

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

“SENDERISMO ESPIRITUAL FILOSÓFICO”

Autor: José Reyes Torres Ojeda

Tesis presentada para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Nombre del asesor:
Mtro. Sergio Alberto Urueta Calderón

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





**UNIVERSIDAD
VASCO DE QUIROGA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TITULO:

SENDERISMO ESPIRITUAL FILOSÓFICO

TESIS

Para obtener el título de:
MAESTRO EN FILOSOFÍA APLICADA

Presenta:
JOSÉ REYES TORRES OJEDA

ASESOR DE TESIS:
MTRO. SERGIO ALBERTO URUETA CALDERÓN

CLAVE 16PSU0222X

ACUERDO No. MAES12113

MORELIA, MICH., AGOSTO 2021

UVAQ

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
Capítulo 1: Implicación de lo filosófico en el ámbito espiritual.....	10
1.1. La religión y la dimensión espiritual en el ser humano	11
a) La tesis negativa de Hume sobre la religión	13
b) Emmanuel Kant y la tesis humeana.....	15
1.2. La razón práctica kantiana y el personalismo: vías al conocimiento de la dimensión espiritual	18
a) Postulados de la razón práctica kantiana: vía epistemológica para acceder al conocimiento espiritual en el hombre.....	20
b) Kant y la moralidad en el mundo natural.....	23
1.3. El personalismo y la espiritualidad en la filosofía	25
a) Martín Buber.....	25
b) Emmanuel Levinas	28
c) Emmanuel Mounier	29
d) Gabriel Marcel	30
1.4. La espiritualidad y la reflexión filosófica	32
a) El concepto de espiritualidad en Mariá Corbí	32
b) Bases antropológicas de la cualidad humana	33
c) Las vías del silencio	35
d) Conocimiento silencioso, espiritualidad, tradiciones religiosas	36
e) La filosofía contemplativa de Rahn Lahav.....	37
f) El nacimiento del grupo de filosofía profunda.....	39
g) El autoconocimiento y la verdad desde el método mayéutico de Sócrates: una búsqueda de sí mismo y de la conciencia del bien y del mal como vía al conocimiento espiritual.....	41
h) La religión sinónimo de espiritualidad en la postmodernidad	45
Capítulo 2: Actitudes filosóficas.....	49
2.1. La contemplación	49
a) La contemplación en la filosofía perenne: Aristóteles y Tomas de Aquino..	50
b) La tradición platónica.....	55

2.2. El silencio.....	61
a) El silencio en el desarrollo del pensamiento filosófico.....	62
b) El silencio ascético en la filosofía clásica griega.....	63
c) El silencio como medida intelectual.....	63
d) Pensamiento de los padres de la Iglesia sobre el silencio como disposición a una vida contemplativa.....	66
e) El silencio que abre al reconocimiento.....	67
2.3. El método socrático.....	68
a) El método socrático y el conocimiento teleológico lleva a los hombres a acciones morales correctas.....	71
b) La existencia y el objeto de la voluntad.....	76
c) Acción voluntaria y génesis de la libertad.....	78
d) El diálogo como camino hacia la conducta acertada.....	82
e) La virtud.....	85
Capítulo 3: El retiro filosófico.....	88
Esquema del retiro filosófico.....	88
Actividades.....	88
3.1. Senderismo filosófico.....	89
a) Pasos por realizar.....	89
b) Descripción de la caminata.....	90
1. Al comienzo de la caminata.....	90
2. Grupo de discusión.....	90
3. Abstracción narrativa.....	91
4. Algunos apuntes sobre le senderismo filosófico.....	92
5. Herramientas.....	93
a) Mapa de supervivencia filosófica.....	93
b) Simbología sugerida del mapa.....	93
c) Citas de algunos filósofos para emplear en el senderismo filosófico.....	94
Cita filosófica 1.....	94
Cita filosófica 2.....	94
Cita filosófica 3.....	95
Cita filosófica 4.....	95
Cita filosófica 5.....	95

Cita filosófica 6.....	96
Cita filosófica 7.....	96
3.2. Meditación filosófica	96
a) Pasos por realizar.....	97
b) Descripción de la actividad:.....	99
c) Herramientas	102
1. Recomendaciones para el ejercicio filosófico	102
2. Esquema para realizar la práctica de la meditación filosófica	103
3. Textos filosóficos	104
Texto 1	104
Texto 2	106
Texto 3	107
Texto 4	108
Texto 5	110
d) Diario filosófico	113
e) Actitudes sugeridas a seguir:.....	114
1. Tranquilizarse	114
2. La ignorancia adquirida	114
3. La autenticidad	114
4. Simpatía/Empatía	115
5. Confrontación:	115
6. Asombro	116
7. Confianza	116
f) Herramientas	116
1. Sugerencia para la realización de esta práctica filosófica	116
2. Esquema sugerido.....	116
3.3. Desierto filosófico	117
a) Actitudes recomendadas a seguir para formular las preguntas.....	118
1. El deseo de saber.....	118
2. La duda	118
3. La suspensión del juicio	118
4. El asombro	119

5. El cuestionamiento	119
6. Pautas por seguir para la formulación de respuestas.....	119
b) Herramientas	119
1. Sugerencias para la actividad del desierto filosófico	119
2. Preguntas esenciales	120
3. Esquema de búsqueda de respuestas y pautas sugeridas a seguir:.....	120
3.4. Filosofar con historias bíblicas	121
a) Pasos a realizar, (donde se lee cuatro veces el texto):	121
b) Descripción de la actividad filosófica	122
c) Herramientas	122
1. Sugerencias para hacer el ejercicio de filosofar con historias bíblicas:	122
2. Pasos por realizar en el ejercicio.....	123
3. Ejercicio filosófico en torno a historias bíblicas: Once yuntas de bueyes ..	124
Ahora escucha la Escritura.	124
El río que soy yo	126
4. Otros textos	129
Génesis 1, 26-3. La creación de la vida humana	129
Éxodo 2, 1-10. El nacimiento de Moisés	129
Éxodo 13, 17-22. La columna de nube y fuego.....	129
1 Reyes 19, 19. El llamamiento de Eliseo.....	130
Salmo 139, 1-16: Tú me sondeas y me conoces	130
3.5. Fogata filosófica	130
a) Herramientas	132
1. Esquema sugerido para realizar la práctica de la fogata filosófica	132
CONCLUSIONES	134
BIBLIOGRAFÍA	137

INTRODUCCIÓN

El retiro filosófico es una práctica filosófica, cuyo fin es propiciar en el participante una conciencia más clara y profunda de la dimensión espiritual de su ser de persona, esto a través de un espacio de silencio y reflexión, en la que se provee de una serie de actividades de filosofía práctica.

De esta manera, el área espiritual se aborda desde una perspectiva laica y meramente filosófica, buscando que dicha realidad permee otras aristas del propio ser humano, tales como: la perspectiva intelectual, la dimensión humana, social y cultural, esto es, su totalidad o dicho de otra manera integralidad. Ello, por medio del pensamiento y la reflexión coadyuvada por la filosofía práctica.

Desde diferentes perspectivas filosóficas, se aborda la realidad espiritual en el hombre, tales como: el personalismo como una metafísica sobre la persona, el pensamiento socrático, la razón práctica de Emmanuel Kant, la espiritualidad filosófica de Mariá Corbí, la filosofía contemplativa de Ran Lahav, mismas que, reflexionan en torno a una visión total o integral, esto es, abordan desde la razón filosófica y una perspectiva global de corte metafísico, una aproximación de todo el ser humano desde lo espiritual.

Con ello, la metafísica es una fundamentación teórica y práctica de los contenidos y ejercicios de filosofía práctica, que se emplean durante el desarrollo del presente retiro filosófico. La base epistemológica kantiana de la razón práctica, además de las perspectivas metafísicas de los demás enfoques ya citados, son como una bisagra o punto de unión entre el sostén teórico y la vertiente práctica del retiro filosófico.

Es así como, de dicha base teórica surgen las orientaciones prácticas, las cuales constituyen las siguientes actitudes filosóficas: contemplación, el silencio y el método mayéutico socrático, las cuales propician una disposición ulterior a reflexionar y compartir en una discusión filosófica, en la que el participante se encamina al conocimiento de un saber filosófico global, integrador y unitario. Este

hecho obedece a que la filosofía busca explicar la totalidad de todos los seres desde sus más profundos y fundamentales principios.

La filosofía perenne y el pensamiento filosófico clásico grecolatino, son el sustrato teórico y práctico que sostienen dichas actitudes filosóficas, coadyuvando a profundizar en el saber del ser espiritual humano, mismo que a su vez provee una visión del hombre como un todo unitario, que permite al participante del retiro filosófico, dar a entender quién es y cuál debe ser el direccionamiento de todos sus actos, puesto que no deberá obrar para algo mediático, sino que, cada acción debe tener un fin último y, a su vez, corresponder a lo que él es como animal racional y trascendental.

Es de mencionar, que este trabajo se ha inspirado en la práctica filosófica de algunos retiros como así se le nombran en otros sitios del mundo. Existen diferentes ofertas: el que se ofrece en el blog penicilina filosófica en España, brindan: aprender a vivir con más conciencia, libertad y plenitud; buscar sabiduría interior ejercitando las habilidades y recursos filosóficos que todos poseen; conocer el legado de los sabios filósofos para enriquecer el recorrido personal; apartarse del frenesí y el ruido que envuelve la vida en la ciudad; aprovechar la belleza y tranquilidad de la naturaleza para reconectar con el interior y armonizarlo con el exterior¹.

Hay otras entidades como universidades y despachos de consultoría filosófica que ofertan los retiros filosóficos espirituales, por ejemplo: Le Moyne College ubicada en Siracusa, Nueva York y St. Olaf College en Northfield, Minnesota; las organizaciones: Merlin en Helena Montana y Middle Way Society, todas en Estados Unidos de América. Además de la experiencia que aporta Ran Lahav con la realización de este tipo de prácticas filosóficas, así como la filósofa

¹ Álvarez Oliver «retiro filosófico espiritual en busca de tu camino interior». En: Blog penicilina y filosófica [en línea], Valladolid 2017 (última revisión: 8-07-2017, «penicilinafilosofica.blogspot.com/2011/05/retirofilosofico-en-busca-de-tu.html»), [Consulta: 2 en. 2017].

Carmen Zavala realiza su propuesta de filosofía práctica en su sitio llamado *philo-practice agora*.

Por lo cual, en el desarrollo del presente trabajo de tesis, en el primer capítulo se aborda la implicación de lo filosófico en el ámbito espiritual, que como marco teórico sustenta el retiro espiritual basado en los aportes argumentativos que en torno a la religión y la dimensión espiritual en el ser humano vierten filósofos como David Hume, Emmanuel Kant y la crítica a la razón práctica, donde aporta las vías epistemológicas para acceder al conocimiento espiritual.

Además, se hace mención de los postulados del personalismo y de la filosofía contemplativa de Ran Lahav, para quien contemplar significa reflexionar sobre temas fundamentales de la vida desde la profundidad interior. La contemplación filosófica lleva más allá de los patrones de pensamiento común hacia nuevos reinos de comprensión.

Se presenta, además, la perspectiva de Mariá Corbí sobre las bases antropológicas de la espiritualidad, que la identifica como cualidad humana, y es potenciada por la sabiduría del conocimiento filosófico. Además, se aborda el autoconocimiento y la verdad desde el método mayéutico de Sócrates: una búsqueda de sí mismo y de la conciencia del bien y del mal como vía al conocimiento espiritual. Presentando al final, la religión como sinónimo de espiritualidad en la postmodernidad, esta época representa el regreso de los dioses y con ello del conocimiento espiritual humano.

Este sustento teórico se dirige, como ya se ha dicho, a colocar los cimientos orientativos prácticos del retiro espiritual traducido en actitudes filosóficas, tema del segundo capítulo. Las actitudes de la contemplación, silencio y método socrático constituyen los pilares prácticos filosóficos, los cuales guían el desarrollo de la reflexión en un ambiente de silencio.

El tercer capítulo considera la práctica del retiro filosófico en el progreso y evolución de la actividad realizada en sus diferentes ejercicios presentados a lo

largo de un fin de semana, las prácticas de filosofía aplicada, cuyo contenido e instrucciones para su realización son descritas en este mismo apartado, son las siguientes: senderismo filosófico, meditación filosófica, diario filosófico, fogata filosófica, historias bíblicas y desierto filosófico.

La última parte de la tesis lo conforma un anexo de herramientas filosóficas que permiten la eficiente y eficaz aplicación de las prácticas filosóficas, que se desarrollan durante el retiro filosófico, las componen tablas, una serie de pasos y recomendaciones, mismas que abonan a que el retiro sea una experiencia filosófica de reflexión y silencio que ayuden significativamente al participante.

La primera actividad filosófica que se presenta en el retiro es el senderismo, el cual dispone a sensibilizar al participante por medio de la naturaleza, a introducirse en el silencio y la reflexión, importante para escucharse así mismo y su exterior. Luego se continua con la meditación filosófica, en el que por medio de textos se sitúa al participante a hondar sobre el sentido filosófico de la espiritualidad, dándole elementos de reflexión.

La penúltima actividad es el diario filosófico, que tiene como finalidad plasmar lo que ha interiorizado el participante a través del arte, lo cual le permite sintetizar algunas ideas. Y en la fogata filosófica, el cierre de la primera jornada del retiro, es un espacio de esparcimiento, de tertulia, un momento para compartir y discutir algunas ideas, conceptos, sentimientos (que hayan surgido durante el día), en un ámbito filosófico.

El siguiente día, se presenta el desierto filosófico, una actividad en la que se invita al participante a guardar silencio, este ambiente es propicio para ayudar a ir hacia sí mismo por medio de la reflexión, ir a lo más hondo de sí, se presentan algunas preguntas de apoyo, aunque se pueden formular otros cuestionamientos. Finalmente, se encuentran las historias bíblicas, práctica filosófica que tiene como fin reflexionar en torno a las Sagradas Escrituras como un texto literario, que contine sabiduría. Las historias son una herramienta de reflexión para el participante, ofreciéndole elementos para seguir enriqueciendo su horizonte.

Capítulo 1: Implicación de lo filosófico en el ámbito espiritual

Se puede entender la noción de espiritualidad como un conjunto de ideas morales y éticas, presupuestos políticos, ideales, sentimientos y opciones, que inspiran el compromiso con una causa. La espiritualidad conduce, también, a una visión de trascendencia y de relación con el otro; así como a la comprensión del individuo como totalidad del sentir, pensar, hacer y ser; y en comunión con los demás, del amor que construye, que es fuerza individual y colectiva².

Este conjunto de aspectos ha sido reflexionado por distintas vertientes del pensamiento filosófico. Por ello, en este capítulo se presenta la perspectiva de David Hume, quien realiza un estudio de la religión natural como una realidad que implica a la dimensión espiritual del ser humano (proponiendo la tesis negativa de la religión) y Emmanuel Kant quien responde a dicha tesis.

Además, la filosofía kantiana aborda el ámbito de la metafísica, a la cual corresponde el estudio de lo moral y lo religioso por medio de su obra *Crítica de la razón práctica*, donde concretamente establece tres postulados: a) Dios, b) el alma c) el mundo, a través de los cuales es posible conocer en *noumeno* (lo que está más allá) esto es: la realidad inmaterial o, también, la realidad espiritual³.

Se abunda en este mismo terreno de reflexión filosófica, y su implicación en el ámbito espiritual, con la aportación que hace el personalismo, y algunos autores, tales como: Martin Buber, Emmanuel Levinas, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, y posteriormente, se abordan los presupuestos del filósofo catalán Mariá Corbí y de Ran Lahav, los cuales enriquecen la investigación que se hace en este campo de la filosofía con la propuesta del concepto de espiritualidad desde una base laicista, y la filosofía contemplativa, respectivamente.

² WEINSTEIN L. **La espiritualidad y el yo como bases de una militancia en la vida**, en *Revista de la Universidad Bolivariana*. No. 8. 2004. Pág. 3.

³ FERNÁNDEZ C. *Los filósofos modernos I*. NBAC. Madrid 1970. Pág. 530.

1.1. La religión y la dimensión espiritual en el ser humano

La dimensión espiritual en la vida humana se descubre en la historia; pues, desde tiempos remotos, la humanidad se ha distinguido por su impronta espiritual que brota de su sentir religioso, inherente a su ser de persona, que ha plasmado en la concepción de la existencia un ser o de seres superiores, de forma y presencia distinta. El filósofo griego Jenófanes de Colofón (c. 570-478 a.C.) escribió una vez:

Los mortales suponen que los dioses nacen y tienen ropas y voces y formas como las suyas propias. Pero si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos o pudieran pintar con sus manos, y crear obras como las que hace el hombre, los caballos pintarían imágenes de dioses con forma de caballo, los bueyes con forma de bueyes, y cada uno crearía cuerpos como el suyo propio. Los etíopes consideran que los dioses tienen la nariz plana y son negros; los tracios, que tienen los ojos azules y son pelirrojos⁴.

Jenófanes creía que había un dios, el más grande entre dioses y hombres, en nada parecido a los mortales, ni en cuerpo ni en mente, pero estaba en minoría. Así como este pensador griego, constatamos este sentimiento religioso en las más importantes culturas y civilizaciones a lo largo de las distintas épocas que han surgido durante el tiempo hasta la actualidad.

David Hume, afirma en su obra titulada *Historia natural de la religión*, la tesis respecto a la religión como un fenómeno natural:

La creencia en un poder invisible e inteligente ha estado muy ampliamente difundida entre la raza humana, en todos los lugares y en todas las épocas. Pero no ha sido quizá tan universal como para no admitir excepción alguna, ni de ningún modo uniforme en las ideas que ha sugerido. Se han descubierto algunos pueblos que no tenían sentimiento religioso alguno, si se ha de creer a viajeros e historiadores. Jamás dos pueblos y difícilmente dos hombres han coincidido con exactitud en los mismos sentimientos. Parecería, por tanto, que este preconceito no surge de un instinto original o de una impresión primaria de la naturaleza, así como surge el amor propio, la atracción entre los sexos, el amor por los hijos, la gratitud o el resentimiento, pues se ha comprobado que todo instinto de esta clase es absolutamente universal en

⁴ Mark, Joshua J. "La religión en la antigüedad." Traducido por Rosa Baranda. World History Encyclopedia. Última modificación marzo 23, 2018. <https://www.worldhistory.org/trans/es/1-131/la-religion-en-la-antigüedad/>.

todos los pueblos y edades y tiene siempre un objeto determinado que inflexiblemente persigue⁵.

El fundamento racional de la religión hay que buscarlo en la necesidad que tiene el hombre de explicar el orden del mundo. Según Hume, las gentes mejor dispuestas hacia la religión suelen aceptar que ese orden requiere un autor inteligente⁶.

Por esto, las religiones brotan como respuesta a las preguntas fundamentales que se formula toda persona. Se van construyendo las grandes religiones monoteístas como el judaísmo y el cristianismo. Asimismo, la religión islámica, que hoy tiene corrientes radicales y fundamentalistas que llegan al fanatismo y a nombre de Alá, cometen actos de terror y miedo para imponer políticas teocráticas. Por otra parte, el budismo es una religión que es un proceso de práctica, la cual conduce al hombre a que renuncie el mundo material para abocarse completamente en la vivencia de lo espiritual⁷.

Cabe señalar, que la concepción del monoteísmo y el politeísmo es muy amplia, hay posturas religiosas que van desde la formulación de doctrinas que se desarrollan argumentando con un fundamento teológico desde la Revelación, en el caso del cristianismo, fundado en la fe de un solo Dios trino, un ser único que existe como tres personas distintas o hipóstasis: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Hasta la existencia de un politeísmo con distintas formas de percibir y conceptualizar sus

⁵ HUME D. *Historia natural de la religión*. Eudeba. Buenos Aires 1966. Pág. 43.

⁶ Cfr. FERNÁNDEZ J. **Hume: crítica de la religión natural**, en *Scripta Theologica*. No. 8. España 2004. Pág. 3.

⁷ Ya que la religión constituye una vivencia con características de índole particular y personal, en la mayoría de los casos, constituye también una expresión social de los pueblos, porque toda religión es originalmente imagen del mundo o, como dice Rawls, una comprehensive doctrine -una doctrina *omniabarcante*-, y ello también en el sentido de que reclama autoridad para estructurar una forma de vida en conjunto que cada hombre va tomando. Cfr. SEGOVIA J. **El diálogo entre Joseph Ratzinger y Junger Habermas y el problema del derecho natural católico**, en *Revista Verbo*. No. 457. 2007. Pág. 8.

creencias, no siempre basadas en una racionalización que se halla documentada en alguna fuente histórica o de otra índole.

Se destacan un sinfín de experiencias en torno al reconocimiento de un ser o seres divinos, que implica la vivencia de una espiritualidad, dichas entidades divinas tales como en el hinduismo que honran a varias deidades como la vaca. Existen otros objetos revestidos de sacralidad como herraduras, patas de conejo secas, sábila, agua exorcizada (entre muchas más supersticiones), energías naturales, sobrenaturales como en el New Age, astros, entre otras cosas y personas que son percibidas con poderes a las que se confiere un estado de sacralidad y tienen influencia en la realidad, ya sea porque son origen o principio o también constituyen la finalidad de lo real o hasta proveen sentido a la vida humana.

a) La tesis negativa de Hume sobre la religión

David Hume también afirma que el politeísmo surgió antes del monoteísmo y que los cultos religiosos teístas evolucionaron a partir de cultos idólatras más primitivos, a medida que las sociedades se tornaron menos ignorantes sobre las leyes causales naturales. Además, refiere la evidencia histórica en la cual poco más de dos mil años todas las sociedades eran idólatras, salvo el teísmo de los hebreos y de parte de la sociedad griega de la época⁸.

Para explicarlo, propone la hipótesis de una evolución gradual del concepto de Dios, partiendo de nociones más concretas y con múltiples instancias, fundadas en la sensibilidad y la imaginación, hacia conceptos más abstractos y unificados fundados en la razón. Además de la hipótesis acerca del origen histórico de los monoteísmos en cultos politeístas precedentes, este filósofo sustenta la tesis del flujo y reflujo entre politeísmo y monoteísmo⁹.

⁸ HUME D. *Diálogos sobre la religión natural*. Sígueme. Salamanca 1974. Pág. 37.

⁹ Cfr. MOTA S. **Hume, Kant and Kierkegaard on the foundation of religion** en *Signos filosóficos*. No. 38. España 2017. Pág. 40.

Eso significa que los grupos humanos donde se desarrollaron prácticas religiosas oscilarían entre representaciones más concretas y más abstractas de la divinidad. Así lo indica:

Debe señalarse que los principios religiosos sufren una suerte de flujo y reflujo en la mente humana y que los hombres tienen una tendencia natural a elevarse de la idolatría al monoteísmo y a recaer de nuevo del monoteísmo en la idolatría. Las mismas ansias de felicidad que llevan al hombre a pensar en estas fuerzas invisibles e inteligentes no le permiten que durante mucho tiempo siga concibiéndolas de la manera simplista con que lo hacía al principio, como seres poderosos pero limitados, dueños del destino humano, pero esclavos del hado y del curso de la naturaleza. Las loas y alabanzas exageradas de los hombres exaltan aún más la idea que tienen de ellos y, con el deseo de elevar a sus dioses a los más altos niveles de perfección, terminan por concebir los atributos de unidad, infinitud, simplicidad y espiritualidad. Estos sutiles conceptos, que exceden un tanto la comprensión común, no se mantienen largo tiempo en su pureza original, sino que es necesario apuntalarlos con la noción de intermediarios inferiores o agentes subordinados que se interponen entre los hombres y su suprema deidad. Los hombres fluctúan entre estos sentimientos encontrados¹⁰.

Su misma flaqueza los arrastra aún más abajo, de un dios omnipresente y espiritual hacia un dios corpóreo y limitado, a un dios corpóreo y limitado, hacia una estatua o a una representación visible. La misma propensión a lo sublime los impele nuevamente hacia arriba, de la estatua o imagen material al poder invisible, a la idea de una deidad infinitamente perfecta, creadora y soberana del universo¹¹.

David Hume señala que el flujo y reflujo entre idolatría y teísmo refleja un conflicto al nivel de nuestras facultades mentales entre sus usos práctico y teórico. Por tanto, las prácticas religiosas son inestables e involucran creencias contradictorias, lo cual está relacionado con su objeto de culto. De este modo, se oscila entre conceptos más concretos y más abstractos de Dios¹².

De acuerdo a Hume, no es posible una metafísica positiva sobre la religión debido al carácter inconsistente de sus representaciones conceptuales. El concepto

¹⁰ MOTA S. **Hume, Kant and Kierkegaard on the foundation of religion** Op. cit. Pág. 41.

¹¹ Cfr. HUME D. *Historia natural de la religión*. Op. cit. Pág. 83.

¹² CANO A. **Hume y la concepción de las pasiones en *Four dissertations*** en *Araucaria*. No. 40. España 2018. Pág. 4.

de Dios en general implica, por un lado, ideas de poderes causales naturales y, por el otro, representaciones de entidades que trascienden a la naturaleza. Se trata de prácticas o cultos, en el centro de las cuales se ubica un conflicto insuperable entre el uso práctico de nuestras facultades y su uso teórico¹³.

b) Emmanuel Kant y la tesis humeana

No obstante, Emmanuel Kant rebate la tesis negativa humeana, en torno a la religión establecida en la conceptualización del flujo y reflujo; esto al objetar con un argumento que reclama a la superación del problema entre virtud moral y felicidad. Así, en la *Crítica de la razón pura* Kant se plantea la pregunta por las condiciones conceptuales e intuitivas que tornan posibles los juicios sintéticos objetivos de la metafísica, de la ciencia de la naturaleza y de la matemática¹⁴.

Es en el apartado de estética trascendental, donde Kant resuelve el problema respecto a los juicios de la matemática pura: los juicios sintéticos a priori de la aritmética pura requieren ser interpretados como la forma en que nuestro aparato cognitivo clasifica los fenómenos de acuerdo con su ubicación temporal objetiva, así como los juicios sintéticos a priori de la geometría euclidiana deben ser concebidos

¹³ Esa conclusión es perfectamente compatible con la del ensayo sobre los milagros en la cual Hume afirma que la presencia de milagros en el cristianismo revelado muestra que esa práctica religiosa está fundada en la fe y no en la razón. Autores como Richard Popkin y Jyrki Kivelä han mantenido que el escepticismo humeano sobre los milagros como evidencia para justificar racionalmente la creencia religiosa abre el camino para su aceptación por medio de la fe. Por otro lado, Nolan Jacobson afirma que el escepticismo de Hume -sobre las posibilidades de la razón tanto para justificar epistémicamente nuestras creencias como para determinar nuestra acción moral aunada a su naturalismo respecto a aquello que torna posible nuestras prácticas morales, políticas y religiosas, capacidades psicosociales para empatizar con los demás- le impide fundar la religión en la razón. Sin embargo, el diagnóstico de la presencia del concepto paradójico de dios en el seno mismo de la religión es más contundente, pues inviabiliza por completo cualquier intento de fundamentación racional de ese tipo de práctica. Insisto, por tanto, que el argumento de la Historia es mucho más decisivo para establecer la tesis negativa de Hume que el mostrado en la sección x de la Investigación o inclusive su escepticismo más general sobre el proyecto fundacionista del racionalismo de la modernidad. MOTA S. **Hume, Kant and Kierkegaard on the foundation of religion** Op. cit. Pág. 35.

¹⁴ Cfr. HUME D. *Historia natural de la religión*. Op. cit. Pág. 82.

como la manera en que nuestra sensibilidad ordena los fenómenos según su ubicación espacial objetiva¹⁵.

Eso significa que, los objetos externos -los fenómenos externos- se presentan sólo si sus respectivas representaciones intuitivas obedecen a los principios de la geometría euclidiana; por otro lado, afirma que los objetos internos y externos son dados sólo si sus respectivas intuiciones están de acuerdo con las reglas de la aritmética de las ecuaciones numéricas¹⁶.

Para resolver el problema de cómo son posibles los juicios sintéticos de la física newtoniana, se necesita apelar a la analítica trascendental; ahí postula las condiciones conceptuales indispensables para la constitución del contenido objetivo de esos juicios sintéticos. Basándose en la tabla lógica de la forma de los juicios, Kant concluye que a cada una de las doce maneras de clasificarlos y sus partes constituyentes de acuerdo con su forma lógica corresponde cierto contenido semántico dado por conceptos categoriales -y sus respectivos principios y esquemas a priori, los cuales deberán ser aplicados a representaciones empíricas menos complejas: sensaciones, intuiciones y juicios menos complejos-¹⁷.

Así, por ejemplo, a los juicios sintéticos empíricos de la forma hipotética les corresponde un contenido relacional causal, tal que los contenidos proposicionales expresados respectivamente por su antecedente y consecuente representarían sucesos conectados por la relación entre causa y efecto¹⁸.

Pero, ¿qué sucede con los juicios sintéticos cuando las condiciones intuitivas y conceptuales para la constitución de su contenido objetivo no se satisfacen? De

¹⁵ Parte de la Crítica de la razón pura que analiza la revolución copernicana en geometría y aritmética y extrae el resultado de que estas ciencias no serían posibles sin representaciones necesarias que tienen que ver con la forma en que intuimos en el espacio y el tiempo, en que usamos la sensibilidad, entendida como cuerpo y conciencia, en tanto formas de relacionarnos con una alteridad dada. Por tanto, concluye que hay intuiciones puras que son elementos a priori de la sensibilidad para el conocimiento sensible. VILLACAÑAS J. *Crítica de la razón pura, estudio introductorio*. Gredos. Madrid 2014. Pág. 58.

¹⁶ FERNÁNDEZ C. *Los filósofos modernos I*. BAC. Op. cit. Pág. 513.

¹⁷ VILLACAÑAS J. *Crítica de la razón pura, estudio introductorio*. Op. cit. Pág. 180.

¹⁸ FERNÁNDEZ C. *Los filósofos modernos I*. Op. cit. Pág. 527.

acuerdo con el filósofo alemán, ahí abandonamos el dominio de la experiencia para entrar en el de la metafísica dogmática -el realismo trascendental-, donde ya no hay objetividad en tanto correspondencia o no entre los contenidos proposicionales de los juicios sintéticos empíricos y los sucesos mundanos que representan; tales juicios sintéticos metafísicos no son ni verdaderos ni falsos¹⁹.

A pesar de no poder fundarse en el uso teórico de nuestras facultades la idea de un ser divino, Kant encuentra en el dominio práctico una razón para justificar la creencia en la existencia de Dios. Eso requiere abandonar el campo de la primera crítica para adentrar en el terreno de la *Crítica de la razón práctica*²⁰.

De acuerdo con el filósofo alemán, la razón práctica influye en nuestras acciones en la medida en que nos concebimos a nosotros mismos como seres esencialmente libres. Su concepto de libertad incluye no sólo el sentido negativo en el cual escapamos a las leyes psicológicas que gobiernan nuestras acciones²¹, sino principalmente el sentido positivo en el que somos capaces de guiar nuestras acciones por principios racionales que nos auto-imponemos.

Esa idea de una voluntad autónoma capaz de imponerse a sí misma una legislación dictada por la razón práctica -la cual elige gobernarse por máximas de acción que pasan el test de universalización expresado por el imperativo categórico²²- es, de acuerdo con el autor de la crítica de la razón práctica²³, el fundamento mismo de la moralidad.

¹⁹ TREDICI J. *Historia de la filosofía*. Difusion. Buenos Aires 1950. Pág. 204.

²⁰ URDANOZ T. *Historia de la filosofía IV*. BAC. Madrid 1991. Pág. 76.

²¹ Según el modelo mecánico utilizado por los filósofos modernos, tales estados psicológicos - denominados pasiones, por ejemplo, amor, odio, orgullo y humildad- se conciben como fuerzas internas que interactúan causalmente entre sí y con nuestras acciones. A partir de la observación de regularidades empíricas entre las pasiones y la conducta resultante, podríamos en principio descubrir las leyes psicológicas que las gobiernan. FERNÁNDEZ C. *Los filósofos modernos I*. Op. cit. Pág. 529.

²² La *Metaleya* ordena: actúa de tal manera que a querer la máxima que gobierna tu acción pueda en principio ser tomada como ley universal válida para todos los seres racionales. TREDICI J. *Historia de la filosofía*. Op. cit. Pág. 206

²³ URDANOZ T. *Historia de la filosofía IV*. Op. cit. Pág. 75.

Dicho fundamento se haya en la ética formal de Kant afirma que la virtud es el deber y debemos actuar de acuerdo al deber. Mi deber es el imperativo categórico. La idea de deber la clave de todo el andamiaje de la ética kantiana. Estaba en la razón a priori, ética universal y la virtud moral, la gente que tiene buena voluntad son aquellos que cumplían con su deber, lo hacían por deber y no por otro motivo. Por ello, debe de existir un imperativo categórico, expresa la exigencia de obrar por deber. Es un imperativo categórico es formal, no dice lo que se tiene que hacer exactamente, sino la forma en que se debe de obrar, la forma de la máxima que guía la acción moral. Es universal porque vale para todos los seres humanos, y su origen se halla en la razón a priori. Una formula universal que ayuda para actuar en cualquier situación. Una formulación que permite precisar cómo puedo ser bueno éticamente²⁴.

Hay dos fórmulas del imperativo categórico que son fundamentales: a) la ley universal y b) la del fin en sí mismo. La primera apunta a obrar de tal manera que la máxima de tu acción pueda ser tomada como ley universal de obligado cumplimiento, todos los seres racionales hagan lo mismo en la misma situación. La otra, dice: obra siempre de tal manera que trates a todo ser racional como un fin en sí mismo y no sólo como un medio²⁵.

1.2. La razón práctica kantiana y el personalismo: vías al conocimiento de la dimensión espiritual

La metafísica es una reflexión capaz de acercarse al sentido espiritualmente actuado del ser humano. La cultura occidental actual -mayormente positivista- es una cultura de la irresponsabilidad: no nos compromete. La metafísica, en cambio, atestigua la responsabilidad y la libertad del pensamiento²⁶.

Así esté siempre condicionada por las diferentes culturas históricas en que surge, la metafísica será siempre necesaria. Pretender en la existencia de la

²⁴ Cfr. PIÑÓN F. **El problema ético en la filosofía de Kant.** en *Política y cultura*. No. 39. 2013. Pág. 100.

²⁵ URDANOZ T. *Historia de la filosofía IV.* Op. cit. Pág. 77.

²⁶ HERNÁNDEZ M. *Kant.* Gredos. Madrid 2010. Pág. 233.

metafísica -una única posible- sería estéril. No obstante, ¿cómo podrían tener sentido unas metafísicas, si no hay una forma común de metafísica? Puesto que unas metafísicas son necesarias, la metafísica tiene que ser posible y seguir siendo sólo eso, posible²⁷.

Lo anterior, es la principal búsqueda de Kant, y ofrece una respuesta al escepticismo positivista mediante la noción de razón práctica, sin postular la existencia de un orden trascendente de cuyo conocimiento se puedan deducir los fines y normas que deben guiar las acciones. Dicho de otra manera, Kant reconoce la imposibilidad de sustentar el deber ser en el conocimiento del ser y, también, sostiene que ello no impide fundamentar racionalmente las normas morales²⁸.

El punto de partida consiste en la diferenciación entre la perspectiva del espectador y la del participante, es decir, entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. Mientras el objetivo del uso teórico de la razón es ofrecer descripciones verdaderas del mundo, el uso práctico de la razón consiste en acceder a fines susceptibles de obtener un consenso general que posibilite la coordinación de las acciones. La tesis kantiana afirma que existe un primado del uso práctico de la razón²⁹.

Por su parte, el personalismo es una filosofía realista, entendiendo por ello que comparte los elementos básicos de lo que podemos llamar *philosophia perennis* o tradición filosófica clásica. Las principales son: visión del mundo de tipo ontológico³⁰; el hombre tiene capacidad objetiva de conocer la verdad; la persona

²⁷ Cfr. GILBERT P. **¿es aún posible una metafísica?** en *Universitas Philosophica*. No. 43. Italia 2004. Págs. 59-76.

²⁸ SERRANO E. **Reflexiones sobre la noción de razón práctica** en *Signos filosóficos*. No. 7. España 2005. Págs. 121-126.

²⁹ URDANOZ T. *Historia de la filosofía IV*. Op. cit. Pág. 540.

³⁰ La metafísica quiere ser, de acuerdo con su esencia, teoría del ser, pero toda pregunta sobre el ser remite, en definitiva, a una pregunta sobre el hombre. Así, el problema de la metafísica se transforma en esta única pregunta radical. A toda pregunta acerca del ser debe preceder la pregunta acerca del ser humano. Esta constituye el objeto de la verdadera ontología fundamental. Se llama ontología fundamental aquella analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento para una metafísica que corresponda a la naturaleza del hombre.

es libre; existe una naturaleza humana; en el hombre hay una dimensión ética; el hombre es un ser esencialmente religioso³¹.

a) Postulados de la razón práctica kantiana: vía epistemológica para acceder al conocimiento espiritual en el hombre

En la crítica a la razón práctica se refiere que: sensibilidad y entendimiento son las dos facultades principales de conocimiento³². Ambas colaboran al unísono en el conocimiento de cualquier objeto, solamente cuando se unen se puede conocer³³. De esta afirmación parte la diferenciación kantiana sobre la razón pura y la razón práctica, distinguiendo que ésta última se orienta al razonar sobre qué hacer, y la razón pura -la cual se queda a un nivel teórico- se dirige al razonar sobre qué creer³⁴. Ante esto, un retiro filosófico, el cual se dirige con mayor acentuación a un razonar sobre qué hacer, es desde la perspectiva kantiana posible de abordar.

En torno a la razón práctica³⁵ Kant formula los siguientes postulados: ideas de alma, de mundo como totalidad de lo existente o Dios, los cuales permiten el

³¹ Cfr. BURGOS J. **El personalismo: una antropología para el siglo XXI** en *Memorias*. No. 43. 2004. Págs. 7-27.

³² GARCÍA M. *Lecciones preliminares de filosofía*. Porrúa. México 1980⁹. Pág. 221.

³³ RIU P. **La filosofía trascendental de kant y la cuestión del escepticismo** en *Thémata*. No. 45. 2012. Págs. 331-441.

³⁴ SEARLE J. **¿Por qué no hay ninguna lógica deductiva de la razón práctica?** en *Praxis Filosófica*. No. 32. 2011. Págs. 271-291.

³⁵ Según la teoría kantiana, la razón práctica se puede explicar haciendo el planteamiento entre la distinción de la perspectiva del espectador y la del participante, es decir, entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. Así en cuanto el objetivo del uso teórico de la razón es ofrecer descripciones verdaderas del mundo, el uso práctico de la razón trata en acceder a fines susceptibles de obtener un consenso general que posibilite la coordinación de las acciones. La tesis de Kant indica que existe un primado del uso práctico de la razón. Ello conlleva: 1) Antes de ser observadores del mundo, somos participantes en un sistema de relaciones sociales. Tomamos el rol del observador sólo cuando algo no funciona en la relación práctica. 2) La perspectiva del observador no es autónoma, sino que depende de los presupuestos dados en la relación práctica. 3) El uso teórico de la razón, ligado a la perspectiva del observador, es también un modo de práctica. El conocimiento no surge de una contemplación pasiva del mundo, sino de una actividad transformadora. 4) El uso práctico de la razón es más amplio que el uso teórico, pues éste se encuentra indisolublemente unido a los límites de la experiencia; en cambio, el uso práctico nos permite abandonar la reducción de la verdad, para determinar aquellos ideales que permiten orientar las acciones. SERRANO E. **Reflexiones sobre la noción de razón práctica** en *Signos filosóficos*. Op. cit. Págs. 121-126.

conocimiento metafísico³⁶, y que sólo se puede acceder a éste de una manera apropiada en el ámbito de la razón práctica³⁷.

Asimismo, Kant señala que con la razón práctica los seres humanos poseen una actividad espiritual que la denomina conciencia moral, la cual es una realidad tan poderosa como es la del conocimiento, pues los juicios morales son también juicios racionales que conducen al hombre a captar lo metafísico³⁸.

Es por ello que, el retiro filosófico, se orienta a tomar como vértice de la reflexión la propuesta gnoseológica kantiana, es decir, esa capacidad humana que la conciencia moral posee para la actividad espiritual y para la interiorización o la reflexión en la vida interna del individuo.

Para ello, Kant afirma que este tipo de racionalidad responde a la capacidad del hombre para conocer el noúmeno, esto, mediante los postulados de la razón práctica. Por lo cual se puede postular, es decir, defender a partir de argumentos racionales, son exigencias de la razón. No obstante, de los tres postulados, la libertad es el único postulado del cual necesariamente existe, ya que el deber, la moral exige la libertad como algo previo³⁹.

Por ejemplo, al hacer un juicio moral sobre la bondad o maldad de una determinada acción, si se juzga que se está haciendo el mal, se está dando por supuesto que se pudo hacer el bien, se infiere, por tanto, que se puede elegir entre hacer una cosa o hacer la contraria, de tal modo existe la libertad⁴⁰.

Se puede elegir, por eso en la racionalidad existe el deber, la existencia de la moral lo exige, el hombre es libre, y también la demostración no solamente es un

³⁶ Éstos son condiciones exigidas desde la moralidad, principios para orientar la acción que la razón práctica se impone, condicionantes necesarios para la vida moral y garantía de coincidencia final entre la virtud y la felicidad. MARIAS J. *Historia de la filosofía*. Biblioteca de la revista de occidente. España 1980³². Pág. 299.

³⁷ XIRAU R. *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM. México 2011¹³. Pág. 323.

³⁸ GONZÁLEZ M. **Kant y el inquisidor. Acerca del recurso hipotético a Dios a partir de la conciencia moral**. en *Anuario filosófico*. No. 49. 2016. Págs. 565-584.

³⁹ FERNÁNDEZ C. *Los filósofos modernos I*. Op. cit. Pág. 535.

⁴⁰ IBID, 570.

recurso teórico, sino es también práctico, la libertad se demuestra en la práctica de la moral, el segundo postulado, el alma inmortal, dice Kant es una exigencia también de la razón, que demuestra que debería existir racionalmente. El alma debería de existir porque el deber no acaba⁴¹.

El deber nunca acaba porque si alguien nace, empieza a cumplir su deber racional en vida, el deber se cumple por deber, no buscando algo, si no se acabaría, y el deber debe de continuar. Ahí viene el alma inmortal, que por ella se podrá seguir cumpliendo el deber hasta el infinito. El deber exige que exista un alma inmortal para poder seguir cumpliéndolo, lo que se concluye que debería existir, de hecho, aunque no existiera yo debería seguir cumpliendo⁴².

Lo mismo ocurre con el tercer postulado Kantiano de Dios, el cual de la misma manera que los anteriores constituye una exigencia de la razón no demostrada por la razón pura, pero si por la razón práctica, sobre la cual se puede argumentar la existencia de Dios partiendo de la identificación entre la virtud, esto es, hacer el bien y de la felicidad⁴³.

Hay casos en que se puede llegar a plantear que cumplir el deber no da la felicidad, y por ende la virtud no hace feliz, pero desde Kant se sustenta que Dios es una exigencia racional, si soy bueno soy feliz, no necesariamente, pero desde la razón práctica soy feliz porque soy virtuoso desde el deber⁴⁴.

Lo anterior porque hay un Ser que me lo puede garantizar y es Dios, va a premiar a aquellos que han cumplido con la virtud dando felicidad porque es un Ser Poderoso que nadie más lo puede conseguir. Afirmó este pensador alemán que lo importante no es ser feliz sino ser digno de serlo, y el digno de serlo es quien cumple el deber, concepto que se halla fundada en la razón pura⁴⁵.

⁴¹ TREDICI T. *Historia de la filosofía*. Op. cit. Pág. 207.

⁴² Cfr. HERNÁNDEZ M. *Kant*. Op. cit. Pág. 211.

⁴³ FERNÁNDEZ C. *Los filósofos modernos*. Op. cit. Pág. 563.

⁴⁴ *Ibid*, 568.

⁴⁵ Cfr. GARCÍA M. *Kant*. Gredos. Madrid 2010. Pág. 260.

Por esto, Emmanuel Kant hace de la razón -para éste razón y conocimiento son sinónimos-, su principal intención, la cual estriba en conocer y explicitar los fundamentos del conocimiento o también dicho de la razón, trata de determinar los alcances y límites de lo que se puede llegar a hacer desde la capacidad del conocimiento humano⁴⁶.

b) Kant y la moralidad en el mundo natural

Pese a la imposibilidad de realizar la moralidad en el mundo natural, Kant afirma que cada uno de nosotros es consciente⁴⁷ de su inclinación para la virtud moral en tanto nos damos cuenta de nuestra capacidad para aplicar las restricciones del imperativo categórico sobre los principios que guían nuestra conducta.

Por otro lado, también estamos dotados de una facultad de desear, por la cual elegimos los medios a nuestro alcance para conseguir la felicidad. Por desgracia, no hay ninguna vinculación entre esos dos fines distintos de la acción humana -la moralidad y la felicidad- para garantizar que las conductas que llevan a la virtud también acercan a la felicidad y viceversa⁴⁸.

El individuo que toma la perfección moral como modelo a seguir puede estar metido en una sociedad donde la inmensa mayoría con frecuencia actúe de manera inmoral y, por lo tanto, llevar una vida infeliz. Por otro lado, tampoco está garantizado que una vida volcada en la búsqueda de la felicidad conduzca a la perfección moral⁴⁹.

Eso porque, como Kant ha mostrado, los medios para alcanzar la felicidad varían de persona a persona, por lo que las máximas para la plenitud individual no son universalizables y, en consecuencia, no califican como máximas morales. El

⁴⁶ RAMÓN X. *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM. México 2011¹³. Pág. 320.

⁴⁷ Una especie de conciencia especial a priori de nuestra humanidad, la cual Kant denomina hecho de la razón. Probablemente se refiere a la conciencia que todos tendríamos del concepto de persona como un ideal de moralidad al cual aspiraríamos. El hecho de que dicha facultad sea tildada de inferior, pese a contar con ese enorme privilegio (de la libertad) se halla su causa en la naturaleza del hombre. Cfr. GARCÍA M. *Kant*. Gredos. Madrid 2010. Pág. 390.

⁴⁸ Cfr. GARCÍA M. *Kant*. Op. cit. Pág. 261.

⁴⁹ HERNÁNDEZ M. *Kant*. Op. cit. Pág. 180.

conflicto resultante del intento de fusionar la felicidad y la moralidad en lo que se podría llamar el bien supremo es lo que Kant denomina la antinomia de la razón práctica. Así lo expresa:

En el supremo bien para nosotros práctico, es decir, que nuestra voluntad ha de hacer real, son pensadas la virtud y la felicidad como necesariamente enlazadas de tal modo, que la una no puede ser admitida por una razón pura práctica sin que la otra le pertenezca también. Ahora bien, este enlace es - como todo enlace en general- o analítico o sintético. Pero como este enlace dado no puede ser analítico, como se ha demostrado precisamente antes, tiene que ser pensado sintéticamente y como enlace de la causa con el efecto, porque concierne a un bien práctico, es decir, que es posible por la acción. Así, pues, o el apetito de felicidad tiene que ser la causa motriz de las máximas de la virtud, o la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad. Lo primero es absolutamente imposible, porque -como ha sido demostrado en la analítica- las máximas que ponen el fundamento de determinación de la voluntad en el deseo de su felicidad, no son morales y no pueden fundamentar virtud alguna. Pero lo segundo es también imposible, porque todo enlace práctico de las causas con los efectos en el mundo, como consecuencia de la determinación de la voluntad, no se rige por las intenciones morales de la voluntad, sino por el conocimiento de las leyes naturales y por la facultad física de usarlas para sus designios, y, por consiguiente, un enlace necesario y suficiente para el supremo bien de la felicidad con la virtud, mediante la más puntual observancia de las leyes morales, no puede esperarse en el mundo⁵⁰.

Desde la perspectiva kantiana, la antinomia se expresa como un conflicto entre el juicio según el cual (1) la búsqueda de felicidad conduce a la perfección moral y aquél según el cual (2) la búsqueda de la perfección moral conduce a la felicidad. Tal conflicto se resuelve sólo si aceptamos la falsedad de (1), pero al mismo tiempo reinterpretemos a (2) de manera que se torne verdadero. Esa reinterpretación requiere apelar a los siguientes dos postulados: (P1) el ser humano entendido como nómeno -el alma humana- es inmortal; (P2) el Dios cristiano existe⁵¹.

Para el pensamiento kantiano, P1 avala la inmortalidad del ser humano en el ámbito nouménico y, por ende, la probabilidad de obtener la perfección de la vida

⁵⁰ KANT E. *Crítica de la razón práctica*. Sígueme. Salamanca 2002. Pág. 144-145.

⁵¹ Cfr. GARCÍA M. *Kant*. Op. cit. Pág. 218.

moral, mientras que P2 crea la conexión entre la moralidad y la felicidad, en tanto que la existencia de Dios asegura la certeza de la armonía entre el dominio de aplicación de la ley moral y aquél donde rigen las leyes causales psicológicas⁵².

Si el alma humana es inmortal y hay un Dios que diseña y crea el mundo natural a la imagen del mundo moral, entonces la virtud moral lleva a la felicidad⁵³. Para Kant, la creencia en la existencia del Dios cristiano se puede fundar en la razón práctica, pero solamente si la tomamos como condición de posibilidad de la esperanza de que la vida moral será una vida feliz⁵⁴.

1.3. El personalismo y la espiritualidad en la filosofía

a) Martín Buber

Para el hombre el mundo tiene dos aspectos -pares de vocablos-, yo-tú y yo-ello -él o ella pueden reemplazar a ello-, éstas son palabras primordiales, no indican cosas sino relaciones. Una vez dichas dan lugar a la existencia. Son pronunciadas desde el ser. Yo-ello se dice sin el ser entero. Las palabras yo-tú se pronuncian desde el ser entero. Ser yo y decir yo son una sola cosa. Cuando se dice tú se dice yo del par verbal yo-tú⁵⁵.

⁵² MAREY M. **El rol de la felicidad ajena en la filosofía práctica de Kant.** en *Diánoia*. No. 78. 2017. Págs. 5.

⁵³ Precisamente, esa sería la aplicación novedosa del diseño de Kant. En sus *Diálogos*, Hume critica de manera correcta el antropomorfismo presente en la analogía entre el diseño humano de los productos de la técnica y el supuesto diseño divino del universo como un todo. La inferencia del efecto a la causa en el segundo caso -de la existencia del universo hacia la existencia de Dios como su diseñador- a partir de una supuesta semejanza con la relación causal en el primer caso, es una mala aplicación del argumento por analogía en tanto esa inferencia rebasa los límites de lo que podemos conocer utilizando el método científico y la inferencia inductiva causal. Kant acepta la crítica humeana al antropocentrismo del argumento del diseño, pero lo utiliza de manera meramente simbólica y heurística, a saber: estamos forzados a mirar el mundo natural como si fuera el producto de un intelecto y voluntad supremos, así como concebimos los artefactos de la técnica como productos del diseño humano. Pero ese argumento tiene apenas un uso práctico, a saber: simplemente permite tener la esperanza de que nuestra opción por el camino de la virtud nos llevará también a la felicidad. Cfr. MOTA S. **Hume, Kant and Kierkegaard on the foundation of religion** Op. cit. Pág. 39.

⁵⁴ Cfr. GARCÍA M. *Kant*. Op. cit. Pág. 265.

⁵⁵ Cfr. ROBERTO C. *La vitalidad del personalismo*. UPAEP. México 2018¹. Pág. 43.

La vida de las personas no se reduce sólo al círculo de los verbos transitivos, es decir, el reino del ello, que no existe sino porque está limitado por otros ellos. El tú no tiene confines, cuando se pronuncia tú, quien lo dice no tiene ninguna cosa como objeto. Las experiencias del mundo no acercan el mundo al hombre, el mundo que ellas le ofrecen sólo es esto y aquello, de él, de ella, ella, ello. Las cosas externas y cosas internas no son sino cosas y en las cosas se tiene la experiencia de algo⁵⁶.

Según Buber, hay tres esferas donde surge el mundo de la relación: a) nuestra vida con la naturaleza: está por debajo del nivel de la palabra, no llega al tú; b) la vida con los hombres: adopta la forma del lenguaje; c) comunicación con las formas inteligibles: se desvela poco a poco, es muda, pero suscita una voz, cada tú invoca el tú eterno según el modo propio de cada esfera⁵⁷.

Por ejemplo, cuando se pronuncia el vocablo, yo-ello, una persona y un árbol, éste último deja de ser un ello⁵⁸. Me ha captado la potencia de su exclusividad, lo

⁵⁶ Cfr. DÍAZ C. *El humanismo hebreo de Martin Buber*. Colección Persona. Salamanca 2004¹. Pág. 133.

⁵⁷ Cfr. VIVIAN R. **Buber y la filosofía del diálogo: apuntes para pensar la comunicación dialógica**. en *Dixit*. No. 29. 2018. Pág. 36.

⁵⁸ El árbol no es sólo una impresión, ni un juego de mi imaginación, ni un valor dependiente de mi estado de ánimo. Erige frente a mí su realidad corporal, tiene que ver conmigo como yo con él, pero de una manera distinta. No procuréis debilitar el sentido de esta relación; toda relación es recíproca. ¿Tendrá este árbol una conciencia, y una conciencia similar a la nuestra? De tal cosa no tengo experiencia. Pero, porque aparentemente tenéis éxito al hacerlo ustedes mismos, ¿vuelvan a intentar la descomposición de lo indescomponible? Quien se hace presente a mí no es el alma ni la dríada del árbol, sino el árbol mismo. Cuando colocado en presencia de un hombre que es mi Tú, le digo la palabra fundamental Yo-Tú, él no es ya una cosa entre las cosas, ni se compone de cosas. Este ser humano es Él o Ella, limitado por otros Él o Ella, un punto destacado del espacio y del tiempo y fijo en la red del universo. No es un modo del ser perceptible, descriptible, un haz flojo de cualidades definidas, sino que, sin vecinos y fuera de toda conexión, él es el Tú y llena el horizonte. No es que nada existe fuera de él; pero todas las cosas viven a su luz. La melodía no se compone de sonidos ni el verso de palabras ni la estatua de líneas, sino que sólo mediante desgarraduras se llega a hacer de su unidad una multiplicidad; lo mismo acontece con el hombre a quien digo Tú. Puedes abstraer de él el color de su cabello, o el color de sus frases, o el matiz de su bondad. Estoy sin cesar obligado a hacerlo. Pero cada vez que lo hago deja de ser Tú. Y así como la plegaria no tiene existencia en el tiempo, sino el tiempo en la plegaria; así como el sacrificio no tiene existencia en el espacio, sino el espacio en el sacrificio, y que invirtiendo esta relación se llega a abolir la realidad, así también no descubro al hombre que llamo Tú en ningún tiempo y en ningún lugar determinado. Puedo situarlo en ellos, estoy sin cesar obligado a hacerlo, pero desde entonces es un Él o Ella, esto es, un Ello, y no más mi Tú. BUBER M. *Yo y tú*. Nueva visión. Buenos Aires 1982. Pág. 6.

mismo pasa con el arte, la relación exclusiva cuando se instaura, ese ello aporta características del reino del yo al propio yo.

Sobre el tú no se tiene un conocimiento empírico, estoy en relación con él en el santuario de la palabra primordial. Solamente cuando salgo de este santuario lo conozco de nuevo por la experiencia. La experiencia es el alejamiento del tú. El tú viene a través de la gracia, no es buscándolo como lo encuentro, pero el dirigirle la palabra primordial es un acto de mi ser⁵⁹.

Toda vida verdadera es encuentro. Me realizo al contacto del tú, al volverme yo digo tú. La relación con el tú es directa, sin la mediación de ideas, ni esquema, ni imagen. Todo medio es obstáculo, sólo cuando los medios están abolidos, se produce el encuentro. La presencia nace cuando el tú se torna presente. El presente pleno sólo existe si hay presencia, encuentro, relación es algo persistente y duradero. Los seres verdaderos son vividos en el presente, la vida de los objetos está en el pasado⁶⁰.

El amor no es un sentimiento que se adhiere al yo de manera que el tú sea su contenido u objeto, el amor está entre el yo y el tú. El amor es la responsabilidad de un yo por un tú. En este reside la igualdad entre aquellos que se aman. Por eso, la melancolía del destino reside en el hecho de que en el mundo en que vivimos todo tú se torna en ello⁶¹.

El ser humano que había sido único e incondicionado, no algo al alcance de la mano, sino presente, no es susceptible de ser experimentado, sino realidad plena, se ha vuelto un él o un ella, una suma de cualidades, una cierta cantidad con cierta

⁵⁹ Cfr. VIVIAN R. **Buber y la filosofía del diálogo: apuntes para pensar la comunicación dialógica.** en *Dixit*. No. 29. 2018. Pág. 41.

⁶⁰ Cfr. DÍAZ C. *El humanismo hebreo de Martin Buber.* Colección Persona. Salamanca 2004¹. Pág. 138.

⁶¹ Cfr. CALVO A. *La revolución personalista y comunitaria en Mounier.* Colección Persona. Salamanca 2002¹. Pág. 152.

forma. El hombre no puede vivir sin el ello. Pero, quien vive sólo con el ello, no es un hombre⁶².

b) Emmanuel Levinas

Un concepto central en la filosofía de Levinas es la revelación del otro, pues más que hablar del ser humano, aborda al otro. Sostiene que las ontologías del ser, del cual todos participamos, no permiten que el otro sea otro metafísicamente distinto, sino que lo diluyen en una totalidad⁶³.

La relación social va más allá de la relación intimista yo-tú de Martín Buber, que define muy bien las relaciones de amistad y de pareja, pero no las trasciende. En el otro están incluidas todas las personas humanas, afirma la universalidad del otro. El otro irrumpe en mi existencia y se impone con su sola fuerza⁶⁴.

El otro sólo es abordado a través del diálogo, de la proximidad, del contacto, de la sensibilidad que es pasividad respetuosa. La certeza del otro que se impone por sí mismo es doble. Afecta a su existencia como otro ser que revela y se da a conocer independientemente de mi inteligencia, y afecta también el carácter ético de mi existencia, mediante el cual todo lo que se debe hacer para realizar la existencia va ligado al reconocimiento del otro, a ser alguien para el otro⁶⁵.

Otro aspecto relevante del pensamiento de Levinas es la afirmación de la ética como filosofía primera. Para él la metafísica (ontología), no es la filosofía primera, sino que la ética es la disciplina filosófica más importante porque para él la realidad no es la que me determina, sino el otro es que me determina⁶⁶.

Para definir al hombre introduce la categoría del rostro. El rostro del otro me interpela, me vuelvo su rehén y por eso surge la ética a partir del otro es como se

⁶² Cfr. DÍAZ C. *El humanismo hebreo de Martin Buber*. Colección Persona. Salamanca 2004¹. Pág. 105.

⁶³ Cfr. LEVINAS E. *Totalidad e infinito*. Sígueme. Salamanca 2006⁷. Pág. 36.

⁶⁴ Cfr. COLL J. *El personalismo dialógico. Estudios 1*. Colección Persona. Salamanca 2011¹. Pág. 29.

⁶⁵ Cfr. LEVINAS E. *Totalidad e infinito*. Sígueme. Salamanca 2006⁷. Pág. 89.

determina mi comportamiento. Muchas veces no vemos el rostro del otro para evitar el compromiso⁶⁷.

c) Emmanuel Mounier

Afirma el valor supremo de la persona humana, ante posiciones totalizantes, por un lado -fascismo, nazismo, comunismo-, e individualista -capitalismo, liberalismo-. Define al pensamiento como un llamado al compromiso. La persona es un espíritu encarnado, interioridad y exterioridad, un centro descentrado cuya acción integra toda la existencia humana: sentimientos, voluntad y pensamiento⁶⁸.

Sobre la persona, señala que no se puede definir, solamente describir algunas de las características antropológicas, tales como: un ser racional, capaz de autodeterminarse, auto posicionarse con toda su pluridimensionalidad. Es de este modo como describe al ser humano:

Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos por un compromiso responsable y una constante conversión; de este modo unifica toda su actividad en la libertad, desarrollando, además, a fuerza de actos creadores, lo singular de su vocación⁶⁹.

Otro aporte de este filósofo del personalismo es indicar las dimensiones de la persona, las cuales lo conforman en un ser integral, y tiene como tarea encontrar su propia vocación, no se puede objetivar. Para ello existir significa coexistir con los demás y con las cosas comprenderlos, comprendiéndose. Hay que atenderlo como proyecto, lanzado hacia un fin, que está en constante construcción.

En la persona se encuentran tres dimensiones principales, las cuales deben ser comprendidas y asumidas:

⁶⁷ AGUILAR J. *Trascendencia y alteridad*. Eunsa. Barcelona 1992. Pág. 171.

⁶⁸ RAMOS C. **El universo personal de Emmanuel Mounier**. en *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*. No. 12. 2014. Págs. 49-67.

⁶⁹ ARAYA E. **El personalismo cristiano de Emmanuel Mounier, un capítulo de filosofía contemporánea**. en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*. No. 28. 1990. Págs. 135-140.

1. Vocación: es la unificación progresiva de todos mis actos y mediante ellos de mis personajes o de mis situaciones; es el acto propio de la persona. Debe encontrarse por medio de la meditación
2. Encarnación-compromiso: el ser de la persona está encarnada en el tiempo y en un espacio delimitados. Busca la totalidad de la persona
3. Comunicación-comunión: no estoy solo, interactuamos con los demás⁷⁰.

d) Gabriel Marcel

Marcel refiere que las aproximaciones concretas al misterio ontológico no hay que buscarlas en el registro del pensamiento lógico, sino más bien en la elucidación de ciertos datos propiamente espirituales, tales como la fidelidad, la esperanza y el amor. Acota, que la disponibilidad es la más saliente de éstas, raíz de la comunicación con los demás y en conexión estrecha con la presencia⁷¹.

El ser disponible es aquel capaz de estar todo integro conmigo cuando lo necesito, para el cual yo soy una presencia; y la presencia envuelve una reciprocidad que sin duda excluye toda relación de sujeto-objeto. Lo contrario es la indisponibilidad que es indiferencia⁷².

En cuanto a la fidelidad, yo puedo tomar posición frente a la vida considerada globalmente, no debo rehusarla ni desesperar. La fidelidad supone un compromiso, y está fundado en él, ya que no puede ser fiel sino a mi propio compromiso. Hay una jerarquía de compromisos: a) condicionales, que no puedo incondicionalizar como ejemplo los compromisos políticos a ciertas opiniones literarias y artísticas; b) la fidelidad al ser implica una relación de trascendencia. En esto va implícita la libertad, un ser que se compromete es libre y se sabe libre⁷³.

⁷⁰ RAMOS C. **El universo personal de Emmanuel Mounier**. en *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*. No. 12. 2014. Págs. 59-60.

⁷¹ Cfr. MARCEL G. *Los hombres contra lo humano*. Caparros Editores. Madrid 2000¹. Pág. 15.

⁷² Cfr. COLL J. *El personalismo dialógico. Estudios 1*. Colección Persona. Salamanca 2011¹. Pág. 64.

⁷³ MARCEL G. *Los hombres contra lo humano*. Caparros Editores. Madrid 2000¹. Pág. 27.

La esperanza si el hombre no conserva vivo el sentido de su condición viajera, tal vez no pueda instaurarse un orden terrestre estable. La esperanza, la cual no es nada sin la caridad, se sitúa por encima del plano del deseo y del miedo, de la inesperanza o angustia al tiempo, la cual por respecto a un objeto determinado, se cambia inevitablemente en desesperación⁷⁴.

La esperanza auténtica es la que no depende de nosotros mismos, sino que se apoya en la humildad, que es el resorte íntimo de su fuerza, y rechaza el orgullo que trata de encontrar la fuerza sólo en sí, separando al orgulloso de una cierta comunión con los seres. Junto a la humildad está la paciencia, cuya virtud se resiste a la duración del tiempo y se obtiene confianza y valor en las pruebas⁷⁵.

El amor representa la culminación de este triple dinamismo, éste está en el centro de la comunicación intersubjetiva, pues la experiencia del amor es la que descubre la presencia del tú amado. El amor se dirige a la individualidad del tú o persona que yo amo, como una totalidad incalificable, irreductible a todo detalle⁷⁶.

La libertad cuanto mayor es la interioridad y profundización del acto, mayor es su grado de libertad. Por ello, el valor, están en mí en la medida en que yo tengo que formarme a mí mismo, los valores a los que está llamado el hombre son la verdad y la justicia⁷⁷.

⁷⁴ GRASSI M. **Libertad y comunión: algunos abordajes para pensar la articulación entre la mismidad y la alteridad en la filosofía de Gabriel Marcel.** en *Revista Universitas Philosophica*. No. 31. 2014. Pág. 262.

⁷⁵ GARCÍA J. **Amor, muerte y esperanza: reflexiones desde Gabriel Marcel.** en *Revista vida y ética*. No. 2. 2008. Pág. 257.

⁷⁶ PEREIRA-RÍOS D. **El existencialismo de Gabriel Marcel. Aspectos del problema de la verdad desde la filosofía concreta.** en *Revista espiga*. No. 39. 2020. Pág. 131-147.

⁷⁷ GRASSI M. **Libertad y comunión: algunos abordajes para pensar la articulación entre la mismidad y la alteridad en la filosofía de Gabriel Marcel.** en *Revista Universitas Philosophica*. No. 31. 2014. Pág. 238.

1.4. La espiritualidad y la reflexión filosófica

a) El concepto de espiritualidad en Mariá Corbí

En el núcleo del pensamiento filosófico del catalán Mariá Corbí, propone sustituir la noción de espiritualidad ligada a una antropología de cuerpo y espíritu⁷⁸, por el de cualidad humana, sobre este concepto, de la siguiente manera lo explica:

Lo que nuestros antepasados llamaban espiritualidad es una peculiar forma de funcionamiento de nuestras facultades mentales, sensitivas, perceptivas y activas; es una forma de funcionamiento que, por su valor intrínseco, llamaremos cualidad. Se trata de una cualidad propias de nuestra especie, que arranca desde nuestra misma base biológica: desde la modelación que hacemos de la realidad desde nuestro aparato sensitivo y motor, desde nuestro cerebro, desde nuestra condición simbiótica y sexual, desde nuestra condición de animales que hablan; por eso la llamamos cualidad humana⁷⁹.

Es una cualidad humana, que podríamos también llamar sabiduría; es una manera de comprender, sentir y actuar, interesada verdaderamente por las realidades, ponderada y, por ello, con capacidad de distanciamiento de los propios deseos, temores, expectativas y prejuicios; capaz de acercarse a las cosas y personas siempre de forma nueva, porque es capaz de silenciar todo lo que nuestra condición de vivientes necesitados espera y proyecta sobre las realidades, para conformarlas a la medida de nuestros intereses.

Afirma Corbí que, si bien el término de cualidad se refiere a la manera de ser de alguien o algo, es precisamente ahí donde se sitúa la noción de cualidad humana, pero también a partir principalmente de una peculiar forma de funcionamiento de todas las facultades que el ser humano, es decir desde su ser

⁷⁸ Cuando hablo de dualismo en general me refiero a maneras de ver el mundo que plantean la existencia de dos principios o dos tipos de ser esencialmente distintos, irreductibles, antagónicos. Ya sea la separación religiosa entre cuerpo y alma, la oposición ética entre el bien y el mal, la diferenciación cartesiana entre sustancia extensa y sustancia pensante u otras dicotomías similares. Si pasamos de ese dualismo en general a las perspectivas dualistas sobre la sociedad se pueden mencionar otras oposiciones que han tenido enorme importancia en la constitución y el desarrollo de las disciplinas sociales y humanas.

⁷⁹ CORBÍ M. *El conocimiento silencioso*. Fragmenta. España 2016. Pág. 13.

integral o el conjunto de todas las dimensiones que constituyen al hombre, conocido de igual manera como espiritualidad.

b) Bases antropológicas de la cualidad humana

La vida en el mundo, en sus diferentes maneras de realizarse (animal, vegetal, fungi, protoctista y monera), despliegan formas de interactuar en él para poder perpetuarse, es lo que constituye el conocimiento de una especie. Justamente, lo característico de la existencia humana es un modo de conocimiento que abre una brecha a la gratuidad; una vía que conduce a tomar conciencia del existir de la realidad, dejarse encontrar por ella, valorarla en sí misma, no sólo en función de lo que pueda aportar. Lo peculiar de la especie humana es un conocimiento de doble carril, Corbí dice al respecto lo siguiente:

El de las palabras que seleccionan, simplifican, interpretan y representan, dando forma a un mundo a la medida de nuestras necesidades y con el que poder interactuar, gestionar, etc., y el del silencio de esas proyecciones y expectativas, un modo en el que las capacidades cognoscitivas se hacen capaces de atender, acoger, testificar que existe lo que existe y reaccionar ante esa noticia en clave de valoración. Valoran, reaccionan y actúan a partir de un saber asombrado, a partir de un profundo respeto y veneración ante ese despliegue de la realidad⁸⁰.

Asimismo, se precisa lo que atañe a la interpretación relativa del ámbito las necesidades, lo cual se denomina realidad relativa o también dimensión relativa de la realidad. La manifestación o el vislumbre de esa misma realidad sin ningún tipo de condicionamiento, filtro o la modelación que de ella hacen las necesidades será el vislumbre o el mostrarse de la dimensión absoluta de la realidad, independiente, libre.

La realidad relativa es lingüística, responde a la modelación del lenguaje. Al afirmar la dimensión absoluta, se quiere decir que es inefable, pues su realidad al mostrarse pende de la ausencia de proyecciones, su vislumbre escapa a la modelación de nuestras palabras, conceptos, interpretaciones.

⁸⁰ Ibid. Pág. 13.

Se afirma que la base del fenómeno descrito estriba en que cada especie genera un mundo y cada especie que habita en él produce un preciso acoplamiento entre percepción, estimulación y respuestas. Cada mundo, según Corbí, es un campo de señales que generan las respuestas adecuadas: un conocimiento inscrito y transmitido genéticamente, de una generación a otra, y consecutivamente a las que les siguen, lo que ha dado lugar a una variedad de especies y de mundos, con soluciones complejas y con un alto grado de especialización y comunicación entre los individuos de una especie.

El problema surge cuando cambian las condiciones ambientales, en este contexto, la adaptabilidad biológica se vuelve crucial para que las especies puedan desarrollar los cambios necesarios y logren sobrevivir en condiciones distintas. El ser humano, en esta coyuntura, el habla le permite adaptarse a todo tipo de ámbitos, esto, sin necesidad de cambios biológicos casi siempre más largos.

Cabe destacar que, a diferencia de las demás especies, la persona humana nace programado para aprender (las coordenadas de una interpretación y una actuación con coherencia y sentido) se va implementando con base en las palabras. Gradualmente, el mundo va cobrando sentido por medio del filtro cultural y lingüístico que se interpone entre la realidad exterior y la percepción interna del individuo.

En este sentido, Corbí afirma que, el habla selecciona, ordena, interpreta y despliega una realidad, y para modificarla es necesario cambiar la interpretación e interacción con el mundo, basta cambiar las palabras o su significación. De este modo, cada momento cultural concierne la construcción de un mundo de sentido y a una ordenación de la vida humana.

Importa comprender cómo hacen las palabras para transmitir valor, orientación. Si esta ventaja adaptativa es posible, es porque el sentido de la realidad se ha despegado de ella, trasladándose de la realidad al mundo de las palabras. Y ahí es donde se produce el segundo efecto del lenguaje: el de la toma de conciencia

de la existencia de la realidad, más allá de las modelaciones e interpretaciones. Al respecto, dice este pensador catalán:

Dos modos de conocimiento propios del proceso de significación. Es el mismo hecho lingüístico que nos caracteriza el que proporciona ese acercamiento doble a la realidad: conocimiento con palabras y conocimiento silencioso. Uno es el conocimiento-representación que se distancia de la realidad, selecciona, simplifica, contrapone, objetiva, representa. La representación reflejará la perspectiva del sujeto y sus expectativas. El otro es reconocimiento, testificación gratuita que no busca representar, sino aproximarse, se abre paso en el sentido lúcido, atento, y da origen a la admiración, la valoración, intuición y certeza sin palabras⁸¹.

c) Las vías del silencio

En el silencio lo que se busca es dejar espacio a una lucidez atenta, sin la curvatura que imponen las exigencias del yo. Consiste en bajar el volumen de la egocentración, el de un yo que ocupa todo el escenario mental con sus demandas, expectativas o miedos, para poder sentir la presencia de lo que circunda, de lo que hay en el aquí y ahora, ante la mirada y ante sí mismo⁸².

Esas ocasiones en las que lo que ha primado no han sido las preocupaciones u ocupaciones, sino el existir del otro, de lo otro: su existir, su presencia. Y le hemos dejado espacio. Pero esos momentos se multiplicarán cuando conscientemente se opta porque el lenguaje del pensar, sentir y actuar no gire en torno a sí mismo. Cultivar el conocimiento silencioso es ejercitar el querer, el pensar y el actuar más allá de los cortos límites que marca el yo.

Todo ello para propiciar un acercamiento, siempre nuevo, a las cosas, a las personas, dejándoles decir lo que pueden decirnos y no lo que nuestra necesidad impone que digan. Entonces es cuando el conocimiento humano es más que una suma de conocimientos. Conocer-saber distinguía Zambrano: una manera de

⁸¹ Ibid. Pág. 20.

⁸² Muchos psicoanalistas confiesan que la toma de conciencia clara de sí mismo es inaguantable: muchos suicidios son consecuencia de ella. Sin embargo, es condición indispensable hacer frente a nuestra incapacidad y amarla: Nada me retiene de afirmar que, de cien actos llamados de amor que salen de nosotros, noventa y nueve están viciados por el egoísmo, por el gusto de la posesión, por la vanidad. RITTER T. *El silencio*. Herder. España 1989². Pág. 63.

comprender, sentir y actuar, interesada verdaderamente por las realidades. Al respecto dice Corbí:

Esa posibilidad es la que distingue a la especie, esa es la cualidad humana, y arranca desde la raíz misma e la configuración lingüística de la especie. Corbí fundamenta las experiencias silenciosas en la estructura misma del conocimiento. Son experiencias de realidad que desbordan conceptos y palabras, que invitan a adentrarse en la dimensión absoluta de la realidad, pero no como caídas del cielo, no como don o peculiaridad reservada a unos pocos, sino como esencia misma de la condición humana⁸³.

d) Conocimiento silencioso, espiritualidad, tradiciones religiosas

La experiencia espiritual no es patrimonio exclusivo de una forma de pensar y sentir religiosa. Más bien, los desarrollos religiosos que modelaban todas las dimensiones de la realidad eran también capaces de dar razón de la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, de modelarla y de orientarla a ella.

Se trata de una certeza que se explicaba, se transmitía y se sostenía gracias a una rica trama de narraciones y creencias que daban fe de ello, a unos actos rituales colectivos que ayudaban a reactualizar periódicamente el cordón umbilical con la fuente originaria y a unas instituciones religiosas que se hacían responsables de velar por todo ello.

Ese modelo cultural religioso impregnaba y fundamentaba todos los aspectos de la vida. Cada tradición religiosa dio cabida, orientó y facilitó recursos para favorecer el desarrollo de la experiencia cognitiva silenciosa, la experiencia espiritual. Corbí insistirá en fundamentar antropológicamente esa dimensión, remarcando su autonomía respecto a las expresiones religiosas que le han dado forma.

Cualidad y silenciamiento son dos caras de una misma realidad. Nuestra herencia, que debe ser profundamente apreciada, es el inmenso legado de todas las tradiciones de sabiduría y de silencio de la humanidad. De ellas podemos aprender cómo iniciarnos a esa sabiduría que es cualidad y silencio, cómo crecer en ella, cómo servirnos de ella para poder llevar una

⁸³ CORBÍ M. *El conocimiento silencioso*. Op. Cit. Pág. 22.

vida adecuada en esta tierra y cómo servirnos de ella para adentrarnos, lo más profundamente posible, en esa otra dimensión absoluta de la realidad que abre nuestra cualidad específica y las posibilidades de silenciamiento que le son propias⁸⁴.

Consideramos este manifiesto como un punto de partida para futuras investigaciones y desarrollo, no como una declaración final. Su idea central es que la filosofía es capaz de dar voz a nuestra profundidad interior, y así inspirar vida y transformarla. Y puede hacerlo sin perder su carácter de filosofía, en otras palabras, como un intento de abordar cuestiones fundamentales de la vida.

La filosofía que ahora estábamos convencidos tiene el poder de enriquecer y elevar la vida si lo hacemos de manera apropiada. La pregunta era: ¿Cómo? ya habíamos dominado la actividad de los compañerismos contemplativos filosóficos, pero ¿cómo podríamos expandirla a un enfoque general con una variedad de actividades?

Para responder a estas preguntas, nuestro grupo ha estado trabajando en tres direcciones principales: desarrollar una base teórica para nuestro enfoque, desarrollar nuevos tipos de actividades y presentar nuestro trabajo a otros.

Investigaciones teóricas: Debo decir, sin embargo, que nuestro punto de partida no es la teoría, sino nuestra experiencia personal con actividades filosóficas profundas. Todos nos hemos sentido inspirados y conmovidos por estas actividades, y estamos convencidos de que contienen algo extremadamente valioso y precioso. Nuestro enfoque de las cuestiones teóricas es, por tanto, de abajo hacia arriba, desde la experiencia real hasta la teoría.

e) La filosofía contemplativa de Rahn Lahav

Como parte de la tradición de la filosofía occidental, reflexionamos sobre cuestiones fundamentales de la vida y la realidad, pero a diferencia de los discursos

⁸⁴ Ibid. Pág. 24.

intelectuales de la filosofía académica convencional, en la filosofía profunda reflejamos desde nuestra profundidad interior⁸⁵.

La profundidad interior es obviamente una metáfora, y aunque es difícil definirla con palabras, es más fácil de entender consultando nuestra experiencia personal. La mayoría de nosotros hemos experimentado momentos en los que una percepción o comprensión apareció en nuestras mentes, conmoviéndonos e inspirándonos. La percepción en sí no era necesariamente muy inteligente o nueva, pero se sentía diferente de los pensamientos ordinarios, preciosos, conmovedores y elevados⁸⁶.

Probablemente se sintió inesperado y sorprendente, como si se originara no en nosotros mismos, no en nuestra mente ordinaria, sino en una parte diferente de nuestro ser, de alguna fuente oculta que es más primordial y central dentro de nosotros mismos. Puede haber ido acompañado de una sensación de silencio interior, de asombro y maravilla, de realidad o incluso de plenitud.

Podemos decir, entonces, que la profundidad interior es un aspecto de nuestro ser que se encuentra más allá de nuestro estado mental ordinario y que no se limita a nuestros patrones psicológicos normales de pensamiento y sentimiento. Las comprensiones profundas son aquellas percepciones que aparecen en nuestra profundidad interior y la despiertan, al menos momentáneamente⁸⁷.

Las nociones de profundidad interior y comprensión profunda son fundamentales para lo que llamamos Filosofía Profunda. La visión que guía a nuestro grupo es que es posible hacer filosofía desde nuestra profundidad interior, para reflexionar sobre cuestiones fundamentales de la vida desde esta dimensión más profunda dentro de nosotros⁸⁸.

⁸⁵ LAHAV R. *Saliendo de la caverna de Platón*. Loyev books. EUA 2016. Pág. 6.

⁸⁶ LAHAV R. *El grupo de filosofía profunda*. Loyev books. EUA 2018. Pág. 1.

⁸⁷ Ibid. Pág. 2.

⁸⁸ LAHAV R. *Saliendo de la caverna de Platón*. Op. cit. Pág. 10.

Valoramos mucho el filosofar profundo porque tiene el poder de abrirnos a horizontes más amplios de comprensión, más allá de nuestro pensamiento intelectual normal, y de impactar nuestra vida profundamente, ayudándonos en el camino hacia la autotransformación gradual⁸⁹.

f) El nacimiento del grupo de filosofía profunda

El retiro filosófico que acababa de terminar había sido intenso e inspirador. Evocó en todos nosotros una sensación de despertar interior, así como de unión entre nosotros. nos mostró cómo la filosofía puede ser más que conferencias universitarias abstractas, más que argumentos obstinados o análisis lógicos, más que una herramienta para la resolución de problemas. Demostró cómo la filosofía puede ser un viaje personal hacia la profundidad interior de uno, en unión con los compañeros⁹⁰.

En ese sentido, Lahav propone junto a su equipo de filósofos prácticos, el siguiente manifiesto de filosofía profunda, el cual detalla claramente lo que constituye la teoría y la práctica de la filosofía profunda, éste dice: nuestro propósito es desarrollar nuevas formas de práctica filosófica que sean más filosóficas; más enfocadas en temas básicos y universales de la vida, más conscientes de la tradición filosófica y orientadas al objetivo tradicional de crecimiento personal y transformación interior. Nuestros principios básicos son estos:

1. El objetivo de la práctica filosófica profunda es la transformación personal, es decir, el despertar de nuevas dimensiones en la vida de la persona. Su principal objetivo no es normalizar la vida, no resolver problemas personales, sino desarrollar nuevas formas de autoconciencia, nuevos significados, nuevas profundidades internas, nuevas dimensiones de la vida⁹¹.

⁸⁹ Cfr.v Rhan Lahav habla también del perímetro, el cual es el mundo de cada persona tal como determinado sujeto se relaciona con él -el mundo tal como lo entiende, como lo experimenta, como interactúa con él. Un perímetro es una forma de limitación. Determina los tipos de historias que pueden ocurrir en mi mundo, y los roles que pueda jugar en ellas. Lahav, R. *Curso de práctica filosófica, el concepto de perímetro*. Traducido por Carmen Zavala, CECAPFI. trans-sophia.net.

⁹⁰ Cfr. LAHAV R. *El grupo de filosofía profunda*. Op. cit. 2018. Pág. 15.

⁹¹ Ibid, Pág. 6.

2. La práctica filosófica profunda se basa en la filosofía, y la filosofía es un discurso que se ocupa de ideas generales sobre cuestiones fundamentales y universales de la vida. Cualquier práctica que no trate con ideas generales y cuestiones fundamentales de la vida, y que permanezca en el nivel de problemas personales y hechos particulares, no es completamente filosófica. Del mismo modo, el análisis lógico o el pensamiento crítico en sí mismo no es filosofía, si no se ocupa de ideas generales sobre cuestiones fundamentales universales de la vida⁹².
3. La práctica filosófica profunda utiliza el poder de las ideas filosóficas para impactar la vida y transformarla. Las ideas filosóficas son relevantes para la vida no porque puedan resolver problemas, no solo porque se apliquen a la vida o puedan analizarla, sino porque pueden tocar la vida, inspirarla, despertarla. La práctica filosófica profunda no es una forma de filosofía aplicada⁹³.
4. Un discurso verdaderamente filosófico tiene íntimas conexiones con las ideas filosóficas del pensamiento histórico. Los practicantes filosóficos no están filosofando completamente si ignoran a los pensadores anteriores como si nada se hubiera dicho antes⁹⁴.
5. Sin embargo, el discurso en la práctica filosófica profunda es creativo. No acepta ciegamente las visiones históricas como autoridades o recetas preparadas, sino como puntos de partida para una exploración abierta, creativa y personal. En este sentido, la práctica filosófica profunda implica un diálogo personal con pensadores históricos⁹⁵.
6. En la práctica filosófica profunda nos centramos en el encuentro entre la situación concreta del individuo y las ideas universales abstractas. Así, cuando tratamos con experiencias y problemas personales, llevamos a los individuos más allá de su condición específica, más allá de su singularidad, relacionándolos con los horizontes más amplios de la vida humana. Por el

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid, Pág. 7.

⁹⁴ Ibid,

⁹⁵ Ibid.

contrario, cuando trabajamos con un texto filosófico, no nos quedamos en el nivel teórico de discusiones abstractas, sino que lo relacionamos con la situación concreta del individuo, problemas personales, emociones y comportamientos. De esta manera, la filosofía se convierte en un diálogo creativo entre los problemas humanos individuales y universales, en el que los dos resuenan entre sí⁹⁶.

7. La práctica filosófica profunda es para personas que buscan el crecimiento y la transformación personal y hay muchas personas así en el mundo de hoy. Nuestro público objetivo son personas que desean una vida más plena y profunda, no personas que desean resolver problemas personales o que buscan entretenimiento intelectual⁹⁷.

g) El autoconocimiento y la verdad⁹⁸ desde el método mayéutico de Sócrates: una búsqueda de sí mismo y de la conciencia del bien y del mal como vía al conocimiento espiritual

Se ha establecido la filosofía socrática como sinónimo de autoconocimiento, como el reconocimiento de los propios límites del saber, una filosofía práctica, y al mismo tiempo, una búsqueda continua de sí mismo en tanto que principio de todo pensar⁹⁹. Esto conlleva una autocrítica y un autoexamen para despertar el deseo de saber que implica la sabiduría.

Por ello, estimular las capacidades y habilidades del hombre, por medio del diálogo, son de gran importancia en cuanto que le brindan herramientas y medios, los cuales, a su vez, sirven de gran ayuda para permitir el desarrollo intelectual,

⁹⁶ LAHAV R. *El grupo de filosofía profunda*. Op. cit. Pág. 8.

⁹⁷ Ibid,

⁹⁸ Asimismo, la verdad como develamiento de un aspecto del ser, es la adecuación de la inteligencia a las cosas, es decir, cuando en el ser humano hay congruencia en lo que piensa, hace y lo que es, coincide en ese aspecto con la realidad positiva y por tanto ontológica. Cumple con el principio de no contradicción, siendo coherente con la realidad que le circunda. Desde este punto de referencia, el ser mismo de las cosas ilumina la inteligencia. Cfr. MOLINA E. **El principio de no contradicción y usos del verbo ser en Aristóteles**. En *Onomázein*. No. 7. 2002. Pág. 264.

⁹⁹ Son innumerables los pasajes platónicos -haciendo referencia también a su maestro Platón-, que insisten en la identidad de la virtud y la sabiduría con el conocimiento y la identificación de la maldad con la ignorancia, como afirma en este texto del Teeteto: -Pues la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta-. Cfr. DUESO J. *Más allá de la ciudad*. Colección Estudios. Zaragoza 2013. Pág. 20.

moral, y, sobre todo, permitir una vida equilibrada a partir de la conciencia de sí mismo. De esta manera, la formación del hombre no sólo lleva implícita el desarrollo de algunas capacidades intelectuales, sino también, el despertar la conciencia, que a la vez proveerá al hombre del conocerse a sí mismo y reconocer en él sus aciertos y limitantes. El privilegio del hombre es poseer inteligencia; y se puede juzgar el poder de esta inteligencia por lo que se halla en él mismo¹⁰⁰.

Sócrates, quien fue un pensador preocupado por despertar la conciencia del hombre cuestionándolo sobre aspectos fundamentales de la vida humana, analiza las implicaciones que pueda tener el no apropiarse de un conocimiento para dirigir la vida con base en la naturaleza del bien¹⁰¹.

Por esta razón, tener un conocimiento sobre la virtud evitará cometer las más grandes injusticias y los más grandes males, que en última instancia se remiten a la ignorancia, a un error de razonamiento. El pensamiento socrático se centra en el problema del hombre, en un problema de carácter moral, es ahí el núcleo de la reflexión socrática que resaltó en distintos momentos en los diálogos que sostuvo con sus interlocutores ¹⁰².

En este sentido, es de suma importancia comenzar por saber quiénes somos. Empezar por reconocer la propia ignorancia es sano del juicio y al mismo tiempo establece la falta de reflexión en la argumentación, esto pone de manifiesto que tan sólo nos preocupamos por la explicación y no por la comprensión de nuestra constitución humana. En consecuencia, corremos el riesgo de desviarnos del

¹⁰⁰ Cfr. FRAILE G. *Historia de la filosofía I*. BAC. Madrid 1990. Pág. 251.

¹⁰¹ En Sócrates la virtud se plasma en el buen obrar, este buen obrar se realiza mediante el conocimiento de las cosas. Por eso la ignorancia es el origen de todos los males morales del hombre y su sufrimiento. Cfr. FISCHL J. *Manual de la historia de la filosofía*. Herder. Barcelona 1967. Pág. 65.

¹⁰² Sobre esta línea de razonamiento está claro que el hombre sensato es también el prudente y justo, tanto en su relación con los hombres, como también en su comprensión de lo relativo a los dioses. Por el contrario, el que es ignorante de estas cosas -el insensato, el necio o el exaltado- no atinará con el modo correcto de la actividad humana que llamamos vida piadosa, esto es, hacer y decir lo que es conveniente en relación con los dioses. Pues resultará que el insensato puede llegar a pedir a los dioses algo que se le antoja como un bien, pero que finalmente puede resultar un gran mal para el hombre imprudente. Cfr. MORALES D. **Las pasiones de Sócrates**. en *Veritas*. No. 24. 2011. Pág. 86.

verdadero conocimiento, que es el del hombre, y situarnos en otros rumbos que no dicen nada de éste¹⁰³.

Conócete a ti mismo, tal vez quiere decir aprende a ser tú mismo, o incluso hacer un recorrido de la propia individualidad. Esta inscripción hace referencia a una fórmula de sabiduría práctica, a un modo de vivir, que sólo se alcanza cuando elegimos lo mejor para nosotros mismos a partir del conocimiento de lo verdadero cimentado en la virtud¹⁰⁴.

Este proceso gradual de autoconocimiento se desarrolla dada la importancia del diálogo por medio del método mayéutico, para poder guiar al hombre hacia el conocimiento de la virtud¹⁰⁵, ya que el alma se nutre de estas enseñanzas, y la llave de la verdad es el cuidado del alma, pues toda verdad es autoconciencia.

En efecto, Sócrates se sirvió del diálogo como instrumento del filosofar, elaborando una serie de preguntas sistemáticas a otros para responder ante la propia ignorancia, y así, dirigirlos hacia el conocimiento del hombre. Este método consiste en saber guiar a la razón, conducirla de manera dialógica, y encaminar a sus interlocutores a un autoexamen, pues la verdad es autoconciencia y principio de todo pensar¹⁰⁶.

¹⁰³ Cfr. FRAILE G. *Historia de la filosofía*. BAC. Madrid 1990. Pág. 241.

¹⁰⁴ Aristóteles asevera que en la naturaleza individual del ser humano hay una tendencia a lograr la perfección, en la que busca el bien y la felicidad como bien supremo. Hay algunos, sin embargo, que persiguen la plenitud en el placer y el goce, asemejándose a los esclavos y las bestias. Asimismo, hay otros, los más cultos que ubican la felicidad en el honor como signo de reconocimiento público de virtud, siendo ésta última más importante que el honor. Cfr. REALE G. *Introducción a Aristóteles*. Herder. España 1992². Pág. 99.

¹⁰⁵ Así, la virtud y la bondad conducen a la felicidad, pero, este acometido no puede lograrse aislándose de la sociedad, porque es insuficiente bastarse a sí mismo. Cfr. FRAILE G. *Historia de la filosofía* I. Op. cit. Pág. 538.

¹⁰⁶ Uno de los principales objetivos del método de Sócrates tiene como motivo la exhortación. Así el hombre puede llegar a darse cuenta de cuál es el verdadero fin de la vida humana, asimismo, de acuerdo con la Apología, el mejoramiento del alma depende del conocimiento de sí mismo. Sin embargo, Sócrates no nos dice qué es el alma, solamente advierte que es lo más valioso para el ser humano. En palabras simples: aquellos que no se preocupan de sus almas son quienes disfrutan del dinero, los honores y los placeres. Cfr. PIZARRO A. **Apuntes sobre la filosofía socrática: el cuidado del alma**. en *Revista de humanidades*. No. 8. 2004. Pág. 147.

En este sentido, la filosofía se vuelve un diálogo con el alma, esto es, la búsqueda continua de sí mismos, un pensar que se vuelve música y da armonía a la vida por medio de la razón. El método socrático intenta alcanzar la verdad por medio de la fuerza del diálogo, esto es, mediante preguntas guiadas y respuestas cortas alcanzar el saber¹⁰⁷.

De esta manera, las proposiciones que se pretenden probar por el interlocutor son examinadas antes de ser admitidas sus consecuencias y, en tanto que existe una contradicción en la argumentación, Sócrates pide a su interlocutor resuelva el conflicto, pues antes de ser aceptadas dichas opiniones es necesario pasarlas por el tamiz de la razón para que en la mente del hombre no alberguen ideas vagas que lo hagan pasar como sabio.

En este aspecto, se enfrenta al problema de la virtud como conocimiento, es decir, si puede enseñarse o no la virtud, pues los más sabios y mejores no son capaces de transmitir su excelencia. El Protágoras aborda esta problemática. En un principio el sofista afirma que puede ser enseñada la virtud, mientras que el filósofo niega esa afirmación. Posteriormente, se invierten los papeles. Pero esta conclusión tan sólo es aparente, ya que si Protágoras afirma que no puede enseñarse la virtud es porque transmite la opinión que tiene la mayoría sobre la excelencia moral. Por el contrario, si puede enseñarse (opinión de Sócrates), entonces debe ser un conocimiento que no todos son capaces de transmitir¹⁰⁸.

¹⁰⁷ En los primeros diálogos platónicos se da a entender que a través de la refutación dialéctica es posible tomar cuidado de sí mismo, en tanto ésta compromete una búsqueda del conocimiento, asumiendo que el saber es, en cierto sentido, virtud. Entonces el método socrático estará inextricablemente ligado a un claro intelectualismo. La vida filosófica implica un examen constante, en el cual el filósofo nunca puede ser un experto, ni pretender saber más que los demás. Cfr. PIZARRO A. **Apuntes sobre la filosofía socrática: el cuidado del alma**. en *Revista de humanidades*. No. 8. 2004. Pág. 150.

¹⁰⁸ En la especie humana, las capacidades cognitivas constituyen el principal recurso para afrontar los problemas de la vida cotidiana. Cualquier pensador o científico griego hubiera estado de acuerdo en este aserto. Así Protágoras y Sócrates, enfrentados en muchos aspectos teóricos, están de acuerdo en esta tesis. Por eso el sofista, a preguntas de Sócrates, contesta: Opino tal como tú dices, Sócrates; y, desde luego, más que para ningún otro, resultaría vergonzoso precisamente para mí no afirmar que la sabiduría y el conocimiento son lo más soberano en los asuntos humanos. Cfr. DUESO J. Op. cit. Pág. 93.

La virtud fue un tema toral en las conversaciones que Sócrates sostenía con sus interlocutores. El filósofo se mantuvo firme y en modo alguno evitó las injusticias, ya que para él lo más importante es tener diálogos sobre la virtud, la inteligencia y la verdad, examinando a los hombres más cercanos con la intención de demostrarles que tienen en alta estima lo digno de menos. Esta obediencia al Dios puede traducirse como un vivir filosofando, pues una vida sin examen no vale la pena vivirla. En ello radica la vida del sabio, en llevar una vida de rectitud moral como lo más excelso para un hombre de bien¹⁰⁹.

Y si el pensar se identifica con la vida, es comprensible que lo más importante para Sócrates consista en vivir bien, esto es, vivir honradamente y vivir justamente, es lo mejor para sí mismo y esto coincide con la felicidad, pues el sabio y justo vive felizmente. Por tanto, mirar el alma es mirar aquella facultad donde reside su propia función, la sabiduría, que permite evaluar nuestros actos y determinar qué se busca y qué se evita, pues quien comete un mal lo hace por ignorar y el error de esta acción se reduce a un error del intelecto. De ahí que la razón elija lo mejor para sí mismos y nos remita a esa vida buena, a un vivir filosofando.

h) La religión sinónimo de espiritualidad en la postmodernidad

En la actualidad ha sido común y recurrente el fenómeno de búsqueda hacia nuevas manifestaciones religiosas. El surgimiento y la variada opción de credos en la posmodernidad fragmenta los grandes *metarrelatos* de las creencias hegemónicas. Una crisis en las formas tradicionales de culto y de aproximación a lo divino deja ver una nueva forma de percibir y vivir lo espiritual en la actual sociedad.

¹⁰⁹ Sócrates profesa en la Apología que ha demostrado a los demás hombres que ellos no saben nada acerca de la sabiduría y de otras formas de virtud, y que no se puede ser virtuoso sin saber lo que ella es. Esta es, por supuesto, la famosa doctrina virtud es conocimiento. Con el fin de que los hombres conozcan la ἀρετή deben remover las falsas opiniones, exponiéndolos a la refutación. El *elenchós* viene a ser aquí el instrumento apropiado para la educación moral, y tiene como propósito despertar al hombre de sus sueños dogmáticos e introducirlo en una genuina curiosidad intelectual. La convicción de la propia ignorancia permite diferenciar entre el conocimiento y las opiniones, sean éstas, falsas o verdaderas. Cfr. PIZARRO A. **Apuntes sobre la filosofía socrática: el cuidado del alma.** en *Revista de humanidades*. No. 8. 2004. Pág. 150.

De acuerdo con Esther Díaz, lo que cambia en el paso de una Modernidad a una Posmodernidad es dejar de pensar universalmente. El discurso moderno tenía pretensiones de universalidad -igual que la religión-, del ideal progresista y de explicación total. En contra, en la Posmodernidad solo pueden existir consensos locales o parciales, ya que los paradigmas se tornan inconmensurables entre sí.

Como bien argumenta McGrath, Nietzsche en su sentencia, no hace un ejercicio de violencia, sino la descripción de lo que venía ocurriendo en la Modernidad. Al citar a Albert Camus, McGrath resalta que Nietzsche no ha querido (en tanto objetivo) matar a Dios, sino que lo ha encontrado muerto.

A diferencia de la secularización, en la Posmodernidad la gran diosa Razón pierde sus estatutos omnicomprendidos. Ahora hay un estado líquido en el cual los antiguos metarrelatos se solapan, se mezclan o excluyen radicalmente (fundamentalismo, reduccionismo, etc.).

En el Medioevo, las cosas, los sucesos y los hechos del mundo estaban en las manos de Dios; en la Modernidad están en manos del hombre; en la Posmodernidad no están en las manos de nadie. Realmente lo que uno puede encontrar en una actitud posmoderna popular es la indiferencia o aceptación relativista de todas las posturas. No es el nihilismo que algún existencialista podría suponer, sino un vitalismo, una búsqueda de experiencias culminantes. Está regida por la nueva actitud de consumo de experiencias clímax; he aquí la influencia del capitalismo, del sistema económico neoliberal. Las grandes narraciones escatológicas de las religiones ya no tienen sentido, dado que se han derrumbado¹¹⁰.

En la posmodernidad, se puede decir que la religión es entendida como una mezcla más o menos fuerte de tradiciones de todas las religiones. La cuestión está

¹¹⁰ No obstante, pueden existir religiones tan ortodoxas como las del Medioevo en flujos de pensamiento o imaginarios posmodernos. O sea, es un hecho que se puede hablar de religiones tradicionales, incluso dentro de un fenómeno posmoderno. Esto se debe a una razón: a lo posmoderno no le afecta, ya que ha relativizado la realidad. Cfr. LIPOVETSKY G. *La era del vacío*. Anagrama. España 2000¹³. Pág. 118.

en que la religión no está enmarcada como sagrada sino como producto. Esta es la gran capacidad del mercado; considerar que la actitud posmoderna va en contra de las religiones no es correcto; por el contrario, las abraza, las subsume dentro de sus categorías de fluidez, las vuelve líquidas: productos empaquetados.

Por eso, Gilles Lipovetsky indica: El posmodernismo es sincrético, acabó con la carga subversiva de los valores modernistas, ahora, reina el eclecticismo cultural. Nada es más extraño en este tiempo que lo que se llama retorno a lo sagrado: éxito de las sabidurías y espiritualidades orientales, de los esoterismos y tradiciones europeas, así como de la multiplicación de las sectas.

En ese sentido, el pensador postmoderno Gianni Vattimo¹¹¹ resalta en la actualidad la importancia de la religiosidad –identificando el fenómeno religioso como sinónimo del término espiritualidad-. Tal relevancia se debe al desarrollo y progreso que han propiciado las raíces culturales y espirituales comunes al continente europeo, no obstante, apela a una espiritualidad de la caridad y no en aquellas fundadas en el dogmatismo¹¹².

Es así que en este tiempo se presentan ofertas de lo espiritual con una presencia de un sin número de creencias y prácticas que ofrecen al hombre de hoy¹¹³, de ahí que, la filosofía aplicada no queda exenta de esta realidad, y por ello este trabajo pretende presentar una propuesta válida ante dicha necesidad.

Finalmente, deseo señalar lo que Bauman afirma sobre la religión en la postmodernidad, la cual trae consigo incertidumbres, el sistema capitalista-consumista es esclavista, excluye, es una máscara de felicidad en realidades de pobreza.

¹¹¹ Cfr. GONZÁLEZ A. **Ir más allá del descontento de la postmodernidad**. en *Revista Científica DFIH*. No. 09. 2009. Págs. 128-143.

¹¹² Cfr. VATTIMO G. *Adiós a la verdad*. Barcelona 2010¹. Pág. 94.

¹¹³ Cfr. GONZÁLEZ B. **Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea**. en *Revista Científica Guillermo de Ockham*. No.10. 2012. Págs. 109-116.

Son muy pocas las personas, en cantidades mundiales y en contextos posmodernos, quienes pueden disfrutar del momento sin preocuparse por cosas básicas, como el alimento o la educación. La presión y desigualdad que genera el sistema es inevitable. La religión fundamentalista se posiciona como salida, como forma de escape.

En un mundo de incertidumbres para la mayoría, la religión es certeza y seguridad ontológica en contra de una ansiedad existencial. Detengámonos con un fragmento de Bauman que complementa lo anterior, y permite considerar un análisis posterior de la religión en un tiempo de incertidumbre.

Si la racionalidad de mercado está subordinada a la promoción de la libertad de elección y prospera con la incertidumbre de las situaciones de toma de decisiones, la racionalidad fundamentalista pone por delante la seguridad y la certeza [...]. Con la agonía de la soledad y el abandono inducidos por el mercado como única alternativa, el fundamentalismo, religioso o de otro tipo, puede contar con una circunscripción cada vez más amplia. Sea cual sea la calidad de las respuestas que aporta, las cuestiones a las que responde son genuinas¹¹⁴.

Aun cuando se puede hablar de ciertas actitudes posmodernas, las religiones fundamentalistas y tradicionales tienden a creer que no pierden fuerza. Frente al mismo abanico casi relativizado de opciones, se alza la vía de seguir con las religiones tradicionales, porque en últimas responden de forma madura a problemas genuinos de las personas¹¹⁵.

¹¹⁴ BAUMAN Z. *La posmodernidad y sus descontentos*. Akal. Madrid 2001. Pág. 208.

¹¹⁵ Esto no quiere decir que tengan la razón, que lo hagan de la manera correcta, que no lo tomen como una ventaja económica y manipulación; simplemente se refiere al hecho de que la religión en general, y en este sentido, más las tradicionales, son una posibilidad frente a una inseguridad ontológica. DOBRE C. *Max Picard, la filosofía como renacer espiritual*. Gedisa. Barcelona 2020. Pág. 131.

Capítulo 2: Actitudes filosóficas¹¹⁶

2.1. La contemplación

El término contemplación proviene del vocablo latino *contemplatio*, que deriva de *contemplum*, una plataforma situada delante de los templos paganos, desde la cual los servidores del culto escrutaban el firmamento para conocer los designios de los dioses. De *contemplum* procede asimismo el término latino *contemplari* (mirar lejos)¹¹⁷.

El sustantivo *contemplatio*, que expresa el resultado de la acción del verbo *contemplari*, fue utilizado por los primeros escritores cristianos latinos para traducir la palabra griega *theoría*, (contemplación), ya existente en la filosofía de la Grecia clásica. Un término castellano relacionado con *theoría*, es el sustantivo (teatro), lugar donde se contempla una representación dramática. Así, pues, estos términos significan la acción y el resultado de mirar algo con atención y admiración, por ejemplo, un espectáculo interesante¹¹⁸.

De este modo, el significado original del término (contemplar) encierra un triple contenido: a) se trata de mirar, pero de un mirar con atención, con interés, que

¹¹⁶ La actitud filosófica es una forma de ser que se puede considerar como condición del filosofar, el estado de ánimo que hace posible su ejercicio. Hay algunas actitudes que son generalmente aceptadas, pero no vamos a pretender que sean universales. La historia de la filosofía está repleta de individuos que tienen el extraño placer de cuestionar el menor punto de acuerdo logrado hasta el momento, con el fin de marcar para siempre esa armonía o ese consenso con la seña de identidad de su individualidad distintiva. Cfr. BRENIFIER O. *El arte de la práctica filosófica*. Alcofribas ediciones. Madrid 2011. Pág. 25.

¹¹⁷ Cfr. CARDONA L. **La contemplación estética como desindividualización del sujeto en Schopenhauer**. en *Revista Universitas Philosophica*. No. 58. 2012. Págs. 232.

¹¹⁸ Distintos significados de contemplación. Del significado original del término se han derivado históricamente otros significados más específicos: 1) Contemplación estética o artística, donde se contempla una realidad por su valor estético o artístico, por ejemplo, una espléndida puesta de sol o una magnífica obra de arte; 2) Contemplación filosófica o intelectual, donde lo que se contempla es la verdad; 3) Contemplación religiosa o sobrenatural, donde se contempla a Dios. En ella se percibe o experimenta de algún modo a Dios. En lo sucesivo, nos ocuparemos únicamente de este significado del vocablo (contemplación), que se aproxima al término griego "époche", retomado entre otros por la fenomenología, captura de algún modo esta disponibilidad. Describe ese acto mental, ese momento de pensamiento o de contemplación donde se suspenden todos nuestros juicios, nuestros conocimientos, nuestras convicciones, nuestros a priori, sea cual sea su forma. Esta puesta en abismo teórica puede implicar igualmente una suspensión de la acción, mental o física. Cfr. BRENIFIER O. *El arte de la práctica filosófica*. Alcofribas ediciones. Madrid 2011. Pág. 25.

involucra la dimensión afectiva de la persona; b) dicho interés procede del valor o calidad que posee la realidad contemplada y c) este mirar comporta una presencia o inmediatez de dicha realidad¹¹⁹.

En este sentido, en el devenir histórico del pensamiento filosófico se ha considerado a la tradición platónica y aristotélica como los creadores y propagadores de la contemplación y de la vida conforme a ella. En Aristóteles esta perspectiva está justificada y, aún hoy, parece incuestionable. No obstante, hay quienes cuestionan la pertenencia de la contemplación al pensamiento aristotélico considerándola un resabio del período platónico, que como un cuerpo extraño a la ética atenta contra sus principales desarrollos en ese ámbito¹²⁰.

Sin embargo, se trata de una parte legítima de su filosofía, pues la discusión sobre las distintas formas de vida está presente en todas sus obras ético-políticas. En efecto, Aristóteles es depositario del ideal contemplativo de su maestro, pero hizo de la cuestión de las formas de vida y de la eudaimonía el centro mismo de su política y de su ética¹²¹.

a) La contemplación en la filosofía perenne: Aristóteles y Tomas de Aquino

En el ámbito de la filosofía perenne, Aristóteles define la vida contemplativa en el acto del intelecto y en el acto de la percepción sensorial. La felicidad aristotélica, en el sentido de felicidad contemplativa, consiste en una actividad que sólo es posible durante la vigilia, es decir, cuando no nos encontramos sumidos en

¹¹⁹ Cfr. BRENIFIER O. *El arte de la práctica filosófica*. Alcofribas ediciones. Madrid 2011. Pág. 188.

¹²⁰ Sin embargo, los estudios más recientes dan cuenta de que la comprensión aristotélica de las formas de vida no es unívoca ya que pueden identificarse en su obra más de un ideal. Asimismo, se señala que cierta incomodidad que se percibe en el tratamiento de la cuestión es constitutiva de su pensamiento y refleja el estado del debate por entonces vigente. Cfr. SUÑOL V. **La discusión aristotélica sobre los modos de vida**. en *Tópicos revista de filosofía*. No.45. 2013. Págs. 9-47.

¹²¹ Aristóteles asevera que en la naturaleza individual del ser humano hay una tendencia a lograr la perfección, en la que busca el bien y la felicidad como bien supremo. Hay algunos, sin embargo, que persiguen la plenitud en el placer y el goce, asemejándose a los esclavos y las bestias. Asimismo, hay otros, los más cultos que ubican la felicidad en el honor como signo de reconocimiento público de virtud, siendo ésta última más importante que el honor. Cfr. REALE G. *Introducción a Aristóteles*. Op. cit. Pág. 99.

cualquiera de los apetitos y pasiones que obstaculizan nuestro contacto con nuestra realidad interna o externa¹²².

Alcanzar la contemplación en este sentido es algo así como percibir que vemos cuando vemos, percibir que escuchamos cuando escuchamos, percibir que pensamos cuando pensamos, y percibir que existimos cuando percibimos que percibimos y que pensamos. Y tanto más felices seremos, de acuerdo con nuestra interpretación, cuanto más capaces seamos, a lo largo de nuestra vida, de poner en acto esta facultad sensorial en relación con nuestros propios sentidos e intelecto¹²³.

El estagirita afirma que el Bien es la felicidad o eudaimonia, y ésta significa la más elevada y excelente clase de vida, acude a la división entres clases de vida que suelen seguir los humanos -la del placer, que sigue la mayoría; la del honor, que siguen los hombres de acción; y la de contemplación de la verdad, que es la propia del sabio-¹²⁴. En la ética a Nicómaco ahonda sobre esta concepción:

No estamos ante un (eudemonismo) o utilitarismo vulgar, como se ha malentendido a veces debido a la traducción de eudaimonía por (felicidad), porque Eudaimonía significa (bien vivir) (de hecho, en una dudosa etimología, el autor lo identifica con *eu práttein*, expresión que no tiene equivalente en ninguna lengua culta actual, pero que se refiere a una condición permanente, consecuencia de una actividad (*Τηράχχεiv*) recta y

¹²² Aristóteles, además arguye a la contemplación como ausencia de vicios, y más bien apunta a una búsqueda de la virtud y la bondad, las cuales conducen a la felicidad, pero, este acometido no puede lograrse aislándose, sino abriéndose a la relación con la naturaleza y los demás hombres porque es insuficiente bastarse a sí mismo. Cfr. FRAILE G. *Historia de la filosofía I*. BAC. Op. cit. Pág. 538.

¹²³ La phrónesis como la potencia noética que nos permite servir y contemplar a dios. Junto a este concepto, que es platónico, los pilares de la ética primitiva de Aristóteles serían la virtud y el placer. Y a esta trinidad se ajusta la concepción de las tres clases de vida (del placer, la virtud y la contemplación). Muy lejos ya de este planteamiento, en la *Ética a Nicómaco* la *phrónesis* se convierte en la inteligencia práctica que, determina el hallazgo del término medio en las acciones y pasiones humanas. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. 10.

¹²⁴ La Nicomaquea, por su parte, es más tardía y madura, más en consonancia con el último Aristóteles: desde luego conoce los libros del movimiento, el *De Anima*, los *Analíticos* y, por supuesto, los grandes principios del aristotelismo: potencia y acto, teleología, las causas, las categorías, etcétera. Es un Aristóteles maduro y último, a pesar de que el final del libro X parezca un regreso a la juventud del *Protréptico*: en efecto, aunque la vida feliz ya no es la (contemplación de dios), sino simplemente la contemplación, Aristóteles se refiere al elemento divino que hay en el hombre y hace afirmaciones, no carentes de emoción, sobre la actividad contemplativa de dios y sobre el amor de dios hacia el hombre sabio. Cfr. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. 12.

plena de éxito (*eu*). No es, pues, un estado anímico, sino la más excelente clase de vida, es decir, de actividad vital¹²⁵.

La felicidad perfecta es la contemplación, así se argumenta: damos por supuesto que los dioses son bienaventurados y felices. Y, sin embargo, todos dan por supuesto que viven, y, por consiguiente, actúan. Pero si al viviente se le quita la acción (y, más aún, la creación) ¿qué otra cosa queda sino la contemplación? Por tanto, la actividad del dios, que sobresale en felicidad, estaría unida a la contemplación. Luego también entre los humanos, la más apta para la felicidad será la más emparentada con aquélla¹²⁶.

Es de mencionar que la definición que hace Aristóteles sobre la contemplación es ya en una época donde su pensamiento ha madurado, a pesar de que el final del libro X parezca un regreso a la juventud del *Protréptico*: en efecto, aunque la vida feliz ya no es la contemplación de dios, sino simplemente la contemplación, Aristóteles se refiere al elemento divino que hay en el hombre y hace afirmaciones, no carentes de emoción, sobre la actividad contemplativa de dios y sobre el amor de dios hacia el hombre sabio. De una forma más clara se puede expresar de la siguiente manera la concepción aristotélica de la contemplación:

En contraste con el paulatino proceso de definición del Libro I,²⁷ Aristóteles retoma la consideración acerca de qué es la felicidad en el último libro de la *Ética a Nicómaco* y solo allí establece que la contemplación representa su forma más perfecta (*teleía eudaimonía*) y primaria. En efecto, recién reanuda el tratamiento de la contemplación que pospuso al comienzo del tratado. Entendiéndola como actividad del entendimiento (*noûs*), cuya virtud es la sabiduría, la describe como la actividad más excelente, continua, placentera, autosuficiente, amada por sí misma, que requiere de ocio y es de carácter divino. Lejos de ser un obstáculo, este carácter divino del entendimiento y, por ende, de la actividad contemplativa es para Aristóteles lo que impulsa a los hombres a trascender su condición compuesta, inmortalizándose al vivir

¹²⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 15.

¹²⁶ Otra prueba, agrega Aristóteles, es que los demás animales no participan de la felicidad, privados por completo como están de semejante actividad. Y es que para los dioses la vida toda es bienaventurada, y para los hombres lo es en la medida en que se da una cierta semejanza de tal actividad. Pero del resto de los animales ninguno es feliz, porque no participa en modo alguno de la contemplación. Por tanto, hasta donde alcanza la contemplación también lo hará la felicidad; y en quienes se da la contemplación en mayor medida, también se dará el ser feliz. Cfr. SUÑOL V. **La discusión aristotélica sobre los modos de vida**. Op. cit. Pág. 20.

conforme a lo mejor que hay en ellos. A pesar de, o más precisamente, en virtud de su carácter no-humano, el entendimiento es lo que primariamente constituye al hombre como tal; de ahí que la vida conforme a éste sea la más feliz de todas y, en segundo lugar, lo sea la que es conforme a las demás virtudes. Esta forma secundaria de la felicidad implica el ejercicio de las actividades humanas, aquellas que involucran al hombre como compuesto y, por consiguiente, están ligadas a sus afecciones; asimismo, las virtudes que la caracterizan, por ejemplo, la justicia, la valentía, la moderación, etc., son aquellas que los hombres practican entre sí. Contrariamente, la virtud primaria del entendimiento está separada del compuesto y, en consecuencia, de todas sus afecciones¹²⁷.

Asimismo, entre las condiciones necesarias para que el hombre pueda ejercitarse en la contemplación requiere de armonía externa, ya que la naturaleza no es autosuficiente para la contemplación, sino que necesita tener salud, así como alimentos y demás servicios. Empero, no ha de pensarse que para ser feliz se necesita muchas y grandes cosas porque la bienaventuranza no sea posible sin los bienes externos.

Pues ni la autosuficiencia ni la acción residen en el exceso, y es posible realizar buenas acciones. También con medios moderados podría uno realizar las acciones acordes con la virtud¹²⁸. Por ello, es suficiente que haya estos medios, pues feliz será la vida del que actúa conforme a la virtud.

Esta línea de pensamiento es continuada por Tomás de Aquino, el cual reflexiona en torno a conceptos centrales del aristotelismo, y en lo que respecta a la contemplación intelectual, sostiene: la contemplación pertenece a la simple intuición de la verdad (*simplex intuitus veritatis*)¹²⁹.

¹²⁷ SUÑOL V. Op. cit. Págs. 9 y 47.

¹²⁸ Y esto se puede ver claramente: los ciudadanos particulares no parece que realicen actos virtuosos en menor medida, sino incluso mayor, que los poderosos. También Solón manifestó, que son felices los que están moderadamente provistos de bienes externos, pero que han realizado las acciones más nobles, en su opinión, y que han vivido con templanza. Pues teniendo posesiones moderadas es posible obrar como se debe. También Anaxágoras parecía pensar que el hombre feliz no es ni rico ni poderoso, al afirmar que no se sorprendería si él parecía un hombre extraño a la mayoría; pues ésta juzga por las cosas externas porque sólo éstas perciben. De manera que las opiniones de los sabios están en armonía con nuestras razones. Por supuesto que teorías así llevan una cierta convicción, más en la conducta se juzga a partir de los hechos y de la vida, pues en éstos está lo decisivo.

¹²⁹ *Suma de Teología*, II-II, q. 180.

La contemplación es suavidad, gozo y dulzura de la verdad, constituye la acción más perfecta y más humana porque tiende hacia la verdad. Por ello la vida contemplativa es una mirada amorosa y en cuanto a la esencia de su acción pertenece al entendimiento, es un acto de conocer, de inteligencia.

El doctor Angélico, sustenta el ideal de perfección basado en la primacía de la contemplación sobre la acción¹³⁰, aunque reconociendo que esta última es necesaria, porque el hombre no es solo espíritu y debe adquirir su perfección como hombre. Es así que, en la Suma contra gentiles, afirma que, en el orden social, en la totalidad de su organización debe de existir diversidad de oficios, profesiones y vocaciones, entre ellos es de gran importancia quienes se dedican a la contemplación, porque si falta quienes contemplen al orden social le faltan elementos porque quien contempla está en la búsqueda de la verdad¹³¹.

Para el Aquinate, quienes son llamados a las obras de la vida activa, se equivocan si piensan que están exentos de la vida contemplativa. Tal deber es un agregado de esta vida y no le disminuye la intensidad. De esta forma, las dos vidas, lejos de excluirse, se reclaman, se suponen, se mezclan, se completan mutuamente; y, si por alguna circunstancia, tenemos que preferir una o la otra, es sin duda la vida contemplativa que se debe escoger, pues es la más perfecta y la más necesaria¹³².

¹³⁰ Sin embargo, la acción no se revela como opuesta a la contemplación, sino que es un instrumento suyo, su preparación, o incluso uno de sus efectos. Por eso, Santo Tomás declara que cuando las necesidades nos llevan por un momento a dejar la contemplación, no quiere decir que debemos abandonarla por completo. A veces, presionados por las necesidades, tenemos que dejar la contemplación para darnos a las obras de la vida activa. La vida contemplativa se dedica a las cosas divinas, mientras que la activa se da en el orden humano. Cfr. IRIZAR L. *La sabiduría en santo Tomás de Aquino*. Sociedad tomista argentina. Buenos Aires 2017. Pág. 90.

¹³¹ Los libros no contienen toda la verdad porque están elaborados por hombres que son limitados, en cambio en la Creación si pueden hallarse huellas genuinas de verdad. Por lo que, no interesa lo que digan los filósofos, sino lo que es verdadero, que es buscado por la contemplación. Cfr. IRIZAR L. *La sabiduría en santo Tomás de Aquino*. Sociedad tomista argentina. Buenos Aires 2017. Pág. 39.

¹³² El abad trapense Chautard en consonancia con el doctor Angélico, advierte que: la acción, para ser fecunda, crece de la contemplación; cuando esta alcanza cierto grado de intensidad, difunde sobre la primera algún tanto de su excedente y, por medio de ella, el alma sacará directamente del corazón de Dios las gracias que la acción se encarga de distribuir. También afirma que, en el alma de los santos, la acción y la contemplación se unen formando una perfecta armonía. Por esta razón

b) La tradición platónica

En la perspectiva de Platón es fundamental sobre lo que se refiere a la contemplación, el coloquio que se presenta en los *Diálogos* de Platón contiene el núcleo del pensamiento en esta materia:

- En cuanto a la adquisición de la ciencia (dijo Sócrates), ¿es el cuerpo o no un obstáculo, cuando se asocia a esta investigación? Voy a explicarme con un ejemplo. ¿Poseen la vista y el oído alguna verdad, o bien tienen razón los poetas al decirnos sin cesar que no oímos ni vemos nada verdaderamente? Y si estos dos sentidos no ofrecen seguridad, menos la ofrecerán aún los demás, porque son mucho más débiles. ¿No crees lo mismo?
- Completamente lo creo, dijo Simias.
- Pues entonces, replicó Sócrates, ¿cuándo el alma se apodera de la verdad? Está visto que cuando trata de examinar alguna cosa con la ayuda del cuerpo, éste la engaña radicalmente.
- Es cierto.
- Por consiguiente, ¿no se manifiesta la realidad al alma en el acto de pensar?
- Sí.
- Y el alma ¿no piensa mejor cuando no está perturbada ni por la vista, ni por el oído, ni por el dolor, ni por el placer, sino cuando, por el contrario, a solas consigo misma y liberándose en la medida que le es posible de la compañía del cuerpo, se apega a lo que ella es?
- Es así.
- ¿No es entonces cuando el alma del filósofo desprecia al cuerpo, huye de él y trata de estar a solas consigo misma?
- Así parece.
- Prosigamos, Simias. ¿Diremos que lo justo en sí es algo, o que no es nada?
- Diremos que es algo, por Zeus.
- ¿Y no diremos lo mismo del bien y de la belleza?
- Sin duda.
- Pero, ¿los has visto alguna vez con tus propios ojos?
- No, dijo Simias.
- ¿O los has percibido con algún otro sentido del cuerpo? Y no hablo solamente de lo justo, del bien y de lo bello, sino de la magnitud, de la salud, de la fuerza, y, en una palabra, de la esencia de todas las cosas, es decir, lo que son en sí mismas. ¿Contemplamos lo más verdadero de ellas por medio

se puede argumentar que Tomás de Aquino fue al mismo tiempo un contemplativo, así como uno de los hombres más activos de su siglo. La vida contemplativa vivifica las ocupaciones exteriores; solo ella es capaz de comunicar simultáneamente el carácter sobrenatural y la real utilidad de las cosas. La unión de las dos vidas, contemplativa y activa, constituye la vida en plenitud. Cfr. IRIZAR L. *La sabiduría en santo Tomás de Aquino*. Sociedad tomista argentina. Buenos Aires 2017. Pág. 89.

del cuerpo, o es más cierto que penetramos en lo que queremos conocer a medida que vamos pensando más en ello y con mayor rigor?

— Es cierto.

— Entonces, ¿hay algo más puro que pensar con el pensamiento solo, liberado de todo elemento extraño y sensible, y aplicar inmediatamente el pensamiento en sí mismo y por sí mismo a la investigación de cada cosa en sí misma y por sí misma, sin ayuda de los oídos ni de las orejas, sin ninguna intervención del cuerpo que no hace más que perturbar al alma e impedirle que halle la sabiduría y la verdad siempre que tiene trato con él? Y si es posible llegar a conocer la esencia de las cosas, Simias, ¿no es por este medio?

— De maravillas, Sócrates, no puede hablarse mejor.

— De todo ello, continuó Sócrates, se desprende necesariamente que los verdaderos filósofos deben pensar y decirse entre sí cosas como estas. Tal vez hay algún camino que guíe a la razón en su investigación: mientras tengamos nuestro cuerpo, mientras nuestra alma se halle unida a esta cosa nociva, nunca poseeremos el objeto de nuestros deseos, es decir, la verdad. En efecto, el cuerpo nos provoca mil dificultades por la necesidad de alimentarlo. Además de esto, las enfermedades que nos atacan impiden nuestra caza del ser. El cuerpo nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil quimeras, de mil necedades, de tal modo que, por decir verdad, no nos deja ni una hora de sensatez. Porque, ¿qué es lo que provoca las guerras, las sediciones y los combates? El cuerpo y sus pasiones. Todas las guerras proceden de la posesión de riquezas y nos vemos forzados a acumularlas a causa del cuerpo, para subvenir a sus necesidades. Y por ello tenemos tanta pereza para filosofar. Y lo peor de todo es que cuando casualmente nos deja algún tiempo libre y nos ponemos a reflexionar, interviene de súbito en medio de nuestras investigaciones, nos perturba, nos trastorna y nos hace incapaces de discernir la verdad. Está pues demostrado que, si queremos saber claramente algo, hemos de separarnos del cuerpo y mirar por medio del alma en sí misma las cosas en sí mismas. Y solamente entonces disfrutaremos de la sabiduría, de la que nos declaramos enamorados, es decir, después de nuestra muerte, y no durante nuestra vida. Y la misma razón nos lo dice. Pues si es imposible conocer nada distintamente mientras estamos unidos al cuerpo, una de dos: o bien no llegaremos nunca al saber, o llegaremos a él después de la muerte, porque entonces el alma será en sí misma y por sí misma, separada del cuerpo. Y mientras estemos en esta vida, no nos acercaremos al saber si no es con la condición de separarnos del cuerpo, de renunciar a todo trato con él, a menos que sea una absoluta necesidad, de no dejarnos contaminar por su naturaleza, de mantenernos limpios de sus contaminaciones hasta que el mismo Dios nos libere de él. Y así, libres de la locura del cuerpo, conversaremos, según espero, con hombres libres como nosotros, y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro y sin mezcla. En esto, sin duda, consiste la verdad. Pero, al que no es puro, no le está permitido contemplar la pureza. Esto es, a mi parecer, amigo Simias, lo que los verdaderos amigos del saber deben pensar y hablar entre ellos. ¿No crees tú lo mismo que yo?

- Completamente, Sócrates.
- ¿Y la purificación (catarsis) no es, por ventura, lo que en la tradición se viene diciendo desde antiguo (las tradiciones órficas), el separar lo más posible el cuerpo del alma y el acostumbrarla a concentrarse y recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo, y viviendo en lo posible tanto en el presente como en el después sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura?
- Así es, en efecto -dijo.
- ¿Y no se da el nombre de muerte a eso precisamente, al desligamiento y separación del alma con el cuerpo?
- Sin duda alguna --respondió Simmias.
- Pero el desligar el alma, según afirmamos, es la aspiración suma, constante, propia tan solo de los que filosofan en el recto sentido de la palabra; y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso mismo, en el desligamiento y separación del alma y del cuerpo. ¿Sí o no?
- Así parece.
- Luego, en realidad, oh Simmias --replicó Sócrates--, los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en morir, y son los hombres a quienes menos temeroso resulta el estar muertos¹³³.

Por otra parte, otro pensador importante de esta tradición es Plotino, quien sustenta que el hombre inmerso en la vida terrena aspira al retorno, y éste necesariamente pasa, primero, por una preparación intelectual que tiene por objeto evitar la caída del alma al contemplar la belleza sensible¹³⁴.

También, argumenta que el camino de vuelta, a su vez, es un camino contemplativo, ya que los varios grados de la contemplación corresponden a las diversas etapas en búsqueda de lo divino, y que el hombre, contemplando la belleza sensible a través del alma, se eleva hasta la Inteligencia, y ésta, contemplando el Uno, se simplifica con Él¹³⁵.

En ese sentido, es evidente que hay una estrecha relación entre la actividad contemplativa y la idea de lo bello, una vez que el hombre, al contemplar, contempla lo bello y, contemplándolo vuelve al Uno: principio y fundamento de la filosofía

¹³³ PLATÓN. *Fedón*, 65a-68a.

¹³⁴ Cfr. UÑA J. **Plotino en el sistema del uno, características generales**. en *anales del seminario de historia de la filosofía*. No.19. 2002. Pág. 119.

¹³⁵ Cfr. MARINHO M. **Contemplación y belleza en Plotino**. en *anales del seminario de historia de la filosofía*. No.22. 2005. Pág. 38.

plotiniana. Por esto, para Plotino, el hombre aspira a una contemplación cada vez más plena de manera procesual y gradual.

Su pensamiento filosófico toma en cuenta a la filosofía clásica griega de su tiempo, tal como: la noción del ser, del bien y del uno. Además, tiene antecedentes en Parménides y sobre todo en Platón. Plantea una dialéctica en un doble aspecto, racional y sentimental; igualmente del pensamiento platónico procede la distinción entre dos mundos, el sensible, sujeto al cambio y a la mutación y el inteligible, eterno e inmutable¹³⁶.

De Aristóteles toma la noción de acto y potencia, y la trascendencia absoluta de Dios, totalmente separado del mundo. Para Plotino, el uno es, a la vez, trascendente, en cuanto que está fuera y por encima de todos los demás seres e inmanente, en cuanto que todos dependen de él en su ser y en su actividad, y todos tienden a él como a su principio¹³⁷.

Plotino convierte al platonismo en un panteísmo emanatista. Sobre el mundo de las ideas de Platón, Plotino subraya la trascendencia del uno fuente primaria de todo ser, del cual proceden dinámicamente todas las cosas. El ser es esencialmente vida, dinamismo y movimiento.

En Plotino se habla de una emanación real por lo que todos los seres pertenecientes a la escala ontológica proceden realmente del uno en cuanto a su ser, el uno es pues verdadera causa eficiente de todos los seres, aunque no por creación, sino por emanación. Con el uno se explica todo y sin el uno nada se explica. Todo procede del uno y todo o por lo menos el hombre debe retornar a su principio que es el uno¹³⁸.

¹³⁶ Cfr. DE BLASSI F. **Plotino y la potencia desasosegada del alma: ¿dispersión o contemplación?**. en *tópicos revista de filosofía*. No.48. 2015. Pág. 175.

¹³⁷ Cfr. UÑA J. **Plotino en el sistema del uno, características generales**. en *anales del seminario de historia de la filosofía*. No.19. 2002. Pág. 122.

¹³⁸ Cfr. DE BLASSI F. **Plotino y la potencia desasosegada del alma: ¿dispersión o contemplación?**. en *tópicos revista de filosofía*. No.48. 2015. Pág. 175.

El constructo teórico plotiniano, se halla principalmente, entre otras obras en las *Eneadas* que son nueve tratados monográficos, estas son: la primera Eneada está dedicada a la moral; la segunda y la tercera están dedicadas a la cosmología, al estudio del tiempo, la naturaleza y el mundo sensible; así como a combatir a los Gnósticos; la cuarta estudia el alma; la quinta, la inteligencia del mundo y las ideas y la sexta, los géneros del ente, el ser, el bien y el uno¹³⁹.

Asimismo, Plotino habla de tres hipóstasis¹⁴⁰:

1) El uno o lo absoluto: el uno principio generador, es perfecto, inefable (no se puede describir por su grandeza) e indefinible; este uno es ser, pero también es no ser; además abarca todo. Este ser, éste uno va a irradiar, a emanar, su energía, su calor y su luz, de este modo podemos hablar de participación. De esta primera hipóstasis van a surgir otras dos por medio de una procesión, no de una mezcla, dándose dicha procesión por emanación o desprendimiento.

2) Del uno o absoluto se desprende entonces la hipóstasis del *Logos*, que es intelecto o *nous*. La característica de esta es que se conoce a sí misma. Con *Logos*, se hace referencia a una dualidad, el uno engendra la segunda hipóstasis, por ello, dicha dualidad se halla en dos planos: la inteligencia y lo inteligible.

3) El alma del mundo, constituye lo que está más cerca de lo sensible. Lo sensible es una parte de lo absoluto, pero en un grado inferior.

El alma según Plotino va a tener dos partes: a) una parte superior, que reside en lo eterno y b) una inferior, que generará las cosas sensibles. El hombre tiene que vencer sus pasiones, lo sensible para retornar al uno, lo inteligible. El alma del hombre es el centro de todo el proceso descendente y ascendente.

¹³⁹ Cfr. DE BLASSI F. **Plotino y la potencia desasosegada del alma: ¿dispersión o contemplación?**. en *tópicos revista de filosofía*. No.48. 2015. Pág. 176.

¹⁴⁰ Cfr. UÑA J. **Plotino en el sistema del uno, características generales**. en *anales del seminario de historia de la filosofía*. No.19. 2002. Pág. 122.

El alma unida al cuerpo material se halla en un estado violento. Pero en ella permanece el recuerdo de su estado anterior y un deseo ardiente de liberarse de su prisión y retornar al uno, que es su primer principio y el bien por excelencia. La purificación la catarsis comienza bajo este impulso interior latente en la misma alma.

En Plotino hay cuatro formas para retornar al uno¹⁴¹:

- 1) práctica del bien y de la virtud
- 2) la contemplación de lo bello
- 3) el conocimiento de lo verdadero que se produce desde la filosofía
- 4) el éxtasis que es la anulación de la propia personalidad y la fusión con el uno.

Finalmente, es importante señalar los grados de ascensión al uno. La ascensión hacia la unidad se realiza de cinco formas diferentes¹⁴²:

1. Supresión de la materia: hay que dejar el alma sola y separada de todas las cosas. Para esto es necesario el recogimiento, la concentración de sí mismo, la soledad, el desprendimiento de todo.
2. Supresión de la forma discursiva: es necesario esforzarse por suprimir todo discurso y todo raciocinio, hasta llegar a contemplar la verdad, con un sólo acto único e inmutable de intuición.
3. Supresión de la forma intelectual: para llegar a la intuición del uno es necesario purificar también la inteligencia, que está compuesta de unidad y diferencia.
4. Quietismo: para llegar al estado de éxtasis no conviene hacer esfuerzos, si no esperar, a que el mismo uno se manifieste. El quinto grado es el

¹⁴¹ Cfr. MARINHO M. **Contemplación y belleza en Plotino**. en *anales del seminario de historia de la filosofía*. No.22. 2005. Pág. 31.

¹⁴² Cfr. UÑA J. **Plotino en el sistema del uno, características generales**. en *anales del seminario de historia de la filosofía*. No.19. 2002. Págs. 113-115.

término del proceso de purificación. El término final de todo este proceso será llegar a la unión con el uno, que es el principio de todas las cosas, no sólo por contemplación, sino también por conciencia de la entidad entitativa.

La supresión de la materia conducirá a la impasibilidad llamada también *ataraxia*; la supresión de la forma intelectual conducirá al éxtasis. Para conseguir todo lo anterior se requiere también utilizar la música, por la cual el hombre debe elevarse de la armonía sensible de los sonidos a la armonía inteligible y finalmente al uno, que es la fuente universal de toda armonía; se requiere también del amor, por el cual se debe ascender de la belleza corpórea y sensible, a la belleza inteligible y espiritual, y al final al uno, que es la fuente de toda belleza¹⁴³.

2.2. El silencio

El silencio puede ser aburrido. Por experiencia, el silencio puede provocar una sensación de aislamiento, de incomodidad y, en ocasiones, incluso de temor. Otras veces puede parecer un signo de soledad o de tristeza. Sin embargo, el silencio puede constituirse como una fuerza enriquecedora¹⁴⁴, y se puede describir de la siguiente manera:

En cierto sentido, el silencio gira en torno a lo opuesto al ruido. Se trata de llegar al interior de lo que uno está haciendo. Tener experiencias y no pensar demasiado. Dejar que cada momento tenga su importancia. No vivir a través de otras personas y de otras cosas. Aislarse del mundo y crear un silencio propio cuando corremos, cocinamos, hacemos el amor, estudiamos, hablamos, trabajamos, cuando se nos ocurre una idea, cuando leemos o bailamos. Todos aquellos que han escrito un libro saben una cosa que otros

¹⁴³ Cfr. MARINHO M. **Contemplación y belleza en Plotino**. en *anales del seminario de historia de la filosofía*. No.22. 2005. Pág. 31.

¹⁴⁴ El silencio debe hablar, y uno debe conversar con él y utilizar el potencial que posee. Quizá sea porque el silencio conlleva el hecho de maravillarse, pero también le es inherente una suerte de poderío, es como un mar, sí, como una gran extensión nevada. Y quien no se maravilla ante ese poderío es porque le tiene miedo. Seguramente sea esa la razón por la que muchas personas temen el silencio. Así también, el silencio consiste en redescubrir la alegría de tomarse una pausa. Cfr. KAGGE E. *El silencio en la era del ruido*. Taurus. Colombia 2017. Pág. 21.

ignoran: el mayor desafío no es escribir el libro, sino sentarse, ordenar los pensamientos y empezar¹⁴⁵.

El silencio ha sido desde una perspectiva filosófica, una cuestión de la que se ha reflexionado, y se ha puesto en práctica como una necesidad ética o epistemológica. Empero, la actual exigencia de comunicar discute la legitimidad del silencio, al tiempo que suprime la interioridad. No deja lapso para la reflexión; se imputa el deber de la palabra.

No obstante, el pensamiento exige sosiego, debate. La comunicación, en cambio, en el significado moderno del concepto, reclama urgencia, transforma al individuo en un canal y lo sustrae de todas las cualidades que no responden a sus exigencias. En el ahora, no hay lugar para el silencio: hay un apremio por la palabra, ya que la comunicación se ofrece como la solución a todas las dificultades tanto en el ámbito individual como social.

En este sentido, el error estriba en comunicar incorrectamente; pero más reprochable es callarse. Por esto, la comunicación asimila el silencio al vacío, a un abismo en el discurso, y no comprende que, en ocasiones, que la palabra es la laguna del silencio.

Más que el ruido, el rival a vencer del *homo communicans*, es el silencio, con todo lo que éste implica: interioridad, meditación, distanciamiento respecto al rudo y la perturbación - una ontología que no llega a manifestarse si no se le presta atención-, esto es, silencio que conduce a la contemplación.

a) El silencio en el desarrollo del pensamiento filosófico

En torno al silencio se señalan cuatro aristas sobre la reflexión filosófica: el silencio ascético en la filosofía clásica, el silencio como medida intelectual, el silencio en el pensamiento de los padres de la Iglesia y el silencio que abre al reconocimiento desde la perspectiva filosófica de Mariá Corbí. Son cuatro aspectos

¹⁴⁵ Ibid. Pág. 64.

del desarrollo del pensamiento filosófico que ofrecen una rica aportación reflexiva al tema en cuestión.

b) El silencio ascético en la filosofía clásica griega

Los estoicos recomendaban la práctica del silencio frente a los peligros de la palabra¹⁴⁶. Se hace silencio para fortalecer el carácter y aumentar la sapiencia para escuchar a otros. Así, Sócrates buscaba crear vacilación entre sus discípulos. Lo único que sé es que no sé nada. El silencio como una actitud virtuosa de espera y sensatez para examinar con detenimiento el problema planteado, y responder luego dar a luz el conocimiento con sabiduría¹⁴⁷.

También, Sócrates buscaba crear perplejidad entre sus discípulos, al respecto, los filósofos Kierkegaard y Heidegger postulan: «La perplejidad es una actitud sana, ella lleva al silencio y a la espera, invita a la paciencia, es otra forma del claro»¹⁴⁸. Para los pitagóricos, el silencio era señal de discreción y autodominio, simbolizando, Pitágoras, la actitud silenciosa del sabio¹⁴⁹.

c) El silencio como medida intelectual

La filósofa María Zambrano, afirma que la palabra no es necesaria, pues que el sujeto se es presente a sí mismo y a quien lo percibe. El silencio transparenta, se da la pura presencia. Además, señala que, el silencio es el lugar donde se manifiesta la gran presencia del ser, la gran gesta de todo, la palabra es su proyección y su sueño.

¹⁴⁶ La *ataraxia*, es una especie de silencio, alcanzado con disciplina intelectual, también el concepto es entendido por Epicuro como la imperturbabilidad del alma, una característica posible de alcanzar eliminando los miedos que puedan alejar al individuo de un estado de paz en el alma. Fundó el Jardín, un lugar de retiro intelectual de un grupo de amigos que de un lugar para la investigación científica y a la *paideía* superior. Añejados del bullicio cotidiano de la ciudad, este lugar, disponía al silencio intelectual.

¹⁴⁷ Más tarde, en la etapa de la filosofía moderna, los filósofos Kierkegaard y Heidegger postulan: la perplejidad es una actitud sana, ella lleva al silencio y a la espera, invita a la paciencia, es otra forma del claro. También, Heidegger, induce a callar para dejar que el ser nos hable.

¹⁴⁸ TEJEDOR C. *Introducción a la filosofía*. Ediciones SM. Madrid 1995. Pág. 39.

¹⁴⁹ *Ibid*, Pág. 42.

La quietud, entrega el origen y el polo opuesto, a la acción. El inicio de todo lo que será proyectado. Por esto, el sujeto es presente, y será percibido por los demás, en su quietud y silencio, máximos.

No obstante, algunos pensadores como medida intelectual consideran que el silencio es algo irracional, que debe ser superado por la racionalidad propia del habla. Es así que, Wigenstein optó por la renuncia a la palabra, pero no porque ya no tuviera nada que decir, sino porque ésta ya no le servía¹⁵⁰.

Por ello, se cuestiona si hay una relación verificable entre la palabra y el hecho. Lo que se nombra como hecho pudiera ser acaso un velo tejido por el lenguaje para alejar al intelecto de la realidad. Wittgenstein obliga a preguntarse si puede hablarse de la realidad, si el habla no será solo una especie de represión infinita, palabras pronunciadas a propósito de otras palabras.

A una suerte de superposición permanente de palabras sobre palabras sin fin. María Zambrano, habla sobre la palabra y el silencio diciendo:

La palabra no tiene posibilidad de surgir la quietud puede ser asimilada, en este caso, a la acción; ella es también acción en el polo opuesto, el polo positivo, es un estado del ser. La palabra entonces no es necesaria, pues que el sujeto se es presente a sí mismo y a quien lo percibe. Es el silencio diáfano donde se da la pura presencia.¹⁵¹

Asimismo, Hume concluye contundentemente: «*de lo que no se sabe, es mejor no hablar*». El silencio es tomado desde esta arista como precaución. Se presenta este tipo de silencio frente a situaciones en las que la razón está poco informada.

¹⁵⁰ De esta manera, Wittgestein indica que callar acerca de lo que vale la pena, lo que apasiona, no desgastarlo con palabras. De este modo, el lenguaje cuida con celo lo que no puede quedar expuesto al comentario hecho sin sensatez.

¹⁵¹ MATEU R. *El lugar del silencio en el proceso de comunicación*. DFCFH. España 2001. Pág. 40.

En este tenor, la idea de la existencia de Dios, Hume admite que no se puede afirmar ni negar la idea de Dios, ya que la razón carece de elementos suficientes para pronunciarse al respecto. Por lo cual, el silencio es una postura inmejorable.

No así, los padres de la Iglesia, para quienes el silencio constituye, ante todo, una actitud o una disposición que permite con mayor claridad escuchar, contemplar, discernir, examinar tanto la realidad interior como el exterior de la vida del hombre.

A su vez, Max Scheler, representante de la fenomenología comprensiva, caracteriza al individuo por su capacidad de silencio, diciendo: «*La comprensión de uno mismo, que es la primera condición requerida para que una persona pueda hacer entender a otra lo que es, lo que piensa, lo que desea, lo que ama, depende y muy estrechamente de la técnica del silencio*»¹⁵².

En cierto modo, el silencio tiene tanta relevancia como el discurso en el comportamiento humano. Nora Marks Dauenhauer, a partir de sus estudios sobre el significado ontológico del silencio en filósofos como Hegel o Husserl, entre otros, nos comenta que:

En segundo lugar, no existe ninguna razón ontológica para considerar el habla superior al silencio: ambos contribuyen recíprocamente al significado del otro: en tercer lugar, al ser todos los actos del lenguaje indicativos (según Husserl) no pueden contener en ellos mismos la auténtica y completa significación: en consecuencia, ni el lenguaje ni el silencio pueden considerarse signos convencionales.¹⁵³

De estas palabras, podemos deducir la dependencia mutua, que tienen la palabra y el silencio, como también, la total jerarquía que tienen ambas, sobre la otra, su dependencia las sitúa en un mismo lugar, el silencio, como la palabra, son soportes de la significación del otro.

¹⁵² SCHELER M. *Naturaleza y formas de la simpatía*. Losada. Buenos Aires 1994. Pág. 74

¹⁵³ MATEU R. Op. cit. Pág. 38.

d) Pensamiento de los padres de la Iglesia sobre el silencio como disposición a una vida contemplativa

Habr  distintas etapas en la filosofía patrística en las que pondr  acento en distintos aspectos del silencio y cómo éste puede ayudar a las personas a desarrollar, crecer y potencializar una relación fructífera, fecunda y sólida consigo mismo, con los demás y con Dios, en orden a alcanzar una vida cada vez más plena. Por lo que el silencio es una clave importante que conduce a la contemplación y por ende a la realización de la vida humana. Ayuda a trascender el alma a una realidad supra sensible.

Clemente de Alejandría es el primer pensador cristiano que designa con el sustantivo griego *theoría* la contemplación de Dios. Un concepto platónico le dio contenido cristiano. Para el Alejandrino, la *theoría* es el conocimiento supremo de Dios en este mundo, y afirma que la clave para alcanzarlo es la caridad: «*Dios es amor y es cognoscible por los que lo aman. Hay que entrar en su intimidad por el amor divino para que podamos contemplar al semejante por medio del semejante.*»¹⁵⁴

No obstante, la *theoría* es caridad divina, contemplativo, pero también activo, y para alcanzarlo el silencio lo favorece, esto es, la oración es imprescindible y fundamental para su ejercicio. No se puede dejar de lado el sosiego y el recogimiento, en el silencio se escucha y se contempla a Dios. Lo que impulsa al hombre a obrar en la caridad en la actividad del mundo.

Orígenes es el primer autor que describe la perfección cristiana como una comunión del alma con Dios, una unión de amor que engendra un conocimiento afectivo, la contemplación. «*En este estado, el intelecto purificado, que ha dejado atrás todas las realidades materiales, para llegar con la máxima certeza posible a la contemplación de Dios, es deificado por aquello que contempla.*»¹⁵⁵.

¹⁵⁴ *Stromata*, 5, 13, 1-2: PG 9, 27

¹⁵⁵ *Comentarii in Iohannem*, 32, 27, 338: SC 385, 333

Orígenes hace la misma puntualización que Clemente, el silencio es una vía necesaria para la unión del hombre con Dios. Sin silencio, no hay disposición para contemplar al Absoluto, lo que indica lo importante y fundamental del silencio en el ejercicio de la contemplación¹⁵⁶. Ambos autores, señalan claramente dos realidades, la terrena y la celestial, y la elevación del alma del hombre a Dios se hace por medio del silencio que dispone a la contemplación o elevación del hombre a Dios o su unión, como afirma Orígenes.

e) El silencio que abre al reconocimiento

Desde el enfoque filosófico de Mariá Corbí, el ejercicio del silencio es una práctica que no conduce a un lugar vacío, a un sin sentido o a algún estado celeste o divino. Callar en cambio es un estado de alerta, sintiendo y vibrando, atestiguando lo que hay.

El silencio calla y aquieta completamente todo aquello que modela y diseña todo lo que rodea la vida humana en función de las necesidades. Si se guarda silencio interno y externo es para tocar, ver, sentir y comprender en concreto y directamente, sin los filtros de la necesidad. Si se calla es para sentir con el cuerpo y con la mente, en el aquí y en el ahora. Este pensador catalán ahonda más en torno a este enfoque del silencio, señalando:

Así, el ejercicio del silencio y su crecimiento es ejercicio y crecimiento de una nueva manera de percibir, sentir, vibrar, comprender, conmoverse; es crecimiento y nacimiento de una nueva facultad de valorar y dar por real, comprendiendo y conmoviéndose. El silencio enseña y posibilita comprender y sentir como testigos imparciales pero conmovidos. El camino interior es el camino de la transformación que se precisa a fin de hacerse apto para sentir la presencia plena de todas

¹⁵⁶ Años más tarde, San Juan de la Cruz enseña que la contemplación es un acto producido al unísono por la inteligencia y el amor: la contemplación es ciencia de amor, la cual es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma, hasta subirla de grado en grado hasta Dios, su Creador, porque sólo el amor es el que une y junta el alma con Dios (Noche oscura, II, 18, 5).

las cosas. La presencia de las cosas es el estar simplemente ahí de las cosas. Es el camino de las transformaciones del sentir (cita textual).

El sentir común es generalmente la percepción que se tiene de la propia realidad personal y social de cara a lo que tiene alguna relación con el sobrevivir. Pero hay un sentir que va más allá de esa realidad interesada de nuestro sentir, es decir, que se reduce a la sola necesidad humana y más inmediata.

Hay un sentir de las cosas gratuito y gozoso. Ese sentir ya no es sentir desde la necesidad, es un sentir testigo de todo eso frente a mí. El sentir que no está volcado sobre sí mismo porque está vuelto hacia fuera hasta el punto de olvidarse de sí. Ese sentir conduce al conocimiento silencioso.

Por esto, cuando el sentir es desde la necesidad humana, este es un yo egocentrado, no ve más allá de sí mismo, de su persona y de su realidad limitada por su perímetro, en cambio cuando el sentir es centrífugo, entonces, sentir algo es reconocer algo.

2.3. El método socrático

La reflexión socrática es el vértice de una nueva perspectiva en la filosofía clásica griega. Luego del estudio de la naturaleza, continuó el interés por el estudio del hombre, lo que detonó el desarrollo del método. Ya, Aristóteles afirma: «*Son dos las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales*»¹⁵⁷.

Sócrates afirma que la duda metódica es un principio fundamental del método, pues nada debe ser aceptado como cierto sin antes ser sometido al tribunal de la razón. Así, el método socrático consiste en una serie sistemática de preguntas y contra-preguntas elaboradas a un interlocutor que sostiene una tesis acerca de una cuestión moral, pues si no podemos descubrir la verdad de las cosas por medio de la observación directa, entonces es necesario examinar las afirmaciones que

¹⁵⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Gredos. España 2008. 1078b §27.

damos acerca de ellas. Por esto, la dialéctica es el instrumento de la que se vale Sócrates para descubrir la verdad a través del diálogo¹⁵⁸.

En este interrogatorio, la ironía es un aspecto que está presente en la manera de preguntar de Sócrates, la cual va encaminada a descubrir los errores y contradicciones en que se encuentran sus interlocutores. Por tanto, el filósofo interroga a los demás con el ánimo de descubrir en ellos que en verdad no saben y tan sólo creen saber algo.

De esta manera, la estructura básica del método comienza por preguntar qué es determinada virtud, por ejemplo, qué es la valentía, qué es lo justo, qué es lo bello, qué es la piedad, etcétera, puesto que la finalidad del método es de naturaleza ética, y el diálogo lleva necesariamente a un examen del alma, es decir, a un examen de carácter moral. El interlocutor, por su parte, trata de responder y dar una definición adecuada a esa virtud en cuestión¹⁵⁹.

Sócrates busca guiar al reconocimiento de la ignorancia mediante preguntas guiadas, y descubrir las contradicciones que se encuentran por medio del método. Mientras que la verdad supone un sistema coherente libre de contradicciones, dicho de otra forma, la ironía socrática da cuenta de quien cree conocer la verdad, le es demostrado mediante el este método la falsedad de las afirmaciones. En el Critón Sócrates afirma:

Sócrates: — Querido Critón, tu buena voluntad sería muy de estimar, si le acompañara algo de rectitud; si no, cuanto más intensa, tanto más penosa. Así pues, es necesario que reflexionemos si esto debe hacerse o no. Porque yo, no sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor¹⁶⁰.

¹⁵⁸ El método socrático es el método de conversación que intenta alcanzar la verdad por medio del diálogo que puede llevarse a cabo por dos investigadores, o por un solo hombre que intenta preguntarse a sí mismo e intenta responder ante su propia ignorancia.

¹⁵⁹ Cfr. TERENCE I. *La ética de Platón*. UNAM. México 2000. Pág.39.

¹⁶⁰ PLATÓN, *Critón*, 46b.

Esta actividad característica del filósofo tiene por objeto descubrir en los demás aquellos conocimientos que llevan encerrados en el pensamiento y que no han podido dar a luz, y para ello es necesario de un hábil partero que los saque a la conciencia.

El interlocutor que pretende saber algo es cuestionado por el filósofo, y mediante preguntas y respuestas cortas intenta conocer el saber que lleva encerrado dentro de sí, es decir, si es que en verdad está preñado de la verdad, o terminan por darse cuenta de su propia ignorancia. Mediante el diálogo es como lleva a su interlocutor a la búsqueda por el conocimiento, pero para ello es condición previa el ignorar las cosas, puesto que la ignorancia lleva precisamente a esa búsqueda y mueve a descubrir los pensamientos que yacen contenidos en cada uno.

Por así decirlo, el método socrático es el arte de saber dirigir la razón y de conducir al alma mediante el diálogo hacia la verdad, pues la verdad es autoconciencia, es un despliegue del alma, y toda afirmación hecha por el interlocutor es dirigida hacia la verdad como principio de todo pensar. Por esta razón, el propósito del interrogatorio y de la refutación consiste en investigar la verdad y en eliminar la falsa presunción de conocimiento que yace contenida dentro de sí, dicho de otro modo, despojar al alma de la ilusión del saber.

Al problematizar el argumento, el interlocutor se encuentra en una situación benéfica, ya que se ha hecho ver una ilusión que tenía, en relación a su saber, es decir, ha expresado realmente su opinión y busca resolver el conflicto sobre lo que creía conocer, porque no sabe. Y cuando son fecundos los pensamientos de un hombre, entonces pueden dar razón de su saber, solamente hacía falta preguntar para que recupere él mismo el conocimiento, y a esta actividad del alma se le llama *mayéutica*.

Por otra parte, el método socrático no sólo se limita a revelar la ignorancia del hombre, pues, existe la necesidad de dar una explicación sobre el concepto a definir. De ser así, Sócrates avanza en el diálogo de forma inductiva, buscando los

elementos comunes dentro de la argumentación para establecer una definición universal.

Podría establecerse que el método pedagógico de Sócrates es un dirigir el alma hacia la verdad por medio de inferencias inductivas, que permitan a su vez establecer la generalización del concepto y encontrar el rasgo distintivo por el cual las cosas se las llama de determinada manera, es decir, llegar a la definición universal, dicho de otro modo, la pregunta inicial es aquella que responde adecuadamente mediante una explicación que muestre la unidad en la multiplicidad, pues toda afirmación es conducida y se busca concebir nuevos conocimientos, esto es, transitar por el camino que lleva del no saber hacia el saber.

Por tanto, la definición adecuada sería aquella que explique la totalidad de los casos, pues es buscar una propiedad que dé cuenta de la totalidad de las acciones, un conocer qué es, que permita explicar o definir la multiplicidad. Por esta razón, el método pedagógico de Sócrates tiene como finalidad sacudir y remover la tradición, la cual es producto de una mezcla de racionalidad e irracionalidad, de conocimiento y de opinión.

a) El método socrático y el conocimiento teleológico lleva a los hombres a acciones morales correctas

Sócrates fue el primero en comprender claramente que las cosas no pueden ser explicadas solamente por elementos materiales, como pretendían los presocráticos; debido a que esto repercutirá en el concepto de alma manejado en su doctrina; sino que dependen ante todo de un principio que dirige la combinación de los elementos y los hace servir a fines, conduciendo cada ser a la perfección que le es propia y relacionando a todos los seres entre sí por las leyes de la armonía.

En este sentido podemos afirmar que Sócrates fue de los primeros en dar pautas que indican que el hombre obra teniendo como fin la perfección de su misma naturaleza, es decir, el pensar. De esta inteligencia divina (que heredó de Anaxágoras), que gobierna el universo, Sócrates halla la imagen en el hombre. El

privilegio del hombre es poseer inteligencia; y se puede juzgar el poder de esta inteligencia por lo que se halla en él mismo¹⁶¹. También dice que el alma es una parte de la inteligencia universal.

Ahí radicaba para Sócrates el sentido profundo de la frase inscrita en el templo de Delfos: *Conócete a ti mismo*. Para conocerse a sí mismo, el hombre debe considerar su alma, en tanto que inteligencia, y comprender que fue hecho semejante a Dios.

Sócrates dedujo la consecuencia de que el alma tiene como función propia la ciencia. La ciencia es innata al alma. Para él, el alma se acuerda de lo que conoció en la otra existencia. Lo que llamamos buscar y aprender no es sino recordar. El esfuerzo de Sócrates consistió en producir ese despertar. No quiso dar una enseñanza formal. La ciencia está contenida en el alma, afirma Sócrates, y el deber de todo ser humano es desarrollarla; no la ciencia natural, sino la ciencia de lo que es bueno para el hombre. La ciencia del Bien.

Algo que es bastante rescatable de la doctrina socrática que ayudará a entender el concepto de sufrimiento en su doctrina es el concepto de *Virtud*, y el concepto de Bien, incluso desde mucho tiempo antes de los aportes de Sócrates ya existía en el mundo griego una preocupación por la virtud y la vida moral en general¹⁶².

Por un lado, podemos hablar del Bien como una realidad absoluta, de hecho, para Sócrates el Bien no es algo trascendente, como en Platón; sino que este Bien puede manifestarse de diferentes maneras o bienes. Sócrates identifica el bien con la utilidad.

¹⁶¹ FRAILE G. *Historia de la filosofía I*. Op. cit. Pág. 251.

¹⁶² FRAILE G. Op. cit. Pág. 258.

En Sócrates la virtud se plasma en el buen obrar¹⁶³, este buen obrar se realiza mediante el conocimiento de las cosas. Por eso la ignorancia es el origen de todos los males morales del hombre y su sufrimiento¹⁶⁴.

Algo también fundamental para entender el sufrimiento en Sócrates, es el concepto de *vicio* que es contrario al concepto de virtud antes planteado. Para el pueblo griego de la antigüedad, el término virtud, era llamado *areté* y todos entendían por esto lo que hace a una cosa buena y perfecta en lo que debe de ser.

En pocas palabras, se podría decir que *areté significa la actividad o modo de ser que perfecciona cada cosa haciendo que sea lo que debe de ser*¹⁶⁵. Por eso la virtud en el ser humano es lo que hace que el alma sea lo que debe de ser por naturaleza, es decir buena y perfecta; en pocas palabras el conocimiento. El conocimiento según Sócrates es lo que permite al hombre poseer la virtud y ser feliz.

Un gran aporte que realiza Sócrates en cuanto al tema que se presenta en este trabajo es el sufrimiento producto del error, consecuencia de la ignorancia¹⁶⁶. De esto se concluyen dos cosas: primero, la virtud es ciencia y el vicio es *ignorancia*, segundo, nadie erra voluntariamente y quien obra el mal, lo hace por ignorancia del bien¹⁶⁷.

Una tesis común contra esta forma de pensar socrática es si el conocimiento de verdad lleva a acciones correctas y buenas; partiendo de ahí se podría preguntar entonces: ¿Por qué habiendo tantas personas con conocimientos correctos obran mal? ¿Es necesario el conocimiento del bien para obrar bien?

Una vez aclarado este punto se puede mencionar que es por una Ignorancia Teleológica. Esta Ignorancia Teleológica puede entenderse en dos sentidos: Como

¹⁶³ Ibid. Pág. 241.

¹⁶⁴ FISCHL J. *Manual de la historia de la filosofía*. Herder. España 1967. Pág. 65.

¹⁶⁵ REALE G. *Historia de la filosofía I*. San Pablo. Colombia 2010. Pág. 152.

¹⁶⁶ FRAILE G. Op. cit. Pág. 255.

¹⁶⁷ REALE G. Op. cit. Pág. 153.

ignorancia de sentido último cuando es vivencial y existencial; y como ignorancia de consecuencia última de los alcances y consecuencias en el obrar. Sócrates constató que el hombre siempre por su naturaleza siempre busca el propio bien, y que cuando el hombre por varios motivos obra mal no lo hace porque es mal sino porque espera obtener al final un bien.

El hombre se auto-engaña al querer obtener un bien de un mal, en pocas palabras, en último análisis es víctima de la Ignorancia. Cuando analizamos las cosas de forma superficial e inmediateista se cometen errores en el obrar ya que se desconocen los últimos alcances que estos puedan tener y sobre todo el sentido último que también implícitamente tiene.

Se puede conocer perfectamente las consecuencias que cierto mal puede ocasionar si se realiza, pero si la razón última de nuestra elección no es teleológica en estas dos acepciones, como sentido y como consecuencia última, obraremos mal porque en sí jamás se tuvo conocimientos correctos, y en el análisis último, fue víctima de la ignorancia.

Todo conocimiento debe contener el análisis de las últimas causas y sentidos teleológicos adonde se dirige. Sócrates acertó cuando decía que el conocimiento lleva a acciones correctas, el conocimiento del bien es totalmente necesario para el obrar correctamente, porque si no se conoce no se puede hacer. Giovanni Reale dice que el conocimiento del bien es necesario para obrar bien, pero que no es suficiente, se necesita la voluntad; Sócrates, según Reale, cae en un exceso de racionalismo¹⁶⁸.

Este análisis realizado desde Sócrates puede iluminar varias cuestiones acerca de las motivaciones que guían el obrar humano. En la actualidad se podría preguntar: ¿qué es lo que motiva al hombre a hacer las cosas? ¿Tiene alguna motivación verdadera? O ¿sólo vive al día?

¹⁶⁸ Ibid. Pág. 154.

Sartre, comentando la novela *El extranjero* de A. Camus, dice:

El hombre absurdo no se suicidará, ya que quiere vivir sin renunciará ninguna de sus certezas, sin mañana, sin ilusiones [...] Todo está permitido, ya que Dios no existe y hay que morir. Todas las experiencias son equivalentes; lo único que conviene entonces es llevar a cabo todo lo que se pueda¹⁶⁹.

Este comentario de Sartre pareciera describir la realidad del hombre contemporáneo. Un hombre que carece de alguna motivación para hacer las cosas y haciéndolas por el simple hacer absurdo. Siguiendo a Aristóteles, él afirma que todas las acciones y libres elecciones tienden hacia un fin último o hacia un bien, que sería la Causa final; pero que este fin último será el sumo bien, el bien perfecto¹⁷⁰. No hay acciones deliberadas o vacías. Todo tiende hacia algo, a diferencia de Sartre y Camus que opinan lo contrario: no hay sentido en lo que hacemos más que la misma acción.

El conocimiento moral sería precisamente en saber que el sentido, finalidad, y consecuencias de nuestros actos debe de estar en fines superiores, y que a su vez estos fines superiores buscan la felicidad del hombre. La pregunta que refleja el conocimiento moral sería si el sujeto conoce cuáles son las acciones que lo llevarán hacia la felicidad que en última instancia busca.

Si se desconocen las acciones morales que lo guiarán se estaría hablando de una ignorancia moral que se manifestaría un sin sentido de vida. Desconocer el sentido del fin último trae serias consecuencias existenciales para el ser humano. Desconocer el Fin Último Absoluto, y desconocer totalmente el sentido que tiene, se puede decir que tenemos una Ignorancia Teleológica.

Alguien podría decir, que, según el modo de vivir, que el hombre no sólo obra mirando un único Fin Último Absoluto, sino que, debido a la diversa gama de

¹⁶⁹ GEVAERT J. *El problema del hombre, Introducción a la antropología filosófica*. Sígueme. Salamanca 2008. Pág. 294.

¹⁷⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, I. Porrúa. México 1969. Pág. 3.

actividades y sectores de la vida, cada una exige un fin último. Ángel Rodríguez Luño comenta:

¿No quedaría bien explicada su conducta [del hombre] afirmando que cada sector de la vida —el trabajo, el descanso, la salud, la atención a la propia familia, la religión, etc. — tiene un fin propio independiente del de los otros sectores, y que, por lo tanto, existen diversos fines últimos y no uno solo? O, en otros términos, ¿no parecen demostrar estas observaciones que, al realizar nuestras diversas actividades, no consideramos nunca la vida como una gran acción unitaria, sino que, por el contrario, actuamos en vista del fin específico de la actividad que en cada momento nos ocupa?¹⁷¹

La respuesta a dicho cuestionamiento resultaría ser un definitivo no. Cada fin que el ser humano, en sus diferentes ámbitos tiene, serían parte del *Fin Último Absoluto*, es decir, si fuesen *fines no últimos* estarían englobados en un *Fin Último*. No se puede tender al infinito en cuanto a número de fines, sino que es necesario un *Fin Último Absoluto* que englobe todos los ámbitos, decisiones y metas que la persona tenga.

El *Fin Último Absoluto* es sólo uno, pero para llegar a él se necesitan más *fines no últimos* que tienden hacia él. En este sentido existe sólo un proyecto de vida: la felicidad o realización¹⁷²; los demás son sólo parte de este proyecto único.

b) La existencia y el objeto de la voluntad

J. Gevaert citando a A. Lalande define la voluntad como:

Cualidad del carácter que consiste en la mayor o menor fuerza con que una tendencia, con la que el sujeto se identifica conscientemente, se mantiene y es eficaz a pesar de la oposición de otras tendencias respecto a las cuales se considera pasivo¹⁷³.

En la voluntad se posee la capacidad de obra con plena conciencia acerca de los actos que se realizan, es decir, mediante la voluntad se puede obra

¹⁷¹ RODRÍGUEZ A. *Ética general*. Eunsa. Madrid 2010. Pág. 91.

¹⁷² Ibid. Pág. 92.

¹⁷³ GEVAERT J. *El problema del hombre, Introducción a la antropología filosófica*. Sígueme. Salamanca 2008. Pág. 183.

humanamente. El objeto de la voluntad se plasma en los *finés no últimos*. Estos se manifiestan como fines inmediatos que van dirigidos hacia algún objetivo.

Estos fines no últimos pueden definirse como los fines que en el momento de obrar se presentan como buenos o deseables en sí mismos¹⁷⁴. Los actos producto de la voluntad son llamados *actos volitivos* ya que conscientemente la voluntad se dirige hacia algo. Una vez realizado el fin que se quería mediante la voluntad, el acto termina y se da pauta para otro más.

Ramón Lucas Lucas dice que la existencia de la voluntad es tan evidente que no se requieren pruebas para ello¹⁷⁵. La volición¹⁷⁶ no puede ser reducida al mero conocimiento intelectual ya que exige por parte del sujeto una intencionalidad plasmada en la realidad. Es decir, la volición tiende hacia el objeto. De la misma manera, la volición no puede reducirse a las meras tendencias sensibles, debido a que el hombre va más allá de lo que los sentidos le indican. «*La voluntad es pues, el apetito intelectual que sigue al acto cognitivo intelectual*»¹⁷⁷.

La voluntad también, como hemos dicho anteriormente, mediante la razón en general del fin que se persigue, debe de ser *lo honesto y lo deleitable*¹⁷⁸, la corrupción de estos dos conceptos, debido a la Ignorancia Teleológica es lo que desencadena el mal.

Una acción o una cosa puede ser querida en sí misma porque se presenta como objetivamente buena y digna de ser amada (está dotada de un valor objetivamente importante), o también puede ser querida en sí misma porque se presenta como placentera (deleitable). El bien honesto tiene, pues, un carácter objetivo: la persona humana se reconoce en él y lo aprueba. El bien deleitable es querido porque causa en mí una resonancia afectiva positiva: placer, satisfacción, alegría, etc.¹⁷⁹

¹⁷⁴ RODRÍGUEZ Op. cit. Pág. 183.

¹⁷⁵ LUCAS R. *El hombre espíritu encarnado. Compendio de antropología filosófica*. Sígueme. Salamanca 2013. Pág. 161.

¹⁷⁶ Es el acto de tendencia consciente que se dirige hacia algo propuesto por el conocimiento intelectual.

¹⁷⁷ LUCAS R. Op. cit. Pág. 163.

¹⁷⁸ RODRÍGUEZ A. Op. cit. Pág. 183.

¹⁷⁹ Ibid. Pág. 183.

También Ramón Lucas Lucas comenta:

El objeto de la voluntad es siempre el bien conocido y por tanto, nada se quiere si no es antes conocido. El hombre tiende hacia el bien como tal, y Dios, que es el bien Supremo, es el objeto último de la voluntad. Sin embargo, el hombre no conoce adecuadamente a Dios y, por lo tanto, la voluntad tiende hacia Él de modo inadecuado. Si el objeto de la voluntad es el bien, quiere decir que el mal no es querido en sí mismo, sino sólo *Sub specie boni*, se piensa que es un bien lo que en realidad es un mal ¹⁸⁰

Por eso para que la voluntad y el objeto de la misma tienda hacia algo no es necesario que sea bueno en verdad, sino que se conozca o aparente ser bueno.

c) Acción voluntaria y génesis de la libertad

La acción voluntaria puede ser definida como la *acción que procede de un principio intrínseco con conocimiento formal de un fin*¹⁸¹. No se puede concebir una acción voluntaria sin el conocimiento del fin que se busca. Por esta razón el conocimiento se convierte en algo fundamental en el obrar humano. Sin conocimiento formal de un fin no hay acción voluntaria en sentido riguroso. Ángel Rodríguez Luño comenta al respecto:

Sin conocimiento formal del fin no hay acción voluntaria en sentido riguroso, aun en el caso de que la acción procediese de algún modo de la voluntad. Cuando se ignora lo que se hace, no se obra voluntariamente. Si una persona rompe un sobre porque piensa que contiene sólo papeles viejos, sin que exista un motivo razonable para pensar otra cosa, y más tarde llega a saber que el sobre contenía un importante documento que debía restituir a su propietario, es verdad que la persona ha roto el documento sin sufrir coacción alguna, pero la acción voluntaria «romper un importante documento ajeno» no existe ni ha existido. La persona de nuestro ejemplo nunca ha querido ni ha decidido romper ese documento, aunque de hecho lo haya roto¹⁸²

La acción voluntaria tiene que partir de un *principio intrínseco*, es decir que parte del movimiento interno o facultad apetitiva del sujeto. Debe de existir *un*

¹⁸⁰ LUCAS R. Op. cit. Pág. 165.

¹⁸¹ RODRÍGUEZ A. Op. cit. Pág. 175.

¹⁸² Ibid. Pág. 176.

conocimiento formal del fin a realizar, de modo que el conocimiento y la valoración previa deben de ser aquello que dicte las pautas para que se realice o no¹⁸³.

El fin que se busca de manera consciente y sobre todo, con conocimiento puede llamarse, como ya se vio en el apartado anterior, *Fin Último Absoluto* o *Bien Final*. Este Bien Final es aquello a lo que todas las acciones voluntarias tienden, y que en el obrar refleja la inclinación del hombre a dicho Bien. El Fin Último Absoluto no es una cosa en cuanto tal. Cuando de forma inmediateista y no última convertimos un objeto en un bien, no es porque directamente represente el Bien Final, sino porque éste representa el propósito que anima dicha acción que va construyéndose hacia Él.

Una de las consecuencias de la Ignorancia Teleológica es que el hombre cambia el sentido del Fin Último Absoluto que lo motiva a la acción, por otras cosas que en nada reflejan algún tipo de Bien. Por esta razón, motivado por un error creyendo que es un “bien”, el hombre obra mal y daña a los demás. Cuando el hombre ignora lo que de verdad es el Bien Final, comete daños en nombre de un “bien mayor” que en realidad nada tiene de bien.

El hombre siempre tenderá a buscar la verdad y las acciones reflejan esta búsqueda de la realización del ser humano en el mundo. El ser humano como ser racional no obra a ciegas, sino que es capaz de fijar previa y de forma consciente las intenciones y finalidades de sus acciones. El hombre puede aspirar a cualquier cosa pues tiene voluntad¹⁸⁴.

El hombre, por su naturaleza racional y pensante, está capacitado para plantearse metas dentro de su vida existente capaz de guiarlo hacia esos fines. En este sentido racional a la acción voluntaria razonada se le llama *acción humana*. El hombre obra *humanamente* cuando sabe lo que hace, cuando se le da un sentido, cuando se sabe por qué se hace, cuando se conocen los alcances de la acción, cuando ayuda al hombre a perfeccionarse a sí mismo y le ayuda a su realización, es decir, cuando tenemos un *Conocimiento Teleológico*¹⁸⁵. Una de las

¹⁸³En caso muy distinto está la *acción espontanea* que es propia de los instintos y no tiene conocimientos formales del fin y no tiene valoración.

¹⁸⁴ GEVAERT J. Op. cit. Pág. 181.

¹⁸⁵ El *Conocimiento Teleológico* es lo contrario a la *Ignorancia Teleológica*.

consecuencias del conocimiento Teleológico es la felicidad y la realización del ser humano mediante el conocimiento del Fin Último Absoluto.

La felicidad es el modo en que nos aparece el término último que corresponde por naturaleza, y no en virtud de una decisión libre, a la intencionalidad básica y fundamental del aspirar racional. Es el horizonte natural de la voluntad, al que queda necesariamente referido todo lo que queremos y decidimos [...] la felicidad no es la respuesta final, sino más bien el inicio de una reflexión encaminada a determinar filosóficamente cuál es o en qué consiste la verdadera felicidad.¹⁸⁶.

En este sentido, la felicidad verdadera es aquella propia del Fin Último Absoluto, que, mediante las acciones humanas, parten de la voluntad y ésta está encaminada ya por la inclinación natural del hombre a su encuentro. La voluntad puede definirse como la capacidad de dar un sentido o significado a la propia actividad e incluso a la existencia humana en general¹⁸⁷. Pero la voluntad se abordará en el siguiente apartado.

Valor es todo lo que se cree relevante para realizar la existencia humana, todo lo que le permite dar un significado a la existencia humana¹⁸⁸. Los valores no son creaciones humanas, no se encuentran en las cosas. Existen en un reino objetivo de los valores, independientemente del hombre como afirma Max Scheler y N. Hartmann: «*Por eso los valores no son ni viejos ni nuevos, sino que tienen un alcance absoluto y trascendente*»¹⁸⁹.

A diferencia de otros filósofos que afirman totalmente lo contrario como Nietzsche en su obra *La Voluntad de poder*, y Sartre en *El existencialismo es un humanismo*. Nietzsche, mediante su crítica al cristianismo, critica duramente la moral tradicional, proponiendo una escala de valores nuevas que será dictada por el superhombre. Sartre ve a los valores como elementos meramente subjetivos, en ese sentido es el hombre individual el único responsable de los valores que posea.

¹⁸⁶ RODRÍGUEZ A. Op. cit. Pág. 98.

¹⁸⁷ GEVAERT J. Op. cit. Pág. 183.

¹⁸⁸ Ibid. Pág. 184.

¹⁸⁹ Ibid. Pág. 193.

Con la existencia de la voluntad viene de forma implícita la existencia de la libertad. La libertad se da por medio de la voluntad y entre una escala de valores. La libertad puede definirse como la cualidad de la voluntad para elegir un bien con respecto de otro.

En este sentido la acción humana, o su obrar, se caracterizan por una serie de valores que se asumen a la hora de obrar¹⁹⁰. Tanto los valores y como la acción humana, son partes de la libertad del ser humano. El ser humano por su naturaleza, está siempre orientado a la elección del bien; a menos que su concepto de bien se vea corrompido y por error elija otro que no es un bien en sí mismo. Dicho esto, se puede concluir que el hombre en su naturaleza no puede elegir males, sino que por su visión corrompida de ellos elige males. El hombre que elige males no está siendo libre.

Existen varias formas de clasificar la libertad¹⁹¹ que en este momento no se mencionarán debido a que para finalidades de este trabajo no resultan ser relevantes ya que la Ignorancia Teleológica envuelve todo concepto y tipo de libertad.

La libertad desde el primer momento, conlleva de manera implícita la capacidad para elegir. Para tomar las riendas de la propia vida, y con ella llegar al Fin Último Absoluto. La libertad que es realizada bajo el comportamiento consciente, es contraria al comportamiento inconsciente que es propia de los animales. En el comportamiento inconsciente no hay libertad. Y aunque la persona esté envuelta en el mundo sensible y rodeado de más personas, éstas no deben condicionar su forma de actuar¹⁹². La libertad también se realiza conscientemente cuando se sabe qué se hace y por qué se hace; añadiendo una pregunta global: qué sentido tiene.

La libertad como dimensión del ser humano no puede permanecer sin que ésta ejerza un proceso de identidad en el sujeto concreto. El Fin Último o fines no

¹⁹⁰ Ibid. Pág. 202.

¹⁹¹ LUCAS R. Op. cit. Pág. 169.

¹⁹² GEVAERT J. Op. cit. Pág. 203.

últimos que se busquen reflejan, en cierto sentido, la identidad del ser humano y a su vez la configura.

La relación entre fin último e identidad personal ya fue advertida de algún modo por Aristóteles, al decir que tal como cada cual es, así le parece el fin. Cada fin último concreto que el hombre puede asumir está ligado a una forma de ser y a un género de vida. Esta relación es dinámica, y se puede recorrer en las dos direcciones: el género de vida que de hecho se lleva define el fin último que en realidad se ama, y la reflexión acerca de cuál es el fin último verdadero llevará a cambiar de género de vida siempre que la vida que hasta ahora se llevaba no corresponda al fin que la reflexión nos muestra como verdadero¹⁹³.

El tipo de acciones que se hagan configuran la identidad de la persona, más no afectan su esencia natural. Junto a esto también se puede decir que la reflexión sobre el Fin Último, en todos los sentidos, es de gran impacto dentro de la vida del hombre ya que cuestiona el actuar y además puede llevar a replantearse los criterios de conducta que se tengan. Aristóteles consideraba que cada quien es conforme sigue su propio fin¹⁹⁴.

La inclinación a la felicidad, que es propia de la naturaleza del hombre, es en sí mismo un impulso hacia un bien infinito¹⁹⁵.

d) El diálogo como camino hacia la conducta acertada

La ventaja del método socrático consiste en que las proposiciones que se pretenden probar por el interlocutor son admitidas una a una antes que se hayan aceptado todas sus consecuencias por éste. En efecto, antes de aceptar algo como verdadero es preciso examinar si las proposiciones no entran en contradicción con la pregunta inicial, o se desprenda una consecuencia que lleve al absurdo. Para ello, se necesita del diálogo como herramienta de conversación para alcanzar la verdad y dirigir al alma por medio de la razón.

¹⁹³ RODRÍGUEZ A. Op. cit. Pág. 207.

¹⁹⁴ ARISTÓTELES. Op. cit. Pág. 4.

¹⁹⁵ RODRÍGUEZ A. Op. cit. Pág. 209.

La época a la que perteneció Sócrates se dice que los atenienses no escribían libros, pues fue una edad en la que no predominaba la literatura en prosa, y sí las obras poéticas. En este sentido, los géneros literarios de aquella época no respondían a la exigencia de plasmar la imagen socrática, y resultaba un obstáculo insuperable de un intento de exposición si nos remitimos a las charlas por medio de preguntas y respuesta a las que acostumbraba Sócrates.

Sócrates no escribió nada, pues no fue un hombre de obra escrita, pero sí una de esas figuras imperecederas dentro de la historia que influyó en el pensamiento europeo por muchos siglos, además de convertirse en guía de la filosofía moderna como una figura representativa para el movimiento ilustrado, ya que fue un hombre libre empeñado siempre en el perfeccionamiento perenne de nuestro propio ser, y se esforzó por mostrarnos el camino que lleva a formar hombres virtuosos.

Los textos donde nos transmiten el pensamiento del filósofo son un diálogo con aquellos que tratan de acercarse a él y conocer sus ideas, puesto que, para comenzar una charla, se precisa de alguien que elabore una pregunta y de otro que responda.

Y la pregunta misma, marcará la pauta hacia el conocimiento del bien y de la virtud en general, pues no se trata de hacer preguntas sin sentido alguno ni hablar por hablar, ya que el diálogo, no sólo busca llegar al conocimiento del bien y de la virtud, más aún, es una manera de filosofar, una forma primitiva del pensamiento que permite cuestionar las ideas que tenemos por verdaderas. El diálogo era un método heredado para exponer doctrinas esencialmente discutibles.

En consecuencia, el método socrático busca la precisión conceptual sobre un valor moral para conducirnos hacia la virtud, que, en última instancia, es el camino hacia la conducta acertada. Jaeger ha dicho con razón que el diálogo es el único camino por el que podemos llegar a entendernos con otros. Y éste era el fin práctico que perseguía.

La causa, entonces, por la cual Sócrates no escribió nada fue precisamente porque el filósofo vivió en y para el diálogo, en un contacto directo con el discípulo que no puede reflejar la escritura. Y en esta relación que se establecía entre ambos, Sócrates se colocaba al nivel de su escolar para mayor provecho y sencillez de su enseñanza¹⁹⁶. Así, la virtud socrática residía en el hecho de hacer comprensible y útil el conocimiento del bien, que tiene como finalidad, el cuidado del alma¹⁹⁷.

El diálogo es un discurso animado y vivo, mientras que los textos, o aquello que queda grabado mediante la escritura, viene a ser un simulacro de conocimiento que da la apariencia de sabiduría. Si partimos de la idea de la filosofía como diálogo del alma, la escritura entonces, que no pretende otra cosa sino recoger conocimientos externos que se intentan coleccionar para hacer uso de ellos según la circunstancia que se presente.

Además, construye una ilusión que hará creer a los hombres que recordarán en cualquier momento, cuando no es sino un intento de memoria donde no se apela a la sabiduría, ésta sustituye al recordar y es un impedimento que se interpone entre los vivos¹⁹⁸. Las letras no pueden reflejar la vida, tan sólo muestran una ilusión de lo que es, una imitación de la realidad, y se asemeja a la pintura por ser un simulacro:

Sócrates: — Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Cfr. MONTAIGNE M. *La educación de los hijos*. Veintisiete Letras. España 2010. Pág. 40.

¹⁹⁷ En este sentido, Sócrates se presenta frente a los demás también como un alumno, esto es, al mismo nivel porque le gustaba aprender y conocer del otro, y en el caso de que quiera interrogar a un árbol, éste no dice nada, pues no enseña nada, pero sí, en cambio, los hombres. Cfr. PLATÓN. *Fedro*. 230d.

¹⁹⁸ La escritura tan sólo ofrece una imitación de las cosas, es sólo un simulacro, pero nada más. Por el contrario, en el diálogo encontramos una auténtica comunicación donde se persiste en llegar a la verdad, es una conversación viva que nos permite, a la vez, llegar a conocer.

¹⁹⁹ PLATÓN. *Fedro*. 275d5.

Por eso, Sócrates invita a su discípulo a volverse sobre sí, a ponerse en contacto con la interioridad que nos ofrece la inmanencia, en otras palabras, mediante el diálogo nos conduce a la consciencia de sí, que también es consciencia del otro, pues comprender qué somos implica conocer la naturaleza propia del ser humano. A este aspecto, Sócrates se presenta como un auxiliar indispensable.

El discípulo, por su parte, ha tomado consciencia de que pueden llegar a una definición más profunda a partir de deducciones más precisas, y en él se ha despertado la inquietud por conocer, pues el arte de Sócrates ha dirigido su alma, y con ello la razón del discípulo²⁰⁰.

No obstante, el filósofo se abstendrá de tomar en cuenta aquellas opiniones de la mayoría, pues aquellos que hacen los mayores males no son capaces de hacer los mayores bienes, y no siendo capaces ni de una ni de otra cosa, tan sólo hacen lo que la casualidad les ofrece. Lo que importa a Sócrates es aquel argumento que al reflexionar le parezca el mejor, ya que un análisis riguroso mediante preguntas guiadas y cortas, conduce a la verdad, pues ésta es autoconsciencia²⁰¹.

e) La virtud

Algo que es importante señalar, una vez que se ha llegado hasta aquí, es que el hombre en su realidad compleja que envuelve el ambiente biológico, psicológico, espiritual y social; necesita pautas que le vayan dictando cuál bien es el que debe de escoger. El hombre a pesar de su razonamiento y capacidad de comprensión, necesita de algo más que vaya mostrando la idea sobre el contenido

²⁰⁰ A diferencia de los sofistas, que buscan persuadir y convencer a la multitud, el filósofo opondrá al discurso extenso el diálogo denso y preciso, es decir, el discurso pequeño para mayor comprensión de lo dicho. Pues, en medio del diálogo con Sócrates se configura la pregunta que persigue al concepto, esto es, la forma mental que sintetiza y sistematiza la diversidad en la multiplicidad bajo la que se da la experiencia sensible.

²⁰¹ Pensar por sí mismo, significa descubrir la verdad mediante el despliegue del alma en un intento por superar las contradicciones que ha formado la opinión, es hacerla emanar desde el interior mediante la guía del maestro.

correcto de la felicidad. Aquí es donde debe de romperse los males que, bajo su apariencia de bienes, son elegidos.

La ética quiere determinar lo que es razonable buscar como fin último y, sobre esa base, pronunciar indicaciones normativas y juicios de valor sobre los diversos proyectos de vida que, de hecho, los hombres trazan para sí mismos. En este sentido la Ética no debe de dar pautas aplicables a todos los hombres por igual, sino que sólo debe limitarse a mostrar ciertas modalidades generales. Estas modalidades en la filosofía griega recibieron el nombre de virtudes.

Las virtudes pueden ser definidas como criterios de tinte normativo que ayudan al ejercicio de las actividades y orientan en el uso de los bienes. Existen diferentes clasificaciones de virtudes, pero la más utilizada es la otorgada por Aristóteles. Este filósofo las define en morales e intelectuales. Las virtudes intelectuales nos dan la capacidad de obrar bien, pero éstas no son garantía de que se obre bien conforme al intelecto, o que en su defecto se usen para el obrar erradamente. Siguiendo este planteamiento, las virtudes intelectuales no garantizan un obrar virtuoso.

Aristóteles dice que la virtud no sólo se hace un bien en el obrar, sino que se busca hacer buena a la persona, ya que no pocas veces se puede tener la idea general del bien como tal, pero lo que se dificulta a la hora de ponerse en práctica es aplicarla a la vida concreta del diario vivir.

En este vivir diario entra también la cuestión del apartado pasado: la virtud que a su vez está ligada totalmente a una escala de valores corre el peligro de reducirse a un actuar subjetivo, si no se plantea correctamente el origen de los mismos. Existen filósofos que admiten una existencia objetiva de los valores que valen por sí mismos y que los hombres deben de acatar; otras, en cambio, afirman que los valores sólo se deben de vivir de manera particular y subjetiva.

Por esta razón no hay que perder de vista que el hombre no establece arbitrariamente los valores, y que debe someterse a ellos, y una vez sometido el

hombre a ellos, podrá encontrar una verdadera paz. Esta perfección en virtud plantea varias cosas:

- 1) La intención de un fin recto y la remoción de todos los obstáculos.
- 2) Hacerse una idea clara de la acción o las acciones mediante las cuales el fin virtuoso intentado puede ser realizado aquí y ahora.
- 3) La actuación de la voluntad y de los apetitos sensibles según lo dictado por la recta razón, actuación que propiamente constituye la elección recta²⁰².

²⁰² En este sentido el conocimiento de las cosas, junto con las virtudes necesarias crean un ciclo. Sin la Ignorancia Teleológica llegamos a comprender el conocimiento de sentido del obrar humano, y esto a su vez evita el error cometido por la falsa idea de la verdad y del Fin Último Absoluto. Solamente con el conocimiento teleológico, y con las debidas virtudes morales e intelectuales se podrá dejar a un lado el relativismo en los valores, que rigen el actuar de las personas. Actualmente se ha perdido el sentido objetivo del bien y del sentido. La sociedad se pierde en las tantas "verdades" que existen hoy en día, que todo obrar parece correcto y justificable.

Capítulo 3: El retiro filosófico

Esquema del retiro filosófico

Sábado

8:00 horas. Salida a la casa de campo

10:00 horas. Indicaciones, bienvenida y presentación

10:30 horas. Senderismo filosófico

13:30 horas. Comida y descanso

15:00 horas. Meditación filosófica

17:00 horas. Descanso

18:00 horas. Diario filosófico

20:00 horas. Fogata filosófica

23:00 horas. Descanso

Domingo

9:00 horas. Desayuno

10:00 horas. Desierto filosófico

13:30 horas. Comida y descanso

15:00 horas. Historias bíblicas

17:00 horas. Conclusiones

18:00 horas. Termina y salida al punto de encuentro inicial

Actividades

Los ejercicios que se presentan como parte del desarrollo y la realización del retiro filosófico, tienen como principal finalidad propiciar un ambiente delimitado por el pensamiento filosófico, el cual conduce a la reflexión, al silencio y la contemplación en el sentido que señala Ran Lahav.

En esencia, las actividades como caminar, meditar, buscar el silencio, el recogimiento, para dejar paso a la filosofía, permite al participante ir hacia sí mismo,

ir hacia el mundo y los demás, lo que coadyuba a crecer en el conocimiento y por ende en el desarrollo individual y grupal de los participantes de esta práctica filosófica, que tiene como duración un fin de semana.

3.1. Senderismo filosófico

Es la primera actividad del retiro filosófico (cuya duración de tiempo va de dos horas y medio a tres horas con descansos intermitentes), la cual introduce en el silencio y dispone a una reflexión filosófica más profunda que toque a la persona en todas sus dimensiones de vida.

La importancia del senderismo filosófico es indicada ya por algunos filósofos, y coinciden, en efecto, constituye una actividad importante. En este sentido, Frederic Gros menciona por a Nietzsche (caminar como metáfora de su lucha con la vida), Rousseau (caminar como una forma de encontrarse a sí mismo), Kant (caminar como disciplina del pensamiento), Heidegger (caminar como retiro a la naturaleza) y Gandhi (caminar como experiencia mística).

Así, caminar y reflexionar filosóficamente a la vez no es un recorrido turístico. No es un deambular por lugares de interés en la ciudad o en la naturaleza. Un paseo filosófico es una forma de filosofar. Es una práctica antigua ya mencionada por Platón y realizada por Aristóteles con los peripatéticos (caminar mientras enseña), o los estoicos (caminar en sus galerías mientras filosofan).

a) Pasos por realizar²⁰³

- 1 Preparación: seleccionar cotizaciones y diseñar una ruta
- 2 Instrucción de los participantes. Regla básica: caminamos o hablamos
- 3 Caminando en silencio-contemplando las citas
- 4 Deténgase en el lugar de la conceptualización: elija un lugar

²⁰³ Los apartados del senderismo filosófico, estos son: los pasos a realizar, así como la descripción de la actividad son pautas tomadas de la experiencia del filósofo práctico Peter Harteloh, quien desde el 2007 ha realizado esta práctica filosófica. Cfr. HARTELOH P. **Philosophical walks**, en *Revista Philosophical practice*. No. 8.3 2013. Págs. 1297-1302.

- 5 Interrogatorio del participante que pidió una parada: solo preguntas, sin respuestas
- 6 Elija una pregunta (la mejor pregunta), contemplando la pregunta
- 7 Tomar una fotografía en el lugar de la conceptualización para su análisis o discusión en grupo
- 8 Continuación de la caminata
- 9 Discusión en grupo: reflexión y abstracción narrativa

b) Descripción de la caminata

1. Al comienzo de la caminata

Todos y cada uno de los participantes extraen una cita de un filósofo. Se comienza a caminar en silencio. En el momento, cuando un participante encuentra un lugar para la conceptualización, se detiene el grupo. Luego, el participante que pide una parada lee la cita, menciona el concepto que formó y explica la relación entre concepto, lugar y cita.

A continuación, se permite al grupo hacer preguntas. No se permiten comentarios, juicios o discusiones. El participante que ha pedido una parada no responde a las preguntas. Él o ella elige una pregunta (la mejor pregunta). De esta manera un participante camina contemplando un concepto hasta la parada y luego camina contemplando una pregunta hasta llegar al final de la caminata. Así, las competencias básicas de la filosofía (cuestionar, interpretar y conceptualizar) forman los bloques de construcción de este ejercicio filosófico. Se toma una foto en el lugar de la conceptualización y se vuelve a caminar.

2. Grupo de discusión

Al final de la caminata se organiza una discusión grupal, la cual se puede realizar al aire libre o en un aula. Se utiliza el tiempo de conceptualización para estructurar la discusión. Las posibles conexiones entre conceptualizaciones (asociaciones, elaboraciones, reacciones) ahora se hacen visibles.

Durante la discusión de grupo se investigan dichas conexiones. Los participantes también tendrán la oportunidad de explicar su conceptualización y contar sus experiencias durante la caminata. Los participantes también podrán explicar su conceptualización y compartir sus experiencias durante la caminata.

El núcleo está en la conceptualización y el tratamiento de la pregunta elegida. Se comparan y exploran los principios subyacentes. Las imágenes se utilizan en esta discusión. Sirven como ejemplos para que la discusión sea un diálogo sobre ejemplos, preguntas, principios y conceptos, al igual que el Método Socrático de Nelson.

A diferencia de este método, se está en la historia como resultado de la discusión grupal. Esta historia se basa en los conceptos formados durante la caminata. Se conecta e integra en una metáfora, que contiene la (s) conclusión (es) y la moraleja del camino (abstracción narrativa).

3. Abstracción narrativa

Se considera una historia, una conexión conceptual de la conceptualización producida por la caminata como el resultado más apreciado del ejercicio. Una historia así trasciende los conceptos formados durante la caminata. Es una abstracción, no una regresión, un regreso a los principios subyacentes como en el formato original del diálogo socrático de Nelson. Es así que, la construcción de una historia es un avance.

Todos los conceptos deben usarse para formar la historia. De esta manera se construye una historia significativa para el grupo. El orden de conceptualización da una pista que disponga a una reflexión filosófica significativa que sea nutritiva en el sentido plenamente intelectual.

4. Algunos apuntes sobre le senderismo filosófico

Ya se han mencionado los nueve pasos para el desarrollo del senderismo filosófico, en primer lugar, está la preparación, para su mejor desarrollo se elige un tema para la caminata y se recopilan citas apropiadas del filósofo. Cada participante recibirá una de las cotizaciones al comienzo de la caminata.

En este sentido se debe de ser cuidadoso en que, la caminata no llegue a convertirse en una autoexposición de los participantes en relación con lugares sin mucho contenido filosófico. Esta práctica filosófica no es una caminata de entrenamiento físico o una terapia. El uso de citas mejora el carácter filosófico de un paseo y realmente le imprime el carácter de un paseo filosófico.

Para el senderismo filosófico con un grupo de personas, se utiliza una variedad de citas de la filosofía oriental y occidental. El recorrido de la ruta puede diseñarse acorde a la temática de la caminata. Es importante la función del practicante filosófico, quien es guía y facilitador del diálogo, es así que, éste debe procurar que se lleve a cabo un diálogo socrático, donde hay reglas. La regla básica es: se camina o se habla. No se habla y se camina al mismo tiempo. Hablar mientras se camina distrae la atención.

En primer lugar, el senderismo filosófico es un diálogo interno de los participantes con su entorno. La regla básica sirve para estructurar los diferentes tipos de diálogo. Mientras se camina, los participantes guardan silencio. Están involucrados en un diálogo (ejemplificando la cita) y procesan impresiones sensoriales del entorno circundante.

Se les permite hacer una pausa y hablar para intercambiar pensamientos con otros. Se instruye a cada participante a conceptualizar, a encontrar el concepto más importante en o detrás de la cita que reciben al comienzo de la caminata. Los participantes también reciben instrucciones para encontrar el lugar adecuado para la conceptualización (encuentre su lugar).

Es en este lugar donde se hace una parada, se propicia un clima de quietud y se intercambian pensamientos. Cada participante debe elegir un lugar durante la caminata. Debido a que los participantes no conocen la ruta, este desafío le da a la caminata la emoción de lo desconocido.

Los participantes tienen que elegir en circunstancias de incertidumbre, tienen que decidir y justificar su decisión, como en la vida real. De esta manera, el senderismo filosófico es una alternancia de caminar y estar quieto, de silencio y habla, de diálogo interior y exterior.

5. Herramientas

a) Mapa de supervivencia filosófica

Haz un mapa, donde vayas señalando el recorrido que vas realizando, esto es, los lugares que más te han llamado la atención, los pensamientos, las reflexiones, que se derivaron de dicho sitio, se pueden representar con símbolos tanto las zonas como las ideas como las cavilaciones que se realizaron, personales y también si te ayudan las de los demás participantes del retiro filosófico.

En el grupo de discusión y en la abstracción narrativa, últimos pasos de la actividad serán de gran utilidad, los símbolos, los dibujos, los apuntes que se hayan hecho, ya que se podrá retener recuerdos, detalles e incluso, dudas, preguntas, impresiones que durante la actividad filosófica de senderismo se tuvieron.

b) Simbología sugerida del mapa

- Inicio de la caminata filosófica: *
- Lugar relevante donde aconteció algún pensamiento, alguna reflexión significativa, en la cual solamente se pensó en silencio: ¡ !
- Sitio donde se pidió detener la caminata para expresar una idea, una reflexión filosófica a partir de la cita dada aleatoriamente: « »

- Momento en que se solicitó parar de caminar para manifestar una moción, una reflexión considerada importante: ...
- Fin de la caminata: +
- Se pueden realizar dibujos, otros signos de acuerdo a la creatividad de cada participante

c) Citas de algunos filósofos para emplear en el senderismo filosófico

Cita filosófica 1

Pierre Hadot dedicó buena parte de su obra a mostrar que la filosofía en la antigüedad debe entenderse no sólo como un discurso teórico sino también como un modo de vida y que, incluso, este modo de vida representaba lo más importante para los filósofos antiguos.

La Antigüedad entiende la filosofía como un ejercicio a practicar constantemente; invita a concentrarse en cada instante de la existencia, a tomar consciencia del infinito valor del momento presente siempre que uno lo sitúe en una perspectiva cósmica.

Esta perspectiva cósmica implica que el filósofo antiguo buscaba situarse a sí mismo y a sus contemporáneos en una relación concreta y efectiva con la naturaleza en vista de un mejoramiento personal. Hadot argumenta que podemos lograr una conciencia cósmica que nos eleva por encima de las pequeñas preocupaciones de nuestras vidas individualistas y nos hace conscientes de que somos partes del todo. Este objetivo final es equivalente a la felicidad, en el sentido dado a este concepto en la filosofía helenística: liberarse de la ansiedad, la angustia, las preocupaciones y la desesperación²⁰⁴.

Cita filosófica 2

En su *Historia natural de la religión* Hume escribió:

Si los hombres conducen a la aprehensión de un poder invisible e inteligente a través de la contemplación de las obras de la naturaleza, nunca podrían aceptar cualquier otra concepción más que la de un solo Ser, que concedió la existencia y el orden en esta máquina inmensa y en la cual se ajustan todas sus partes de acuerdo con un plan regular o con un sistema conectado. Todas las cosas en el universo son, evidentemente, de una pieza. Cada cosa

²⁰⁴ CAVALLAZI A. **Una breve historia de la filosofía como modo de vida y la antifilosofía como su heredera contemporánea**, en *Scielo*. No. 27. 2020. Pág. 1.

se ajusta con cada cosa. Un diseño prevalece en todo el conjunto. Y esta uniformidad lleva a la mente a reconocer a un solo Autor²⁰⁵.

Cita filosófica 3

Giordano Bruno. Filósofo, fundador de la teoría del universo infinito.

La sabiduría se manifiesta principalmente en la superficie y en el cuerpo de todas las cosas creadas, pues por todas partes clama y por todas partes se oye su voz. Sin embargo, ¿qué son todas esas cosas que vemos, las estrellas, los animales, los cuerpos y su belleza sino las voces y los ecos de la Sabiduría, las obras del Ser Divino que anuncia su gran providencia, en la cual, como en un libro, puede ser leída con mayor claridad la historia del Poder Divino, de la Sabiduría y de la Bondad? Porque las cosas invisibles de Dios se descubren a través de esas cosas que se entienden²⁰⁶.

Cita filosófica 4

Conocer desde el silencio sería el rasgo esencial de quienes desarrollan su humanidad, su cualidad humana; se relaciona con la capacidad de interesarse plenamente por lo que existe, más allá de las motivaciones de la necesidad. En el desarrollo de esa cualidad estaría la clave de la experiencia de admiración, sorpresa, profundo respeto, compromiso; la clave de la capacidad de interés gratuito por la existencia en todo su despliegue. La misma creatividad, la posibilidad de innovación y el pensamiento libre de prejuicios y preconcepciones encontrarían ahí su raíz. Conocer desde el silencio posibilita una vida que no queda atrapada en las dinámicas de la respuesta a las necesidades personales, sino que logra ver, comprender, sentir y actuar más allá de los límites que marca la egocentración, desde la plenitud de las posibilidades humanas²⁰⁷.

Cita filosófica 5

George Berkeley, filósofo y matemático irlandés, fundador del idealismo moderno.

Levanten ahora sus pensamientos de esta bola de tierra hacia todas aquellas gloriosas luminarias que adornan el alto arco de los cielos. El movimiento y la situación de los planetas, ¿no son admirables en cuanto al uso y al orden? ¿Se supo alguna vez que esos globos -mal llamados erráticos- se extraviaran

²⁰⁵ HUME D. *Historia natural de la religión*. Op. cit. Pág. 127.

²⁰⁶ DIMITROV T. *La dimensión espiritual de algunos grandes filósofos y premios nobel*. Universidad Iberoamericana. México 2021. Pág. 8.

²⁰⁷ CORBÍ M. *El conocimiento silencioso*. Op. cit. Pág. 12.

en sus repetidos viajes a través del vacío sin caminos? ¿No son las áreas alrededor del Sol proporcionales a los tiempos? Así de fijas e inmutables son las leyes por las que el Autor invisible de la naturaleza hace que actúe el universo²⁰⁸.

Cita filosófica 6

Y Voltaire

Esta noche me encontraba en un estado de ánimo meditativo. Yo estaba absorto en la contemplación de la naturaleza, admiraba la inmensidad, los movimientos, la armonía de las esferas infinitas. Admiraba aún más la Inteligencia que dirige estas enormes fuerzas. Me dije a mí mismo: Hay que estar ciego para no dejarse deslumbrar por este espectáculo; hay que ser estúpido para no reconocer al Autor de este; hay que estar loco para no adorarlo²⁰⁹.

Cita filosófica 7

El hombre razonable es combatido por los sentidos de la razón, que tiene en sí mismo como pasiones del alma. Hay cinco sentidos en el cuerpo: la vista, el oído, el gusto y el tacto. Mediante estos cinco sentidos, el alma infeliz, cayendo en sus cuatro pasiones, es hecha prisionera. Estas cuatro pasiones son: la vanagloria, el gozo, la cólera y el miedo. Cuando el hombre, mediante la prudencia y la reflexión, con una lucha intensa, domina las pasiones, no es más combatido: encuentra la paz del alma y recibe del Creador la corona de vencedor²¹⁰.

3.2. Meditación filosófica²¹¹

La segunda actividad que se realiza en el retiro filosófico es la meditación filosófica, luego de que se ha tenido la oportunidad de entrar en un ambiente de silencio y de reflexión en el senderismo, se pasa a un momento que persigue propiciar mayor profundización, es decir, contemplar lo que también significa

²⁰⁸ DIMITROV T. *La dimensión espiritual de algunos grandes filósofos y premios nobel*. Universidad Iberoamericana. México 2021. Pág. 11.

²⁰⁹ DIMITROV T. *La dimensión espiritual de algunos grandes filósofos y premios nobel*. Universidad Iberoamericana. México 2021. Pág. 12.

²¹⁰ Texto extraído de la Filocalia.

²¹¹ La práctica meditación filosófica se inspira de la experiencia que Ran Lahav ha tenido de los ejercicios de filosofía aplicada: compañerismo contemplativo y el ensamble filosófico, sobre todo, se ha tomado el procedimiento o los pasos para la realización de la última práctica de filosofía aplicada ya mencionada, que en esencia participan menos integrantes que la primera, permitiendo una mayor inmersión, participación y profundización en lo que se comparte. LAHAV R. *The Deep Philosophy group*. Loyev books. EUA 2018. Pág. 28-37.

reflexionar desde la profundidad interior, el tiempo aproximado de este ejercicio es de una hora y media a dos horas como máximo. Se forman grupos de tres personas.

a) Pasos por realizar

Primer paso: comprensión del texto, esto es, familiarizarse con el texto y comprender su significado superficial.

Por lo general, la sesión comienza con el ejercicio de lectura interpretativa, que sirve para familiarizar a los participantes con el texto y aclarar su significado superficial. Para ello, el facilitador selecciona un breve pasaje de algunas frases, y cada participante (incluido el facilitador) lo lee uno tras otro, mientras agrega breves explicaciones y comentarios. Al leer las mismas frases varias veces de forma interpretativa, los participantes enriquecen el texto y profundizan su significado sin apartarse de sus ideas originales.

Este procedimiento debe ser breve, a fin de no quitar demasiado tiempo al trabajo principal sobre las ideas del texto. Además, la interpretación es una forma de análisis, pero no una resonancia personal con las ideas y una inmersión profunda en ellas, a menudo en conexión con experiencias personales.

La lectura interpretativa puede complementarse o incluso sustituirse por otro ejercicio al que se llama dibujar un mapa de ideas. Aquí los participantes, bajo la guía del facilitador, bosquejan juntos una serie de palabras que representan la estructura conceptual del texto. Incluye los conceptos principales del texto, así como las conexiones entre ellos.

Esto ayuda a los participantes a obtener una comprensión general de las ideas básicas del texto. Este ejercicio se puede utilizar no solo para trabajar con un texto filosófico, sino también para comprender la experiencia de un participante. En este caso, el mapa de ideas del participante será diferente al mapa del texto, o de otros participantes.

Segundo paso: relacionar el texto filosófico con experiencias personales, cuyo objetivo es dejar que el texto resuene con las experiencias personales, y de esta manera enriquecer tanto las ideas filosóficas como las vivencias.

Después de comprender el texto, el facilitador invita a los participantes a conectar el texto con sus experiencias personales, utilizando otro tipo de procedimiento. En el conjunto filosófico, no es muy importante comprender cómo exactamente Jean Paul Sartre o Albert Camus describen el concepto de libertad, o cómo Erich Fromm o Platón entienden la naturaleza del amor.

Más importante es cómo cada participante se relaciona personalmente con esas ideas. Y como interesa más la vida concreta y no las teorías abstractas, se incorporan significados personales y experiencias específicas.

Para ello, el facilitador indica a los participantes que piensen en pequeños episodios que hayan experimentado recientemente y que conecten en sus mentes con lo que habían notado al volver a redactar el texto. Después de que encuentran, esos episodios resuenan con las ideas del texto.

Esta tarea es quizás más complicada que la lectura interpretativa del texto, ya que requiere algo más que pensar. Cuando resuenas con un texto o con experiencias personales, no es suficiente permanecer en la superficie de sí mismo, en los patrones normales de pensamiento, como se hace cuando se analiza una idea.

También es necesario profundizar en la profundidad interior, donde se generan nuevos significados filosóficos. En este punto, el facilitador tiene que elegir si invitar a ambos participantes a profundizar en su experiencia personal o pedir sólo un voluntario. Si ambos participantes dan voz a su experiencia, habría menos tiempo para adentrarse en el mundo interior de cada uno, aunque sería posible explorar la relación entre las dos experiencias y cómo resuenan entre sí.

Si el facilitador decide centrarse en las experiencias de un voluntario o un ayudante ocasional del facilitador. Esto va en contra del formato de la corriente principal de consulta, donde una línea clara distingue al cliente legal del aconsejado. Se debe recordar, sin embargo, que no se debe entrar en una discusión como un modo analítico de hablar e interactuar.

Es por esto, que el principal objetivo estriba en la meditación filosófica no es resolver un problema personal o encontrar respuestas a preguntas atormentadoras de índole emocional, sino desarrollar una comprensión más profunda de sí mismo y de la vida, resonando con ideas.

Tercer paso: Concluyendo la sesión, en la cual se busca concluir la sesión integrando las diferentes cosas que sucedieron en ella y compartiendo momentos e ideas personales.

Independientemente de si los participantes lograron penetrar en su interior durante la sesión, al final de la sesión es importante que cada uno comprenda lo que le ha sucedido a él o ella durante esos 90 o 100 minutos. A medida que la sesión se acerca a su final, el facilitador pide a los participantes, en una o dos rondas que expresen lo que ha sido más significativo en la práctica filosófica, en una sola oración concentrada y condensada, hecha de palabras cuidadosamente elegidas, sin redundancia ni recepción.

De esta manera, los participantes resumen y articulan para sí mismos lo que han pasado, y también comparten sus puntos de vista. Este final es una parte importante de la sesión. Le da cierre y unidad a la sesión, ayuda a reunir los diferentes elementos de la sesión y a comprender sus temas principales.

b) Descripción de la actividad:

Cabe destacar que la contemplación que se busca propiciar en esta práctica filosófica es la profundidad o reflexión interior, la cual es como una observación no violenta. Se observa la realidad circundante, pero no para cambiarla. Se observa por el bien de la observación. La experiencia es como sentarse en la orilla del mar

o junto a un río, contemplar el movimiento de las olas y llegar a un estado mental en el que una persona se puede llegar a convertir en una de esas olas y fluye suavemente con el agua²¹².

Esta es una forma de meditación filosófica y un tipo de meditación muy fuerte. Mientras se practica, se revelan nuevos significados no sólo desde el exterior sino dentro de sí mismo, para que el participante se abra a sí mismo. Lo que es significativo no es sólo el momento en el que el estado mental se transforma (lo cual también es importante, por supuesto, pero como resultado posterior), el proceso de autorrevelación y autocomprensión es significativo en sí mismo.

Es especialmente importante porque en el mundo cotidiano no se siente la necesidad de saber la propia identidad. Se deja que los roles sociales no determinen el trabajo, estudio, amigos, familia. Simplemente no se tiene tiempo para detenerse y pensar en quién soy. Y así, lo que se persigue en este retiro filosófico, es detenerse a pensar.

La meditación filosófica es semejante y se inspira a la técnica utilizada por Ran Lahav, que denomina compañerismo contemplativo. Esta es una actividad que está diseñada para un grupo de personas, generalmente de 6 a 12 participantes, que contemplan en conjunto un texto filosófico, se describe en detalle en su *Handbook of Philosophical Companionships*.

No obstante, en el verano de 2017, Lahav, comenzó a reunirse en línea para sesiones de trío experimentales, con la intención de comenzar la experiencia de una nueva práctica filosófica parecida a la anterior, denominada conjunto filosófico donde comenzó la inmersión personal en la profundidad filosófica.

²¹² Antes de mi primer retiro filosófico contemplativo, trabajar con textos filosóficos no era para mí contemplativo en absoluto. Al contrario, requería mucho trabajo comprender y, a veces, descifrar ideas y significados. En mi primer retiro contemplativo sentí el poder contemplativo del texto filosófico. Por primera vez, estaba en compañía de personas, de entre 14 y 16 años, que no solo hablaban sobre el texto, sino que estaban inmersas en él y estaban listas para encontrarse a sí mismas. LAHAV R. *The Deep Philosophy group*. Loyev books. EUA 2018. Pág. 29.

Al igual que el acompañamiento contemplativo, el conjunto filosófico se resuelve en torno a un breve texto filosófico de una página o dos, que proporciona alimento para el pensamiento, por así decirlo, para que el participante se desarrolle a su manera personal.

Los participantes resuenan con las ideas del texto y también con los pensamientos e interpretaciones de los demás. Sin embargo, a diferencia de la compañía, el pequeño número de participantes le da a cada uno más tiempo para hablar y les permite interactuar y compartir experiencias personales con mayor intimidad.

Por eso, el conjunto filosófico, especialmente cuando se trata de un trío, es un título más discursivo que el compañerismo contemplativo, aunque nunca se convierte en una conversación libre o un intercambio casual de opiniones. Se utilizan varios procedimientos semi contemplativos para crear un espacio tranquilo para escuchar el texto y para los demás, para la reflexión, para comprender las ideas filosóficas relevantes, así como para expresar la propia experiencia interior.

En este sentido, el conjunto es más personal que el compañerismo. Sin embargo, no es personal en el sentido de que una sesión de asesoramiento es personal, porque a diferencia del asesoramiento filosófico o psicológico, no se centra en problemas personales.

Los participantes del conjunto no tienen un interés especial en abordar problemas específicos, sino que buscan ponerse en contacto con sus experiencias personales a través de las ideas del texto y apreciar su riqueza y profundidad. Así, el texto sirve como un prisma a través del cual se relacionan consigo mismos y desarrollan una comprensión más profunda de su vida interior.

Se debe mencionar que en las últimas semanas el grupo que se reunió con Lahav se dio cuenta de que no es necesario describir las experiencias de uno en gran detalle. A veces, una oración o dos sobre la experiencia de cada participante proporciona suficiente material para una reflexión o contemplación significativa.

Cada sesión de conjunto es dirigida por un participante que actúa como facilitador. El facilitador elige el texto filosófico y guía al grupo a través de una serie de procedimientos estructurados que él o ella selecciona. Dependiendo del facilitador, las sesiones pueden variar considerablemente, pero hablando esquemáticamente, una sesión puede verse como compuesta de las tres partes principales ya descritas previamente.

c) Herramientas

1. Recomendaciones para el ejercicio filosófico

Primer paso: comprensión del texto, esto es, familiarizarse con el texto y comprender su significado superficial.

Recomendación: sobre la primera perspectiva general que se tenga del texto, se puede realizar una lluvia de ideas con lo que se haya captado de una primera lectura, se pueden anotar cualesquiera tanto impresiones como ideas sin ningún orden preciso, sólo aquello que se haya entendido o preguntado del texto.

Segundo paso: relacionar el texto filosófico con experiencias personales, cuyo objetivo es dejar que el texto resuene con las experiencias personales, y de esta manera enriquecer tanto las ideas filosóficas como las vivencias.

Recomendación: se puede realizar una línea del tiempo, donde se precise la experiencia personal, un antes, un después y una proyección a futuro de la misma en relación al texto filosófico, se pueden utilizar símbolos o palabras trazando una línea cronológica.

Tercer paso: Concluyendo la sesión, en la cual se busca concluir la sesión integrando las diferentes cosas que sucedieron en ella y compartiendo momentos e ideas personales.

Recomendación: se sugiere hacer alguna o algunas frases que sinteticen lo que se haya recogido, captado, reflexionado, aprendido durante la meditación filosófica, asimismo, se pueden realizar ciertos compromisos personales en torno a las conclusiones que cada participante haya hecho.

2. Esquema para realizar la práctica de la meditación filosófica

Etapas	Apuntes
Primer paso: comprensión del texto, esto es, familiarizarse con el texto y comprender su significado superficial.	
Segundo paso: Relacionar el texto filosófico con experiencias personales, cuyo objetivo es dejar que el texto resuene con las experiencias personales, y de esta manera enriquecer tanto las ideas filosóficas como las vivencias.	
Tercer paso: Concluyendo la sesión, en la cual se busca concluir la sesión integrando las diferentes cosas que sucedieron en ella y compartiendo momentos e ideas personales.	

3. Textos filosóficos

Texto 1: Ejercicios espirituales y filosofía antigua: ¿Qué es la filosofía como modo de vida en la filosofía clásica?

La filosofía antigua propone al hombre un arte de vivir, al contrario que la moderna, que aboga en primer lugar por la construcción de un lenguaje técnico reservado a especialistas. Pierre Hadot, dedicó buena parte de su obra a mostrar que la filosofía en la antigüedad debe entenderse no sólo como un discurso teórico sino también como un modo de vida¹ y que, incluso, este modo de vida representaba lo más importante para los filósofos antiguos.

La antigüedad entiende la filosofía como un ejercicio a practicar constantemente; invita a concentrarse en cada instante de la existencia, a tomar consciencia del infinito valor del momento presente siempre que uno lo sitúe en una perspectiva cósmica.

Esta perspectiva cósmica implica que el filósofo antiguo buscaba situarse a sí mismo y a sus contemporáneos en una relación concreta y efectiva con la naturaleza en vista de un mejoramiento personal. Hadot argumenta que podemos lograr una consciencia cósmica que nos eleva por encima de las pequeñas preocupaciones de nuestras vidas individualistas y nos hace conscientes de que somos partes del todo. Este objetivo final es equivalente a la felicidad, en el sentido dado a este concepto en la filosofía helenística: liberarse de la ansiedad, la angustia, las preocupaciones y la desesperación.

La búsqueda de la filosofía antigua se centraba en la transformación del individuo. Entonces la filosofía buscaba una conversión conducente que abonara no en el pensamiento sino en el vivir. Para Hadot la filosofía, en su sentido más profundo y esencial era una actividad de elección y de decisión cuya responsabilidad asume sólo el individuo.

Para Hadot la filosofía se comprende en dos modalidades. Por un lado, el discurso filosófico que Hadot entiende como la forma en que se divulgaban las diferentes doctrinas y se hacían explícitos los supuestos teóricos de cada postura. La segunda como modo de vida que constituían ante todo el arte de vivir, esto es un compromiso vital, una toma de postura a partir de las reflexiones generadas en el discurso filosófico. El contenido teórico era incapaz de expresar lo que es esencial: para Platón, las formas, el bien, es decir, lo que se experimenta, de una manera no discursiva, en el deseo y en el diálogo. Como se observa en diversos pasajes de la obra platónica, paradigmáticamente en *El Banquete*, el discurso apunta a la acción. El traslado de la teoría a la acción se realizaba ayudado de ciertas prácticas que Hadot bautiza con el nombre de ejercicios espirituales. Una de ellas consistía en reflexionar sobre la finitud de la vida.

Por algo, para Platón, el ejercicio de pensar la muerte resumía la esencia misma de la filosofía. La filosofía debe conducir a una forma de vivir, una vida recta y una preparación para la muerte. Filosofar es aprender a

morir' supone una de las frases más adecuadas que se hayan acuñado nunca para definir la filosofía. Los ejercicios espirituales se practicaban bajo el contexto de la doctrina. Todo el quehacer filosófico debe conducir a la acción. Pero la filosofía en sí misma, es decir, la forma de vida filosófica no consiste tanto en una teoría dividida en partes como en una actividad exclusiva dirigida a vivir la lógica, la física y la ética. No se teoriza entonces sobre lógica, es decir, sobre hablar y pensar correctamente, sino que se piensa y se habla bien, no se teoriza sobre el mundo físico, sino que se contempla el cosmos, ni tampoco se teoriza sobre la acción moral, sino que se actúa de manera recta y justa.

Es a través de un cambio de perspectiva, de una transformación de nuestra forma de ver el mundo que la filosofía permite la transformación individual. Según Hadot el filósofo de la antigüedad era aquel que podía llevar su modo de vida a la altura de los discursos lo cual dista de la comprensión contemporánea del sabio como un erudito coleccionador de datos. En nuestro tiempo la formación filosófica se entiende primordialmente como la lectura y la interpretación de textos filosóficos.

En la antigüedad, en cambio, la textualidad era un recurso adicional para la, entonces, considerada verdadera forma filosófica: la expresión oral. Si pensamos que los diálogos de Platón estaban destinados a ser presentados en lecturas públicas. En la antigüedad la verdadera formación es siempre oral, ya que sólo la palabra permite el diálogo, es decir la posibilidad para el discípulo de descubrir él mismo la verdad en el juego de preguntas y respuestas, la posibilidad también para el maestro de adaptar su enseñanza a las necesidades del discípulo.

Para los antiguos, el discurso filosófico hablado es muy superior al discurso filosófico escrito. A los ojos de Platón, el ejercicio del diálogo era más importante que los resultados obtenidos en dicho ejercicio. Así mismo, para Aristóteles, la discusión de los problemas es finalmente más formada que la solución.

Entonces, el diálogo era personalizado y se dirigía a un público muy específico pensando en sus necesidades. Hadot nos amplía: esto me condujo a la idea de que las obras filosóficas de la antigüedad no se componían para exponer un sistema, sino para producir un efecto de formación: el filósofo quería hacer trabajar los espíritus de sus lectores o auditores para ponerlos en una disposición determinada. Ya fuera a través de su estilo de vida o por medio del discurso la idea más importante de Hadot sobre los filósofos antiguos aparece así: que su objetivo era, en palabras de Victor Goldschmidt; formar, más que informar.

Cuando se enseñaba la doctrina filosófica en la antigüedad no se trataba de presentar puntos específicos de sistemas de pensamiento o interpretaciones intelectuales sino de formar a los participantes y promover una nueva forma de vivir. No se buscaba resolver problemas teóricos y abstractos sino formular, siempre de nuevo y de manera llamativa, máximas que inviten a la acción; lo que cuenta es el acto de escribir, de hablarse a uno mismo.

De tal magnitud era la importancia que se le concedía al modo de vivir que los filósofos de la antigüedad sospechaban de quienes emitían elaborados discursos retóricos sin sustentarlos con una comprometida forma de vivir pues no se trata solamente de vanidad sofística, de pequeña vanagloria, del placer hablar. Así, existían concepciones opuestas de la filosofía, una que ponía el acento en el polo del discurso, y otra que lo ponía en el polo de la elección de vida. Ya en la antigüedad, sofistas y filósofos se enfrentaban. Los primeros intentaban brillar por las sutilezas de la dialéctica o la magia de las palabras, los segundos pedían a sus discípulos un compromiso concreto con una determinada forma de vida.

Según Hadot el componente que distinguía entonces a la filosofía de la sofística no consistía en adoptar una cierta postura intelectual sino precisamente en adquirir el compromiso de vivir filosóficamente. Para el sofista esto era trivial y no tenía cabida en su discurso mientras que para el filósofo era justamente lo esencial²¹³.

Texto 2

Cuando se pensaba y se vivía al ser humano como constituido de materia y espíritu, referirse a lo espiritual era apuntar a todos aquellos aspectos sutiles de la vida, los más finos, elevados, gratuitos... Espiritualidad, o el cultivo de lo espiritual, significaba afinar el ser, ayudarlo a desarrollar sus posibilidades de verdaderamente ser. Pero, la antropología ha cambiado: interpretamos el fenómeno humano desde la perspectiva de tramas psíquico-físicas en íntima interacción, en simbiosis con el conjunto de tramas de la vida, bajo el peculiar sello de la capacidad lingüística. ¿Dónde ubicar las fronteras entre lo material y lo espiritual?

El desarrollo de la exploración de la psique y de los procesos cognitivos va dejando el espíritu tan vacío de contenido que casi sugiere algo ajeno al ser humano mismo. Hasta tal punto que, hoy, la palabra espiritualidad evoca en no poca gente la idea del ensimismamiento, desconexión de la vida real, escapadas a mundos extraños... En correspondencia con las antropologías contemporáneas, ¿cómo apuntar a un desarrollo humano pleno, en las dimensiones propias de aquello que nos hace humanos? Buscando evitar equívocos, veremos que Corbí optará por la expresión cualidad humana.

Propongo sustituir el término espiritualidad por el de cualidad humana profunda. Nos vemos forzados a abandonar el término espiritualidad porque sugiere y va ligado a un tipo de antropología, de cuerpo y espíritu, que ya no es la nuestra y que se presta a ser mal interpretada o simplemente rechazada, y con razón.

Lo que nuestros antepasados llamaban espiritualidad es una peculiar forma de funcionamiento de nuestras facultades mentales, sensitivas,

²¹³ CAVALLAZI A. **Una breve historia de la filosofía como modo de vida y la antifilosofía como su heredera contemporánea**, en *Scielo*. No. 27. 2020. De este artículo citado ha sido extraído el texto filosófico.

perceptivas y activas; es una forma de funcionamiento que, por su valor intrínseco, llamaremos cualidad. Se trata de una cualidad propia de nuestra especie, que arranca desde nuestra misma base biológica: desde la modelación que hacemos de la realidad desde nuestro aparato sensitivo y motor, desde nuestro cerebro, desde nuestra condición simbiótica y sexual, desde nuestra condición de animales que hablan; por eso la llamo cualidad humana.

Esa cualidad humana, que podríamos también llamar sabiduría, es una manera de comprender, sentir y actuar, interesada verdaderamente por las realidades, ponderada y, por ello, con capacidad de distanciamiento de los propios deseos, temores, expectativas y prejuicios; capaz de acercarse a las cosas y personas siempre de forma nueva, porque es capaz de silenciar todo lo que nuestra condición de vivientes necesitados espera y proyecta sobre las realidades, para conformarlas a la medida de nuestros intereses²¹⁴.

Texto 3

El silencio sin distracción es la más alta inteligencia del intelecto. El silencio es la ascensión del intelecto hacia la sabiduría. Si deseas estar en silencio, renuncia a todo para obtener todo. Guarda silencio interior antes que nada para ser purificado de las pasiones; en segundo lugar, para ser liberado de la ignorancia y del olvido; en tercer lugar, de toda tentación y abandono (por parte del Creador).

En tu silencio busca solamente la sabiduría y la virtud. Todas las otras cosas te serán dadas por añadidura. Se vigilante en el silencio y busca descubrir si eres verdaderamente libre en tus pensamientos y en tus acciones o te dejas vencer por las humanas alabanzas y te sientes inducido a perseguirlas, cubriéndote como con un velo. Lucha por hacer silencio interior, no con la exterioridad, sino con el sentido de la interioridad.

El sentido interno que tiene el silencio es el de la meditación con temor, esto es, transparencia y honestidad dolor de los errores cometidos, con secretos gemidos. Si tu mente se deja sorprender todavía justamente en el tiempo del silencio y del recogimiento. En el silenciamiento, vela con fuerza sobre tu memoria, a fin de que no te sugiera sus recuerdos; por el contrario, muévete a ti mismo hacia el conocimiento del servicio. Pues el intelecto está demasiado dispuesto a dejarse depredar por la memoria en tiempo de silencio.

Mientras haces silencio, la memoria suscita en ti fantasías de cosas pasadas o preocupaciones nuevas o las facciones de quien te ha entristecido. El ruido es muy envidioso del hombre que hace silencio y usa todo medio a su alcance para destruir su objetivo. Por lo tanto, no cesa de mover pensamientos de cosas mediante la memoria, y, de levantar, mediante la carne, todas las pasiones, para impedir su nobilísima carrera.

Cuando, a pesar de sus esfuerzos, el ruido no puede impedir el silencio del que se esfuerza y lucha, disminuye un poco su marcha, y luego se venga

²¹⁴ CORBÍ M. *El conocimiento silencioso*. Op. cit. Pág. 13.

de él, una vez que aquel hubo hecho silencio. En efecto, o lo enciende con ira, borrándole el estado excelente en que el silenciamiento lo dejara o lo excita mediante un placer irracional, y le ultraja el intelecto.

Luego de que hayas hecho silencio como es debido, espera lo que no te es debido, y resiste valerosamente custodiando tu fruto. Pues desde un principio has sido destinado a esto: trabajar y custodiar. Que no suceda pues que después de haber trabajado dejes sin custodia tu trabajo, pues de nada te habrá servido hacer silencio. Persigamos las virtudes teniendo presente las razones las razones de las cosas creadas, y, éstas teniendo presente el Ser que las ha creado.

El Ser suele manifestarse en estado de silenciamiento. El que quiere hacer silencio, no sólo debe de dominar la distracción, el ruido, la ira, sino que debe salirse de todo pensamiento pasional. No es cierto que hace silencio aquel que ha alcanzado la impasibilidad. Pues puede detenerse en simples pensamientos y distraerse en sus investigaciones, y estar lejos de la sabiduría²¹⁵.

Texto 4

Silencio

Una última indicación: la filosofía imperecedera nos recuerda la importancia del silencio y de la soledad. La vuelta al Origen es el silencio. El silencio del que nos habla la sabiduría no es sinónimo de mutismo; no es aquel que excluye las palabras (externas o internas: nuestros pensamientos e imágenes), sino sólo la identificación con ellas.

El silencio es el Origen, la Fuente de todo, también de nuestras palabras y pensamientos. Por eso, buscar el silencio no significa rechazar las palabras, sino ir a su raíz. Supone otorgar atención no tanto a las palabras que pronunciamos o que pronuncian los demás, como al silencio del que surgen. Significa no identificarnos con nuestros pensamientos e imágenes, sino permitir que afloren, dejarlos fluir, y soltarlos para volver a escuchar, ya para que esta escucha, este estado de atención sin identificación nos inspire palabras y pensamientos nuevos.

Nuestras palabras y pensamientos son originarios (proceden del Origen) cuando son siempre nuevos, cuando se retrotraen al silencio y surgen desde él, de instante en instante. Probablemente todos hayamos tenido experiencia de algo similar en aquellos momentos en que decimos haber estado inspirados. El sabio es aquel que está de modo habitual en estado de inspiración.

²¹⁵ Texto extraído de la filocalia.

La soledad es una forma de silencio. Y al igual que el silencio no excluye las palabras, la soledad no excluye la compañía. Es un hombre grande el que en medio de la muchedumbre conserva con perfecta dulzura la independencia de la soledad. El yo superficial vive de comparaciones: necesita la confrontación con los otros y con ciertas imágenes mentales para sentirse ser, para conocer su lugar y su valor.

La genuina soledad no consiste en no estar con otros, sino en no medirnos con ellos. Radica en que en nuestra mente no surja la comparación ni la confrontación. Ni siquiera la referencia a nuestra verdad ha de entenderse como una confrontación. Ser lo que somos no puede ser el fruto de habernos medido en relación con algo. Este abandono de la tensión dual, del cotejo, de la medida, es la esencia de la verdadera soledad.

El yo superficial no puede estar solo. Porque cuando está solo y en silencio, ya no existe. De aquí su pavor a la soledad, su incapacidad de abandonar el parloteo exterior o interior. Sin este estado interior de tensión, sin juzgar y juzgarse, sencillamente deja de ser. La soledad física del yo superficial nunca es genuina soledad. De hecho, el retiro exterior suele agudizar su estado de confrontación interior, y por eso, para tantos, el aislamiento es un infierno: un encuentro con el propio vacío y un desesperado intento de huir de él mediante el acrecentamiento del diálogo interno, de las medidas y de los juicios. El yo superficial necesita cómplices para su existencia. La debilidad siempre precisa de complicidad.

En medio del griterío externo e interno, es preciso saber distinguir nuestra verdadera voz. Ello requiere escucha y atención, es decir, silencio, y un espacio interior de soledad que nos acompañe siempre, también en nuestro trato con los demás y en el ajeteo diario. El ser humano debe aprender a tener un desierto interior dondequiera y con quienquiera que esté. El desierto está creciendo. Dichoso el que guarda dentro de sí desiertos.

Capacitarnos para distinguir esa voz requiere, también, ciertos momentos consagrados a la soledad física. ¿Por qué afirmamos ahora esto, cuando hemos dicho que la verdadera soledad no excluye la compañía? Algunos lapsos de soledad exterior son necesarios, en primer lugar, para ejercitarnos más intensamente en ese estado interior de no-confrontación.

Son necesarios, en segundo lugar, porque la singularidad es siempre atacada. Los esclavos no soportan el espectáculo de la libertad en los otros, y suelen intentar -sin admitirlo, quizá inconscientemente- llevarlos a su cárcel, a su terreno. Por todo ello, el aislamiento ocasional en ciertas etapas de nuestro crecimiento es sano y recomendable, siempre que no sea un acto de huida, sino un movimiento en dirección hacia las condiciones que nos permiten ser más plenamente lo que somos.

Cuando hay solidez interior, el aislamiento no es imprescindible. Pero inicialmente, el propósito de orientarnos hacia nuestra verdad exige, como la planta aún pequeña y frágil, de un cuidado especial. Es importante saber, por ejemplo, que no tenemos ninguna obligación de tratar con quienes no nos respetan ni aceptan, con quienes no apoyan incondicionalmente nuestro camino hacia nosotros mismos. A veces nos cuesta asumir esta idea, porque tendemos a sentirnos comprometidos con todos aquellos a los que hemos

estado vinculados estrechamente en el pasado. Ahora bien, conviene advertir que muchas de estas obligaciones son sólo ataduras del yo superficial (éste piensa qué dirán, qué pensarán, ellos esperan eso de mí y no quiero defraudarles). Nuestro primer deber es el que tenemos ante nosotros mismos; nuestro deber para los demás, cuando es sincero, pasa siempre por el primero.

Podríamos seguir enumerando indicaciones que nos conducen hacia la auto-confianza, pero no es necesario, pues el compromiso con cualquiera de las ya señaladas conlleva un compromiso implícito con todas las que podamos añadir. Lo que hemos venido diciendo quizá nos ayude a comprender que la obediencia a nuestro Ser, a nuestra íntima voz, no es algo abstracto, ni meras palabras biensonantes; comporta, por el contrario, un compromiso muy concreto y exigente en nuestra vida cotidiana. Este compromiso sólo es posible desde la confianza. No es fácil abandonar las ventajas que obtenemos por ser acomodaticios o poco veraces, pero tampoco es difícil cuando se confía.

A su vez, sólo al ir tomando activamente decisiones que nos conduzcan hacia nosotros mismos, aumentará dicha confianza. Llegará un momento en que este compromiso no irá acompañando de la más mínima sensación de renuncia, porque es fruto es gozoso, y porque se ha aprendido que la Vida es infinitamente más sabia, imaginativa, creativa y satisfactoria que el mejor de nuestros planes²¹⁶.

Texto 5

Persona, sociedad y libertad

El fundamento, por tanto, de la sociedad en su conjunto es la persona humana y su proyección en la existencia es la acción y la acción más significativa será la de carácter político. Es una relación directa entre persona y sociedad, pues la noción de personalidad implica, así, las de totalidad e independencia, que constituyen su dignidad y sus derechos. La relevancia de la dignidad de la persona la hace ser el fin de la sociedad, y como fin da sentido a toda lucha de dignificación de ella misma y de su construcción máspreciada, la misma sociedad a la que, sin embargo, no puede dejar de pertenecer como miembro.

Esta idea de pertenencia por un lado, y de creación y libertad por otro, no supone una contradicción, sino que se funda en la constitución misma de lo humano: siendo el espíritu la raíz de la personalidad, la corporeidad individual le da a esa misma personalidad características peculiares; o que, el todo ontológico que es la persona, no impide su ser moral y socialmente parte, ni su participación social y política; o que, por último su dignidad de fin, lejos de impedir la relacionalidad social, la funda, y le da su verdadero sentido.

²¹⁶ CAVALLÉ M. *La sabiduría recobrada*. Ediciones Martínez Roca. España 2005. Pág. 144-147.

La dignidad humana es fundamento de las relaciones sociales que revierten sobre el mismo hombre, para posibilitarle -a su vez- el cumplimiento de dicha dignidad. De esta tensión da cuenta la siguiente afirmación de Maritain: El hombre es persona y obra dándose a sí mismo sus propios fines, un universo en sí mismo, un microcosmos que, en su existencia precaria y amenazada en el seno del universo material, posee no obstante más alta densidad ontológica que todo ese universo.

Se mencionan aquí, nuevamente los dos polos de la constitución humana: la debilidad material (frente al universo todo) y la densidad espiritual. El primero lo condiciona en su existir, pero no anula la capacidad anunciada en el segundo extremo, el de ser una totalidad compleja -un universo en sí- cuyo valor, por ser espiritual, es mayor incluso que el universo mismo.

El filósofo francés profundiza estas afirmaciones: En cuanto somos individuos, cada uno de nosotros es un fragmento de una especie, una parte de este universo, un puntito de la inmensa red de fuerzas y de influencias cósmicas, étnicas, históricas, por cuyas leyes está regido; puntito sometido al determinismo del mundo físico. Hay un pleno reconocimiento del carácter individual y material del ser humano, su dependencia del mundo físico, así como su sujeción, en cuanto individuo material-espiritual, a los avatares históricos; es el sentido realista que intenta tener siempre presente.

Y, sin embargo: cada uno de nosotros es al mismo tiempo una persona; y en cuanto somos una persona, dejamos de estar sometidos a los astros; cada uno de nosotros subsiste todo entero por la subsistencia misma del alma espiritual, y ésta es en cada uno un principio de unidad creadora, de independencia y de libertad. La concepción de la persona en Jacques Maritain, somos sujetos de condicionamientos, sin duda, pero a partir de ellos es posible una emancipación -por relativa y circunscrita que nos parezca-, de los impedimentos fácticos: cósmicos, biológicos e incluso sociales.

El que la persona comporta el necesario reconocimiento de la independencia y la libertad que la constituyen como tal, además de la unidad que subyace en sí misma, posibilita hablar de un centro de vitalidad que se autoconoce, se transforma a sí mismo y modifica el entorno que le rodea. Si en la base de la sociedad situamos a la persona, al reconocer su dignidad posibilitamos su desarrollo y también su perfección creciente, fruto de la libertad y de la creación humana.

Esta insistencia en la libertad estará siempre presente en el pensamiento de Maritain: El acto libre, además de ser el acto de la persona como tal, es la revelación de la persona a sí misma; y tal vez ese acto personal y esa revelación sean idéntica cosa. La libertad revela al hombre su mismidad, su ser persona, y en el acto de revelarse como sujeto libre el hombre revela su dignidad más profunda. No hay nada más digno de la persona que una vida en libertad: vida y libertad, en cierto modo, son los absolutos de la existencia humana.

Nunca será demasiada la insistencia en esta profunda unidad entre persona y libertad: Una persona es un centro de libertad, se abre y se desenvuelve en valores psicológicos y morales. Desde la interioridad propia de lo humano, la libertad se despliega en sus posibilidades, se manifiesta en

el amplio campo de la realidad humana, se expresa en valores que enriquecen la vida humana, que potencian infinitamente la acción del hombre. Esta riqueza valórica es signo y constatación de la nobleza de la vida humana, de su irrenunciable vocación a la perfección, y de la honda dignidad del ser humano. Pero ¿esta dignidad se sustenta en una libertad inmanente a la historia y al universo, o bien es capaz de trascenderlos?

Lo más hondo y esencial de la dignidad de la persona humana es el tener con Dios no solamente un parecido común a las demás criaturas, sino el parecersele en propiedad, el ser imagen de Dios, porque Dios es espíritu, y el alma procede de Dios, ya que tiene por principio de vida un alma espiritual, un espíritu capaz de conocer, de amar y de ser elevado por la gracia a participar de la misma vida de Dios.

Excluyendo el aspecto teológico, el cual no nos compete, el fundamento último es posible explicitarlo en clave filosófica, y ésta consiste en la afirmación de la trascendencia, en la posibilidad de traspasar los límites de la materialidad, o sea, en la afirmación de la condición espiritual del ser humano; y si ello no es aceptado, al menos el reconocimiento de sus capacidades esenciales: conocer, amar y ser libre para realizar su vida. La dignidad del hombre está, lo reafirmamos, en el desarrollo de su ser personal, tanto como individuo e integrante de una sociedad, así como sujeto poseedor de personalidad y creador de su propia historia²¹⁷.

Texto 6

¿Quiénes somos? ¿Quién soy yo?

Encuentra tu ser real. ¿Quién soy yo? es la pregunta fundamental de toda filosofía. Profundiza en ella. La filosofía perenne ha distinguido, básicamente, tres niveles en la consideración del yo o sí mismo.

El primer nivel corresponde a lo que denominaremos yo universal o yo profundo. Este yo universal es el único y más radical Sí mismo, la base y la realidad íntima de todos los yoes individualizados. Es idéntico al Tao, a la esencia de toda cosa: Quien se conoce a Sí, conoce todas las criaturas. El pensamiento de la India denomina a este Yo universal y único (al que aludiremos con las expresiones Yo o Sí mismo) Atman.

El segundo nivel que distingue la filosofía perenne en la consideración del yo corresponde al yo particular o sí mismo individual. Éste es el sentido del yo con el que aludimos a nuestra individualidad pico-física, a este organismo concreto, a nuestra persona particular.

El yo particular no es esencialmente diverso del Yo universal, de un modo análogo a como una ola no es distinta del océano, a como un color no es distinto de la luz, sino sólo una modificación de esta última, o a como la imagen del sol que se refleja en el agua no es dissociable del auténtico sol.

²¹⁷ DÍAZ A. **La concepción de la persona en Jacques Maritain**, en *Polis revista latinoamericana*. No. 15. 2006. Págs. 10-11.

En otras palabras, si cada individuo puede sentir y decir yo, es en virtud del único sí mismo.

Nuestra idiosincrasia individual está definida por las particularidades de nuestro organismo psicofísico. Es éste el que hace que tengamos unos rasgos y un temperamento específicos, un modo único de ser; no hay dos individuos iguales. Pero nuestra estructura psicosomática -nos enseña la sabiduría- es una faceta de la expresión del Tao, y lo que la vivifica, piensa y actúa en ella es el tao. Nuestra mente es un centro focal de la inteligencia única. Nuestro cuerpo es una célula del cuerpo total del cosmos. Aquello que dice yo cuando decimos yo, es el único yo, pues el sentido de ser, de presencia lúcida, de identidad, que nos permite exclamarlo, es el Ser, la Conciencia y la Identidad única del Tao.

El yo universal es yo en sentido propio. Cada individuo es yo en un sentido derivado cuya validez es estrictamente pragmática: la expresión yo es algo así como el nombre propio con el que cada cual designa a su cuerpo-particular; es como un dedo que señalara hacia nuestra persona. Ahora bien, nuestro Sí mismo es más originario que nuestro cuerpo y nuestra mente.

De hecho ¿no sentimos siempre que somos yo y que somos idénticos a nosotros mismos (nuestro sentido de identidad esencial), a pesar de que nuestro cuerpo y los contenidos de nuestra vida psíquica no han dejado de cambiar? ¿y no compartimos con todos los hombres ese sentido de ser y de ser yo, de identidad, de ser siempre pre-auto-idénticos?²¹⁸

d) Diario filosófico

El diario filosófico propone recoger en el silencio y en la reflexión, las experiencias, los pensamientos suscitados durante el primer día del retiro filosófico (la actividad al final de la jornada del retiro filosófico), se sugiere que las expresiones se hagan plasmando las ideas y las experiencias por medio de poemas, poesías, ensayo, crónica, todo lo que por medio del arte se pueda manifestar un concepto, una vivencia personal a través del dibujo, obras de teatro, cine, es decir, todo aquello que identifique la experiencia o la idea con cualquier manifestación artística.

Esta práctica filosófica recomienda el arte como un vehículo para tratar inquietudes concretas de enorme densidad filosófica o para enmarcar visiones

²¹⁸ CAVALLÉ M. *La sabiduría recobrada*. Ediciones Martínez Roca. España 2005. Pág. 110.

globales sobre el saber; asimismo el arte ofrece un modo de abordar la filosofía sin exigir un pensamiento sistemático, ni in lenguaje técnico, ni la paciencia sostenida para prestar atención a un campo entero del saber.

e) Actitudes sugeridas a seguir²¹⁹:

Las actitudes que se piden para realizar esta práctica filosófica como sugerencia para que tenga mayor provecho, son, ante todo, cognitivas y existenciales, que deben distinguirse de las actitudes morales, aunque pueden coincidir. Pero, se trata de ponerse en la disposición que permita el ejercicio de la actividad reflexiva.

1. Tranquilizarse

Calmar el cuerpo y el pensamiento, apaciguarlos, silenciar el bullicio de la mente, salir de la precipitación en el pensamiento y de la urgencia en la palabra. Para ello, el participante tiene que poner cuidado en estar siempre consciente de su propio funcionamiento y actuar de manera más deliberada.

2. La ignorancia adquirida

El participante se le invita a introducir una dosis de incertidumbre en el trabajo, pasar de un patrón de transmisión de conocimiento, de saber, a la implementación de hipótesis, es decir, de pensamiento. Se trata de ser capaz de abandonar las propias opiniones, de suspender el juicio. Para ello, se tendrá que abandonar el esquema de la respuesta correcta, única, absoluta y todopoderosa, para trabajar el proceso de reflexión, la reflexión en común y la problematización.

3. La autenticidad

Areverse a expresar lo que se piensa y siente, para correr el riesgo de elaborar hipótesis sin inquietarse por el miedo o por buscar la aprobación, sin

²¹⁹ Las actitudes que se sugieren para realizar la práctica de filosofía aplicada denominada diario filosófico, se extraen de Oscar Brenifier pautas actitudinales en orden a introducirse en un ambiente propicio que coadyuve al participante a expresarse filosóficamente mediante el arte. BRENIFIER O. *El arte de la práctica filosófica*. Alcofribas ediciones. Madrid 2011. Pág. 27-29.

dejarse corroer por la duda. También se trata de ser responsables de lo que se dice, de lo que se piensa, de lo que se hace, y se expresa de una manera rigurosa y coherente.

Para mejorar este pensamiento singular, el diario filosófico anima a los participantes a que lleven a manifestar por medio del arte la idea o la experiencia hasta el final sean cuales sean las consecuencias, y que sea de una manera clara para asegurarse de que se hacen entender.

4. Simpatía/Empatía

Desarrollar la capacidad de tener interés por sí mismo, algo cercano a la aceptación y la comprensión personal para que de este modo se tenga más disposición a ponerse en el lugar de los demás para entenderles (empatía), *desensimismarse* y adoptar ese estado de ánimo que hace que el participante se haga presente a sí mismo y a los otros, en su realidad interna y externa, dispuesto a escuchar la palabra propia y la ajena sin prejuicios o animosidad, con interés.

Se trata de establecer relaciones internas y externas de tipo cognitivo más que emocionales, basadas en la razón, lo que implica no tener que identificarse con el otro o la otra realidad, no tener que sentir lo que se siente o estar necesariamente de acuerdo con él o con determinada situación o realidad, ni rechazar su persona ni el fenómeno, sino entender ideas y emociones propias y ajenas.

5. Confrontación:

Desarrollar la capacidad de confrontar el pensamiento de los demás y el propio, participar activamente, sin intentar buscar acuerdo o consenso a toda costa, sin minimizar o glorificar el propio pensamiento o el ajeno. No se trata de respetar las ideas u opiniones en sí, sino de respetar la actividad reflexiva, lo que implica sustituir una tolerancia blanda por un cierto rigor. Para ello, el participante debe no temerse, sino reconciliarse consigo mismo y con su alrededor para que se tome esta actividad como un ejercicio y no como una amenaza.

6. Asombro

Aprender a aceptar y reconocer la sorpresa, la propia y la de los demás, frente a lo inesperado, con respecto a la diferencia o la oposición, para percibir lo que es problemático y poder enfrentarse a su desafío. Sin este asombro, todo se vuelve rutinario, el pensamiento mengua, cada uno se remite a sí mismo y a su propio tópico, todo se vuelve opinión y subjetividad o certeza y objetividad. Para ello, se debe comparar la diversidad de perspectivas y poner en relación las ideas para generar una tensión dinámica y generadora de nuevas hipótesis.

7. Confianza

Tener confianza en los demás y en uno mismo, abandonando la necesidad de defenderse a toda costa: la imagen, las ideas, la propia persona. Sin confianza, no se podrán responder las preguntas internas y las externas; no se podrán admitir los errores o incluso las aberraciones más obvias; operará la sospecha de intenciones ocultas, bien por temor a ser cogido en falta, bien por temor a ser humillado.

La confianza es un factor de autonomía tanto para uno como para los demás (personas o situaciones). Para ello, el participante debe crear un clima de confianza donde el error sea desdramatizado, donde sea posible reír de las absurdidades, donde se pueda apreciar una buena idea, sea cual sea.

f) Herramientas

1. Sugerencia para la realización de esta práctica filosófica

En esta actividad filosófica, se propone que se sigan las actitudes sugeridas ya descritas previamente, y así todo lo que se haya recogido en el silencio y en la reflexión, puedan ser plasmadas mediante expresiones artísticas, se anoten o realicen con lápiz de grafito.

2. Esquema sugerido

<p>Mis frases, ideas, reflexiones seleccionadas en mi diario filosófico:</p> <ul style="list-style-type: none"> - - - - 	<p>Mis interrogaciones o ideas que me causan asombro, confrontación, confianza:</p> <ul style="list-style-type: none"> - - -
<p>Acción artística a realizar:</p>	<p>Justificación de llevar a cabo dicha manifestación artística:</p>
<p>Mis conclusiones</p>	

3.3. Desierto filosófico

Al siguiente día del retiro como primera actividad se plantea la actividad del desierto filosófico, mismo que se realiza en el silencio y en un momento de aislamiento, cuyo tiempo es de tres horas, en esencia se interiorizan un par de preguntas las ya planteadas como propuesta de la actividad, las cuales se

consideran importantes, pero otras preguntas también pueden ser formuladas de acuerdo con la reflexión, a las inquietudes e ideas que cada participante realice.

Para la elaboración de preguntas se presentan una serie de actitudes filosóficas como pautas de profundización que favorecen a la reflexión y planteamiento de las mismas, asimismo, en la búsqueda de respuestas es prioritaria al menos de manera parcial, tentativo o preliminar, ya que marca el inicio de un recorrido, y proyecta una meta u horizonte filosófico con lo que se ha iniciado. Para esto, se propone una serie de pasos para buscar responder a los cuestionamientos de una manera más metodológica partir de una serie de preguntas dialécticas.

a) Actitudes recomendadas a seguir para formular las preguntas²²⁰

1. El deseo de saber

Que presupone la conciencia de cierta ignorancia, y de ahí el deseo de ver progresar ese conocimiento.

2. La duda

Aunque a veces ésta se articula de forma extraña en el seno de un dogmatismo persistente; es el caso cuando impide tomar el riesgo de realizar una afirmación por muy provisional que ésta sea. La filosofía zen la califica de veneno, por ese efecto paralizante de la acción y la toma de decisiones.

3. La suspensión del juicio

En la fenomenología de Husserl, el concepto de epojé es un cambio fundamental de actitud no solo respecto al conocimiento y a las teorías ya existentes, sino también frente a la realidad misma, cambio de actitud que Husserl describe con las imágenes de poner entre paréntesis de la cotidianidad. Esta

²²⁰ Las actitudes filosóficas mencionadas son propuestas por el filósofo práctico Oscar Brenifier y permiten al participante del retiro filosófico entrar en un espacio de desierto o de silenciamiento que le ayude a silenciar el ambiente, tanto el interior como el exterior, para reflexionar. Cfr. BRENIFIER O. *El arte de la práctica filosófica*. Alcofribas ediciones. Madrid 2011. Pág. 18-19.

puesta entre paréntesis no solo atañe a las doctrinas y a las teorías respecto de la realidad, sino también, la realidad misma.

4. El asombro

Permite mirar con ojos nuevos o sorprendidos lo que aparece ante los demás como la banalidad de lo cotidiano, por lo que resulta invisible. Pues si la observación y el análisis parecen ser esenciales para filosofar, son habilidades que se adquirirán como resultado de una actitud, que se podría llamar disponibilidad, o atención, fuente de asombro. En efecto, el hecho de discriminar presupone un aumento de la atención allí donde los hechos ordinarios se vuelven asombrosos porque no se dan por sabidos.

5. El cuestionamiento

Que antes de ser una competencia conceptual o analítica presupone poner en cuestión el mundo del conocimiento y del sujeto pensante, donde ya nada es obvio. Es una especie de regreso a la niñez, donde no hay nada dado, donde el por qué y el cómo se exigen para todo: la mente opera en el vacío y no en la saturación. Sócrates nos recomienda desaprender para poder pensar.

6. Pautas por seguir para la formulación de respuestas

Cada respuesta se puede examinar en busca de: 1) presupuestos, 2) ideas preconcebidas, 3) diferencias de calidad y cantidad, 4) consistencias e inconsistencias lógicas. Después, se trata de buscar objeciones convincentes y puntos de vista alternativos²²¹.

b) Herramientas

1. Sugerencias para la actividad del desierto filosófico

En el desierto filosófico, se propone seguir las actitudes filosóficas sugeridas, así como hacer el planteamiento de las preguntas esenciales (que se señalan a

²²¹ PHILLIPS C. *Sócrates café*. Penguin Random House. México 2019. Pág. 222.

continuación), no obstante, si hay algunas otras que se planteen, se pueden enunciar y buscar responder, como sugerencia a partir de las pautas para la formulación de respuestas ya mencionada con anterioridad, es importante, que se respondan al menos de manera preliminar para trazar un horizonte filosófico.

2. Preguntas esenciales

- ¿Dónde estoy? ¿Cómo estoy? ¿Quién soy?
- ¿Qué es lo que falta?
- ¿De dónde me apoyo?
- ¿Qué es la libertad? ¿Qué es la verdad?
- ¿Hacia dónde voy y por qué?

3. Esquema de búsqueda de respuestas y pautas sugeridas a seguir:

Pasos del ejercicio	Anotaciones
1. Presupuestos	
2. Ideas preconcebidas	
3. Diferencias de calidad y cantidad	
4. Consistencias e inconsistencias lógicas	
5. Trata de buscar objeciones convincentes y puntos de vista alternativos	

3.4. Filosofar con historias bíblicas

Esta actividad se lleva a cabo en el segundo día, y el objetivo que busca es filosofar con historias bíblicas, en un tiempo estimado de una hora y media a dos horas. Esta práctica filosófica se inspira en la que ya ha realizado Oscar Brenifier. Este parte de la tradición oriental y utiliza la contrafigura socrática de Nasrudín como parámetro para analizar filosóficamente cinco de las historias más representativas de este célebre sabio idiota²²².

En los comentarios que realiza el autor de cada uno de los cuentos, aprovecha para desgranar los principios metodológicos de su práctica filosófica y muestra cómo estas historias ayudan a entender muchos de los problemas típicos de los seres humanos de todas las épocas y latitudes: la negación a aceptar la verdad, el deseo de autoengaño, el rechazo de la autonomía, etc. Asimismo, Brenifier ha seleccionado y adaptado algunas historias más de Nasrudín que ilustran a la perfección este peculiar modo de sabiduría.

Se invita a leer el pasaje bíblico correspondiente en silencio y con atención, buscando la tranquilidad a través de la lectura para que se pueda discurrir el significado personal que suscite en la vida interior de la persona que realiza el ejercicio filosófico.

a) Pasos a realizar, (donde se lee cuatro veces el texto):

- Captar el sentido general del texto
- Identificar y analizar qué es lo que me llama más la atención, que me interpela y confronta del texto
- Contrastar mi análisis con otras perspectivas
- Extraer la lección filosófica que pueda contener

²²² BRENIFIER O. *Filosofar como Sócrates*. Diálogo. Valencia 20011. Pág. 165. Las narraciones literarias han sido un recurso en la práctica filosófica, tal es el caso de Oscar Brenifier, que se ha valido de cuentos para hacer filosofía práctica. De ahí, que el ejercicio filosófico denominado: filosofar con historias bíblicas se ha inspirado en experiencias previas con otros relatos literarios.

- En este último paso ya no se lee el texto, sino que se busca si es la decisión del participante compartir con otro compañero lo que descubrió en esta práctica filosófica.

b) Descripción de la actividad filosófica

Brenifier afirma que todos estos cuentos pueden utilizarse también como historias con las que iniciar un taller filosófico, tal como se ha constatado en más de una ocasión, o para la formación de filósofos prácticos. Es así que, en el caso de este retiro filosófico, se utilizará esta técnica para ahondar en la reflexión filosófica personal ayudándose de la literatura de la Sagrada Escritura, no obstante, aunque tiene un sentido religioso, su objeto no es buscar su sentido originario, sino estrictamente como una fuente de sabiduría como un libro literario.

Los pasajes propuestos pueden ayudar a explorar aspectos particulares de la propia historia de vida. Son sugerencias, se pueden hacer uso de ellas sólo si ayuda a quien realiza el retiro filosófico. Alguien si se siente atraído por un pasaje concreto. Se sugiere a volver una y otra vez (aunque se hayan ya realizado las cuatro lecturas sugeridas) a los puntos donde se ha experimentado impresiones o pensamientos positivos o negativos, pues son signos de que se está ante algo que afecta profundamente y puede apuntar hacia la dirección que puede ayudar, son señal de que se trata de un área a la que se ha de prestar atención.

c) Herramientas

1. Sugerencias para hacer el ejercicio de filosofar con historias bíblicas:

En la actividad de filosofar con historias bíblicas se pueden hacer apuntes en cada uno de los pasos que se piden realizan, se podrán formular preguntas, reflexiones, impresiones, inquietudes en cada una de las pautas.

2. Pasos por realizar en el ejercicio

Pasos por realizar, (donde se lee cuatro veces el texto)	Apuntes
Primera lectura del texto: Captar el sentido general del texto	
Segunda lectura del texto: Identificar y analizar qué es lo que me llama más la atención, que me interpela y confronta del texto	
Tercera lectura del texto: Contrastar mi análisis con otras perspectivas	
Cuarta lectura del texto: Extraer la lección filosófica que pueda contener	
En este último paso ya no se lee el texto, sino que se busca si es la decisión del participante compartir con otro compañero lo que descubrió en esta práctica filosófica	

3. Ejercicio filosófico en torno a historias bíblicas: Once yuntas de bueyes

En el Antiguo Testamento se narra cómo el profeta Elías llamó a Eliseo a ser sucesor (1 Reyes 19). La respuesta de éste parece ambigua: quiere seguir a Elías, pero también despedirse de su familia. Finalmente, a pesar de su indecisión inicial, Eliseo da el paso y acepta el manto de Elías -su invitación a ser profeta- y lo sigue.

Parece ser una llamada a reconocer aquellas yuntas de bueyes que proporcionan orientación y fuerza para tirar del arado en el surco de la vida: esos hombres y mujeres que eran faros, que han sido referencia.

Imagina que estás de pie, delante de tu casa, bajo un cielo estrellado. Empapado en la grandeza y magnificencia del espacio inmenso que se despliega por encima. Más allá del alcance. Fuera de toda medida. Imagen de lo infinito. Ahora ve las constelaciones. En medio de esa casi infinitud, de ese universo inabarcable. Siente la emoción de ser localizado en tu lugar único y preciso en medio de sea inmensidad. Siente la embriaguez de tener un hueco en el ilimitado universo.

Ahora escucha la Escritura.

Elías está llamando a Eliseo a seguir una vida de profeta del Señor... Fue Elías y encontró a Eliseo arando con una yunta de bueyes. Había once yuntas por delante de él, y él labraba con la última. Elías se quitó el manto y lo puso sobre Eliseo (1 Reyes 19,19).

Imagínate en un campo. Estás labrándolo y tienes un surco por delante de ti. Estás trazando el surco de tu vida en el campo del mundo. Tienes las manos sobre el arado y los pies, llenos de tierra, torpes. Quizás te sientes solo ante esa tarea gigantesca. Pero mira hacia adelante ¿No ves los once tiros de bueyes que Eliseo tenía delante de sí? No estás solo. Eres parte de una larga línea de vida y de sentido. Pero no es una vulgar fila compuesta por bueyes de tiro. Es un trazo personal, labras tu surco.

¿Quiénes o qué cosas o sucesos o circunstancias están en tu equipo de arrastre? Piensa en la gente que ha significado mucho para ti, que ha supuesto un antes y un después en tu vida. Algunos pertenecerán a tu pasado. Otros quizás estén paseando contigo hoy mismo. Son personas que han contribuido a que tu surco sea hoy el que es; han colaborado en destripar los terrones o en darte la fuerza para tirar del arado. Te han ayudado a guiar tu progreso.

Y no sólo gente, sino también momentos importantes, sucesos, decisiones, experiencias que han ido delineando tu surco. Trata de recordarlos. Piensa de qué manera te empujaron hacia delante, o quizás corrigieron tu dirección.

Presta también atención al entorno, el paisaje que rodea tu campo, los lugares que han tenido importancia en tu vida. Si preguntas a un labrador cómo sabe que está arando en línea recta, te dará este consejo: No mires al surco, fija tus ojos delante, en algún punto del horizonte -un árbol, quizá- y no dejes de encaminarte hacia él. Mantén tus manos en el arado y tus ojos en aquel punto fijo.

El horizonte, el objetivo que te hace más feliz en tu vida, aquello que te da auténtica vida, paz, alegría, gozo, pasión por ser mejor persona, ese es justamente el punto fijo al que debes mirar. Está a la cabeza de cada una de las yuntas que mueven la existencia. Su vida y su energía que evoca son la que dan la fuerza. Pero hay toda una constelación de gente (pasada y presente) que nos han procurado como compañeros, y también hay hitos y jalones y señales en el camino, en nuestro camino único y personal.

Y ahora vuelve a mirar al cielo estrellado desde tu lugar en el campo y mira también a las yuntas de bueyes. Puedes ver en ellas que abre y dibuja personalmente el surco de tu vida, proyectado y perfilado. Como las estrellas, todas esas personas te han situado en el suelo firme de tu propia vida y te han revelado muchas cosas sobre tu trayecto. Pueden ayudarte a encontrar la ruta más directa.

Son canales de fortaleza, de sentido, que es siempre la fuerza que mueve. Cuando miras hacia atrás o hacia adelante por encima de esos rostros de la línea

de la gente y de los sucesos que han labrado y configurado tu vida, estás mirando también a tu origen y a tu meta.

Puedes ahora volver, poco a poco, donde estás ahora, pero con la certeza firme de que no estás solo, y de que la historia de tu vida, con sus jalones y señales de tráfico, te lleva de vuelta a un sentido de vida cada vez más pleno.

El río que soy yo

Si no te atrae la idea de labrar en los campos, se puede encontrar una imagen más apacible. Se puede reflexionar sobre la propia vida comparándola con el caudal de un río, desde sus orígenes en una fuente escondida y secreta, hasta su desembocadura en el océano del destino.

Imagina un fin de semana maravilloso que has pasado con tus seres queridos. Habían cambiado de casa y el sábado los llevaron a enseñar su nueva vecindad. Llegaron a un letrero que señalaba el nacimiento de un río, ese punto esquivo y huidizo, indeterminado e indefinible donde las aguas se van reuniendo y algo nuevo comienza: Aquí nace el río Tweed, rezaba el rótulo.

Nunca se había visto un anuncio semejante, probablemente porque es extraordinariamente difícil localizar el lugar exacto donde un río tiene su origen, tan complicado como definir exactamente el momento en que comienza una nueva vida humana.

En el caso de un río, como el de un embrión, existe ese tiempo vago e impreciso, invisible, de no realizado completamente todavía cuando las aguas van reuniéndose, las células van multiplicándose y algo, alguien, se insinúa, algo nuevo que llegará o no llegará a su composición y cumplimiento.

Sea lo que fuere, el viaje de aquel día quedó marcado por el encuentro fortuito de la señal indicadora del nacimiento del río. Con la velocidad y comodidad del coche se recorrió en unos minutos un trayecto eterno: desde la fuente que mana

sin cesar (pero sin que se pueda discernir ni descifrar el cómo ni el cuándo), hasta el río que va haciéndose grande pasando por un arroyuelo casi insignificante.

En unos minutos, la casi-nada de una fuente era un río donde unos pacientes pescadores trataban de engañar a las truchas, los árboles brotaban y echaban raíces en sus riberas, para luego llenarse de hojas umbrosas y dar frutos a su tiempo.

En unos minutos, la fuentecilla escondida se había convertido en un señor río que atravesaba la ciudad del valle bajo un puente ancho y orgulloso. Por sus orillas, llenas de sonido festivo, la gente paseaba y las gaitas escocesas, quejumbrosas, tapaban el ruido del agua.

En unos minutos se había pasado de lo recóndito y salvaje de una fuente secreta a algo que tenía ya un nombre, algo que se había llenado y amasado, algo que mucha gente contemplaba y elogiaba, a cuya vera vivían seres humanos, pescaban, lo admiraban, paseaban por su puente o se sentaban a la sombra de sus árboles... mientras él seguía su curso hacia el océano (de nuevo algo sin límites, sin nombre ni definición posible).

La aventura de un viaje por etapas sucesivas, sin solución de continuidad, un viaje que no acaba y siempre discurre. En vez del río Tweed puedes ahora imaginar ese río que eres tú y, con la ayuda de la ilustración, reflexionar sobre el recorrido y los meandros de ese curso no fluvial sino personal: cómo ha discurrido hasta ahora y hacia donde crees, o esperas, o sueñas que se dirige.

El río influye en el entorno por el que pasa. Sea la superficie dura como roca o suave como arena, el río la corta y labra su curso por en medio. Supera obstáculos o da rodeos, desaparece bajo tierra, abre cuevas, se divide en brazos, empapa y riega la tierra a su alrededor, o se desborda y la inunda... y la relación es mutua, porque también el entorno influye en el curso del río y en su destino final. El paisaje le ofrece espacio para que el río discurra o resistencia para cambiar su rumbo. Cooperera con la fuerza del agua, o se opone o lucha contra ella.

Es una metáfora, pero descubrirás que un poco de reflexión sobre la relación de un río de tu vida con el entorno por el que ha pasado o ha de pasar te revela muchas cosas sobre quién eres realmente, o que influencias te está, formando y configurando, que te ayuda y contra que has de luchar y, sobre todo, con qué sueñas a medida que ese río tuyo se ensancha y hace más hondo, a medida que se apresura hacia su destino.

Las circunstancias, tus orígenes, familia y amigos, las personas que han sido importantes en tu vida, los sucesos que te han empujado a nuevos derroteros, las dificultades que has tenido que vencer o evitar, todo aquello que te ha dado fuerza y alegría, todo eso y mucho más constituye tu entorno.

Como me pasó en aquella excursión por el río Tweed, tus reflexiones pueden abarcar en unos minutos todo lo que se ha ido desarrollando y realizando en tu vida desde el momento de tu concepción hasta el día de hoy. Y pueden también dar sentido permanente a los momentos fugaces de tu vida diaria. Considera, por ejemplo:

- ¿Qué sabes y valoras de tus orígenes?
- ¿Por qué entorno a transcurrido tu río hasta ahora?
- ¿Qué clase de escollos y obstáculos has tenido que superar?
- ¿Has sentido alguna vez que otras personas se han aprovechado de la fuerza y energía de tu río o que querían cambiar su curso?
- ¿Ha desaparecido tu río bajo tierra alguna vez? ¿Ha dado la impresión de que se secaba? ¿Se ha perdido en ciénagas y fangales?
- ¿Qué desviaciones y rodeos ha dado tu vida?
- ¿Cómo y hacia dónde crees que tu río discurre ahora?

Y mientras te paseas por las orillas del río, ¿qué momentos, qué vestigios y recuerdos te causan alegría y te hacen sentir agradecido? ¿Gente y experiencias concretas? ¿Se te ha ocurrido decirles alguna vez la diferencia que han supuesto para tu vida?

Y ¿qué instantes, rastros y cicatrices te traen recuerdos negativos de engaños y traiciones, desilusiones, heridas...? Si te las causaron personas, ¿qué sientes contra ellas? ¿Has cerrado ya ese capítulo, no miras hacia atrás sino adelante? ¿hay cosas que desearías hablar con las personas que tuvieron que ver con todo eso? ¿Te sientes capaz de hacerlo? (Hazlo solamente si no lo encuentras embarazoso o difícil).

4. Otros textos

Génesis 1, 26-3. La creación de la vida humana

Reflexiona sobre los propios orígenes y el comienzo de tu vida, el jardín en el que tu vida fue plantada. Siente la energía y la alegría creadoras trayéndote a la vida de modos tan diversos desde el momento en que fuiste concebido. Fíjate sobre todo en el verso 31 y recibe su información de una manera personal.

Éxodo 2, 1-10. El nacimiento de Moisés

Reflexiona sobre los primeros años de tu crecimiento y cambio. Moisés nació en una situación de extrema amenaza para su vida. Hay personas que te ayudan a través de experiencias de pérdida, miedo, peligro o desgracia. ¿Hubo juncos en tu experiencia? ¿Qué personas, situaciones te apoyaron en salir de experiencias difíciles? ¿Qué resultó más importante: un canastillo de juncos o el mandato del faraón?

Éxodo 13, 17-22. La columna de nube y fuego

Tiempos de desierto, tiempos de un pueblo errante, de sobrevivir sin dirección e incluso sin plena desesperación. Cuando parece que das vuelta en círculo sin llegar a ningún sitio. Descubre tus desiertos y laberintos en el silencio y reflexión, contempla las columnas de nube y de fuego, que pueden guiarte en la confusión.

1 Reyes 19, 19. El llamamiento de Eliseo

Puedes volver a las doce yuntas de bueyes, si te ayuda. Reflexiona sobre los sucesos, circunstancias y gente que te han conducido hacia adelante en tu crecimiento, y te han ayudado o te ayudan todavía a labrar tu surco. Luego, descubre que va a la cabeza, delante de todos, y siente cómo su Espíritu da fuerza y consistencia a las restantes yuntas que tiran de tu vida.

Salmo 139, 1-16: Tú me sondeas y me conoces

Escucha las palabras del salmo aplicadas a los días de tu vida. Reflexiona sobre los versos 13, 15 y 16, el valor infinito que tienes como persona, independientemente si crees o no crees en Dios o en un Ser Supremo, incluso cuando estabas creciendo en el vientre materno, y que aún ahora está creciendo en tu persona en el corazón de tu vida y vivencias.

Profundiza filosóficamente en el auto conocimiento, un saber fundamental, pero a veces se puede tratar de eludir y evitar. Y deja que el verso 12 clarifique y dé el significado certero a tus tiempos de oscuridad y de luz, a los que has vivido y son tu experiencia.

3.5. Fogata filosófica

Esta es la última actividad de la jornada y se realiza por la tarde noche, la esencia es filosofar de manera espontánea en un ambiente de tertulia con comida y bebidas alrededor de la fogata. Se tendrá oportunidad en este ambiente de compartir expresar preguntas y puntos de vista relacionados con los ejercicios que se han hecho, sobre todo los que son de manera personal como el diario filosófico, y el desierto filosófico.

Se propicia en esta actividad un ambiente sano de intercambio, escuchando activamente lo que diga cada quien. Su finalidad es ayudar a conocerse mejor, a identificar las posibilidades de desarrollo personal. En ocasiones permite estar

mucho más informados sobre las opciones vitales, y así partir de una situación mejor para conocerse, para comprender quienes somos y qué es lo que se quiere.

Como dice Platón en la República: «No tratan de temas banales, sino de la forma en que en que uno debe vivir. Así que el debate no sólo permite saber mejor quienes somos, sino qué es lo que está conduciendo a adquirir nuevas tácticas para vivir y pensar, coadyuvando a averiguar quiénes queremos ser, y luego, a llegar a serlo.»

Como contrapartida, se encontrará respuestas nuevas y fructíferas que a su vez generarán toda una avalancha de nuevas preguntas. Y el ciclo se repite: no es un círculo vicioso, sino una espiral ascendente y en expansión que proporciona una perspectiva de la vida siempre cambiante.

Los participantes proponen y eligen las preguntas. Se les anima a que cuestionen, cualquier duda, inquietud, idea que tengan en mente para un diálogo socrático. No tienen que ser preguntas tradicionales. Se leen en voz alta, y luego para decidir qué pregunta discutir, se hacen dos votaciones. En la primera ronda, se pide que voten por todas las preguntas que les gusten (es decir que pueden votar más de una vez)²²³.

Pero se pide que sólo voten por las que más curiosidad y perplejidad les causen, porque hemos visto, una y otra vez, que las preguntas que más confrontan son las que más vale la pena indagar socráticamente. Posteriormente, se vota otra vez, sólo por una de las dos o tres preguntas que obtuvieron el mayor puntaje en la primera ronda. Esta vez, cada participante sólo tiene un voto (el facilitador no vota; en caso de empate, se hace un volado). Se elige la pregunta que obtiene más votos.

Luego se inicia la discusión sobre la pregunta elegida. Al principio se deja que algunos participantes puedan responder la pregunta de acuerdo a como mejor

²²³ Cfr. PHILLIPS C. *Sócrates café*. Penguin Random House. México 2019. Pág. 219-229. Las instrucciones para la realización de la fogata filosófica se tomaron del texto del filósofo Christopher Phillips.

les plazca. Pero cuando se crea que eso va a ser una charla abierta sin método subyacente, se empieza a sondearla socráticamente. Es decir, examinarla en busca de: 1) presupuestos, 2) ideas preconcebidas, 3) diferencias de calidad y cantidad, 4) consistencias e inconsistencias lógicas. Después, se trata de buscar objeciones convincentes y puntos de vista alternativos.

Para encontrar los presupuestos a la pregunta, se pone en duda la premisa que se haya planteado. Las ideas preconcebidas, primero se debe de plantear y resolver las preguntas que han derivado del cuestionamiento hecho sobre la premisa establecida. Al separar los conceptos y explorarlos individualmente, se podrá ver las preguntas desde un punto de vista nuevo.

En cuanto las diferencias de calidad y cantidad, se pueden presentar ejemplos que ayuden a explorar a distinguir, esclarecer diferencias en los conceptos, significados, perspectivas. Pues, al explorar el significado de los términos que usen, los participantes revelarán y articularán la filosofía detrás de conceptos básicos que tal vez den por sentados. Eso es lo que da pie a una discusión espontánea y emocionante.

a) Herramientas

1. Esquema sugerido para realizar la práctica de la fogata filosófica

Pasos	Anotaciones
1. Escucha con atención y detenimiento las opiniones y reflexiones de los demás participantes y escribe algunas notas que consideres importantes.	

<p>2. Enfatiza lo que más te llama la atención: sintetiza opiniones en conceptos, frases, experiencias concretas.</p>	
<p>3. Pon un signo de interrogación en las frases, ideas, opiniones, conceptos que no se han comprendido para aclarar.</p>	
<p>4. Saca conclusiones al menos para tu vida personal y comunitaria.</p>	

CONCLUSIONES

El retiro filosófico es una práctica filosófica que responde a las necesidades postmodernas que Gilles Lipovetsky ha indicado: El posmodernismo es sincrético, acabó con la carga subversiva de los valores modernistas, ahora, reina el eclecticismo cultural. Nada es más extraño en este tiempo que lo que se llama retorno a lo sagrado²²⁴. Ya en la historia del pensamiento filosófico se constata la presencia de ideas y constructos teóricos que abordan esta realidad.

De ahí, lo oportuno y necesario en esta época de ofrecer a través de la filosofía práctica un espacio de silencio y reflexión, constituyendo una oportunidad para ahondar en la realidad de lo espiritual desde una perspectiva laica y filosófica. Es un tema de interés, que aporta a la reflexión filosófica y al crecimiento del campo de la filosofía práctica.

Lo espiritual es inherente a la realidad del ser humano, las personas en algún momento se han preguntado en torno a esta realidad. Por lo que, esta práctica filosófica es una propuesta que ofrece un espacio de reflexión y de silencio, que ayude a internarse o, por así decirlo, darse un clavado al interior por medio del pensamiento.

A continuación, se mencionan los aspectos más sobresalientes del retiro filosófico:

- Es un campo en la filosofía práctica en continuo crecimiento que acapara cada vez mayor atención. Ya se han mencionado anteriormente las experiencias que ya se han tenido en este ámbito, por lo cual, esta práctica filosófica del retiro que he presentado en esta tesis robustece al trabajo ya realizado.

²²⁴ GILLES L. *La era del vacío*. ANAGRAMA. BARCELONA 2000¹³. p.118.

- Se dirige a personas que van en búsqueda de un sentido filosófico no sólo racional, sino también sensitivo, ya que abordar de una manera global al ser humano, comporta en sentido filosófico reflexionar sobre la persona como espíritu encarnado, es decir, como una antropología unitaria.
- Es una propuesta de filosofía práctica pertinente ante la demanda de lo religioso en la actualidad. Las ofertas de espiritualidad cada vez se multiplican, desde sabidurías orientales, prácticas sincréticas, o hasta creencias de sociedades ancestrales.
- Se potencializa un área importante en la vida del ser humano desde la perspectiva de la filosofía práctica. Debido a que lo espiritual, ya en otras disciplinas como el desarrollo humano, constituye un elemento importante.
- Las corrientes de pensamiento o también llamadas sabidurías, ubicadas en el campo de la filosofía, tales como textos sagrados de diferentes religiones, pueden ser herramientas de reflexión filosófica. Los filósofos, Oscar Brenifier y Mariá Corbí han explorado esta dimensión sapiencial filosófica.
- Apertura a la interdisciplinariedad, aunque cabe enfatizar que a pesar de que el retiro es meramente filosófico, no se descarta el diálogo con otras disciplinas, por ejemplo, la teología, la psicología y la antropología.

Lo más desafiantes en la realización de esta práctica filosófica:

- El ámbito de la filosofía en el tema espiritual, aunque en la actualidad está en auge, ha sido también desdeñado en los ámbitos académicos al no encontrarse muchas fuentes bibliográficas en comparación con otros tópicos filosóficos.
- Pueden crearse prejuicios de distinta índole, tales como: académicos, culturales, sociales e incluso políticos, al presentarse en esta propuesta de filosofía práctica, el tema de la espiritualidad como el eje principal de la reflexión filosófica. Lo que puede representar una actitud de rechazo.
- Aunque para algunos filósofos que demeritan a la metafísica, este tipo de prácticas filosóficas no tienen sentido. Considero todo lo contrario, pues lo

que se refiere a lo humano puede y debe reflexionarse, lo espiritual es un área primigenia en el hombre.

- La Universidad Vasco de Quiroga, así como otras universidades de inspiración cristiana, son las instituciones educativas que en su mayoría tienen apertura a trabajos de investigación que se relacionan con esta área de estudio como lo es la espiritualidad. Constituye una riqueza para la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR J. M. *Trascendencia y alteridad*. Eunsa. Barcelona 1992.

ARAYA E. **El personalismo cristiano de Emmanuel Mounier, un capítulo de filosofía contemporánea** en *Revista filosofía universidad de Costa Rica*. No. 28. 1990.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Porrúa. México 1969.

BAUMAN Z. *La posmodernidad y sus descontentos*. Akal. Madrid 2001.

BRENIFIER O. *El arte de la práctica filosófica*. Alcofribas. Madrid 2011.

BRENIFIER O. *Filosofar como Sócrates*. Diálogo. Valencia 2001.

BUBER M. *Yo y tú*. Nueva visión. Buenos Aires 1982.

BURGOS J.M. **El personalismo: una antropología para el siglo XXI** en *Memorias*. No. 43. Argentina 2004.

CALVO A. *La revolución personalista y comunitaria en Mounier*. Colección Persona. Salamanca 2002.

CANO A. **Hume y la concepción de las pasiones en *Four dissertations*** en *Araucaria*. No. 40. España 2018.

CARDONA L. **La contemplación estética como desindividualización del sujeto en Schopenhauer** en *Revista Universitas Philosophica*. No. 58. Italia 2012.

CASALES R. *La vitalidad del personalismo*. UPAEP. México 2018.

CAVALLAZI A. **Una breve historia de la filosofía como modo de vida y la antifilosofía como su heredera contemporánea** en *Scielo*. No. 27. España 2020.

CAVALLÉ M. *La sabiduría recobrada*. Ediciones Martínez Roca. España 2005.

COLL Josep. *El personalismo dialógico. Estudios 1*. Colección Persona. Salamanca 2011.

CORBÍ M. *El conocimiento silencioso*. Fragmenta. Barcelona 2016.

DE BLASSI F. **Plotino y la potencia desasosegada del alma: ¿dispersión o contemplación?** en *Tópicos revista de filosofía*. No.48. España 2015.

DÍAZ A. **La concepción de la persona en Jacques Maritain** en *Polis revista latinoamericana*. No. 15. Argentina 2006.

DÍAZ C. *El humanismo hebreo de Martin Buber*. Colección Persona. Salamanca 2004.

DOBRE – PICARD. *La filosofía como renacer espiritual*. Gedisa. Barcelona 2020.

DUESO J. *Más allá de la ciudad*. Colección Estudios. Zaragoza 2013.

FERNÁNDEZ C. *Los filósofos modernos I*. BAC. Madrid 1970.

FISCHL J. *Manual de la historia de la filosofía*. Herder. Barcelona 1967.

FRAILE G. *Historia de la filosofía I*. BAC. Madrid 1990.

FRAILE G. *Historia de la Filosofía II*. BAC. Madrid 1986⁴.

FRAILE G. *Historia de la filosofía*. BAC. Madrid 1990.

GARCÍA J. J. **Amor, muerte y esperanza: reflexiones desde Gabriel Marcel** en *Revista vida y ética*. No. 2. España 2008.

GARCÍA M. *Kant*. Gredos. Madrid 2010.

- García M. M. *Lecciones preliminares de filosofía*. Porrúa. 1980⁹.
- GEVAERT J. *Introducción a la antropología filosófica*. Sígueme. Salamanca 2008.
- GILBERT P. **¿Es posible aún una metafísica?** en *Universitas Philosophica*. No. 43. Italia 2004.
- GILLES L. *La era del vacío*. Anagrama. Barcelona 2000¹³.
- GONZÁLEZ A. «Ir más allá del descontento de la postmodernidad». *Revista Científica DFIH*, 09, 2, 2009, 128-143.
- GONZÁLEZ V. M. **Kant y el inquisidor. Acerca del recurso hipotético a Dios a partir de la conciencia moral** en *Anuario filosófico*. No. 49, España 2016.
- GRASSI M. **Libertad y comunión: algunos abordajes para pensar la articulación entre la mismidad y la alteridad en la filosofía de Gabriel Marcel** en *Revista Universitas Philosophica*. No. 31. Italia 2014.
- HARTELOH P. **Philosophical walks** en *Revista Philosophical practice*. No. 8. EUA 2013.
- HERNÁNDEZ M. *Kant*. Gredos. Madrid 2010.
- HUME D. *Diálogos sobre la religión natural*. Sígueme. Salamanca 1974.
- HUME D. *Historia natural de la religión*. Eudeba. Buenos Aires 1966.
- IRIZAR L. *La sabiduría en santo Tomás de Aquino*. Sociedad tomista argentina. Buenos Aires 2017.
- KAGGE E. *El silencio en la era del ruido*. Taurus. Colombia 2017.
- KANT E. *Crítica de la razón práctica*. Sígueme. Salamanca 2002.

LAHAV R. *Curso de práctica filosófica, el concepto de perímetro*. Traducido por Carmen Zavala. CECAPFI. www.trans-sophia.net.

LAHAV R. *El grupo de filosofía profunda*. Loyev books. Vermont 2018.

LAHAV R. *Saliendo de la caverna de Platón*. Loyev books. Vermont 2016.

LIPOVETSKY G. *La era del vacío*. Anagrama. Barcelona 2000¹³.

Lucas Lucas R. *El hombre, espíritu encarnado. Compendio de antropología filosófica*. Sígueme. Salamanca 2013.

MARCEL G. *Los hombres contra lo humano*. Caparros Editores. Madrid 2000.

MAREY M. **El rol de la felicidad ajena en la filosofía práctica de Kant**. en *Diánoia*. No. 78. España 2017.

MARÍAS J. *Historia de la filosofía*. Biblioteca de la revista de occidente, Madrid 1980³².

MARINHO M. **Contemplación y belleza en Plotino**. en *Anales del seminario de historia de la filosofía*. No.22. España 2005.

MARK. J. J. *La religión en la antigüedad*. Traducido por Rosa Baranda. World History Encyclopedia. <https://www.worldhistory.org/trans/es/1-131/la-religion-en-la-antigüedad/>. Última modificación marzo 23, 2018.

MATEU R. *El lugar del silencio en el proceso de comunicación*. DFCFH. España 2001.

MOLINA E. **El principio de no contradicción y usos del verbo ser en Aristóteles** en *Onomázein*. No. 7. España 2002.

MONTAIGNE M. *La educación de los hijos*. Veintisiete Letras. Madrid 2010.

- MORALES D. **Las pasiones de Sócrates** en *Veritas*. No. 24. 2011.
- MOTA S. **Hume, Kant and Kierkegaard on the foundation of religion** en *Signos filosóficos*. No. 38. España 2017.
- PEREIRA-RÍOS D. **El existencialismo de Gabriel Marcel. Aspectos del problema de la verdad desde la filosofía concreta** en *Revista Espiga*. No. 39. España 2020.
- PHILLIPS C. *Sócrates café*. Penguin Random House. México 2019.
- PIÑÓN F. **El problema ético en la filosofía de Kant** en *Política y cultura*. No. 39. España 2013.
- PIZARRO A. **Apuntes sobre la filosofía socrática: el cuidado del alma** en *Revista de humanidades*. No. 8. España 2004.
- RAMOS C. **El universo personal de Emmanuel Mounier** en *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*. No. 12. España 2014.
- REALE G. *Historia de la filosofía I*. San Pablo. Colombia 2010.
- REALE G. *Introducción a Aristóteles*. Herder. Barcelona 1992².
- RIU O. P. **La filosofía trascendental de kant y la cuestión del escepticismo** en *Thémata revista de filosofía*, No. 45. España 2012.
- RODRÍGUEZ A. *Ética general*. Eunsa. Madrid 2010.
- SCHELER M. *Naturaleza y formas de la simpatía*. Losada. Buenos Aires 1994.
- SEARLE, J. **¿Por qué no hay ninguna lógica deductiva de la razón práctica?** en *Praxis Filosófica*. No. 32. España 2011.

SERRANO G. E. **Reflexiones sobre la noción de razón práctica** en *Signos filosóficos*. No 7. España 2005.

SUÑOL V. **La discusión aristotélica sobre los modos de vida** en *Tópicos revista de filosofía*. No.45. España 2013.

TONY R. *El silencio camino de comunión*. Herder. España 1989.

TREDICI J. *Historia de la filosofía*. Difusión. Buenos Aires 1950.

URDANOZ T. *Historia de la filosofía IV*. BAC. Madrid 1991.

VATTIMO, G. *Adiós a la verdad*. Gedisa. Barcelona 2010.

VERNEAUX R. *Fedón, textos de los grandes filósofos, edad antigua*. Herder. Barcelona 1982.

VILLACAÑAS J. L. *Crítica de la razón pura, estudio introductorio*. Gredos. Madrid 2014.

VIVIAN R. **Buber y la filosofía del diálogo: apuntes para pensar la comunicación dialógica** en *Dixit*. No. 29. España 2018.

WEINSTEIN L. **La espiritualidad y el yo como bases de una militancia en la vida** en *Revista de la Universidad Bolivariana*. No. 8. Bolivia 2004.

XIRAU R. *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM. México 2011¹³.