiene solamente valor empírico, sino carácter de revelación” (p. 13). Esa revelación del camino hacia el Ser a través de la meditación posee dos características: señalización ante lo intrincado de la vida cotidiana e iluminación frente a las penumbras de las ideas y personalidad del individuo. Por ello, nos dice Dürckheim, la meditación tiene un carácter sobrenatural y de fuerza transformadora de las experiencias, antes oscuras y turbias, ahora plenas de luz y ordenadas al surgir en nuestro interior el Ser esencial.

El autor concluye este apartado afirmando que la meditación y la vida meditativa son la respuesta obediente a la gran metanoia, que es igual a desprenderse de una existencia cuyo único fin son las necesidades, exigencias y belleza del mundo profano, para llegar a la libertad de una vida orientada exclusivamente hacia la manifestación del Ser divino. En resumen, meditar quiere decir transformarse.

3. Presentación de categorías y nociones fundamentales propuestas (capítulo II)

3.1. La meditación iniciática: causa de escándalo



Cuadro 1. Categorías de escándalo originadas por la meditación iniciática

Fuente: Elaboración propia (2023).

En la siguiente parte del escrito, Karlfried Graf Dürckheim detalla los estadios que deben alcanzarse en la búsqueda del Ser esencial. Aduce inicialmente que la meditación y la vida iniciática se sostienen en torno a dos polos:

- La experiencia (del Ser esencial).
- La transformación (creadora de una forma individual).

A su vez, la experiencia puede realizarse de dos maneras:

- Grandes experiencias: constituidas por momentos luminosos; una fuerza cambiante y la caída del sistema de existencia establecido.

- b. Breves contactos: se trata solo de un roce con la dimensión superior, pero no por ello pasa inadvertido para el humano, este presiente la presencia del Ser esencial.

3.2. *Contacto del Ser*

Dürckheim explica, con cierta facilidad, que el contacto con la dimensión supranatural se realiza mediante una visión abierta al Ser esencial que está oculto en todas las cosas; es decir, en seres y objetos. Su descubrimiento depende de la iluminación alcanzada.

3.3. *Lo numinoso*

Con este término, el autor quiere referirse a la calidad de vivencia que roza otra dimensión, otra realidad que trasciende el horizonte de la conciencia ordinaria. Para explicar, nos dice que esta trascendencia puede presentar varios aspectos:

- a. Gozosa: cuando es angelical, de luz.
- b. Horrible: cuando es demoníaca, sombría.
- c. Supranatural: es una verdadera experiencia de luz.

Sin embargo, aclara que toda experiencia, ya sea gozosa, horrible o supranatural, posee calidad numinosa; en otras palabras, trasciende la dimensión habitual que conocemos. Quizás por ello, Dürckheim nos advierte que lo numinoso ejerce doble atracción sobre los aspectos de nuestra personalidad puesto que puede manifestarse como estremeceador (*tremendum*) o como fascinación (*fascinosum*).

3.4. *La percepción de lo numinoso*

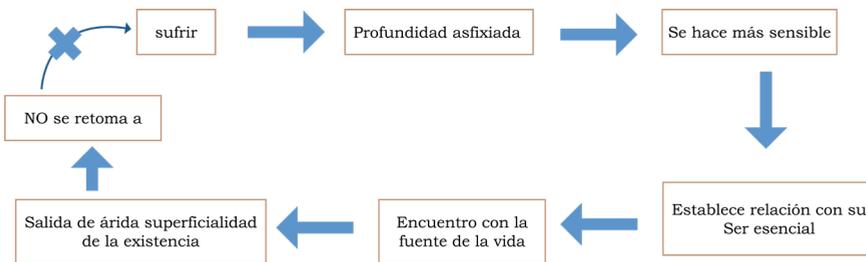
A esta altura, el autor recomienda como primera tarea, para quien desea iniciarse en la meditación, desarrollar el órgano receptivo para lo numinoso, que es fundamentalmente el adoptar una actitud especial

que oriente toda la persona. Ese órgano sería en realidad la conjunción de todos los sentidos que poseemos y habrá que esperar hasta el siguiente apartado la explicación de cómo hacerlo.

4. Conclusiones

4.1. *Lo numinoso en el campo sensorial*

Al llegar a este nivel, el hábito de educar los sentidos, aguzar y afinar hace parte de los ejercicios. Inicialmente, la persona permanece en una situación de sufrimiento que la sume en una profundidad asfixiada; este, según el autor, es el mecanismo de nuestro tiempo: poner a sufrir a la gente. Al educar los sentidos, el individuo se hace más sensible y esto lo lleva a establecer la relación con su Ser esencial; así, encuentra la fuente de vida que lo saca del campo de la árida superficialidad de la existencia. Veamos estas nociones expresadas en el siguiente cuadro por categorías:



Cuadro 2. Categorías de la experiencia trascendente de los sentidos y la transformación iniciática.

Fuente: Elaboración propia (2023).

Finalmente es aquí, en este campo, donde el porqué de la meditación encuentra una amplia respuesta. Dürckheim explica que vivir los sentidos puede también dar acceso al mundo suprasensorial y plantea como

requisitos básicos “la receptividad al universo de los sentidos, al igual que la energía que permite después superarlos; [esto] forma parte de las condiciones previas al ‘por qué meditar’”. (p. 36)

4.2. *La experiencia del ser*

Como colofón de toda la lectura podemos encontrar, precisamente en el quinto apartado, que la razón de la meditación no es más que un nuevo nacimiento de la persona, situando su yo existencial en el lugar correspondiente dentro de la estructura del individuo y siempre abierto a su Ser esencial, liberándolo de las ataduras de la dimensión cotidiana.

Este renacer (¿acaso reinventarse?) deriva de la triple respuesta que todos nosotros operamos frente a la ansiedad de vivir marcada por temores y estados de desesperación y angustia, ya sea por ideaciones de destrucción, presencia de lo absurdo o manifestación del aislamiento. Es ante estas situaciones como emergen en nosotros “la fuerza en la debilidad, la luz en las tinieblas y el amor en el abandono” (p. 40), dando paso a “la aparición del Ser esencial, en la experiencia del Ser más allá del tiempo y del espacio” (p. 38).

Referencias

Dürckheim, K. (s.f.). *Hacia la vida iniciática. Meditar: por qué y cómo* [Archivo pdf].

Relatoría 2: Hacia la vida iniciática: meditar, ¿por qué y cómo?

DANIEL AUGUSTO DUARTE ARIAS
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

El libro *Meditar, ¿por qué y cómo?*, de Karlfried Graf Dürckheim (1989), ofrece a grandes rasgos ejercicios preparatorios para iniciar el camino hacia la meditación. La tesis que se desarrolla en los capítulos uno y dos es que el camino que se debe transitar para escapar al triple desasosiego es la búsqueda experiencial y transformadora del Ser esencial. Para desarrollar esta tesis, el autor recurre a dos momentos que serán abordados en esta relatoría: el primero busca mostrar los problemas alrededor de la meditación; el segundo, cómo se puede lograr la relación con el Ser esencial a partir del ejercicio de la meditación. En esta relatoría se seguirá el recorrido argumentativo propuesto por Dürckheim y finalmente se presentarán algunas conclusiones y preguntas generadas a partir del texto.

1. El ejercicio iniciático de la meditación

Dürckheim (1989) comienza el primer capítulo, “De los tiempos modernos a la nueva era”, exponiendo que la meditación es un camino de liberación del desasosiego que está orientado por tres problemas: universal, histórico e interno personal. Estos problemas deben llevar al meditante a plantearse la pregunta de por qué y cómo meditar; sin embargo, para dar respuesta, primero hay que determinar de qué se trata esta práctica. El término “meditar” hace referencia al “instrumento de apertura al Ser esencial. De esta forma, el sentido de la meditación es el de un ejercicio iniciático” (p. 13) desde el cual el meditante se convierte a sí mismo en una nueva naturaleza que le conduzca a la realización de Sí.

Ahora bien, la meditación parece escandalizar a muchos en varios sentidos. Escandaliza a quienes no comprenden la iniciación como una manera de camino para aquellos que han dejado de ver el misterio; a quienes se mantienen aferrados a sus creencias religiosas; a los que sienten una amenaza de desestabilizar su fe; a los que restringen la realidad a las experiencias dentro de los límites de la racionalidad; finalmente, escandaliza a los seres humanos que creen poder relegar la vida espiritual y sobreponer una vida mediada por sus propias fuerzas.

2. La meditación como experiencia transformadora hacia el Ser esencial

Hay dos experiencias del Ser que transforman al meditante en la vida iniciática. La primera corresponde a grandes experiencias que incluso por la fuerza con que se presentan cambian todo el sistema de existencia de la vida del ser humano. La segunda son los contactos con el Ser que son breves, pero no pasan desapercibidos por su calidad experiencial.

Dürckheim comienza desarrollando los contactos con el Ser que, a manera de analogía, pueden entenderse como un encantamiento. En palabras del autor: “una especie de encantamiento nos hace sentirnos a la vez extraños y totalmente nosotros mismos, completamente protegidos en algo que nos es familiar” (1989, p. 20) y es en este estadio

en el que emana una fuerza propia. Estos encantamientos deben poner en alerta al meditante para que se mantenga constantemente abierto a estos encuentros de contacto con el Ser. Si este contacto es de calidad, es decir, si la vivencia de esta experiencia trasciende a otra dimensión sobrenatural, se le denomina como numinosa. Las manifestaciones de las experiencias numinosas pueden ser múltiples. Situaciones colectivas como una ceremonia religiosa o política pueden llevar a que el contacto con el Ser tenga una fuerza supraterránea. No obstante, una excesiva racionalización limita la sensibilidad original y por tanto hay que buscar la disposición para despertar a una vida iniciática: abrirse a lo numinoso. La invitación de una meditación en busca de lo numinoso, como lo propone Dürckheim, es un ejercicio que pone en evidencia la capacidad humana de salir de sí. Una manera similar de comprender este fenómeno descentrado es lo que los profesores Ortega y Duarte (2023) llaman “ética excéntrica” pues para ellos, en vez de invitar al nihilismo, esta nos lleva a encontrar el “significado de vida” más allá de los límites de sí. Dicho de otra manera, la compasión de sí mismo lleva al meditante a encontrar el contacto con el Ser despojándose del centro.

La apertura al Ser no significa un abandono de la capacidad sensorial. Los sentidos de manera progresiva funcionan como intermediarios entre el meditante y el Ser. En una práctica esotérica los sentidos deben servir como fuente de experiencia trascendente y por tanto brindar al hombre la capacidad de descubrir su relación con el Ser esencial. Educar los sentidos requiere la conversión de estos hacia la vida espiritual, pues dejarse devorar por la sensorialidad termina por representar un obstáculo del conocimiento de una vida espiritual. El equilibrio entre el desprendimiento y la privación es necesario en el camino educativo de los sentidos hacia la apertura del Ser, o en palabras de Dürckheim: “la receptividad al universo de los sentidos, al igual que la energía que permite después superarlos, forma parte de las condiciones previas al por qué meditar” (1989, p. 36).

La segunda experiencia meditante es la experiencia plena del Ser; está marcada por la ansiedad humana de una constante tensión entre la seguridad y lo incomprensible, la vida y la muerte y finalmente el amor que constantemente está amenazado con su fin. Esta tensión expresa una nostalgia y es allí donde se sitúa el Ser sobrenatural, que

se erige como la columna que otorga sentido al meditante para entregar refugio ante las contradicciones. La experiencia con el Ser esencial marca la transformación del hombre —como una metamorfosis— en la que se logra llegar al fondo de la conciencia de una vida iniciática.

3. Conclusiones

La vida iniciática demanda la apertura a la experiencia del Ser esencial. Toda apertura requiere del reconocimiento de tres problemas que conducen al desasosiego humano: lo universal, la historia y la vida personal. Sin embargo, este desasosiego confluye en la experiencia personal que se plantea la pregunta de por qué meditar. En este sentido, la meditación se constituye como una herramienta en la que el hombre comienza un camino de apertura hacia una dimensión sobrenatural donde se encuentra el Ser esencial. La consecuencia de la vida iniciática es escandalizar varios ámbitos de la vida humana: la religión, las creencias, la fe, los sentidos y la racionalidad.

La meditación se establece como una herramienta en la que se contraponen diversos aspectos de la vida humana; estos muestran constantemente que acercarse al Ser esencial requiere del reconocimiento de experiencias numinosas y experiencias plenas del Ser. Las numinosas son valiosas en tanto mantienen al meditante en un constante contacto con el Ser esencial; las experiencias plenas del Ser, por su parte, transforman los sistemas del meditante hasta el punto de invitarle a dominar sus sentidos. Así las cosas, la meditación es un camino constante de educación de los sentidos para permitir el progreso espiritual o sobrenatural de experiencias plenas del Ser.

Ahora bien, a pesar de que el camino de la vida iniciática a la meditación está disponible para los seres humanos dadas sus condiciones de conexión con lo sobrenatural, es lícito preguntar, ¿cómo lograr dominar los sentidos en un mundo en el que se sobre estimulan?, ¿cómo reconocer las verdaderas experiencias del Ser esencial con el ruido que soportan los seres humanos en el contexto actual? Ante el desasosiego, la ansiedad y la privación humana de seguridad, lo incomprensible y

la vida, ¿por qué no recurrir al suicidio? Una vida que vale la pena ser vivida, ¿no es acaso aquella encaminada a la libertad de decidir incluso sobre su propia vida?

Referencias

- Dürckheim, K. G. (1989). *Meditar, por qué y cómo*. Mensajero.
- Ortega Chacón, O., & Duarte Arias, D. A. (2023). El abandono del proyecto «ilustrado» humanístico. Apuntes para una «ética excéntrica». *Revista Filosofía UIS*, 22(2), 117–134. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n2-2023005>

Sobre los editores

Orlando Ortega Chacón (Editor académico)

Colombiano, Magíster en Filosofía Contemporánea de la Universidad de San Buenaventura, Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Actualmente se desempeña como Profesor Asociado y Director de Investigación de la Universidad de San Buenaventura sede Bogotá. Pertenece al Grupo de Investigación Devenir (COL0047323, A1).

Juan David Pinillos Puentes (Coeditor académico)

Colombiano, magíster en Filosofía Latinoamericana, Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás. Líder del Comité de Proyección Social de la Unidad de Humanidades y Formación Integral en la Universidad Santo Tomás seccional Villavicencio.



Esta obra se editó en Ediciones USTA.
2024

Colección Humanidades y Formación integral

Este libro es el resultado de un proyecto académico desarrollado durante el curso intersemestral "Habilidades para la vida: discernir, meditar, perdonar, amar", llevado a cabo en la Universidad Santo Tomás en 2023. Sus autores, un grupo diverso de docentes, provenientes de varias disciplinas, presentan sus reflexiones personales sobre el valor y el sentido de la vida, abordando la pregunta clásica de la filosofía occidental: ¿qué hace que una vida valga la pena ser vivida?

El propósito de la obra es fomentar el diálogo entre académicos sobre el sentido de la vida, en un contexto social en el que prevalecen la autoexplotación y la pérdida de significado. En una era en la que la inmediatez y el rendimiento marcan el ritmo de la vida cotidiana, el libro busca crear un espacio de reflexión profunda y crítica que invita a repensar la vida humana desde una perspectiva filosófica y espiritual.

A lo largo de sus páginas, los lectores encontrarán temas como el bien común, el perdón, el papel del dolor en la búsqueda de sentido, y la meditación como camino hacia una vida auténtica. Asimismo, se exploran conceptos como la autenticidad, la generosidad y la parrhesía (el hablar con franqueza), que son esenciales para vivir una vida plena y significativa. Cada autor ofrece su visión sobre el valor de la vida, desde experiencias personales y enfoques académicos, en un esfuerzo por responder a la inquietante pregunta: ¿habrá valido la pena vivir?

El libro no solo reflexiona sobre estos grandes temas, sino que también invita al lector a un viaje de introspección, en el que se le anima a enfrentar sus propias inquietudes existenciales y a construir una vida que realmente merezca ser vivida.

El texto sí pertenece a la colección de humanidades de vulnerabilidad que viven un gran número de los trabajadores informales en situaciones de pobreza, precarización y desprotección del Sistema General de Seguridad Social Integral, por encontrarse sin cobertura en el régimen contributivo de salud, riesgos laborales y pensión.

