


Hacia la emancipación de los sistemas ideológicos contemporáneos

Towards the Emancipation of Contemporary Ideological Systems

Edgar Enrique Velásquez Camelo*
evelasquez@sdbcob.org

 <https://orcid.org/0000-0003-1359-3848>
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 7 de diciembre de 2020

Aprobación: 8 de abril de 2021

<https://doi.org/10.18273/revfil.v21n1-2022002>



Resumen: la transformación del mundo social se ha considerado un asunto exclusivo de las relaciones netamente institucionales. Así las cosas, como lo sostiene Hannah Arendt, un cuerpo político institucional cambiará solo si de base está la modificación de sus principios y fundamentos, sin embargo, ¿no es el cambio social un asunto que le atañe a cada persona? El objetivo de este artículo es presentar una reflexión, derivada de un camino de investigación documental, de los procesos de cambio social localizados en la persona desde la formación del carácter adquirido, como lo sugiere Arthur Schopenhauer, que se convierte en una alternativa plausible en un mundo cuyas estructuras no son fáciles de disolver.

Palabras clave: emancipación; sistemas ideológicos; mundo social; mundo de la vida; carácter adquirido.

Abstract: the change in social world has been considered an exclusive matter of purely institutional relations. Thus, as Hannah Arendt maintains, an institutional political body will change only if its basic principles and foundations change. However, is not social change also a matter for each person? The aim of paper is to present a reflection, derived from a research process, about processes of social change localized in the person from the formation of the acquired character as suggested by Arthur Schopenhauer, who becomes a plausible alternative in a world whose structures are not easy to dissolve.

Keywords: emancipation; ideological systems; social world; world of life; acquired character.

*Colombiano. Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana y teólogo de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Miembro del Comité Editorial de la revista Reflexiones Teológicas.

1. Introducción

El *telos* vital esencial de la existencia humana es alcanzar la felicidad de la mejor manera posible¹. Sin embargo, esta categoría no está librada de prejuicios —tal como lo comprende Martín Heidegger (2018) en *El ser y el tiempo*—, muchas veces influenciados por el pensamiento cotidiano no especializado que se difunde sin control por la cultura de la virtualidad real (Castells, 2006; Velásquez-Camelo, 2017, p. 38). La felicidad resulta ser, en este sentido, una quimera, una ilusión desprovista de una visión real de mundo. En la compilación *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida*, Arthur Schopenhauer (2017) presenta de forma admirable de qué manera entender la felicidad sin perder el sentido de realidad. Dicho de otra manera, Schopenhauer propone entender la felicidad entre los linderos del escepticismo y el estoicismo filosófico en lo esencial acerca de la vida, es decir, el buen vivir.

Se puede constatar en la vida cotidiana que el ser humano aspira a la felicidad, porque ha experimentado, así sea de forma fugaz, un estado de gozo espiritual, resultado de alguna satisfacción espiritual o corporal (Schneewind, 2009, p. 136). Sin embargo, la realidad lleva a pensar el peligro que conlleva la felicidad, sobre todo cuando se entiende que lo único real es el dolor y que el mayor anhelo al que se puede aspirar no es la felicidad en sí misma, sino evitar las penurias de la vida (Schopenhauer, 2017, p. 46). Esto resulta, de algún modo, paradójico y contradictorio en la era actual, llamada sociedad de la vivencia (Küng y Jens, 1997, p. 17). El presupuesto de este postulado es: lo único real es el dolor y la felicidad consiste en evitar al máximo el sufrimiento. ¿Es posible vivir desde esta visión negativa de la vida? ¿Acaso no es la felicidad un proyecto realizable y no una utopía sin ideal? ¿Es la felicidad evitar el dolor?

De antemano, cabe mencionar la dificultad que encierra definir la felicidad, dado que es relativa a cada visión de mundo, cuya representación es divergente y legítima (Schneewind, 2009, p. 228). No se puede imponer de manera arbitraria una forma única de ser feliz, como lo han pretendido, de algún modo, las visiones utópicas escatológicas del mundo social y religioso (Castrillón Restrepo, 2016). Aquello que se puede reconocer es el horizonte común de realización existencial, es decir, los rasgos comunes de la felicidad humana.

La felicidad ha sido uno de los anhelos del ser humano en la tierra. Inspirado en los clásicos latinos y griegos e iluminado en el género sapiencial bíblico, tal vez no de forma explícita, Schopenhauer (2017) propone dirigir la mirada a la realidad y no tanto a la idealidad (p. 55). Ya Immanuel Kant comentaba, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (2017), que hay aspiraciones legítimas que no descansan en una visión real de mundo,

¹ Véase Schopenhauer, 2017, p. 29; Velásquez-Camelo, 2019, p. 247; Velásquez-Camelo, 2020.

pues son fruto de intuiciones puras racionales. Ideas como igualdad, fraternidad, justicia, amor, paz y felicidad, en sentido estricto, no tienen asidero en la realidad social, sino que son construcciones sociales que jalonan el proyecto humano hacia un mundo más igualitario, fraterno, justo, amoroso, pacífico y feliz (Kant, 2017, p. 74). Estos anhelos legítimos, más que aspiraciones que dirigen la acción humana hacia su realización progresiva, se pueden convertir en la constatación solemne de la miseria humana, de la condición existencial del ser humano, porque en el mundo no hay igualdad, ni fraternidad, ni justicia, ni amor, ni paz ni mucho menos felicidad.

En este orden de ideas, vale más una cruda verdad que una dulce mentira. Con esto no se quiere decir que ni en el mundo social, ni siquiera en el mundo de la vida existan expresiones mínimas de estos valores fundamentales. Si todavía hay anhelos de un mundo más igualitario, fraterno, justo, amoroso, pacífico y feliz es porque hay destellos o atisbos de estas aspiraciones humanas, aunque no sean plenamente realizadas (Castrillón Restrepo, 2016). Como todo en la persona es inacabado y siempre está en un estado de inquietud continua, sobre todo aquello que descansa en la satisfacción de los sentidos (Schneewind, 2009, p. 43), entonces, ¿qué es la felicidad?

En este artículo se presenta una reflexión acerca de la emancipación de los sistemas ideológicos contemporáneos desde una mirada de Arthur Schopenhauer. Se destaca su actualidad y pertinencia en un mundo que aspira a satisfacer, en todo su sentido, los anhelos insaciables de realización y éxito, los cuales se motivan por la falsa ilusión del sistema de pensamiento neoliberal y utilitarista de que es posible sacar el mayor provecho de las cosas para experimentar la mayor satisfacción posible a expensas de la naturaleza e, irónicamente, muchas veces en contra de la vida misma². No se trata simplemente de una visión negativa de la vida, sino de una aproximación *real* de la existencia humana, aunque no se desconocen los problemas que encierra este cometido.

Se entiende por *visión real de la vida* a la expresión de la existencia tal cual se revela, es decir, la manifestación de los fenómenos sociales, psicológicos, históricos, políticos, culturales y religiosos del ser humano. Así las cosas, el escenario epistemológico de disertación, del presente trabajo, se ubica desde la fenomenología, sin desconocer los aportes de la hermenéutica filosófica (Ricoeur, 2015, p. 115), porque no hay manifestación pura del fenómeno, sino interpretación anclada, de algún modo, a una visión específica de mundo. De ahí que lo real se entienda como la manifestación interpretativa del fenómeno, cuyo dinamismo intersubjetivo expresa la complejidad del misterio humano. La

² Cfr. Francisco, 2015, §. 34; Baudrillard, 2009, p. 75; Velásquez-Camelo, 2019, p. 248.

objetividad, vista de este modo, no reside en el investigador, ni en el método que usa para aproximarse a lo real, sino que reside en el objeto mismo (Ricoeur, 2011, p. 56). Así como la humanidad es la cualidad específica del ser humano, la objetividad es la cualidad propia del objeto.

Para desarrollar lo anterior, se propone una aproximación a los sistemas ideológicos contemporáneos, es decir, dar cuenta del estado actual de la representación del mundo en relación directa con las aspiraciones humanas, en tres sentidos principalmente: el primer sentido, desde lo económico, lo social-político y lo religioso; el segundo, la idea de *carácter adquirido* desde Schopenhauer, como la vía personalista para la emancipación de la dominación ideológica contemporánea y, el tercero, la elaboración de una propuesta que responda a las demandas existenciales del ser humano en la actualidad para salvarlo de un callejón sin salida, porque los anhelos de felicidad humana nunca serán satisfechos mientras sigan anclados al sistema ideológico utilitarista y neoliberal, que se convierte en la no-elección que determina todas las elecciones.

2. Sistema ideológico occidental contemporáneo

El ser humano siente, vive, piensa y representa el mundo *intuitivo*, anclado a un sistema de creencias que, de forma soterrada e inconsciente, opera en la persona y determina las elecciones personales, bajo el aparente supuesto de la libertad y la autonomía (Habermas, 2009, p. 63). La *invención de la autonomía* —proclamación de la ilustración— se convierte en la ilusión vital que hace más soportable la existencia, sobre todo cuando en el interior del ser humano hay una sed insatisfecha de verdad y acción (Schneewind, 2009, p. 23). No se quiere decir que la *autonomía* y la *libertad* sean quimeras inexistentes, sino que pueden ser ideales que jalonan los procesos de creación y emancipación social (Kant, 2017, p. 39).

De ahí, resulta engorroso aceptar que, en la base de las elecciones existenciales, vestidas de una aparente *libertad* y *autonomía*, haya una especie de *predeterminación*, fruto del cálculo racional que configura las dinámicas económicas, sociopolíticas y hasta religiosas. Jean Baudrillard (2002; 2009), Slavoj Žižek (2001), Zygmunt Bauman (2017; 2018), Leonidas Donskis (en Bauman y Donskis, 2015), Paul Ricoeur (2008b; 2009; 2011), Jürgen Habermas (2009) y David Tracy (1997), entre otros teóricos de la vida social, resaltan de forma clara el entramado ideológico del sistema de creencias de la contemporaneidad. Si no podemos eludir esta paradoja, entonces, ¿cómo liberarnos del sistema de creencias que determina nuestras elecciones? Al hacer esta pregunta ¿no estamos expuestos a la misma lógica? Aunque no se puede eludir esta notable contradicción, esto no quiere decir que se abandone el objetivo propuesto en este escrito, porque también responde a un sistema de creencias.

En suma, nuestras elecciones económicas, sociopolíticas y religiosas tienen como fundamento la *no-elección* del sistema ideológico, que determina el alcance de nuestras decisiones. En otras palabras, se consume, se elige a nuestros gobernantes, se comprende las relaciones sociales y se acepta el credo religioso de forma condicionada (Tracy, 1997, p. 34). Esto no solo se determina por el sistema de creencias, sino también se define por el ambiente geográfico (Ricoeur, 2011, p. 39). La prueba más fehaciente de lo anterior son las decisiones que toma la persona de forma *voluntaria*, pero no se da cuenta que ya su elección fue determinada por el entramado ideológico del contexto social y geográfico que determina su existencia (Baudrillard, 2009, p. 75). Frente a esta visión del mundo social ¿existe responsabilidad? Que estemos condicionados en el mundo social no quiere decir que estemos exentos tanto de la responsabilidad como de los alcances de nuestras decisiones (Frankl, 2010, p. 115). La responsabilidad es, quizás, el modo de emancipación existencial del mundo social y la causa racional que resuelve la tarea inacabada del sentido (Velásquez-Camelo, 2020).

Así como la responsabilidad es, desde Viktor Frankl (2010), la forma en que la persona logra liberarse de forma consciente de la dominación inconsciente de las atrofias de la vida pasada (p. 115), de la misma forma, constituye el modo existencial para que la persona logre liberarse de la dominación ideológica que determina las elecciones del ser humano. De este modo, se puede reconocer el estado actual de la representación del mundo en relación directa con las aspiraciones humanas. En otras palabras, tomamos conciencia de nuestra situación en el mundo para que, desde la responsabilidad como actitud espiritual, podamos tomar distancia del mundo inmediato y ver con claridad en medio de un mundo que nos enseguece a propósito (Torrallba, 2018, p. 92).

En lo que sigue, se da cuenta, *grosso modo*, de las características principales del sistema ideológico económico, sociopolítico y religioso. Al poner de manifiesto esta realidad, no hay mejor desafío que darse cuenta de la responsabilidad frente a la vida y la necesidad de cultivar la vida espiritual, en sentido amplio, hacia un nuevo despertar existencial.

2.1 Sistema ideológico económico

Las relaciones de intercambio comercial del mundo actual se rigen bajo la lógica producción-consumo-producción³. Antes, el paradigma de mercadeo se movía en la relación oferta y demanda y se sostenía en una dependencia económica entre las partes del sistema económico local. Ahora, por la lógica de la sociedad de consumo, las grandes empresas no producen para generar demanda en los consumidores; producen de acuerdo con las necesidades creadas por el

³ Véase Baudrillard, 2009, p. 75; Velásquez-Camelo, 2015, p. 499; 2019, p. 248.

sistema simbólico del capitalismo informacional (Velásquez-Camelo, 2019, p. 249; Baudrillard, 2009, p. 81). Al parecer ya no se compra por necesidad, sino por determinación (Bauman y Donskis, 2015, p. 184).

Incluso, de manera sorprendente, ni siquiera es un ser humano quién está detrás del cálculo del consumo. Las máquinas de análisis informático están programadas para crear e identificar tendencias, modas y para decidir sobre las preferencias de las nuevas producciones cinematográficas (Velásquez-Camelo, 2020) y la producción de *kitsch* y *gadgets* para satisfacer la avidez de novedades frente al consumo generalizado del mundo (Velásquez-Camelo, 2014, p. 40).

La rapidación social, forma del mundo normalizado incitado a la carrera hacia el éxito económico, se convirtió en el modo social de operativización existencial (Francisco, 2015, §. 18; Velásquez-Camelo, 2019, p. 245). De modo particular, en tiempos como los de la cuarentena del 2020, por el Covid-19, se ha aplacado este estilo de vida desenfrenado (Harari, 2020, p. 98). Sin pretender caer en juicios de valor, ni apreciaciones desarraigadas frente a la situación actual, es inevitable no pensar acerca del impacto económico a corto, mediano y largo plazo. La vida cambió y con ella los modos de producción y sostenimiento (Gros et al, 2020, p. 129). Aquello que no logró la conciencia ambiental del cuidado de la casa común, lo logró, de forma admirable y no deseada, la pandemia de estos tiempos. Aunque se trata de un hecho aún reciente, llama la atención la insistencia de algunos, desde sus plataformas virtuales de comunicación e interacción, de volver a la *normalidad* como fuera la solución a las aspiraciones más profundas del ser humano (Castells, 2020, p. 141).

La *normalidad* se ha convertido en el objeto de deseo para quienes vivían, de algún modo, bajo la predeterminación existencial del sistema ideológico económico. En medio de estas vicisitudes, tal vez una opción sensata es tomar conciencia hacia la asunción de la responsabilidad como estilo y actitud espiritual (Velásquez-Camelo, 2020). El sistema económico capitalista informacional no ha renunciado a la lógica de producción-consumo-producción (Harari, 2020, p. 98). De todos modos, no se puede desconocer el impacto de estos tiempos de cese obligatorio. Quizás, no alcancen los días de nuestra vida para ver la estabilización satisfactoria de la economía mundial.

Si se acepta la idea de que existe un sistema ideológico económico que dirige las elecciones del consumidor a la satisfacción de necesidades, muchas de ellas ficticias, entonces no se puede eludir su impacto en el estado emocional de la persona. Al ser las expectativas de vida muy altas, al tener referentes de consumo demasiado exagerados, no pocas personas se ven influenciadas de forma negativa por las pretensiones sociales y económicas a las que aspira. El sistema ideológico económico propone-impone unos supuestos paradigmas de vida feliz bajo la fachada propagandista de los entornos multimedia.

La expresión “te deseo toda la felicidad que aparentas en las plataformas virtuales” es la constatación más notoria de las aspiraciones en términos económicos de la felicidad humana (Bauman, 2018, p. 96). Algunos, motivados por este sueño ilusorio de una vida ostentosa, llena de lujos y comodidades, no se ven librados luego de depresiones, decepciones y fracasos por desear un estilo de vida de alto costo (Schopenhauer, 2017, p. 55). Somos, de algún modo, conducidos de forma *inconsciente* a desear de forma *voluntaria* la satisfacción de necesidades ficticias creadas por el sistema ideológico económico consumista (Baudrillard, 2009, p. 81; Bauman, 2007).

Una vida inconsciente y voluntaria es el mayor logro del capitalismo informacional. Un ejemplo claro de esta realidad es la excitación corporal por el lanzamiento de un nuevo *smartphone* al mercado, cuya actualidad aparente y mejorada afecta las emociones de los consumidores al direccionar sus expectativas más profundas en la adquisición de dicho objeto (Velásquez-Camelo, 2015, p. 510).

2.2 Sistema ideológico sociopolítico

Hannah Arendt identifica que el sentido de la política es la libertad; sin embargo, esta no deja de ser sino un artificio social humano cuyo propósito es el mantenimiento del orden (Arendt, 2019, p. 61). No nos puede parecer extraña la idea de que el mundo social es un mundo artificial. ¿Por qué? Si bien desde Aristóteles se ha sostenido que el ser humano es *social por naturaleza*, según Arendt, no podemos seguir interpretando dicho postulado de la antropología clásica como si fuera una comprensión del mundo social actual (Arendt, 2019, p. 45; Velásquez-Camelo, 2019, p. 254). Si el ser humano fuera social por naturaleza, es decir, si perteneciera a su esencia la construcción del mundo político, se pregunta Arendt (2006), ¿de qué manera comprender los vejámenes horribles del siglo pasado en Auschwitz y en el estallido de la bomba nuclear?

No es el propósito de Arendt, ni de este escrito, defender el carácter individual y antisocial del ser humano, pero aquello que sí se puede afirmar es la naturaleza comunitaria de la existencia humana. Ahora bien, el sistema ideológico sociopolítico actual es muy complejo por los múltiples entramados sociales que se tejen gracias al impacto comunicacional de la sociedad red (Velásquez-Camelo, 2017, p. 45). Si antes se consideraba suficiente el capital y la coerción para el mantenimiento del orden, hoy no se puede desconocer el impacto político de los medios virtualizantes que configuran nuestra realidad social (Castells, 2006). De este modo, capital, coerción y medios de comunicación disponen el aparato ideológico sociopolítico del mundo actual.

De todos modos, aunque no se pretenda explicar la complejidad de este tema, dadas las múltiples formas del quehacer político, el objetivo es abordar cómo el imaginario colectivo sociopolítico afecta la comprensión acerca

de la felicidad. La idea de una sociedad perfecta que garantiza la felicidad del ser humano no es nueva. Ya desde la antigüedad la preocupación por un ordenamiento social de acuerdo con las exigencias del contexto ha ocupado varios tratados políticos.

La mejor forma de organización social es, de alguna manera, la garantía del bienestar para aquellos que conforman un cuerpo político (Arendt, 2019). Sin embargo, luego del s. XX, tras las dos guerras mundiales y la bomba atómica, quedó entredicha la relación entre la política y la felicidad del ser humano (Virilio, 1999, p. 85). No son garantía de bienestar social los sistemas políticos, sino la acción de quienes conforman y dan consistencia a la sociedad⁴. Hoy se vive una especie de desencanto político unido a un creciente sentido de lucha por el reconocimiento social (Ricoeur, 2013, p. 257).

Quizás haya más sentido de realidad frente a la política respecto del sistema ideológico económico. Sin embargo, como afirma Jean Luc-Marion (1999), la política no ha dejado de producir ídolos que prometen la instauración de un mundo mejor, pero a expensas de la felicidad y bienestar de las personas (p. 21). No podemos desconocer que al lado de la sociedad de consumo del sistema ideológico económico está la sociedad de control del sistema ideológico sociopolítico (Baudrillard, 2009; Bauman, 2007). El consumo y el control hacen parte del entramado de los lazos del sistema social. Aún pervive, de forma soterrada, la esperanza de que el mundo sea más justo, más humano. Este anhelo, aunque legítimo, no deja de producir problemas cuando se vuelve una añoranza afincada en un futuro incierto.

2.3 Sistema ideológico religioso

La posmodernidad, a grandes rasgos, es la disolución de los metarrelatos de la modernidad y la instauración de los microrrelatos que se proliferan de forma predominante por medio de las tecnologías de la información y la comunicación (Lyotard, 2006). Tal vez sea paradójico para algunos aceptar que la voz de la cristiandad ya no es la única voz legítima acerca de la experiencia religiosa, sino una voz más, en medio de las múltiples voces con pretensión de validez acerca del hecho religioso. De hecho, hoy en día se gestan formas de espiritualidad sin dios (Dworkin, 2015).

La promesa de la religión como camino hacia la felicidad fue el nudo del problema de la historia moral moderna (Schneewind, 2009). Sin embargo, luego de la llamada *guerra de religiones*, por mencionar un ejemplo, muchos críticos de la religión cuestionaron la idea de alcanzar el bienestar y la felicidad humana por medio de la fe (Kant, 2019; Bauman, 2017).

⁴ Véase Arendt, 2019, p. 43; Velásquez-Camelo, 2019, p. 255.

El sistema ideológico religioso tiene muchos rostros cargados de valores culturales, sociales, inclusive políticos. Aunque haya algunos que se esfuerzan por demostrar el carácter artificial del hecho religioso, no se puede desconocer que este último hace parte fundamental de la constitución esencial del ser humano (Duch, 2012; Segundo, 1982). El cumplimiento de la promesa de felicidad tiene lugar, para algunos, luego de la vida en este mundo —visión tradicional de la escatología cristiana (Kant, 2019) —; para otros, en la realidad inmanente de los variados contextos culturales. (Castrillón Restrepo, 2016). También es notable la gran incisión entre los sistemas ideológicos económico, sociopolítico y religioso. Se podría afirmar que las nuevas formas de expresión religiosa tienen una fuerte relación con la economía en el surgimiento impetuoso de los ídolos de la ciencia, la economía y la técnica (Francisco, 2014, § 55; Restrepo, 2014).

Así las cosas, el hecho religioso reclama cada vez más una realización auténtica. Por mencionar otro ejemplo, el Concilio Vaticano II para la Iglesia católica representó un puesto de avanzada en el cual se pudo resignificar los objetivos de acuerdo con las primeras comunidades cristianas (Hünemann, 2014). Cabe aclarar que dicha reivindicación seguirá siendo auténtica siempre y cuando la experiencia viva del creyente no sea desplazada por los modos de expresión opacos y totalitarios de la revelación, expresados en la dogmática de la fe. (Ricoeur, 2008a, p. 137).

El sistema ideológico religioso actual es de carácter plural. Ahora bien, si la experiencia religiosa busca, entre otras cosas, la felicidad del ser humano, los caminos para dicha operativización son variados por el carácter plural del hecho religioso. En términos de Torralba (2018), no existe un único camino para el desarrollo de la inteligencia espiritual (p. 65). Cada tradición espiritual propone los múltiples modos de ascenso en la vida espiritual, conforme a su conjunto de creencias (Ricoeur, 2015, p. 397). No pocos, a ejemplo de Paul Knitter, logran fusionar dos corrientes espirituales divergentes, como lo son el budismo y el cristianismo, para cultivar a plenitud su sensibilidad espiritual (Rodríguez Osorio, 2012, pp. 99-110).

2.4 Visión panorámica

Con la presentación de los sistemas ideológicos —económico, sociopolítico y religioso—, sin haber abordado la complejidad de cada uno de ellos, queda una idea acerca de los anhelos de felicidad, realización personal y éxito en la actualidad. Por un lado, la sociedad de consumo ha creado expectativas de vida tan altas que no pocos se ven librados a profundas decepciones por haber localizado en lo material el culmen de sus aspiraciones más profundas. Por otro lado, la imagen de una sociedad perfecta bajo los ideales de justicia social, equidad y fraternidad ha quedado relegada por la imposición, casi arbitraria, del sistema político de dominación y control.

Por último, la religión, en muchos sentidos y sin pretender generalizar, se ha convertido en el *escampadero social* como último recurso ante las insistentes decepciones humanas del mundo, que no pocas veces cede al fundamentalismo religioso. Si así son las cosas, es inevitable ignorar la falsa imagen que tenemos acerca de la felicidad humana. ¿Es posible esta realidad en la actualidad? De ser así, ¿cuáles serían esos rasgos que caracterizarían una auténtica felicidad?

3. El carácter adquirido: aproximación desde Arthur Schopenhauer

Al pensar la transformación del mundo, entre las múltiples maneras de llevarlo a cabo, se tienen dos caminos de igual legitimidad con una génesis divergente y a la vez complementaria: el primero tiene como punto de partida a la persona y su capacidad de asumir, de forma individual, los cambios necesarios para la asunción de un mundo mejor; el segundo, desde las estructuras que forman y sostienen el mundo social artificial en sus múltiples rostros en lo económico, sociopolítico y religioso.

Al respecto, Hannah Arendt (2019) afirma:

Pero de la misma manera que no se cambia un mundo cambiando a los hombres —prescindiendo de la práctica imposibilidad de tal empresa—, tampoco se cambia una organización o una asociación empezando a influir sobre sus miembros. Si se quiere cambiar una institución, una organización, cualquier corporación pública mundana, solo se puede renovar su constitución, sus leyes, sus estatutos y esperar que todo lo demás se dé por sí mismo. Que esto sea así tiene relación con el hecho de que siempre que se juntan hombres —sea privada, social o público-políticamente— surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Cada uno de estos espacios tiene su propia estructura, que cambia con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público en leyes, constituciones, estatutos y similares. Donde quiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este ‘espacio entre’ [*Zwischen-Raum*] donde tienen lugar todos los asuntos humanos. (p. 57)

Aunque, para Arendt (2019), tanto la vía personal como la institucional tienen la misma finalidad transformativa, ella da mayor relevancia al cambio por el acceso institucional, esto por una razón fundamental, pues vivir-juntos y conformar sociedad es un hecho netamente artificial que surge entre los hombres (p. 43). La institución se convierte, en términos de Paul Ricoeur (2009), en la instancia pública que legitima la acción entre las diversas subjetividades que, de algún modo, es la garantía de su permanencia en el tiempo.

De manera relevante, la teoría crítica social se ha ocupado en el camino institucional. Teóricos de la vida social, desde Platón con *República* (1986), Aristóteles con *Política* (1988), Agustín de Hipona con *La ciudad de Dios* (2007), Nicolás Maquiavelo con *El príncipe* (2011), Thomas Hobbes en *Leviatán* (2003), Jean-Jacques Rousseau en *El contrato social* (2007), Immanuel Kant en *La crítica de la razón pura* (2019), Norberto Bobbio en *Teoría general de la política* (2009), John Rawls *Justicia como equidad* (1999), el mismo Paul Ricoeur en la recopilación de ensayos *Educación y política* (2009), por mencionar algunos, se han ocupado de diversas maneras y enfoques epistemológicos de la vía institucional de la transformación social.

La vía personal no ha tenido la misma fuerza porque, como lo afirma Immanuel Kant (2017; 2019) en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (p. 74) y en la *Crítica de la razón pura* (p. 60), desde el ámbito empírico práctico inmanente no es posible fundamentar los principios que sostengan la renovación del mundo social y de la vida por sus notables contradicciones. De todos modos, se pregunta, sin desconocer la vía institucional: ¿caso la vía personal no es aquella sobre la cual se puede ejercer la libertad de la voluntad humana inspirada en los principios universales y las condiciones mínimas de acción, desde la cual es posible la paulatina tarea de renovación personal, colectiva y la puerta de entrada del cambio del mundo social institucional?

El propósito de esta parte es resaltar la vía personal del cambio social desde los aportes de Arthur Schopenhauer. Aquello que se propone en esta parte es rastrear las características del *carácter adquirido* como una respuesta plausible para lograr la transformación personal y colectiva del mundo.

De entrada, se advierte que, ante el impacto de los diferentes sistemas ideológicos —sociopolítico, económico y religioso— tanto en la vida personal y colectiva, la noción de *carácter adquirido* podría resultar insuficiente, relativista y aparentemente su resultado sería la resignación frente al estado contradictorio del mundo social actual. Sin embargo, si se trata de buscar una salida *responsable* al impacto de estos sistemas, un modo loable, no único, es por medio de la formación del *carácter adquirido* que se distingue, según Schopenhauer, del inteligible y del empírico. El carácter inteligible por su naturaleza es *invariable* porque no se fundamenta en la experiencia, sino en la razón pura. Por su parte, “el carácter empírico es en sí mismo irracional” (Schopenhauer, 2017, p. 31) porque corresponde al *mero impulso natural* de, en términos de Spinoza, las pasiones.

Los aportes de Schopenhauer (2017) acerca de la felicidad del ser humano se ubican entre el estoicismo y el maquiavelismo (p. 25). La primera apunta a una vida con una excesiva austeridad y la segunda a la perversión moral, vista de

forma peyorativa en el seudopostulado maquiavélico “el fin justifica los medios.” La felicidad no se encuentra, según este filósofo alemán, ni en la privación, ni pasando por encima de los demás, por decirlo de forma sencilla.

La *eudemonología* o *el arte de ser feliz* se convierte en una tarea inacabada del ser humano que, sin embargo, encuentra modos *fácticos* de realización existencial, lejos de la extrema idealización, no ubicados simplemente en el *más allá*, sino en la inmanencia cotidiana de la vida, en el cultivo espiritual de la vida.

La experiencia [...] nos enseña que la felicidad y el goce son puras quimeras que nos muestran una ilusión en las lejanías, mientras que el sufrimiento y el dolor son reales, se manifiestan a sí mismos inmediatamente sin necesitar la ilusión y la esperanza. (Schopenhauer, 2017, p. 29)

¿De qué manera una persona puede emanciparse de los sistemas ideológicos contemporáneos que quieren imponerse como la única forma de alcanzar la felicidad? Como respuesta a este interrogante se hará una aproximación a la noción de *carácter adquirido* desde Schopenhauer, que para él resulta ser la mayor riqueza espiritual del ser humano: ¿en qué sentido? Si los mencionados sistemas ideológicos son la expresión inconsciente que determina las elecciones del ser humano frente a su felicidad y realización personal en la actualidad, como ya se insinuó, tal vez desde la responsabilidad nos podamos ver librados de su influencia. Entonces, el *carácter adquirido* será un posible camino de emancipación y despertar existencial en la actualidad, que permita formar una mentalidad crítica y a la vez propositiva frente al mundo social.

Al respecto, Schopenhauer (2017) afirma:

Al lado del carácter inteligible y del empírico, hay que mencionar otro que es diferente a estos dos, el *carácter adquirido*, al que solo se consigue en la vida a través del ejercicio en el mundo, y del que se halla cuando se elogia a alguien como hombre con carácter o cuando se critica a alguien por su falta de carácter. (pp. 30-31)

En otras palabras, el *carácter adquirido* es la disposición personal que se logra solo a través de las experiencias del mundo social, cuya expresión psicológica se evidencia en la madurez humana. ¿Cómo se logra este carácter? Resulta tal vez inapropiado recalcar en la actualidad esta idea, pero el camino para lograr el *carácter adquirido* es a través de las experiencias dolorosas de la vida, en las decepciones que provoca la sociedad de consumo, en los fracasos ocasionados en la lucha por un mundo social justo, en los anhelos de libertad espiritual ante las asfixiantes experiencias religiosas fundamentalistas que anulan la libertad de la persona.

Debemos aprender a partir de la experiencia qué es lo que queremos y de qué somos capaces. Anteriormente no lo sabemos, carecemos de carácter y a menudo debemos sufrir duros golpes que, desde fuera, nos fuerzan a volver a nuestro propio camino. Pero cuando finalmente lo hemos aprendido, entonces hemos conseguido lo que la gente llama carácter, es decir, *carácter adquirido*. (Schopenhauer, 2017, pp. 33-34)

El *carácter adquirido* es el mayor logro que puede alcanzar un ser humano cuando está expuesto al *vaivén* de los sistemas ideológicos del mundo social. El desencanto potencial de la economía, el fracaso de muchos sistemas políticos o la opresión de algunas expresiones inauténticas de una seudoreligiosidad pueden ser superados por medio de la formación del *carácter adquirido*.

La promesa de un *mundo mejor* ha jalonado los esfuerzos humanos hacia esa meta, pero no pocos se han desencantado al sentir que no se ven realizadas a plenitud sus esperanzas. Cuando se carece de una visión real de mundo se puede correr el riesgo de fundar nuestras esperanzas en quimeras, cuya realización potencial es plausible por su carácter derrotable.

Frente a la dominación del sistema ideológico económico, Schopenhauer (2017) podría decir:

Los bienes que a alguien nunca se le había pasado por la cabeza pretender, no los echa en absoluto de menos, sino que está plenamente contento sin ellos. Otro, en cambio, que posee cien veces más que aquél, se siente desgraciado porque le falta una cosa que pretende. También a este respecto cada uno tiene su propio horizonte de lo que a él le es posible alcanzar. Hasta donde se extiende, llegan sus pretensiones. Si un objeto cualquiera dentro de este horizonte se le presenta de tal manera que puede confiar en obtenerlo, entonces se siente feliz; en cambio es infeliz si surgen dificultades que le privan de la perspectiva de tenerlo. (p. 38)

Alguien podría objetar que el espíritu de este párrafo encierra una absurda resignación respecto a la vida. ¿Para qué añorar algo que está fuera de nuestro alcance? Sin embargo, no se puede olvidar, como lo afirma el papa Francisco (2015) en *Laudato Si'*, “mientras más vacío está el corazón de la persona, más necesita objetos para comprar, poseer y consumir” (§. 204). Si aceptáramos la idea de Schopenhauer, tal vez nos veríamos libres de la dominación ideológica de la sociedad de consumo, porque nuestras expectativas de vida no estarían basadas en el modelo de producción-consumo-producción que sucumbe en la cultura del descarte, sino que seríamos libres de la predeterminación consumista del actual sistema económico y, de esta forma, nuestro espíritu humano lograría, en términos del santo padre, el papa Francisco, la anhelada paz del corazón.

Si, como dice Arthur Schopenhauer (2017), “la fuente de nuestro descontento se encuentra en nuestros intentos siempre renovados de subir el nivel del factor de las pretensiones, mientras la inmovilidad de otro factor lo impide” (p. 39), entonces no vale la pena desgastarnos en función de dichas pretensiones cuando en realidad están lejos de nuestro alcance. Esto no quiere decir que es imposible superar la condición paupérrima que viven muchas personas. De hecho, el actual sistema económico capitalista e informacional pone en manos de unos pocos la riqueza del mundo y genera cifras enormes de personas sumidas en la pobreza: esto es inaceptable (Velásquez-Camelo, 2019, p. 258). De algún modo, la idea de Schopenhauer es la invitación a una vida simple, sobria, sin un deseo desenfrenado por lo material⁵.

Por otro lado, Schopenhauer (2017) afirma acerca de la ilusión de cambiar la historia que “una vez que un infortunio se ha producido y no se puede remediar, no permitirse pensar que pudiera ser de otra manera” (p. 47). Tal vez la mayor causa del descontento es volver nuestra mirada hacia atrás cuando se ha producido un hecho calamitoso. Pensemos, por ejemplo, en tantas problemáticas que afectan el orden social y político en el mundo. No estamos lejos de las dos guerras mundiales (Velásquez-Camelo, 2019), de la crisis económica provocada por ellas, del ordenamiento político violento a expensas de la libertad, de las múltiples problemáticas que viven nuestros pueblos bajo la opresión de un sistema político que busca sacar el mayor provecho posible. No estamos lejos de los regímenes totalitarios de Latinoamérica, del silencio provocado a tantos que buscaron la instauración de un nuevo orden social, de tantos años de violencia en Colombia, que incluso sociólogos como Daniel Pécaut (2012) la consideran como parte esencial de la gestión gubernamental.

Pareciera una posición resignada el hecho de no permitirse pensar que las cosas hubieran sido de otra manera. Por el contrario, no sirve de nada este ejercicio melancólico de imaginación tortuosa porque en él no reside ninguna acción que provoque el cambio; sería algo así como pretender que el mundo sea otro y querer cambiar los acontecimientos que lo produjeron. El mundo social y político se ha gestado entre luchas, dolores, fatigas, desencantos, conflictos y muertes, etc. (Ricoeur, 2013). Esta realidad no se puede ocultar ni mucho menos desconocer. Los procesos históricos que gestan nuestra vida social tienen un pasado amargo. Antes de ocupar nuestras energías en la añoranza de un mundo plausible, deberíamos ocuparnos de cómo librarnos de la dominación tecnocrática de consumo que dirige el quehacer político contemporáneo. El pasado no es posible cambiarlo, pero sí podemos aprender de él.

⁵ En otro trabajo pude proponer cómo la vida simple se podía convertir en estilo alternativo existencial para el mayor provecho de todos, que proteja de igual modo la casa común que compartimos no solo entre seres humanos, sino también con la naturaleza (Velásquez-Camelo, 2019, pp. 246-268).

Por eso, la serenidad para con las cosas proporciona, una imagen real del mundo económico y social, además del *carácter adquirido*. De ahí que:

Un hombre que se mantiene sereno ante todos los accidentes de la vida solo muestra que sabe cuán inmensas y diversas son las posibles contrariedades de la vida y que, por eso contempla un mal presente como una pequeña parte de aquello que podría venir; y a la inversa, quien sabe esto último y lo tiene en cuenta, siempre mantendrá la serenidad. (Schopenhauer, 2017, p. 50)

La serenidad frente a las calamidades y potenciales es fruto del *carácter adquirido*. De nada serviría, visto de este modo, perder la calma ante las vicisitudes, porque muchos de los asuntos que afectan la vida del ser humano están fuera del alcance de su dominio y control. Lo más inmediato que está al alcance de cada persona es la formación de su *carácter* como disposición existencial de la responsabilidad del ser humano con su propia vida en el mundo.

El sistema ideológico económico, por ejemplo, en muchos sentidos determina nuestros deseos y apetencias de consumo. Aceptamos voluntariamente ser dominados porque gozamos de una *autonomía disminuida* —por usar un término del informe Belmont de bioética— que nos da la aparente sensación de seguridad de actuar libremente. Schopenhauer (2017) y luego Martín Heidegger (2002), al acudir seguramente a la misma fuente de los clásicos griegos, exaltan la *serenidad* para con las cosas como el modo en que la persona puede hacer frente a la dominación del mundo social y no dejarse atrapar, asimismo, en la angustia por las decepciones y fracasos latentes en ellas.

Acerca de la vida aparente y superficial, Schopenhauer (2017) conceptúa así:

El joven cree que el mundo está hecho para ser disfrutado, que es una morada de la felicidad a la que desaciertan solo aquellos que no tienen la habilidad de buscarla; en ello lo animan las novelas, los poemas y el falso brillo que el mundo da siempre y en todas partes a la apariencia externa. A partir de ese momento su vida consiste en el acaso (emprendido con más o menos reflexión) de la felicidad positiva de la que cree, por supuesto, que consiste en placeres positivos. (p. 59)

La sociedad de consumo ofrece en la actualidad ese *falso brillo* de una felicidad sin límites. El *carácter adquirido* es el modo por el cual la persona, ante el desencanto de una vida aparente, logra superar dicho estado de estancamiento existencial y ve posibles alternativas de superación racional que mueven a la persona a constituirse no en mero agente pasivo consumidor, sino en un agente activo de transformación social (Velásquez-Camelo, 2018, p. 102).

Respecto de las esperanzas infundadas que ofrecen algunos movimientos religiosos fundamentalistas, podría refutarse, con Schopenhauer (2017), lo siguiente:

Habitualmente tratamos de serenar el gris del presente especulando sobre posibilidades favorables y nos inventamos cien esperanzas ilusas que todas ellas están preñadas de un *disappointment* [decepción] si permanecen incumplidas. En lugar de ello haríamos mejor en tomar todas las posibilidades malas como objeto de nuestra especulación, lo cual nos motivaría en parte a tomar precauciones para prevenirlas, en parte daría lugar a sorpresas agradables si no se cumplen. (p. 82)

No se critica el sentimiento religioso del ser humano como expresión auténtica de su ser en el mundo. Se critican, más bien, las posiciones fundamentalistas desarraigadas cuya dogmática opaca las expresiones genuinas de la fe religiosa (Ricoeur, 2008a, p. 137). El mundo social, al estar lejos del control humano, pareciera confinarnos en una esperanza irrelevante que nos proporciona la fe, pero se descuida al mismo tiempo de las condiciones sociales que hacen posible dicho tránsito. Dicho de otro modo, a fuerza de esperar la irrupción escatológica del mundo futuro podemos relegar nuestra responsabilidad a expensas de la acción *apocalíptica* de Dios, descuidando al mismo tiempo la responsabilidad del ser humano en sí mismo (Foucault, 2014) y de su acción en el mundo.

Por medio de san Agustín, la tradición espiritual cristiana ha afirmado: “Dios, que te creó sin ti, no te salvará sin ti.” No podemos deshacernos de nuestra responsabilidad de sí y con el mundo, y tampoco podemos dejar todas nuestras esperanzas en un mañana escatológico, cuya irrealización está lejos de irrumpir severamente el mundo, no porque Dios no pueda actuar, sino porque, desde la teología cristiana, al crearnos, Dios nos ha dado libertad ¿Tiene sentido, por tanto, concebir un acto desesperado de Dios por cambiar el mundo? Aunque la tradición bíblica en diversos relatos ha demostrado lo contrario, no se puede caer en la tentación de una lectura fundamentalista que priva de una visión crítica en la aplicación de los métodos históricos-críticos (Pontificia Comisión Bíblica, 1993).

Nuestra vida de fe no puede estar cimentada en castillos en el aire:

En todas las cosas que afectan nuestro bienestar y malestar, nuestras esperanzas y temores, hay que poner riendas a la fantasía. Si nos pintamos en la fantasía posibles sucesos felices y sus consecuencias, solo nos hacemos la realidad aún más insoportable, construimos castillos en el aire y después los pagamos caros con la decepción. Pero pintarse posibles infortunios puede tener consecuencias aún peores: puede convertir a la fantasía, como dice Gracián, en nuestro verdugo casero. (Schopenhauer, 2017, p. 55)

El *carácter adquirido* proporciona a la persona las bases que le permiten una vida responsable en la consecución paulatina y dinámica del cambio personal y colectivo. Para vernos libres de la dominación sistemática de la economía consumista, de lo social y la política y de una religión fundamentalista, es necesario, como fruto de nuestra propia experiencia de vida, lograr una *sensatez* que nos permita descubrir la verdad detrás de estos movimientos ideológicos cuyo impacto a largo plazo enajena nuestra conciencia a la voluntad del sistema.

La actividad, el emprender algo o incluso solo aprender algo es necesario para la felicidad del ser humano. [...] Esforzarse y luchar contra algo que se resiste es la necesidad más esencial de la naturaleza humana. La inmovilidad, que sería plenamente suficiente para el placer tranquilo, le resulta imposible; superar obstáculos es el placer más completo de su existencia, para él no hay nada mejor. Los obstáculos pueden ser puramente de carácter material, o de carácter espiritual, como en el estudio y la investigación: la lucha con ellos y la victoria sobre ellos son los placeres completos de su vida. Si le faltan ocasiones, las crea como puede. (Schopenhauer, 2017, pp. 65-66)

Así como para Arendt (2014) *la acción* constituye el milagro humano más genuino desde el punto de vista político (pp. 107-108), para Schopenhauer, la capacidad de *hacer algo nuevo* nos ubica como seres activos, cuyo despliegue de posibilidades se hacen eficaces tanto en la vida personal, colectiva-comunitaria hasta llegar a impregnar las dinámicas del mundo social. La lucha por un mundo más justo, humano, solidario y fraterno se logra, de este modo, por la vía personal que se convierte en el plausible camino para conseguir la emancipación de los sistemas ideológicos contemporáneos por medio del *carácter adquirido*.

4. Conclusión: ¿una tercera vía?

El carácter adquirido en este artículo ha sido una propuesta que reivindica la vía personalista sobre el desarrollo extenso de la vía institucional para la transformación del mundo social y del mundo de la vida. Frente a la dominación del sistema ideológico económico, sociopolítico y religioso, *el carácter adquirido* se convierte en una alternativa que proporciona las herramientas para favorecer la emancipación del ser humano del mundo social.

¿Es posible una tercera vía? No ha sido el propósito de Arthur Schopenhauer proponer la noción de *carácter adquirido* para los fines citados en este artículo, pero por los efectos del proceso de actualización hermenéutico es posible hacer tales inferencias, cuya legitimidad y validación se soportan por sí solas. Una posible tercera vía está en *el cultivo de la inteligencia espiritual*.

La posmodernidad ha favorecido, entre otras cosas, un despertar espiritual que en muchos escenarios existenciales ha provocado en gran medida la emancipación ideológica del mundo actual. La vida espiritual no es una derivación del *carácter adquirido* ni mucho menos una escapatoria ante las decepciones de la vida; es, ante todo, la expresión genuina del ser humano, porque reluce a través de ella la profundidad de la persona en donde no es posible la apariencia ni el engaño. Si en este texto se dice que el cultivo de la vida espiritual es una tercera vía legítima para la transformación personal y colectiva del mundo social, es porque por medio de ella florecen, en todo su esplendor, los valores, tanto universales como mínimos, para la consecución de una vida feliz y realizada en este mundo.

La vía institucional garantiza, de algún modo, la validación de las estructuras del mundo social. La vía personal no busca las posibilidades externas, sino que su punto de apoyo es el ser humano y las posibilidades dadas por medio del *carácter adquirido*. El cultivo de la vida espiritual es la mediación heurística que logra unificar los dos caminos anteriores, porque es la síntesis integral que supera los conflictos del mundo social, los desgastes afectivos de la situación personal y, de esta forma, lograr el *carácter adquirido* hacia la consolidación de una visión crítica del mundo que es garantía para la emancipación de los sistemas ideológicos contemporáneos.

Referencias

- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2014). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2019). *¿Qué es la política?* (R. Sala Carbó, trad.). Paidós.
- Aristóteles (1988) *Política*. Gredos.
- Baudrillard, J. (2002). *La ilusión vital*. (A. Jiménez Rioja, trad.). Siglo XXI Editores.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. (A. Bixio, trad.). Siglo XXI Editores.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopía*. (A. Santos Mosquera, trad.). Paidós.
- Bauman, Z. (2018). *Amor líquido. Sobre la fragilidad de los vínculos humanos*. (A. Santos Mosquera, trad.). Paidós.

- Bauman, Z. y Donskis, L. (2015). *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*. (A. F. Rodríguez Esteban, trad.). Paidós.
- Bobbio, N. (2009). *Teoría general de la política*. Trotta.
- Castells, M. (2006). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura, Vol. I. La sociedad red*. Siglo XXI Editores.
- Castells, M. (2020). Fin de un mundo. En M. Alarcón Álvarez (Ed.). *Covid 19²* (pp. 141-144). MA Editores. <https://marceloalarcon.cl/producto/covid19-2/>
- Castrillón Restrepo, J. F. (2016). *Escatología de la liberación. Pensamiento utópico y teología de la liberación*. Pontificia Universidad Javeriana.
- De Hipona, A. (2007). *La ciudad de Dios*. Gredos.
- Duch, L. (2012). *La religión en el siglo XXI*. Siruela.
- Dworkin, R. (2015). *Religión sin dios*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1881-1882)*. Fondo de Cultura Económica.
- Francisco [papa] (2014). *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium del santo padre Francisco a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco [papa] (2015). *Carta Encíclica Laudato Si' sobre el cuidado de la casa común*. Libreria Editrice Vaticana.
- Frankl, V. E. (2010). *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*. (C. Silva y J. Mendoza, trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Gros, C., Valenti, R., Valenti, K. y Gros, D. (2020). Estrategias de manejo para los costos socioeconómicos de la pandemia COVID-19. En M. Alarcón Álvarez (Ed.). *Covid 19²* (pp. 129-133). MA Editores. <https://marceloalarcon.cl/producto/covid19-2/>
- Habermas, J. (2009). *Ciencia y técnica como «ideología»*. (M. Jiménez Redondo y M. Garrido, trads.). Tecnos.
- Harari, Y. (2020). El mundo después del Coronavirus. En M. Alarcón Álvarez (Ed.). *Covid 19²* (pp. 98-111). MA Editores. <https://marceloalarcon.cl/producto/covid19-2/>

- Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2018). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatán*. Losada.
- Hünemann, P. (2014). *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Kant, I. (2017). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (L. Martínez de Velasco, Ed. y M. García Morente, trad.). Austral.
- Kant, I. (2019). *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- Küng, H. y Jens, W. (1997). *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*. Trotta.
- Liotard, J-F. (2006). *La condición postmoderna*. (M. Antolín Rato, trad.). Cátedra.
- Maquiavelo, N. (2011) *El príncipe*. Gredos.
- Marion, J. (1999). *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. (S. M. Pascual y N. Latrille, trads.). Ediciones Sígueme.
- Pécaut, D. (2012). *Orden y violencia: Colombia 1930-1953*. (A. Valencia Gutiérrez, trad.). Universidad Eafit.
- Platón (1986). *Diálogos IV. República*. Gredos.
- Pontificia Comisión Bíblica (1993). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* [15 de abril de 1993]. Libreria Editrice Vaticana.
- Rawls, J. (1999). *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Tecnos.
- Restrepo, C. E. (13 de noviembre de 2014). Las tres idolatrías. News ODN. <https://www.newsodn.org/es/articulos/otras-areas/las-tres-idolatrias/29/64/111>
- Ricoeur, P. (2008a). *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Prometeo.
- Ricoeur, P. (2008b). *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Prometeo.
- Ricoeur, P. (2009). *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Prometeo.

- Ricoeur, P. (2011). *Finitud y culpabilidad*. Trotta.
- Ricoeur, P. (2013). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2015). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Osorio, H. [S. J.] (2012). *Entremeses teológicos 2010-2011. Teología, ecumenismo y diálogo interreligioso*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Rousseau, J. (2007). *El contrato social*. Espasa Calpe.
- Schneewind, J. B. (2009). *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. Fondo de Cultura Económica.
- Schopenhauer, A. (2017). *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida*. (A. Ackermann Pilári, trad.). Herder.
- Segundo, J. L. (1982). *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret, I. Fe e ideología*. Ediciones Cristiandad.
- Torralba, F. (2018). *Inteligencia espiritual*. Plataforma Actual.
- Tracy, D. (1997). *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*. Trotta.
- Velásquez-Camelo, E. E. (2014). La virtualización. Aproximaciones desde Manuel Castells y Jean Baudrillard. *Pensamiento humanista*, 11. 31-53. <https://repository.upb.edu.co/handle/20.500.11912/7987>
- Velásquez-Camelo, E. E. (2015). La sociedad de consumo en *La Caverna* de Saramago: la aplicación de la función purgativa de la obra literaria. *Escritos*, 23(51). 497-523. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/555>
- Velásquez-Camelo, E. E. (2017). *La virtualización en el escenario contemporáneo de la educación*. Académica Española.
- Velásquez-Camelo, E. E. (2018). Discursos vacíos para oídos estancados. Hacia una hermenéutica de la acción. *Revista de Filosofía UCSC*, 17(1), 91-116.
- Velásquez-Camelo, E. E. (2019). Elogio a lo simple en tiempos del consumismo y del capitalismo informacional. *Revista Ciencias y humanidades*, 8(8). 245-

268. <https://revistacienciasyhumanidades.com/index.php/home/article/view/82>

Velásquez-Camelo, E. E. (2020). Pensar en el sentido de la vida es orar: aproximación a Francesc Torralba. *Revista Filosofía UIS*, 19(2). 55-73.

Virilio, P. (1999). *La inseguridad del territorio*. La Marca Editora.

Žižek, S. (2001). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores.