



**18** Colección  
**Ciencias Sociales**

# **Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales**

Gustavo A. Muñoz Marín, Jesús David Cifuentes Yarce  
Compiladores



Universidad  
Pontificia  
Bolivariana

128

M971

Muñoz Marín, Gustavo A., compilador

Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales /

Gustavo A. Muñoz Marín y Jesús David Cifuentes Yarce, Compiladores – 1 edición –

Medellín : UPB, 2021. -- (Colección Ciencias Sociales)

296 páginas : 14 x 23 cm.

ISBN: 978-628-500-005-8

1. Antropología filosófica – 2. Multiculturalismo – 3. Ecosofía – I. Cifuentes Yarce, Jesús David, compilador – II. Título

CO-MdUPB / spa / RDA

SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Varios autores

© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

Vigilada Mineducación

**Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales**

ISBN: 978-628-500-005-8

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-005-8>

Primera edición, 2021

Escuela de Ciencias Sociales

Facultad de Trabajo Social

CIDI Grupo Territorio, Radicado: 607B-05/16-12

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

CIDI Grupo Epimeleia, Radicado: 195C-06/18-42

**Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín:** Mons. Ricardo Tobón Restrepo

**Rector General:** Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

**Vicerrector Académico:** Álvaro Gómez Fernández

**Decano de la Escuela de Ciencias Sociales:** Omar Muñoz Sánchez

**Gestora editorial:** Dora Luz Muñoz Rincón

**Editor:** Juan Carlos Rodas Montoya

**Coordinación de Producción:** Ana Milena Gómez Correa

**Diagramación:** Ana Mercedes Ruiz Mejía

**Corrección de Estilo:** Santiago Gallego

**Foto Portada:** Shutterstock ID: 1785552848 y 1958748352

**Dirección Editorial:**

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2021

Correo electrónico: [editorial@upb.edu.co](mailto:editorial@upb.edu.co)

[www.upb.edu.co](http://www.upb.edu.co)

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

**Radicado:** 2138-20-08-21

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

# El hombre confrontado: la meditación filosófica como resistencia cultural

Edward A. Posada Gómez\*

## 1. Posibles comprensiones del vocablo “meditación”

---

La meditación como vocablo hunde sus raíces en la *meditatio* latina que, a su vez, encarna la voz griega *melete*. En su más remota posibilidad, Melete es una musa. En la mitología griega, las musas tienen relación directa con las artes y las ciencias. De hecho, la palabra “música” nace de las musas. Las musas son música. La música es arte inspirado. Según quien narre, las musas pueden ser tres, siete o nueve. En este caso, según Pausanias, las musas originarias son tres: Melete (práctica), Mneme (memoria) y Aoede (canto) (Frazer, 2012,

---

\* Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín (Colombia). Doctor en Filosofía. Magíster en Filosofía y magíster en Teología con énfasis en Sagrada Escritura. Docente de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades UPB. Miembro del Grupo de Investigación Epimeleia. Correo electrónico: edward.posada@upb.edu.co.

p. 478), a saber, las tres cosas que constituyen el poema (Bouillet, 1828, p. 102). La función de Melete es ayudar al poeta para que se ejercite en el acto compositivo. Sin ella, el poeta no sabría qué decir (Araza, 1995, p. 213). Melete encarna la acción previa del poeta. Melete es preparación, ejercitación, práctica, actividad. Melete es la ejercitación del poeta, previa a la composición.

Se ha derivado de aquí la comprensión de *Melete* como ejercicio, análogo a aquellos que realiza el cuerpo: *gymnazein*. Melete “no es un enclaustramiento del pensamiento que juega libremente consigo mismo. Es un ejercicio real” (Foucault, 2005, p. 397). En otros momentos designa una acción de la retórica. Es el momento preparatorio para que el hablante se ejercite en el arte de expresarse con *parresia*. En cualquiera de los casos, es un trabajo mental, los ejercicios de sí sobre sí.

Estas connotaciones son las que perviven en las voces *meletan - melete / meditari - meditatio*. La *melete - meditatio* es ejercitación del alma. Es ejercicio del pensamiento sobre el pensamiento. A través de la meditación se mantiene despierta la parte racional del alma gracias al discurso filosófico, lógico y físico. Por la meditación, el alma es conducida al abordaje de temas elevados (Hadot, 2000, p. 79). Por la meditación, el filósofo dialoga consigo mismo. Es el medio con el que cuenta para convertirse, transformarse. Por ella, el filósofo se concentra en sí mismo para mantenerse atento y posteriormente dilatarse en la experiencia del todo. Con ella ejerce dirección de conciencia y repite los dogmas de la escuela para mantenerse fiel a su elección vital (*prohairesis*). La meditación es el sendero hacia la *enkrateia*, la *autarquía* que, en la filosofía antigua, equivalía al ideal de sabio, que era la forma en que se catalogaba a quien tenía dominio de sí mismo. La meditación es el camino a la sabiduría. De ahí que, para el filósofo, en cuanto amante de la sabiduría, la meditación se constituya en su manera de preparar todos los días su modo de vivir filosóficamente. Por eso es necesario que medite día y noche.

Desde su horizonte hermenéutico, Foucault advierte dos formas de meditación. Una de ellas es el examen de verdad de lo que pensamos, y la otra las pruebas de sí como sujeto de verdad. La primera consiste en inspeccionar las representaciones tal como se dan, su consistencia, su veracidad, la correspondencia del juicio emitido

con la realidad y el juego de emociones que suscitan en el sujeto (Foucault, 2005, p. 430). En la segunda forma de meditación, en cambio, las preguntas directrices son otras: “¿Soy yo realmente quien piensa estas cosas verdaderas? ¿Soy el que actúa como conocedor de ellas? ¿Soy el sujeto ético de la verdad que conozco?” (p. 430). Para responder estas preguntas, los filósofos antiguos e incluso muchos modernos y contemporáneos, como lo hace notar Hadot (2000, p. 80), proponían distintas experiencias meditativas, entre ellas, la *praemeditatio malorum*, el ejercicio de la muerte y el examen de conciencia.

Afirma también Foucault (2005, p. 428) que, en la Antigüedad, tres formas predominaron en la práctica de la filosofía como modo de vida, a saber: la memoria, la meditación y el método. Quizá sea la meditación la experiencia más englobante. Es rastreable en la meditación, tanto antigua como moderna, modalidades de meditación/memoria como en el caso de Epicteto y Marco Aurelio, quienes repiten de memoria las máximas de la escuela estoica o la meditación/método en una figura coyuntural como Descartes, quien descubre un método gracias al diálogo con su yo pensante.

Este panorama visibiliza, pues, las implicaciones de la meditación en la experiencia filosófica. Llama la atención que la palabra no figure en el elenco de voces de los diccionarios de filosofía y que tampoco aludan a ella los manuales. En el horizonte de la filosofía como modo de vida, reflexionar sobre la meditación es tarea fundacional. De ahí el deseo de resaltar las implicaciones filosóficas, vitales y culturales de la meditación. Para ello, se desarrollan cuatro partes: 1) la meditación y el sí mismo, 2) la meditación y la trascendencia, 3) la meditación y la escritura, y, para finalizar, 4) la meditación y sus consecuencias antropológicas para una resistencia cultural.

## 2. La meditación y el diálogo consigo mismo

---

El filósofo antiguo suele hablar consigo mismo. El ejemplo más plástico parece ser Pirrón, quien fue sorprendido por los suyos ha-

blándose a sí mismo en voz alta<sup>1</sup>. Una elaboración más sistemática se halla en Platón, quien afirma que “pensar no es otra cosa que el diálogo del alma consigo misma, dirigirse a sí preguntas y respuestas, hacerse afirmaciones y negaciones” (1990, p. 57). Más tarde, Heidegger dirá: “nos adentramos en lo que es pensar cuando pensamos nosotros mismos” (2005, p. 15). Una actitud semejante se halla en los modernos Descartes y Spinoza y el medieval Tomás de Aquino. En el caso de Descartes, este ponía el inicio del ejercicio filosófico en el desplazamiento del yo empírico al fuero interno (Rojas, 2017, p. 301). Comienza sus meditaciones en la soledad de su propia alma, donde, alejado de ruidos externos y de seguridades internas preadquiridas, espera encontrar la libertad para dudar de todo: “Así pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones” (1977, p. 8). Spinoza, hablando de las pasiones, alienta la ejercitación racional: “Y quien observe con diligencia estas cosas (pues tampoco son difíciles) y las ejercite, ése podrá en un breve espacio de tiempo dirigir casi siempre sus acciones según el mandato de la razón” (2000, p. 252). Tomás de Aquino, por su parte, tiene una expresión que permite interesantes elucubraciones respecto a la meditación. Suele denominar al concepto como *verbum mentis* para diferenciarlo de la palabra proferida *verbum vocis* (Luciani Rivero, 2002, p. 51). Es decir, hay una “palabra interior”. No solo el fonema es palabra. Como en la línea mística, hay una palabra silenciosa, una música callada. Cassirer define el símbolo como la característica humana. Gracias a esta dimensión, “la realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo” (Cassirer, 1994, pp. 47-48). Por la misma línea y en tiempos más recientes, avanza la posición de Gadamer, quien acuña la misma expresión que el aquinate: logos interior o palabra interior (Rivero Weber,

1 “Al ser sorprendido una vez en conversación consigo mismo y al ser preguntado por el motivo, contestó que se ejercitaba en ser útil” (Laercio, 2007, p. 64). Otra versión traduce: “[...] estoy *meditando* en ser bueno” (Ortiz y Sanz, 1792, p. 273).

2006, pp. 93-94)<sup>2</sup> para señalar con ella la posibilidad que tiene el lenguaje de ir más allá de la palabra externa y generar una tensión entre lo dicho y lo no dicho, entre lo decible y lo inefable<sup>3</sup>.

Siguiendo la etimología de la palabra “meditación”, ya indicada, y reforzando en ella el carácter previo a la vida pública como es el caso de la retórica o de los ejercicios físicos o la palabra del poeta, hay que afirmar que la meditación actúa como una prepalabra. La meditación es la palabra previa y anterior a la palabra proferida y pública. Por ser palabra, es logos. Por ser acto reflexivo, es diálogos. Pero es el diálogo más prístino y originario: es el diálogo del alma consigo misma, del filósofo consigo mismo, bien sea en el silencio del alma o ayudándose con el sonido de su propia voz. La meditación es el momento del autodiálogo en el que el yo, como sujeto cognoscente, se hace un tú para sí mismo. Es una inclinación ante el sí mismo, es la verdadera *re-flexión*.

Este diálogo consigo mismo brota de dos fuentes: 1) de la enseñanza del maestro en la escuela filosófica, en cuyo caso queda en la memoria para ser rumiada en aras de comprenderla o, si fue ya comprendida y aceptada, queda a modo de *hypomnemata* para ser traída en cualquier momento de la vida, ayudando a mantener el alma vigilante y fiel a la elección de vida de la escuela, o 2) de la lectura, que en el fondo funge también como maestra y en cuyo caso se aplican los mismos efectos señalados. En las dos formas hay una experiencia de otredad. La meditación es alteridad. Por ello nunca podría concebirse como un acto solipsista. La palabra meditada proviene de otro y a otro regresa<sup>4</sup>.

Así ocurre incluso cuando se revierte en el silencio. El silencio es palabra meditativa. En sus modos de *verbum vocis* o silencio, la

---

2 Véase también Costábile (2005, p. 99).

Se debe advertir que en los autores referidos hay un repliegue sobre el yo, entendiendo este en el sentido que le atribuye, por ejemplo, Foucault, cuando afirma las “tecnologías del yo”, o Hadot como “ejercicio espiritual”, para hablar de la transformación del sí mismo. Pero el tratamiento del “yo” no coincide en los autores. No es lo mismo el yo cósmico del hombre griego que el yo consciente de Descartes o Husserl. Cfr. Vernant (1993, p. 26).

4 Sobre este aspecto, Vernant llama la atención en torno al sentido de la “introspección” de los griegos. Su posición es que “el ojo no puede mirarse a sí mismo” y necesita de los otros para poder mirarse (Alcibíades, 133a-b) (Vernant, 1993, p. 26).

meditación es política. Esta palabra, atravesada por la meditación, es siempre móvil. Certeza que sostiene todo acto comunicativo. Por la fusión de horizontes, la palabra de otro que llega a un yo creará una nueva interpretación, del mismo modo que la palabra del yo retorna al otro con formas renovadas. Es el inevitable juego del lenguaje, el coloquial juego “teléfono roto”, donde queda en evidencia la finitud de la conciencia ante cualquier captación de la realidad y la puesta en el lenguaje de donde surgen posteriores juegos de verdad y poder. Sin embargo, la meditación, a diferencia de la conversación con los otros, conserva, como en Descartes o en la referencia a la habitación en el pensamiento 139 de Pascal, un hábito de necesaria soledad. Esa soledad que, en palabra de Steiner (2007), es una de las “Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento”. Quizá mejor sea una soledad más melancólica que triste, ya que no está jamás exenta de creatividad. La meditación es siempre creativa.

La meditación como diálogo consigo mismo puede tener, muy genéricamente, dos fines. Uno de ellos de índole gnoseológico y otro de carácter ético. Los dos fines nunca separados. Como se advertía en Tomás de Aquino, la palabra interior es el concepto. Gracias a este último, la mente puede aprehender la realidad para comparar, analizar y concluir. La meditación cognoscitiva es metafísica. Es diálogo con la realidad y la conserva en la intimidad mediante palabras. Uno de los fines de meditar es entender o comprender la realidad. Por eso meditar es vocación de todo el que piensa. Heidegger habla del pensar meditativo. En el mejor de los casos, la misma ciencia medita. El otro fin de la meditación es ético: la curación del alma. Como en el caso de los estoicos y epicúreos<sup>5</sup>, que son uno de los casos más explícitos en la historia de la filosofía, el discurso filosófico purifica el pensamiento de las falsas representaciones del mundo y las conclusiones de dicha purificación queda en forma de máximas o dogmas que conducen el alma a la consecución del bien o la felicidad en cada instante. “Mantente bueno”, “delimita el presente” o “nada en exceso” son expresiones de un otro que se adhieren al alma para que el filósofo mantenga un diálogo permanente consigo mismo. Es meditación curativa.

5 Para ampliar esta dimensión, véase toda la obra de Voelke (1993).

La meditación, en suma, como señala Hadot (2000, p. 197), es un ejercicio tanto discursivo como testimonial en el que el filósofo pone todo su empeño para influir sobre sí mismo buscando su transformación, su propia conversión. En una cultura donde el exceso de información supera la limitada conciencia del hombre y los juegos de palabras desencadenan relaciones de poder, la meditación se constituye en un baluarte donde el hombre puede depurar un camino hacia la verdad (si no la verdad absoluta, al menos la verdad de sí, de su proyecto vital). Una invitación semejante hace el maestro de Galilea cuando invita a sus seguidores a orar o, en este caso, a meditar: “cuando quieras orar, entra en tu habitación y cierra la puerta” (Mateo, 6, 6). Por ser una actitud bella y por bella difícil, la meditación es un acto subversivo en los días actuales. Pues, como rezaba Spinoza, “todo lo excelso es tan difícil como raro” (2000, p. 269).

### 3. Meditación y divinidad

Se ha dicho que la meditación es alteridad. En este sentido, y quizá sea esta la comprensión más difundida de la meditación en Occidente, ese otro puede ser con mayúscula: el Otro, lo Otro. De este modo, la meditación se acuna en la religión, la espiritualidad y la mística. Occidente tiene, desde su constructo cristiano, una configuración de la meditación como apertura a lo divino.

En la meditación cristiana permanecen configuraciones griegas, aunque renovadas<sup>6</sup>. Continúa el poder de la palabra y de los conceptos. Se habla, incluso, de una meditación mental. Los padres griegos conservan el vocablo: *kripté melete* (meditación oculta)<sup>7</sup>. Continúa la elección vital (*prohairesis*) y, en este sentido, acontece una nueva interpretación de la meditación. Ahora el centro y fin es Dios, el de la revelación judeocristiana como acontece en el libro sagrado. La oración meditativa deviene entonces *mneme Theou* (memoria de Dios). El otro, ahora, es Dios. En voz alta o en silencio, el alma dialoga con Dios y aunque la meditación cristiana no excluye los pensamientos, sí ejerce sobre ellos una tasación que evita la mul-

6 Para ampliar esta ruptura en la continuidad, véase Hadot (2000, p. 257).

7 Se sigue de cerca el estudio de Larchet (2014, p. 340).

tipicidad y favorece la concentración en Dios. La oración es llamada *proseuké*, la misma expresión que suele traducirse por “atención” o “vigilancia” en la filosofía helenística. La meditación es concentración en Dios. Este direccionamiento puede tener como fin el desahogo de un alma perturbada. Tal es el caso de Job, precursor quizá del género de las confesiones, quien con su queja pronuncia una palabra a viva voz ante un Otro que lo escucha (Zambrano, 2004, p. 26). Ante Dios, el alma se desnuda y es capaz de regresar a sí misma curando sus enfermedades. La meditación cristiana es el espacio propicio para el oráculo délfico “Conócete a ti mismo”. Ante Dios, el sí mismo se re-conoce. En términos cristianos, la voluntad de Dios funge, como lo que Han denominaría la “negatividad” (2017, pp. 9-23). Ante la voluntad de Dios, el yo no queda abandonado a sus caprichos yoicos, sino que se ve abocado a la trascendencia, a ex-sistir ex-táticamente. Es decir, a vivir en sí fuera de sí. “Vivo sin vivir en mí”, reza santa Teresa de Jesús (2000, p. 56). Por eso, una de las disposiciones iniciales de la meditación cristiana es la docilidad y la humildad.

Lo que persigue la meditación es, ante todo, la salud del alma. El campo semántico latino es amplio: *salus* como salvación, sanación, curación. Transitando las mismas huellas de la filosofía helenística, la meditación es curativa, para los cristianos es “remedio”; Jesús es el “médico” y “parámédico”; la meditación es “detergente del alma” (Larchet, 2014, pp. 329-331). Según Larchet, la meditación estará concentrada en sanar, en el yo, las pasiones que son locura, manía y pecado. La meditación, una vez más, retomando el sendero griego, busca empoderar al hombre en torno al gobierno de su propia alma. La diferencia es que ahora se ejerce por el influjo del Espíritu de Dios. Es la fuerza espiritual la que capacita para la virtud. De la *enkrateia* a la *theokrasia*, de la autonomía a la teonomía. Para tal fin, el alma hace ejercicio de alteridad a través de una experiencia literaria, según narra la tradición: “*¡Tolle et legge!*” (“Toma y lee”), escuchó san Agustín. De la lectura del libro sagrado emanan las grandes gestas de Dios. El asombro reclama la memoria y la memoria sintetiza, en formas breves, plegarias fecundas. Un modelo eficaz es la oración hesicasta de los ortodoxos: “Señor Jesucristo, Hijo de David, ten piedad de mí”. Sencillez de una repetición mental que busca favorecer el recogimiento y la continuidad para que el alma alcance la pureza (p. 340). Una vez más, la meditación

cristiana es cercana a la filosofía como modo de vida, esta vez, a los *hypomnemata* de Marco Aurelio, el estoico.

Este diálogo del alma con Dios toma forma de confesión con san Agustín. *Las confesiones* son el testimonio de un hombre que habla con Dios. Para el agnóstico, no es más que un monólogo; para el creyente, un diálogo. La confesión es recorrido, peregrinación, andadura hacia el “*intimior meo*”. Agustín es testimonio de cómo la confesión es meditación vital, conciencia existencial. Su diálogo consigo mismo ante Otro como testigo lleva al recién converso a las capas más hondas de su historia. Mientras se habla y le habla, Agustín se sabe salvado. La confesión meditativa es *epimeleia*. La meditación cristiana sigue siendo pensamiento: pensamiento de Dios. Es mucho más incluyente que la meditación griega en tanto esta da cabida a los dioses de un modo directo. En palabras de Heidegger, la meditación cristiana es apertura a la cuaternidad: “Pero ‘en la tierra’ significa ‘bajo el cielo’. Ambas cosas co-significan ‘permanecer ante los divinos’ e incluyen un ‘perteneciendo a la comunidad de los hombres’. Desde una unidad originaria pertenecen los cuatro —tierra, cielo, los divinos y los mortales— a una unidad” (1994, p. 131).

## 4. Meditación, escritura y lectura

---

La escritura y su correlato, la lectura, revisten especial importancia en el tratamiento de la meditación filosófica. Un paradigma típico de meditación filosófica escrita es Marco Aurelio y un paradigma de meditación lectora es Agustín de Hipona. El primero escribe para sí mismo con el fin de ayudarse a recitar los dogmas de la escuela y moverse a la conversión constante, mientras que el segundo fue movido a leer para el mismo fin, para convertirse: “¡*Tolle et legge!*”.

En Marco Aurelio, *las Meditaciones* meditaciones son un género literario. Pero son más que eso: un ejercicio espiritual. La esencia de un ejercicio espiritual —según Hadot— o de una tecnología del yo —como Foucault prefiere llamar estas prácticas de los filósofos antiguos— es la transformación del individuo, su conversión vital. “Vivir de manera filosófica es sobre todo orientarse hacia la vida intelectual y espiritual, llevar a cabo una conversión” (Hadot, 2000, p. 78). La conversión, entonces, es la puesta en marcha, la ejecución efectiva y práctica de la ejercitación en la filosofía. Marco Aure-

lio en sus *Meditaciones* revela su modo libre y a la vez sistemático de ejercitar su propia conversión. Por eso escribe para sí mismo (Τα εις εαυτόν). Los lectores de las *Meditaciones* o más tarde de *Las confesiones* de san Agustín asisten a un espectáculo sin parangón: la peregrinación de un hombre al interior de sí mismo (1995, p. 668) y en cuyo trasegar se pone en juego su comprensión de lo que es en esencia la filosofía.

Este recogerse se logra en la lectura: por ello Marco Aurelio escribe para recogerse, por ello lee, para recogerse. Agustín hace lo mismo. Su conversión tiene mucho que ver con un hombre que, recogido en sí mismo, lee. En *Las confesiones*, san Agustín narra la escena en la que descubrió a su maestro Ambrosio leyendo:

Y cuando no estaba con aquellas ocupaciones y negocios, que era por muy poco tiempo, le gastaba en dar a su cuerpo el sustento necesario, o en la lección que es el alimento necesario del alma. Pero cuando leía, llevaba los ojos por los renglones y planas, percibiendo su alma el sentido e inteligencia de las cosas que leía para sí, de modo que ni movía los labios, ni su lengua pronunciaba una palabra. Muchas veces, me hallaba yo presente a su lección (porque a ninguno se le prohibía entrar, ni había costumbre en su casa de entrarle recado para avisarle de quien venía), y siempre le vi leer silenciosamente y como decimos, para sí, y nunca de otro modo; me retiraba de allí, conjeturando que él no quería que le ocupasen en otra cosa aquel corto tiempo que tomaba para recrear su espíritu, ya que por entonces estaba libre del ruido de los negocios y dependencias ajenas. También juzgaba yo que el leer de aquel modo sería acaso para no verse en la precisión de detenerse a explicar a los que estaban presentes, y le oirían atentos y suspensos de sus palabras, los pasajes que hubiese más oscuros y dificultosos en lo que iba leyendo, o tener que distraerse a disputar de otras cuestiones más dificultosas, y gastando el tiempo en esto repetidas veces, privarse de leer todos los libros que él quería: aunque también conservar la voz que con mucha facilidad se le enronquecía, podía ser causa muy suficiente para leyese para callado y solo para sí (1824, pp. 300-301).

Borges descubrirá por qué a Agustín le llamó la atención esta escena: “un hombre, en una habitación con un libro, leyendo sin articular palabras” (2011, p. 54) será el precursor de un salto cualitativo en la escrito-lectura en la historia de Occidente. La mirada silenciosa en la página que deja atrás el sonido de la lectura en voz alta conducirá años más tarde al descubrimiento del libro como fin en sí mismo y no solo como medio. Pero esto será más tarde. No es así en Ambrosio. Por ahora, lo importante es el silencio de la lectura y la mediación de la escritura. La escena dibuja dos lecturas: Ambrosio lee el libro, Agustín lee a Ambrosio. El uno lee el papel, el otro la carne, y mientras a Agustín este gesto le alimenta la conversión, entrambos subvierten la concepción del sujeto antiguo e irán prefigurando, aunque de modo lejano, al sujeto cartesiano. Todo gracias a la lectura, solitaria, silenciosa. La lectura antigua, preferiblemente como diálogo público, cede lugar a la lectura silenciosa como diálogo interior. Este renovado mecanismo pone en primera escena los movimientos que suscitan las letras en el alma del lector. De ahí que la meditación tome connotación de alimento: masticar, rumiar, devorar, engullir. Como Ezequiel: “Hijo de hombre, come lo que tienes delante: como este rollo” (Ezequiel, 3, 1). Solo se entrará al Reino de los Cielos, dirá Nietzsche, si aprendemos de las vacas el arte de rumiar (1998, p. 269). Leer es el arte de detenerse. El que se detiene medita.

## 5. Consecuencias antropológicas de la meditación para nuestra cultura: el redescubrimiento de la intimidad como bastión contracultural

---

En tiempo de crisis y transformaciones, la salida de los epicúreos parece paradigmática: “*late biosas*” (¡Vive oculto!). Algunos autores se atreven a leer en esta consigna el preludio del monacato cristiano, los epicúreos como protomonjes en Occidente. Frente a la cultura alejandrina, expansiva, globalizada, sincretista, la identidad griega se ve amenazada, el individuo se diluye en la masa y, en respuesta, Epicuro compra un jardín donde se retira con los discípulos que

deseen seguirlo para dedicarse a la vida en común y al ejercicio filosófico. En este contexto, la consigna “¡Vive oculto!” se traduce como el hecho de alejarse de la vida pública, pues de allí provienen las perturbaciones más significativas del alma. Los dedicados a la política experimentan el dolor que generan los placeres que no son naturales ni necesarios como el poder, la fama, el honor y el reconocimiento. La salida del epicureísmo es una salida ética: busca el buen vivir. Pero esta búsqueda no es apolítica, como podría pensarse inmediatamente. No lo es en tanto que para ellos la amistad es un ejercicio espiritual, el más elevado quizá. Vivir oculto no equivale a vivir sin los otros, sino llevando a los otros a su máxima expresión; en el contexto de la amistad, en un lugar alejado, con una vida frugal y sencilla, los hombres son llamados a la vida contemplativa, la “*bíos theoretikós*”, al ocio griego. Quien así vivía, era como un dios entre los hombres.

Siglos más tarde, el monacato cristiano hará una opción semejante. Algunos seguidores del Maestro de Galilea optan por hacer realidad la metáfora y suben al monte para estar más cerca de Dios. Dedicados, la mayoría, al silencio contemplativo, optan por orar día y noche, pero especialmente en la noche, de modo que mientras el mundo se divierte o duerme, la plegaria sostiene el universo. “*Stat Crux dum volvitur mundi*” (“Mientras el mundo gira, la cruz permanece”) reza en algunos monasterios. La plegaria como resistencia.

Al menos estos dos modelos permiten intuir el asidero que tiene en la filosofía occidental la meditación como resistencia. La denominada “intimidad”, vida del espíritu, fuero interno o, en palabras más metafóricas, la “ciudadela interior”, el propio “pozo”, el “castillo interior” o “el tesoro escondido” siguen siendo el bastión donde el hombre regresa para refugiarse, repensarse, cuestionarse y, desde allí, asumir momentos históricos, proyectos vitales, decisiones cruciales. El hombre no solo comprende cuando se adapta a las condiciones externas de su hábitat o de los hilos históricos, sino que comprende cuando desde adentro recrea y transforma su entorno para que él responda a sus necesidades. El hombre es el animal que perfecciona, no solo el que se adapta, sino que adapta. El hombre meditativo no solo descubre un mundo que cambia, sino que se descubre a sí mismo en él y en esa línea, gracias al poder que tiene en tanto capaz de logos, como razón y como palabra, interpreta el mundo circundante a la luz de su horizonte personal y comunitario,

de su presente y de la historia. Los fenómenos históricos tienen una independencia del sujeto cognoscente, pero el ser pensante sigue teniendo la capacidad, quizá superior, de la conciencia de sí y de lo otro. La meditación como resistencia es la convocatoria a que el hombre ejercite este poder al servicio de un mundo más humano. La intimidad seguirá siendo el reducto inviolable donde el hombre debe responder por sí mismo, por sus inquietudes, por sus razones para vivir o morir.

## 6. Repensar lo real

---

Heidegger acuñó lo que se ha denominado “un pensar meditativo”. El ser habita las cosas. El hombre que piensa meditando capta dicho ser. Filosofar o pensar no sería otra cosa que el diálogo fecundo, respetuoso y misterioso del hombre con las cosas, con los entes. En ese diálogo prima la pregunta que proviene de las cosas mismas y que las hace problemáticas. La función primera del hombre es ser oyente. Cuando este se apresura y se vuelca sobre las cosas, sin escucharlas, deviene un pensador calculador que, alejado de toda *serenidad*, se las apropia para su beneficio. En palabras de Agustín, para *utique* más que para *frui*. Es el peligro de la técnica.

La meditación como diálogo, como pensamiento, como ejercitar el pensamiento, ha de asumir otro modo de comprender la realidad. La dimensión dialogal abarca al sí mismo, a los otros, a los divinos y también a las cosas. Entiéndase “cosa” en su sentido más amplio: objetos, acontecimientos, fenómenos. En este orden, la meditación agudiza la capacidad de escucha en el hombre para que sepa descubrir, inteligir (leer por dentro), hallar rasgos, hilos conductores en los acontecimientos vitales. No solo para juzgarlos a la luz de su horizonte ya configurado a lo largo de los años, sino para dejarse confrontar por la vida misma que lo saca de su acomodo para desplazarlo a nuevos horizontes de comprensión. Esto reclama también apertura al misterio y aceptación de la finitud de la conciencia. La realidad es inconmensurable, abierta, dinámica. El acercamiento a ella precisa no solo respeto, sino tacto, cuidado (*sorge*), escucha y apertura. La meditación desvela la realidad como otro. Un Otro dialogal. Esta meditación es revolución en un contexto donde las cosas y el mismo hombre han asumido un carácter cósmico

en dimensión calculadora: manipulación para producir, consumir, preferir, gustar, gastar.

## 7. Descubrir el valor de la escuela filosófica

En un contexto de pluralidades valen oro las identidades. En una cultura donde “todo vale” se erosiona el valor de lo distinto y la vida se torna insoportable. Es la crítica de Byung-Chul Han a la cultura del positivismo actual como rechazo a la negación, la anulación de lo diverso.

Como se pudo ver en el recorrido histórico, la meditación tomó fuerza al interior de las escuelas filosóficas de la Antigüedad a punto de crear un temple, un *ethos* que atravesó todos los periodos de la historia filosófica hasta hoy. Según Hadot, la configuración de una escuela se logra por cuatro elementos: elección de vida, comunidad, discurso y ejercicios espirituales. La elección de vida no era accesoria. Estaba al inicio de la vida filosófica y es gracias a ella que existen la diversidad de escuelas y los distintos senderos discipulares. Alguien en la Antigüedad se ejercitaba en la filosofía al interior de una escuela y no de otra porque elegía un determinado estilo de vida que respondía más a sus preguntas vitales o a su configuración interior. A esa elección inicial servían luego el discurso y los ejercicios. Sin elección, el discurso deambula y los ejercicios no concentran.

Esta dimensión de escuela quizá se haya perdido en gran parte en la cultura actual. Estudiar filosofía no coincide siempre con la ejercitación en la filosofía. Los claustros actuales se configuran cada vez menos como escuelas y más como centros informativos. La educación debe responder a la virtualización, al pensamiento crítico, a lo didáctico y, en ese entramado, lo esencial, es decir, asumir un horizonte interpretativo o apropiarse una tradición de pensamiento, queda relegado o pasa desapercibido. Una herencia de las escuelas filosóficas meditativas es la necesidad de volver a la concepción propiamente de escuela y, en ella, a las llamadas opciones vitales. Solo al interior de una escuela puede el hombre apropiarse una tradición desde la cual discernir los llamados “signos de los tiempos”. Solo desde esta apropiación puede generar diálogos fecundos con

tradiciones de pensamiento diferente que amplíen la cosmovisión. Detrás del abordaje de cuestiones *epocales* como el transhumanismo o el poshumanismo hay una tradición de pensamiento. “Dime con cuál antropología trabajas e intuiré cómo me miras”, podría ser la consigna. Sin tradiciones ni hilos conductores, las grandes cuestiones de la época quedan al vaivén de informaciones puntillistas que vulneran la posibilidad de las narraciones. Sin puntos axiales, la narración es imposible. El loco de Nietzsche lo intuyó. El mismo que declaraba la muerte de Dios parece matar las narraciones: “¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos estamos hundiendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, en todas las direcciones? ¿Hay todavía una arriba o un abajo?”. (Nietzsche, 1995 p. 135)

## Referencias bibliográficas

---

- Araza, P. (1995). *La imagen y el olvido. El arte como engaño en la filosofía de Platón*. Siruela: Madrid.
- Borges, J. L. (2011). *Inquisiciones y otras inquisiciones*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Bouillet, N. (1828). *Dictionnaire classique de l'antiquité sacrée et profane*. 2.<sup>a</sup> ed. 2 volúmenes. París: Librairie classique élémentaire.
- Cassirer, E. (1994). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Costáble, H. (2005). “Comunicación, Verdad y Finitud. Los Aportes de Gadamer y Habermas”. *Humanidades: Revista de La Universidad de Montevideo*, 1, pp. 97-107.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara.
- Foucault, M. (2005). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones Akal.
- Frazer, J. G. (ed.) (2012). *Pausanias's description of Greece*. Nueva York: Cambridge.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (2005). *¿Qué es pensar?* Madrid: Trotta.

- Laercio, D. (2007). *Vida de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Larchet, J. C. (2014). *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Sígueme.
- Luciani Rivero, R. F. (2002). *El misterio de la diferencia*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Nietzsche, F. (1998). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Edaf.
- (1995). *La gaya ciencia*. Alba: Lincoln.
- Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón (1990). *Teeteto*. Barcelona: Anthropos.
- Rivero Weber, P. (coord.) (2006). *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*. México: Editorial Itaca.
- San Agustín (1824). *Las confesiones*. Trad. Eugenio Zeballos. Madrid: Imprenta de Don Ramón Vergés.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. y ed. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.
- Vernant, J. P. (1993). *El hombre griego*. Madrid: Alianza Editorial.
- Voelke, A. J. (1993). *La philosophie comme thérapie de l'ame. Etudes de philosophie hellénistique*. París: Editions du Cerf.
- Zambrano, M. (2004). *La confesión: género literario*. Madrid: Siruela.