



DIALOGANDO SOBRE EL DIÁLOGO

Memo Ángel
Jesús David Cifuentes Yarce



Universidad
Pontificia
Bolivariana



Memo Ánjel

Profesor de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Doctor en Filosofía, escritor y autor de novelas, cuentos y ensayos y varios de sus textos han sido traducidos al alemán y al italiano. Durante el 2005 obtuvo la beca de artista en residencia que otorga el Berliner Künstler Programm del DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) y vivió ese año en Berlín.

Contacto: memoanjel5@gmail.com



Jesús David Cifuentes Yarce

Profesor interno (asociado) del Centro de Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Magíster en Filosofía y Licenciado en Filosofía y Letras de la UPB. Actualmente, director del semillero de Antropología Filosófica y vicepresidente de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica (SIAF). Miembro de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE).

Contacto: jesus.cifuentes@upb.edu.co / david.yarceupb@gmail.com

Memo Ángel
Jesús David Cifuentes Yarce

DIALOGANDO SOBRE EL DIÁLOGO

Libro resultado de investigación

808.014
A599

Ánjel, Memo, autor

Dialogando sobre el diálogo: libro resultado de investigación /
Memo Ánjel y Jesús David Cifuentes Yarce –

1 edición -- Medellín : Universidad Pontificia Bolivariana, 2021.

98 p: 14 x 23 cm. -- (Colección Filosofía)

ISBN: 978-958-764-987-1

1. Diálogo - Aspectos filosóficos. -- 2. Diálogo - Comunicación
-- 3. Diálogo - Historia -- I. Cifuentes Yarce, Jesús David, autor
-- Título (Serie)

CO-MdUPB / spa / RDA
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Memo Ánjel

© Jesús David Cifuentes Yarce

© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

Vigilada Mineducación

Dialogando sobre el diálogo

ISBN: 978-958-764-987-1

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-958-764-987-1>

Primera edición, 2021

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Escuela de Filosofía.

CIDI. Grupo Epimeleia y Grupo Territorio. Proyecto: Fundamentación filosófica del hombre.

Una aproximación a la filosofía contemporánea. 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 Filosofía, Teología y Humanidades: Luis Fernando Fernández Ochoa

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Gestor Editorial: Luis Alberto Castrillón López

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Transparencia duo

Corrección de Estilo: María Isabel Quiñones

Imagen Portada: Shutterstock - 1365250058

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2021

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2139-23-08-21

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

Contenido

Prólogo	7
Introducción	11
Capítulo 1	
Sobre el diálogo	13
Capítulo 2	
El diálogo consigo mismo	27
Capítulo 3	
El diálogo y los medios de comunicación.....	47
Capítulo 4	
El diálogo y la verdad	59
Capítulo 5	
El diálogo espiritual.....	69
Capítulo 6	
El diálogo cosmopolita	84
Conclusión	
Un mundo común	91

Apéndice	
A un gran maestro	94
Bibliografía	95

Prólogo

Diálogo es hacer que el logos como palabra cree puentes, comunicación, e interacción entre los dialogantes; elimina barreras, vuelve las cosas un asunto común entre los hablantes; establece la concordia en la discordia en medio del diferir de las diferencias de los que dialogan; mueve la contrariedad y oposición como pensaba Heráclito, incluso en el lenguaje; escribe en el alma el drama vital de cada uno de los que pronuncian palabras, se establece una tríada fundamental entre el significante, el significado y el referente, es un acto de confianza en la palabra del otro.

Este acto de confianza es lo que permite la intercomunicación vinculante, sin él no se dialoga; se monologa y se cierran los canales como vasos comunicantes que actúan sin monólogo. Este poder maravilloso del diálogo, que rompe el silencio y agita el decir, es una chispa del alma que se desvela y descubre como lo más íntimo de la interioridad psíquica del que deposita la fiducia en el otro y viceversa. En el silencio hablante de los que desencubren su intimidad, brilla el resplandor de la presencia ausente del uno y del otro convertida en un nosotros; éste nos-otros nos hace ser-en- el- otro, en la unidad discordante del que revela su logos. Es la encarnación de este logos mutuamente compartido. Este hacerse carne del logos es la maravilla de los hablantes que, en el dia-logos, se hacen logos gracias al “dia” como partícula vinculante; sin ésta, se vacía el sentido del diálogo y se llena de fatuidad sofista. Esta fatuidad no comunica, a pesar de la palabra lanzada: ésta deviene mero *flatus vocis* sin sentido.

Esta pobreza rica del diálogo en su encarnación como palabra, es el vigor del sentido hecho voz articulada con significado. En su diálogo con su hijo Adeodato, Agustín en su libro *De Magistro*, nos hace percibir los actos locutorios, ilocutorios y perlocutorios de la palabra encarnada. A través de los signos hechos logos

se produce el acto espléndido del lenguaje. Es la flecha que dispara el intercambio lingüístico entre palabra-concepto-cosa, por ellos, somos seres sociales como bien sabía el Estagirita al escribir su *Politeia*. Esta sociabilidad es la política del diálogo; por ella, somos ciudadanos de la *polis* con el poder de la *isegoría*, que unida a la *isonomía* y la *isotimía*, convierte el lenguaje en un poder que, con razones, puede convencer y persuadir. Es el poder retórico del diálogo, en el sentido del *Trivium* antiguo y medieval. De este modo, somos animales retóricos con civilidad ciudadana.

Estas razones han hecho que filósofos como Platón, Cicerón, Agustín, Abelardo, entre otros, nos trasmitan su pensamiento desde el diálogo: como instrumento de la *peithó*, es un poema que interroga, abre caminos, da qué pensar, brilla encegueciendo, enceguece brillando, deja aporías. Es una verdadera *reverberatio* como bien sabía Agustín. Esta *reverberatio*, como penumbra luminosa, nos sumerge en la inefabilidad del lenguaje: decimos sin decir, pues todo lo que pensamos es tan potente que las palabras no lo gran revelar. Entramos en el campo de la hermenéutica como un decir algo a alguien sobre algo que no sabemos cómo lo recibe el otro. De ahí la pluralidad de interpretaciones que un texto desata porque todo texto crece con sus lectores como obra abierta, nunca cerrada. Todo texto es un enigma que hay que descifrar y como tal es un desafío al lector. Es algo *apofático* para decirlo en el lenguaje de los místicos. Todo enigma, como subraya Giorgio Colli, tiene forma oracular, por lo mismo ni demuestra ni oculta, sino que da señales y signos como dice el fragmento 93 de Heráclito. Y el signo, como advierte Paul Ricoeur, siempre da qué pensar.

El diálogo, por lo tanto, es siempre enigmático en medio de su diafanidad oscura. Surge así el conflicto de las interpretaciones que navegando en el mar tormentoso de la vida, busca una lucecita o faro para arribar a puerto seguro. Siempre habrá arrecifes y rocas en medio de esta búsqueda del puerto seguro. Deben ser superados y en esto consiste la alegría de dialogar.

Como *apofático*, su desciframiento es *catafático*. Este juego produce la unidad en la diversidad entre sus interlocutores, unidad en la diversidad que implica el nos-otros: como otros somos diversos, como nos formamos una unidad. Este diálogo de alteridades tiene que ser *phronético* y *kairológico*. Como *fronético* debe deliberar, juzgar y decidir para adecuarse a las circunstancias.

Como *kairológico*, lo debe hacer de forma oportuna y conveniente para estar a la altura de estas circunstancias.

En medio de todo ello, surge la amistad. Incluso en la diversidad de los que dialogan debe darse esta amistad para conformar el nosotros. De lo contrario, es un diálogo de sordos que oyen sin escuchar.

Ya el maestro Eckhart, el gran místico medieval, en sus *Tra-
tados y Sermones*, nos señala que el oxímoron forma parte del diálogo con Dios como experiencia mística dialogante. Tenemos que deshacernos, vaciarnos del yo para que Dios nos habite como plenitud vacía. Este desapego del yo es condición fundamental del diálogo, sin él, vivimos en el apego obscuro del yo que no se abre a la alteridad. Es que el diálogo como un estar, no junto al otro, sino en el otro, es la inherencia sublime y pavorosa del anonadamiento del yo como una nada que dialoga con otra nada. Esta maravilla excelsa de dos nihilidades que dialogando se llenan mutuamente es la riqueza pobre de todo diálogo.

Estas epifanías sublimes de dos nada dialogando son la condición sin la cual no es posible la *parrhesía* como veri dicción y franqueza. Este decir verdad de las dos nihilidades, es la auténtica *aletheia* como un des encubrimiento de lo más íntimo de cada una de ellas. La presencia ausente de cada nada se patentiza en el diálogo. Este es un intercambio de intimidades como inherencia mutua que siempre permanece abierta y cerrada; esta apertura cerrada se manifiesta en su plenitud en el desapego del yo en el otro. Este desapego nos hace intimidad de dos en uno. Es la antropofanía de cada nada dialogante en su diafanidad obscura, diafanidad obscura que brilla como un relámpago en tanto *scintilla*, chispa del hombre que enciende el dialogar. Al encenderlo se produce la maravilla del ser- en- el otro como fascinante intercambio de desapegos que se vacían mutuamente para enriquecerse en este vaciamiento, plenitud vacía que, cual trompeta, anuncia la antropología del encuentro.

La inmanencia transcendente de este desnudarse es el fondo del dialogar que así deviene la casa del nosotros. En este sentido, el diálogo es cultura en el sentido latino del *colere* como cultivarse cuidarse, derramar el sí mismo en el otro, desplegar las alas del habla como remos que nos permiten habitar en el mundo como casas del ser. Este devenir, habitáculos del ser, conduce a que el

hablar sea saber escuchar, saber escuchar que nos transforma, no en autómatas del habla, sino en escritores de la palabra en el otro, en su alma. Así, la escritura de la palabra en el alma del otro, como bien lo pensaba el fundador de la Academia, es la exquisitez del diálogo, verdadero poema a la escucha como fenómeno del silencio que habla en el apego al otro como desapego del yo, que nos hace, no semejantes al otro sino uno en el otro.

En conclusión, el diálogo con los diálogos es una lírica al silencio parlante y al habla en silencio que relaciona, no dos personas como sustancias individuales de naturaleza racional, sino dos nihilidades finitas abiertas al infinito de la palabra que nunca muere.

Gonzalo Soto Posada

Introducción

Este libro es sobre el diálogo, es decir, sobre gente que está viva (o que revive) y se tiende puentes para ponerse de acuerdo y poder seguir avanzando junta. Porque la razón del diálogo es esta: avanzar, seguir, no perderse, construirse con más elementos e ir perdiendo miedo. En otros términos, es humanizarse para que la vida sí sea una oportunidad. Un humanizarse en el nosotros.

Y como es un libro sobre el diálogo, los autores han dialogado para demostrar que, cuando los puntos son claros, se aportan, aclaran y dan más seguridad en lo que se dice y construye. Porque dialogar es construir, tomar de lo bueno del otro y proporcionar lo bueno de uno. Diría entonces que este diálogo (al que invitamos al lector), ha buscado construir lo esencial: sabernos humanos y fortalecernos en ello, lo que implica más vida y, a la par, más conocimiento compartido, asunto que solo se logra con el encuentro.

Es posible que los animales dialoguen (hoy se sabe mucho sobre ellos y los códigos que usan para comunicarse), pero en ese diálogo posible les falta capturar la memoria del diálogo, hecho que solo es posible a través de la escritura. Por eso, la metodología que usamos fue la de escribir (preguntarnos-respondernos) a partir de un acierto o de un cuestionamiento nacido en consecuencia de las palabras escritas para buscar un acuerdo. Y esta escritura-memoria, como pasa cuando se escribe de derecha a izquierda (cosa que habría pasado si fuéramos del Medio Oriente), ha cumplido con la tarea de ser un sol que aclara y al hacerlo muestra, confronta y obliga a que la realidad sea una, pactada y amable. Una realidad real (y al menos muy cercana a la verdad) porque las dudas fueron disipadas con el aporte de cada uno, con sus lecturas, reflexiones y preguntas filudas, con carácter y dispuestas a una respuesta seria, sin eufemismos ni grietas. No se aceptó porque sí, se admitió la razón razonable, como diría Gonzalo Soto Posada.

El diálogo escrito nació o se legitimó en la historia con Platón y llegó (hasta ahora) a Martin Buber, autor que fue el pretexto para construir el puente que contiene este libro dialogante que se pregunta y responde sobre qué es el diálogo. Y el puente, bien trazado, pues no se salió de su objetivo, llega hasta donde nuestros conocimientos nos llevaron para que el encuentro se propiciara.

Este es un libro de encuentros, de un nosotros, del diálogo necesario para ser y estar en un punto seguro. Maimónides dice: si los fundamentos son buenos, si son fuertes y están pulidos de cualquier cosa que lleve al error, se puede entrar en el misterio y dialogar con él.

Nota: este libro es un abrazo, en el que dos se vuelven uno.

Medellín, finales de junio, tiempos de la pandemia.

Capítulo 1

Sobre el diálogo

JESÚS DAVID

He decidido nombrar este diálogo desde el gerundio porque alguna vez, maestro, me dijo en un encuentro fortuito, “los gerundios dan cuenta de mí en un momento determinado”, razón por la cual, así sea este un diálogo escrito, cada vez que volvamos sobre él seremos interpelados de tal manera que seremos actuales y actuantes en el texto.

Ahora bien, el tema que nos convoca no es ajeno a la actualidad del gerundio porque el diálogo da cuenta de uno mismo en tanto que cada palabra, gesto, tono, es la realidad de quien soy, es ponerse en escena para ser interpelado por el otro, es un compartir recíproco, un donarse y un recibir: lo primero, es la condición presente del dialogante, sus límites, para adentrarse a lo segundo, las posibilidades.

Entre límites y posibilidades es donde surge el concepto de horizonte porque siempre su aparente límite es un abrirse a nuevas distancias, como planteó Peter Sloterdijk “en el silencio se mantiene el *statu quo*. El diálogo es la posibilidad de no saber hacia dónde se va a llegar”¹. Esta incertidumbre es la que me motiva a un caminar en el diálogo, a un buscar constante, por eso, me atrevería a plantear que cada diálogo implica una actitud filosófica, recordando su etimología.

Desafortunadamente, la aceleración a la que nos vemos sometidos, poco nos posibilita encuentros genuinos y por ende asistimos a una sociedad llena de monólogos, de sentidos privados, porque somos indiferentes a la realidad del otro.

1 Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica* (Madrid: Siruela, 2014), 53.

Cabe acotar, que es un tema que me motiva a pensar, porque como profesor de humanidades lo que más insisto en mis cursos es sobre la urgencia de encuentros genuinos en un mundo globalizado que cada vez más se aísla; es lo que denomina Antonio Campillo “la globalización amurallada” dado que mientras los productos van y vienen, nos hemos dedicado a construir más de 20.000 km de muros entre países, lo que se traduce en 47 muros², como una búsqueda de seguridad, una forma de “higiene” (recordando que el contacto implica un contagio) respecto a la diferencia. Más preocupante aún son los muros imaginarios, creados desde la ignorancia, que incitan al rechazo y al odio.

Es por ello que en el diálogo es inevitable ver puentes que trascienden los muros y nos permiten encontrarnos con rostros y realidades humanas. En este caso concreto nos encontramos para mejorarnos ¿A dónde llegaremos? No lo sabemos, pero si estoy seguro de que no seremos los mismos.

MEMO

Es claro. Todo encuentro, todo abrazo, toda convergencia, toda mirada hacia el horizonte solo es posible desde el gerundio, ya que este está señalando un presente activo, un algo pasando o, si se quiere, en sucesión de momentos. Algo así como el movimiento, que es una sucesión de reposos, pero, para nuestro caso, el reposo hay que tomarlo por una presencia. En el gerundio, es lo que está pasando. Un presente que incluye una acción en ejercicio, en movimiento. Y, como ya sabemos, lo que se mueve está vivo, es un tú que cuestiona (va, está yendo) y es un yo que se alimenta en el acto de deglutir, sabiendo lo que come y lo que debe rechazar.

Ahora, el gerundio, al estar en acción, tiende puentes. Él mismo es un puente: si yo como, me relaciono con lo que he comido en el acto del comiendo. Pasa igual con el andar que exige un camino o al menos una superficie dura. Y podríamos seguir con

2 Antonio Campillo, *Tierra de nadie: cómo pensar [en] la sociedad global* (Barcelona: Herder, 2015), 54.

el actuando, que es un asunto que implica a otro o lo otro. Dialogando, entonces, ya exige dos partes, un contenido que recibe y da, una retroalimentación: un yo-tú, como lo plantea Martin Buber, en la cual ese yo se extiende para encontrarse con ese tú necesario, que responde y confronta, y también en expansión y en dirección al encuentro. El tú me direcciona, tendiéndome un puente, por el que yo avanzo tendiéndole también un puente al tú. Y si bien Kant dice que las cosas son lo que nosotros somos y están en nosotros los imperativos categóricos (si somos racionales), en este dialogando buberiano ya no es así: las cosas y los hechos son el encuentro entre el yo (soy mí) y el tú, siempre en situación de confrontación.

Martin Buber es un judío que orienta su filosofía desde el Jasidismo, este grupo judío que se basa para vivir, solo en la alegría y en la conversación permanente, lo que propicia el diálogo, el conocimiento y la pregunta con relación a lo que pasa, se siente o se imagina. Entre los jasídicos (los piadosos) no hay pregunta sin sentido ni acontecimiento sin razón. Y nada es si no se acompaña de un relato que, como pasa con la memoria, haga que las cosas sucedan de nuevo. Y así, en este sucediendo, aparecen los puentes, los encuentros, los nuevos puntos de partida con base en lo construido.

Dialogando, entonces, es un existiendo. Y en este viviendo (la vida se entiende a través del existir), el hombre es un siendo en el tiempo y en el mundo. Un presente, que es la única certidumbre de que vivimos, nos relacionamos y entendemos. Y lo anterior con base en un diálogo con la alteridad y con nosotros mismos vistos desde afuera, como sucede al caminar solo (conmigo mismo), que es cuando me veo porque la exterioridad me dirige preguntas al verme actuando en ella, sea mirando, oliendo o tocando. Del afuera llega lo que excita nuestra memoria. Y así se diga que yo puedo pensar solo en mí, las referencias para pensarme son exteriores. Soy “exteriorando”, gerundio que me permite estar en la creación, en la superficie e incluso en la artificialidad.

Dialogando, el más hermoso de los gerundios, pues es el camino del entendimiento y del encuentro de las inteligencias. Es un habitando al otro y el otro habitándome, en la medida en que tendemos puentes para reunirnos y ser en paz, como es el estado de la vida, como es el tiempo.

JESÚS DAVID

“Al principio está la relación”³ esta categorización del encuentro con el otro es el puente del que usted habla maestro, porque todo encuentro es la configuración del mundo como posibilidad de trascender lo inmediatamente dado. Cabe precisar que dicha relación se abre desde el yo al tú, pero también a lo otro, constituyendo, no un yo, tú u otro separados, sino una realidad que “funda experiencia”⁴ al ser un yo-tú, un yo-ello.

Esto quiere decir que el mundo es imposible sin el encuentro, entendiendo mundo como la significación de lo dado y como única realidad de lo humano porque como ser espiritual, trascendental, no puede permitirse tener una relación limitada, es decir, dirigida solo a satisfacer sus necesidades básicas, sino que se abre a un mundo de significantes (simbólico en términos de Cassirer) que permiten apropiarse de la realidad externa, enriqueciendo el mundo interior, como sostiene Coreth “la ley de nuestra vida espiritual podría calificarse como una dialéctica entre el dentro y el fuera [...] nos realizamos a nosotros mismos en lo otro y desde eso otro alcanzamos y configuramos nuestro mundo espiritual”⁵

En la historia de la filosofía solemos hablar del paso del mito al logos y en muchas ocasiones se sobrepone uno al otro, pero ambos son una muestra de la búsqueda permanente del ser humano para significar, como fruto de su interiorización, el mundo externo. Los primeros filósofos también llamados presocráticos se dedicaron a dialogar con lo externo para significar todo lo que los rodeaba y a su vez significarse a sí mismos, por eso no es gratuito que nos haya llegado de Heráclito un hermoso fragmento de su pensamiento “Yo me escudriñé a mí mismo”⁶, y en ese escudriñarse, encontró el mundo.

Por eso, no es gratuito que la máxima del pensamiento socrático, hasta el día de hoy, nos conmina a conocernos a noso-

3 Martin Buber, *Yo y tú* (Barcelona: Herder, 2017), 28.

4 Buber, 11.

5 Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica* (Barcelona: Herder, 1991), 85.

6 *Parménides-Heráclito. Fragmentos* (Barcelona: Orbis, 1977), 240. Fragmento 101.

tros como sustento del mundo “sólo por la vía del pensamiento dialógico o dialéctico podemos acercarnos al conocimiento de la naturaleza humana”⁷ y de esa manera alejarnos del peor mal, la ignorancia, porque no conocernos es aniquilarnos y por ende aniquilar al otro y lo otro.

En otras palabras, si no hay encuentro no hay mundo, no hay naturaleza humana, no hay una realidad que trascienda lo dado, ni siquiera tendría sentido hablar sobre lo sagrado, la divinidad.

MEMO

Cuando se creó el mundo se constituyó el afuera y por ello aparecieron las palabras para designar lo que había ahí, en estado de eso (de *Das*, en la lengua de Buber). Y que existiera ese *Das* todavía incierto y en estado de encuentro, nos hizo inteligentes. Si nos vemos en los tiempos primitivos, uno se preguntaría qué tanta conciencia tenían esos hombres frente a la exterioridad. Un afuera les era acogedor (la fruta que recolectaban, la cueva que les daba calor, el agua que tomaban en las manos; pero otro les era agresivo: el fuego, el lobo, el pantano). Sin embargo, comenzaron a tender puentes: a pensar, crear el recipiente, hacer la herramienta y, al final, resolver el problema. Y así, pensando (estableciendo referencias y conocimiento, posibilidades y lo por saber), se crearon la idea dentro de unos límites y, en esos límites impuestos (hasta dónde entiendo y hasta dónde soy capaz de llegar), la pregunta nacida en el haber pensado, comenzó a ser puente en la respuesta.

Hace pocos días, en una conversación sobre Madame Bobary, alguien habló de las muchas ventanas descritas por Flaubert en esta novela. Ventanas que, al estar abiertas o cerradas, siempre daban cuenta de la exterioridad. En las abiertas, Emma Bobary daba cuenta de la exterioridad y creaba un estado de realidad. En las cerradas, la realidad estaba ahí sin que nadie la leyera, lo que implicaba centrarse en la memoria, en sus prejuicios (lo que creemos que es algo sin entrar en él). Esto lo traigo a colación para deter-

7 Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica: introducción a la filosofía de la cultura* (México: Fondo de Cultura Económica, 1968), 21.

minar dos cosas: el afuera (lo exterior) siempre está ahí y sus condiciones de exterioridad en sí no varían. Ahora, cuando el hombre o la mujer entran en contacto con la exterioridad, la realidad se amplía o se contrae, todo depende de las preguntas que hagamos en esa lectura y de los criterios que tengamos para entender las respuestas.

Todos los días son diferentes y esta testado de diferencia, el hombre lo es también, pues su yo sale a lo nuevo para seguirse construyendo. Un yo es un estado en construcción que nunca llega al límite, a menos que se enferme y así se encierre o comience a desaparecer. Diría que, a cada día, el yo es una renovación y esto le permite preguntar a la nueva realidad que percibe que, si bien no ha cambiado de manera radical, sí lo ha hecho desde nuestro entendimiento. La función del yo es encontrar detalles a partir de la pregunta, que es pregunta siempre y cuando tenga una respuesta. En este punto es bueno diferenciar inquietud de preguntar: la inquietud es un estado de confusión, en tanto que el preguntar es una construcción que hacemos para tender un puente, encontrarnos con la alteridad y, en el encuentro obtener una respuesta adecuada, que lo será si la pregunta carece de pre-juicios, es decir, si llega limpia y buscando mejorar el yo. Y en esta mejora, dejarse acoger por la exterioridad.

Desde Abraham y Jacob, que se maravillaron con la exterioridad, hasta Lev Tolstoi y Emmanuel Lévinas, que construyeron ética con base en la exterioridad, lo de afuera es nuestro referente permanente, es la confrontación sobre el estar ahí y ahora, cambiando mientras las preguntas persistan. Y este preguntar es la base del diálogo, dado que en la pregunta nos interesamos, entendemos nuestras carencias y admitimos al otro como necesario para el asunto (lo planteado por la pregunta) exista en términos de dos: para el que recibe y para el que da, pues entre ambos se planteó una realidad. El encuentro es la realidad, la presencia, el hecho.

La exterioridad es un estar en la ventana. Con nosotros, lo que tenemos, delante, lo que vamos a tener si se extiende un puente y se propicia el encuentro. Un tener para sentirse seguro en esto de que el otro existe y, al ser entendido, no me confunde. Y en ese entendimiento, nos vemos también en el espejo: somos en relación con el otro y el otro es en relación conmigo.

JESÚS DAVID

Cuando lo estaba leyendo, sobre la exterioridad y la interioridad, fue inevitable recordar a Martin Buber, ya que él plantea que la pregunta por sí misma aparece cuando no hay una morada clara, cuando se habita en la intemperie⁸, es decir, al sentirse extranjero en su propio mundo y habitar la angustia de la existencia, dirige el preguntar hacia su interioridad. Lo interesante en ello es que refleja, no tanto la capacidad racional de la pregunta y la búsqueda de la respuesta, sino el conocimiento de que existe una relación “entre el mundo y él mismo”⁹ por más ajeno que se sienta.

Con Copérnico el mundo dejó de ser el centro del universo y, por ende, también, dejó de serlo el ser humano. Por eso, la soledad que lo habita al mirar las estrellas y su permanente necesidad de crear una imagen, aunque finita, para entender lo infinito.¹⁰ Hoy la exterioridad que interpela al ser humano contemporáneo es el universo de la “diferencia obligada” en este mundo interconectado, llevando a un proceso contrario de humanización, pues no se busca tender puentes para mejorarse a partir de la interpelación con lo diferente, sino de aislarse por el miedo al contagio (como contacto) que implica la realidad exterior.

Este miedo es lo que ha llevado a desvincular el otro y lo otro, y, por consiguiente, a privatizar cualquier proyecto de vida, es decir, a sobreponer los intereses personales sobre el bienestar común y de ahí, el valor de lo económico sobre la vida, la educación y lo sagrado. Si, como usted lo planteó, la exterioridad se amplía o se contrae a partir del preguntarse, no cabe duda de que hoy los juicios no son más que un reflejo de la propia mismidad¹¹ y por eso el mundo tan corto al que se asiste, lleno de vacíos de significantes por suponer la no relación, por creer que un individuo por sí mismo puede fabricarse.

8 Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2014), 32.

9 Buber, 33.

10 Buber, 34.

11 Byung-Chul Han, *La agonía del eros* (Barcelona: Herder, 2014), 9.

Por eso, la urgencia de un diálogo permanente que posibilite crear una morada común para resguardarse de la intemperie del miedo. Cabría decir entonces, que el diálogo es la mayor experiencia humanizadora en tanto que vincula y refleja la relación con el mundo exterior posibilitando la vida misma, porque como planteó Buber, “toda vida verdadera es encuentro”¹²

MEMO

Hay dos palabras que me gustan mucho: mismidad e intemperie. Ambas contienen un vacío y, por extensión una caída, un desamparo, una pérdida de camino y de protección. Y en estos cuatro estados, que son de soledad (hoy se habla cada vez más de la muchedumbre solitaria) el diálogo no existe por carencia del Tú. El Yo (esta estancia en potencia de la relación con la alteridad), es cuando se encuentra en relación. Por sí mismo, el Yo no lo es, pues desde mí para mí no hay preguntas, ni siquiera la de quién soy, dado que yo mismo solo aparezco en la unión con la alteridad. La física es muy clara: para ser objeto se necesita un espacio y viceversa. Y en ese espacio donde me muevo, tengo peso, soy medible y logro forma (lo que me diferencia e identifica), soy en la medida en que me comparo y entro en relación generando una pregunta. La palabra logos, que es razón o palabra, también es pregunta. Y lo es porque para que la razón y palabra sean, es necesario haber resuelto una pregunta, lo que ya implica haber tenido una respuesta de la exterioridad, que es la que nos sitúa dotándonos de un lugar, un momento y una experiencia.

La mismidad (otros dirán, el ensimismamiento), es una entrada en el error, pues una salida de la realidad que me determina frente al otro (que es la que existe (es) siendo yo mismo en la alteridad, es decir, creando puentes) me lleva a no determinar y, en la no determinación (no reconocimiento de lo que hago en relación con), rompo lo que debo hacer y caigo. Para ilustrar este caso,

12 Buber, *Yo y tú*, 21.

tomo el libro *L'étranger*¹³, de Albert Camus. Allí, Mersault, en un ataque de mismidad producido por el brillo de un cuchillo que tiene un árabe en la mano, dispara contra el hombre y lo mata. El error ya es un hecho y certifica el proceso de extrañamiento de Mersault, que ha llegado ya a la intemperie: está solo, nada lo protege; sus puentes con el vecino, con su novia María Cardona, con la ciudad de Orán, con el mar, con su empleo, se rompen y hasta D's¹⁴ deja de existir. De alguna manera ha ingresado en la mismidad del estado de intemperie, palabra que también remite a la imagen de un hombre en medio de un aguacero buscando amparo, pero al mismo tiempo ensimismado, perdido de todo contacto con la realidad.

El hombre de estos tiempos (que se ha llamado a sí mismo posmoderno), ha confundido el cuidado de sí con el narcisismo, la egolatría y una individualidad que lo va ensimismando hasta perder la noción del otro y de lo otro. En un yo acalorado por la economía de servicios (en la que se cree que con dinero se obtiene todo), y lo que hay (el espacio que nos ofrecen) se resume a: *debo acumular papeles valor para que el mundo aparezca ante mí sin más mediación que una clave*. Sobre cómo se ha hecho lo que aparece (el deseo convertido en objeto) no hay inquietudes. Ni siquiera preguntas sobre el proceso que hizo posible que mi pedido, a cambio de otro pedido (mi transferencia bancaria, por ejemplo), haya sido resuelto. En esa mismidad creciente, las cosas y las personas simplemente aparecen y, en términos de Eduardo Galeano, se usan y se botan. Y como se usan y se botan, quedo de nuevo a la intemperie, dando vueltas en una jaula circular, como un hámster, sin hacerme preguntas de cómo salir de ahí, cosa que se lograría con una pregunta.

Es claro que la mismidad y la intemperie no son condiciones para el ser humano. Por el contrario, son referentes de deshumanidad. Y en ese inhumanismo (valga inventar estas palabras), la

13 Tomo el nombre en francés para traducirlo como El extraño, y no como El extranjero, como aparece en la publicación en español.

14 Abreviación del nombre de Dios que se usa en el judaísmo como forma de respeto ante la imposibilidad delimitar su existencia y, por tanto, no reducirlo a una dimensión humana.

falta de preguntas produce delirio, caos y al fin, vacío. Y donde antes había un hombre o una mujer (posibles de existir mediante la relación), aparece un robot que se agota desde su misma programación hasta no ser más que un activo obsoleto que sale por reemplazo de otro.

Cuando Buber plantea el diálogo (el puente), se preocupa por lo humano, el conocimiento y la búsqueda, que es lo que nos mantiene vivos, dotando a la vida de sentido y de espacio para la alteridad. Si no hay otro, ni búsqueda, ni conocimiento ni humanidad.

JESÚS DAVID

Sin caer en moralismos, asistimos a un mundo enfermo, como usted bien lo describe, en el cual la realidad propia es la medida de todo lo que nos rodea, es decir, una realidad de sueño en la que el otro no tiene cabida: si el mundo se configura, como plantea Buber, por la palabra fundante Yo-Tú, al eliminar el Tú, no hay mundo y por ende, se sustituye por una realidad no vivida, es decir, mecanizada bajo la operatividad del oficio, de la productividad, del adquirir. Somos muy buenos haciendo, pero no pensando. En palabras de Heidegger “la falta de pensamiento es un huésped inquietante que en el mundo de hoy entra y sale de todas partes.”¹⁵

La configuración de la vida sin Tú se da sin reflexión, sin un proyectar-se más allá del objeto, y por eso la aparición de un sujeto de rendimiento¹⁶ que se culpa así mismo por el no cumplimiento de lo socialmente estandarizado como éxito. Esto va de la mano con una pregunta que le hago a mis estudiantes del curso de Humanismo y Cultura Ciudadana, ¿qué deseos tenemos que no estén relacionados con el capitalismo? Es interesante escuchar que sus respuestas, incluidas las mías, están mediadas por la obtención de algo, hasta lo más abstracto, como el amor, se ve proyectado en una gran casa, llena de felicidad (rodeada de objetos).

15 Heidegger, *Serenidad* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002), 17.

16 Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012), 25.

Esto en definitiva es una crisis del humanismo, no en tanto la carencia del cultivo del Yo (también incluido) sino en cuanto la eliminación del Tú porque no hay un espacio común que busque mejorarse. En la antigua Grecia había una relación con el otro, pero mucho más importante, había una relación con la Ciudad, es decir, había un proyecto en el que un Yo y un Tú se encontraban para mejorarse, para habitar, para vivir. El límite de esta forma de ver la sociedad era que estaba condicionada a unos pocos (llámese hombre ciudadano). Lo interesante es que hemos pasado al otro extremo en el que se habla de la importancia de cada individuo, pero se ha confundido con el individualismo, en una búsqueda permanente de satisfacer las esferas del Yo sin vinculación y por eso, según Richard Sennett “la creencia de que los significados sociales son generados por los sentimientos de los seres humanos individuales”¹⁷

Es interesante ver cómo esta realidad ya era nombrada por Kant como locura “el único síntoma universal de la locura es la pérdida del sentido común y el sentido privado lógico que lo reemplaza”¹⁸, pero mucho más interesante es ver la propuesta de solución “es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros juicios en general y, por lo mismo, de la sanidad de nuestro entendimiento, el que confrontemos éste con el entendimiento ajeno, y no nos aislemos con el nuestro y, por decirlo así, juzguemos públicamente con nuestra representación privada.”¹⁹ Es decir, el encuentro con el otro es la única vía para cultivar un sano entendimiento que nos permita encontrar-nos en un espacio común, no solo físico (cabría mencionar la vida en ciudad) sino conceptual (una cartografía que nos permita entender-nos para la construcción de un bien común). En otras palabras, el sano entendimiento es un proceso de humanización que, jugando con nuestro idioma y yéndonos más allá de la filosofía kantiana, implica, no solo un sano entendimiento como configuración del

17 Richard Sennett, *El declive del hombre público* (Barcelona: Anagrama, 2011), 415.

18 Immanuel Kant, *Antropología en un sentido pragmático* (Madrid: Alianza, 2004), 141.

19 Kant, 141 y 142.

enjuiciamiento, sino la posibilidad de entendernos con el otro bajo el vivir “saludablemente”.

Cabe recordar en este aspecto que la palabra salud está estrechamente relacionada, en su raíz, con la palabra salvación (por extensión, lo que nos completa)²⁰, es decir, el otro nos salva de la “insania” a la que nos estamos condenando: fanatismos, nacionalismos, indiferencia (exterminadora por demás), fobias, muros, odios, exclusiones, racismos y destrucción del entorno. En el otro, y a su vez, yo soy un otro para el otro, reside la cura porque allí nos sentimos seguros (ver nota al pie), salvados, completos (cabe aclarar que también soy otro, por lo tanto, también soy la cura de otro) Por eso, aunque reiterativo, el diálogo nos humaniza, nos permite completar-nos, porque es “el elemento en el que acontece la vida humana y en el cual se lleva a cabo la experiencia del mundo, la comprensión de los otros y la autocomprensión”²¹

MEMO

Es claro, cuando uno saluda o envía saludes, lo que desea es que el otro siga vivo. Uno mismo no se saluda, aunque podría suce-

20 “El latín *salus*, el estado de quien está *salvus*, se dice en griego *swthría*. Esta palabra significa salvación, salud, saludar y, consecuentemente, seguridad. Hay una raíz sánscrita que significa vigor, poder, fuerza. Su primer significado se encuentra en la palabra sánscrita *sarva*: lleno, completo, intacto, y de ahí entero. En francés, *salut* la acción de estar salvo o la acción de saludar. El equivalente español, *salud*, salud o la acción de saludar. El alemán *heil* también significa salvación y salud. Hasta el siglo III, salvar y saludar mantuvieron su vínculo: *salvare*, *salutare*. La idea de salvación e incluso de redención, y, de ahí, de perdón, ha desempeñado también un cierto papel en la historia de *swthría*. El rey salvador hace más que salvar: perdona. La salvación es volverse otra vez entero, completo. El principal significado de la palabra alemana *ganz* (*Ganzheit*) es también el de *heil*, estar salvo y estar saludable, a fin de estar completo, de tener *genung*, bastante cuanto se necesita. Aquél que está salvo es el que está seguro y sano, es decir, *unverletzt*, *vollständig*, seguro, protegido” Raimon Panikkar, *La religión, el mundo y el cuerpo* (Barcelona: Herder, 2014), 132.

21 Miguel Ángel Ruiz García, *Filosofía del diálogo: dimensión ética y política de la conversación* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2008), 13.

der que alguien tome como saludo lo que dice la pantalla de su computadora o del teléfono celular, que por más que haga sonar el saludo o lo muestre con muchos colores, no es subjetivo y, en este punto, no actúa por impulso sino por programación, lo que ya dice que está en el pasado y no en el presente, que es donde se da el hecho real del saludar. Así, el verbo saludar es una acción que requiere de una dirección hacia otro, cercano o lejano, pero ocupando un espacio y en condiciones de relación: ejecutar un hecho que espera respuesta, así esta sea el sentirse bien del destinatario, que ya sabe que existe para otro.

Ya, si se toma la palabra salud como sustantivo, lo que se busca es estar bien y no solo para sí, sino para los otros y en esos otros, que son quienes conforman la realidad (somos desde la gente), en este caso lo saludable, ese estado de bienestar y no contagio inminente. Si solo buscara la salud para mí no podría ser médico ni enfermera, ni rescatista (por solo mencionar tres casos de los miles que existen). Y si bien yo mismo me puedo sentir sano, el reconocimiento no me lo doy yo, sino los demás, que son quienes me aceptan o me dicen que aún no, que debo cuidarme más. Y lo mismo pasa con otros estadios de la vida, en los que el reconocimiento del otro es el que determina hasta dónde he llegado o qué es lo que me falta.

La realidad (la real idea de las cosas) es una confrontación, un Tú que aparece, un afuera que me inquiera allí para iniciar un juicio que parte de criterios aceptados en común. Y si bien se puede decir que entre dos no siempre hay reconocimiento, sino que aparece también el desprecio, la envidia y demás pasiones tristes que moldean la realidad (la sub-realidad que es el estado de la individualidad) de acuerdo a su tristeza, como bien lo plantea Baruj Spinoza en su teoría de los afectos, esto que pasa es una confrontación y un estado de reconocimiento de la existencia. Es evidente que existo frente a la alteridad. Y si esto pasa, ¿cómo es que René Descartes dice *pienso, luego existo*, lo que implicaría que al pensar estoy en mí y el saberlo (esta conciencia), lleva también a que sé de mi existencia? En este punto, habría que entrar a determinar qué es pensar y si se puede pensar en quién soy sin entrar a determinar el afuera, el sitio que ocupo, la posición en que estoy, lo que sé en relación con lo otro, etc.

Pensar exige referenciarme con algo, darme un punto y rodearme. De esa manera, en relación y confrontado, existo. Y lo sé

porque me he puesto un límite para saberlo. Incluso cuando pienso en mi mismidad, que tiene que ser limitada (si fuera infinita no sabría en qué estoy pensando) para ser entendida. Pensar implica hacerse imágenes de referencia, pues pienso en relación con otro o lo otro. Supongo entonces que Descartes, al pensar para existir, se unió a lo existente, al afuera, para darse cuenta de que él existía también. Esto parece atrevido (en especial desacralizar a Descartes), pero para tener un entendimiento sano es necesaria la referencia, sin ella, no existiría, dado que no se existe sino en relación con otra cosa.

El entendimiento, como bien lo propone Baruj Spinoza, se compone de ideas adecuadas, es decir, de direcciones que no se contradicen y están de acuerdo con lo que hay. Este sería un entendimiento sano. Lo otro podría llamarse una percepción enferma, en tanto que percibe, pero no entiende, lo que le genera caos y, a la par, miedo, que es un indicador de que no logro existir en el orden que me es propuesto. Y si persisto en ello, aparecen los extremos que, buscados como refugio, son el inicio del desequilibrio, el desorden y la angustia intensa.

Ahora, este entendimiento no es un haber llegado, sino un estar dialogando. Y, en las apreciaciones de Zigmunt Bauman, un diálogo no se puede dar entre iguales (lo que sería una conversación intrascendente) sino entre dos que difieren o al menos no se integran en uno, sino que son dos (los dialogantes) en estado de reconocimiento. El entendimiento no se apropia de la cosa, solo la sitúa y la pone en relación. De esa manera, lo que vemos y sabemos, existe como cuerpo que permite nuevas cosas, pues el entendimiento es búsqueda (a medida que guarda lo que sabe para usarlo en el camino), y encuentro con un Tú para ser preguntado.

Tiene razón Kant cuando habla de la insania, que es un replegarse sobre mí para terminar por no existir.

Capítulo 2

El diálogo consigo mismo

JESÚS DAVID

¡Saludo tus palabras! En nuestro contexto cultural tenemos un dicho, si bien cada vez más en desuso, que resume lo que hemos venido dialogando y es la respuesta a la pregunta de un Tú sobre un Yo: ¿cómo llegaste?, “llegué sano y salvo”. Esta última palabra recoge esa raíz común entre salud y salvación.

Este dicho que parte siempre de una pregunta (no recuerdo otro contexto de su uso) es el reflejo de la necesidad permanente de otro que interpela, que requiere de nosotros para configurar su mundo y viceversa porque “lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo”²². Es por eso que el saludar es la primera experiencia que nos abre la posibilidad de saber sobre la existencia del otro.

Por otra parte, ese algo que podemos encontrar en el otro es un horizonte nuevo de comprensión, por lo que, ante un encuentro, en el que acontece la vida (lo mencionaba anteriormente, a partir del pensamiento de Buber), no sobreviene el tener razón, sino la posibilidad de escuchar para hacer visible (Aletheia) el mundo que nos vincula. Razón por la cual, la disposición a escuchar, como primer paso para el diálogo, es la apertura a la “verdad” porque ¿existirá una verdad más allá de un Yo-Tú? De hecho, Gadamer haciendo alusión al pensamiento socrático, de manera hermosa, indica que Sócrates “consideró un principio de verdad que la pa-

22 Hans-Georg Gadamer, «La incapacidad para el diálogo», en *Verdad y Método II* (Salamanca: Sígueme, 2015), 206.

labra sólo encuentra confirmación en la recepción y aprobación por el otro y que las conclusiones que no vayan acompañadas del pensamiento del otro pierden vigor argumentativo”²³ y siguiendo esta línea llegó a la conclusión que la incapacidad para el diálogo no es la carencia o ausencia de otro, dado que es la experiencia más humana y humanizadora, sino “que es más el reproche que hace alguien al que se niega a aceptar sus ideas”²⁴ precisamente porque dialogar es confrontarse a sí mismo ante otro que también se confronta, como usted lo mencionó.

Esto nos abre otra perspectiva de reflexión, porque habíamos hablado de que la crisis del humanismo es aniquilar el otro, mientras que desde la óptica gadameriana, es por el temor a confrontar el pensamiento. No nos contradice, por el contrario, nos permite ir más atrás, hacia el cultivo del espíritu, del pensamiento y del anhelo de seguirlo cultivando (filosofía-diálogo).

En este punto, recuerdo la pregunta de Zenón al oráculo de Delfos sobre ¿cómo vivir sabiamente? Su respuesta devino en sentencia: “copular con los muertos”²⁵ porque ahí, en el libro, en la escritura, reside otra experiencia de humanizarnos a partir del diálogo de sí mismo con la tradición, de la meditación (*meditari*) de donde viene también la palabra *mederi* que es cuidar, tratar; de esta raíz (med) también viene médico y medicina. Razón por la cual, dialogar consigo mismo nos permite cuidar, medir nuestro pensamiento, no para recitar y aprender de memoria, sino para hablar porque “el hablar implica afrontar el riesgo de poner algo y atenerse a sus implicaciones”²⁶ en otras palabras, es confrontarse para cultivarse.

Cabe precisar en este contexto que hay que diferenciar el diálogo consigo mismo, de la erudición, la segunda es acumulación de información, mientras que la primera nos permite ejercitarnos (*askesis*).

23 Gadamer, 205.

24 Gadamer, 210.

25 Gonzalo Soto Posada, *En el principio era la Physis: el lógos filosófico de griegos y romanos* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2010), 8.

26 Hans-Georg Gadamer, «¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?», en *Verdad y Método II* (Salamanca: Sígueme, 2015), 201.

Hoy vemos, cómo el mejor ingeniero, médico o profesor de filosofía no es quien se conoce a sí mismo, sino quien maneja la información y por eso hoy ser “el mejor” no implica ser un buen ser humano, no implica bueno, porque se puede ser el mejor para el mal. Es por esto que puedo construir el mejor puente, salvar miles de vidas, escribir los mejores tratados, pero ser incapaz de construir un mundo para habitar, para cuidar.

Una de sus frases que publicó en Facebook me marcó muchísimo a tal punto de considerarlo un aforismo con el que he abierto muchas clases y resume el párrafo anterior “cuando la ética era sólida los edificios no se caían” esto lo que implica es el cuidado, el cultivo de sí mismo para cuidar, cultivar a los otros. Por eso, estoy de acuerdo con usted, querido maestro, en que el pensamiento es relación y creo que la primera relación debe darse con uno mismo para que al hablar no sea un dato sino yo quien se manifiesta.

MEMO

Esto de dialogar con uno mismo no deja de ser interesante, así en términos psiquiátricos (o psicoanalíticos, como se quiera) se diga que es un estado esquizoide. Y el interés que presenta este dialogar-se, que se diferencia totalmente del monólogo (que es un expresar-se sin permitir la entrada al otro), estriba en que soy yo (con lo mío) proyectando en otro que, desde afuera me cuestiona, siendo yo esa alteridad exterior. Un yo, cara a cara, siendo un tú que se mira en otro igual, es decir, soy en el espejo, pero no me reflejo tal como soy, sino que pregunto y lo reflejado responde desde ese yo siendo otro.

A Jorge Luis Borges le gustaban los espejos, porque nos mostraban lejanos de nosotros mismos siendo nosotros los reflejados, sin embargo, en condición de estar allá en una especie de túnel infinito, pero a la vez fragmentado, o sea eternos, no obstante, limitados. Lewis Carroll lo plantea más interesante en Alicia a través del espejo: atravieso el espejo para buscarme, preguntarme y situarme. Y podríamos seguir en estos espacios que la literatura ha llamado *el doble* y que Philip Roth, por ejemplo, utilizó muy bien en Operación Shylock, cuando crea un personaje que es él mismo pero que piensa distinto y pone en aprietos al escritor, diciendo

cosas que él no diría. Borges, en esta misma línea, escribe la historia de Rosendo Juárez para preguntarle que pasó en otro cuento, *La esquina rosada*, en la cual, la creación borgiana (Rosendo) mata a un hombre.

El diálogo con uno mismo, siendo yo en otro que sigo siendo yo (es inevitable), pero en otra circunstancia, permite romper la burbuja desde donde veo para mirarme yo mismo desde afuera y cuestionarme con preguntas que llegan de la alteridad: mi propio afuera, como sucede cuando pinto un cuadro que, no importa de qué se trate el tema, soy yo reflejándome en la paleta de colores, el trazo de los pinceles y lo que va produciendo el cuadro mientras se va pintando. Y en este ir resolviendo la imagen, ella me hace preguntas.

Cuando se escribe una novela, el autor coge un tono y comienza a fluir. Y donde antes no había nada, ahora hay situaciones, paisajes, personajes principales y secundarios, y una historia que no es, pero que se sostiene en otra que sí es, que es la memoria con la que se nombra y se define mientras mezcla pasado con imaginación, creando un presente que es la pregunta que se resuelve. A los personajes hay que preguntarles que quieren. Y esa pregunta me la hago a mí mismo, dándome también yo la respuesta. Y, en este punto, creo una situación frente a lo que pienso, soy y sé.

Si tomamos el ergo cartesiano y en lugar de “luego” lo convertimos en “sé que”, leeríamos pienso y sé que existo, pues el pensar no solo es una condición del existir sino de estar en relación con la realidad, que es la que me soporta como ser pensante, cuestionante y en situación de discutir. Y no discuto conmigo, sino con lo que me provee la realidad, que está en relación con otras alteridades. Wittgenstein decía que el mundo no está compuesto por cosas, sino por hechos y estos, a su vez por hechos atómicos. Así, el mundo está presente porque lo pienso, y puedo pensarlo no porque yo quiera, sino porque algo me lleva a hacerlo. Con la lluvia, pienso el mundo lloviendo, con la luna lo que hace posible que esta no se caiga; con el pez que me como, sus previos como huevo, cuerpo en el agua y boca en un anzuelo. Y si tenemos en cuenta que nosotros somos hechura de la alteridad y el Yo lo que se manifiesta de esa alteridad, el pensar es una manifestación hacia el afuera y desde el afuera mismo. Esto quiere decir que permeamos y nos dejamos influenciar, siendo lo permeado lo que al mis-

mo tiempo nos afecta. Un ejemplo sería la respiración: tomamos y expelemos, para volver tomar. Y en esto de tomar y dar (el verbo en hebreo es *notén*, que quiere decir dar y recibir), pensamos y la realidad se da como respuesta y al tiempo como pregunta. Esto, que parecería una contradicción, no lo es: ninguna respuesta es total ni se refiere a un absoluto. Por el contrario, todo fluye y lo que hoy es mañana lo es de otra manera. Es la famosa ley de la incertidumbre, que permite presentir, pero no hacer una definición completa.

Y quizá esta sea la validez del diálogo con uno mismo, que preguntamos para dejar la incertidumbre y la alteridad nos responde preguntando: ¿y si no hubiera incertidumbre, qué?

JESÚS DAVID

La certeza es quietud y aniquila cualquier posibilidad de ampliar el presente. Es lo que Max Weber llamó la jaula de hierro²⁷, una jaula que impide ir más allá de la realidad circundante, de crear utopías, es decir, de soñar respecto a un mundo mejor.

Esta imposibilidad tiene las bases en el no cultivo de sí mismo porque hemos creído que lo que mejora al ser humano es la obtención de objetos, y en él reside la certeza del mundo porque, como objeto, es limitado: el carro, la casa, la marca de ropa. De ahí que su obtención sea el motor de la sociedad consumista y por ende la inevitabilidad de preguntas que giran en torno a la utilidad o no del saber ¿para qué la filosofía, el arte?, o en torno a la vivencia de los valores como base de la integridad de la vida humana en sociedad ¿vale la pena ser honesto?

Así pues, considero que cultivarse en nuestra sociedad actual deviene en un acto de resistencia respecto al no definirse por algo fuera de sí mismo, sino por el propio actuar, mediado, en coherencia, con el pensamiento; pero ¿qué implica cultivarse a sí mismo?

La raíz de cultivarse es la misma de cultura, precisamente porque en la cultura crecemos con la ayuda de otros y es a partir de

27 Diego Fusaro, *Idealismo o barbarie: por una filosofía de la acción* (Madrid: Trotta, 2018), 17.

esa información recibida que vamos construyendo nuestra propia visión del mundo y por eso dialogar es ampliar el mundo como reiteradas veces lo hemos dicho. En este punto cabe preguntarnos ¿qué mundo le posibilita al otro? En medio de la competencia por la obtención de objetos, el otro desaparece y por ello habito un mundo en soledad en el que ni siquiera se soporta uno mismo, por eso Byung Chul-Han denomina nuestro siglo como el siglo de las enfermedades neuronales²⁸.

Desde la antigüedad el estoicismo nos dio la clave para evitar el dolor en el que hoy socialmente nos vemos sumergidos y tiene que ver con un ejercitar el arte de vivir, una conversión que posibilita ser consciente de la vida misma, en palabras de Hadot “gracias a tal transformación puede pasarse de un estado inauténtico en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia, socavada por las preocupaciones, a un estado vital nuevo y auténtico, en el cual el hombre alcanza la consciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, una paz y libertad interiores”²⁹ por lo que sigue latente la máxima socrática de “conócete a ti mismo” porque conocerse amplía el yo; de lo contrario, el miedo se apodera de la existencia al ser ella misma desconocida y la única forma que se ha encontrado para combatir este miedo ha sido acumulando momentos, objetos, “likes”: es un cuidado de lo que se tiene y no de lo que se es.

Dialogar consigo mismo implica pues, escuchar y decir, lo primero como disposición y lo segundo como actividad. Escucharse es prestar atención a la realidad que nos interpela, como usted lo mencionaba, pero hay que prestarle también atención a la reacción que me posibilita dicha realidad, para cuidar lo que pienso y hago. Por su parte, el “decirme” implica un “contenido”: no puedo decirme nada, sino he recibido, y se recibe de la realidad que interpela, del consejo del amigo, del libro leído, de la revisión de conciencia, de la pregunta existencial, del abrazo cálido...en otras palabras, dialogar consigo mismo se constituye en un arte de vida porque implica un esculpirse permanente porque, como iniciamos nuestro diálogo, se es siendo.

28 Han, *La sociedad del cansancio*, 11.

29 Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2006), 25.

MEMO

Es claro, toda verdad es un freno al conocimiento. Y si bien necesitamos de las verdades más verosímiles para poder ordenar, clasificar, diferenciar y definir, a estas verdades las vamos a llamar normativas, es decir, nos permiten crear la norma que nos permite, hasta ahora, sostener el último léxico.

El último léxico es la frontera hasta donde hemos llegado, es la limitación a la que hoy estamos expuestos. Sin embargo, en ese límite hay un horizonte y este se amplía (y a él se llega) con las preguntas. Aristóteles establecía que no podemos pensar con base en cuerpos o ideas infinitos, pues debido a su infinitud no sabríamos sobre qué se estaba pensando o tratando. Y por el contrario, con los límites, esto que ya tiene forma y contenido, nos ponemos una barrera para establecer principios, leyes, parecidos, compuestos etc., para de esta manera no perdernos y tener certeza sobre de qué se trata. Pero, una vez dominado lo que hay en el límite (desde su centro y periferias), hay que ampliarlo para no quedar preso en el modelo al que hemos llegado. Los paradigmas son un ejemplo de ello. Paradigmas que no cambian y por eso se convierten en asuntos anacrónicos que no responden a las nuevas preguntas.

Creo que es Hegel quien dice que la libertad es mejorar lo que yo hago, pues si no lo mejoro soy esclavo de lo que hago. Y en este mejorar esta la condición libre del pensamiento, aclarando que pensar es avanzar y no dar vueltas sobre lo mismo, lo que sería recordar. Y ya se sabe, lo locura es un recuerdo persistente.

En el Talmud hay un libro que se llama El Midrash, que es una especie de metodología para hacer preguntas sobre la Torá, que es invariable y a la que no se le puede mover un solo punto (es lo que sostiene Maimónides), pero que contiene en si lo que no se ha descubierto. En esto se parece mucho a la naturaleza, que está completa, pero a la vez muta en su interior adaptándose a las circunstancias presentes. ¿Se pregunta la naturaleza y en su respuesta muta sin deformarse? Y es en la pregunta en la que el pensamiento se sale de los límites establecidos para, con la respuesta establecer otros. En la física se habla de resiliencia, definiéndose esta como la tendencia de los cuerpos a mantener su forma original y distintiva y, de esta manera, seguir siendo lo que son: una hoja, un nervio, una molécula de agua. Pero, como pasa con los

resortes, que se estiran y vuelven a ser resortes, en el estiramiento han encontrado otras condiciones de fuerza, concentración de calor y resistencia de materiales. Y poco a poco, con estiramientos que no los rompen, el resorte se vuelve más poderoso. Creo que con el pensamiento pasa lo mismo, hay que saberlo estirar para el diálogo consigo mismo, llevarlo a otras situaciones (falsaciones las llamaré Karl Popper), crearle otros límites y al final, volver al origen de la idea, enriqueciéndola con el contenido alcanzado. O en términos de Baruj Spinoza, yendo de una idea adecuada a otra, que no es otra idea sino la misma idea, pero más amplia.

Una buena pregunta es ¿qué es el mí mismo? Si tenemos en cuenta de que nos hacemos humanos a partir de experiencias humanas e inteligentes mediante la resolución de problemas complejos, así, nadie es humano de una vez ni inteligente de golpe. Los dos términos (Humanidad e Inteligencia) son construcciones, avances. Situaciones en otra condición. Y en sus logros, siguen siendo más humanidad y más inteligencia.

Dialogo conmigo y con el mí que se ve desde afuera. Y en este diálogo me pienso siendo yo con relación al otro y lo otro, venciendo paradigmas y haciéndome preguntas. En la respuesta a la pregunta, estoy aquí, espero algo, cuento con qué tengo y cómo lo voy a hacer, para ser yo de nuevo, pero enriquecido.

JESÚS DAVID

Totalmente de acuerdo maestro con que la humanidad y la inteligencia son construcción. Respecto a la inteligencia puede haber predisposiciones biológicas a la genialidad, pero de nada sirve sino se cultiva, como menciona Francisco Ayala, gran exponente del neodarwinismo, “el desarrollo (del coeficiente intelectual) sólo puede tener lugar en interacción con el medio ambiente”³⁰. En cuanto lo segundo, como lo sostiene Jacinto Choza “el ser humano necesita saber lo que es para serlo, necesita poseer una idea de lo que es ser hombre en la que pueda *reconocerse* como sujeto y

30 Francisco Ayala, *Grandes Cuestiones: Evolución* (Barcelona: Ariel, 2012), 146.

que guíe su proceso de autorrealización”³¹ es decir, está abierto a posibilidades de mundos en sociedad.

Ahora bien, si bien es cierto que los otros nos brindan los “materiales”, es decir, no somos causa de nosotros mismos sino efectos, somos nosotros quienes disponemos de ellos (los materiales) para construir, con libertad, el edificio de nuestro carácter, quienes somos.

Pero dichos materiales deben revisarse para la construcción como muy bien nos enseñó Sócrates: la necesidad de reflexionar permanentemente sobre las costumbres y enseñanzas que tenemos, si bien muchas de ellas son dignas de replicarse, otras, por el contrario, deben revisarse, como plantea Martha Nussbaum “Sócrates reconoció que la educación progresa no por el adoctrinamiento del profesor, sino por el escrutinio crítico de las propias creencias del alumno”³². En otras palabras, la formación del carácter no es un asunto de adoctrinamiento, sino de reflexión, decisión y libertad. (Aclaro que nada tiene que ver con el “hacerse” del neoliberalismo)

Esto va de la mano con lo que mencionabas sobre “si no lo mejoro, soy esclavo de lo que hago” y está en sintonía con lo que el maestro Griego le enseñó a Alcibíades, “¿Cuál, pues, es el arte, por el que tenemos cuidado de nosotros mismos? [...] Estamos convenidos ya, en que no es ninguno por el que podemos mejorar las cosas que son nuestras, sino que es aquel por el que podemos hacernos nosotros mismos mejores”³³ y la única forma de hacernos mejores es conocernos, de lo contrario, y se pregunta Sócrates “¿Qué medio tenemos de conocer el arte que nos hace mejores a nosotros mismos, si no sabemos antes lo que somos nosotros mismos?”³⁴ Es por eso que para el filósofo el mayor mal era la ignorancia, porque ignorando jamás comprenderemos la naturaleza de lo que algo implica, en este caso, si nos ignoramos a nosotros

31 Vicente Arregui y Jacinto Choza, *Filosofía del Hombre: Una antropología de la intimidad* (Madrid: RIALP, 2002), 24.

32 Martha Nussbaum, *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal* (Barcelona: Paidós, 2005), 43.

33 Patricio Azcárate, trad., «El primer Alcibíades o de la naturaleza humana», en *Obras completas de Platón* (Madrid: Medina y Navarro, 1871), 178.

34 Azcárate, 178-79.

mismos jamás comprenderemos lo que implica nuestro cuidado y peor aún, seremos esclavos de nosotros mismos.

Esta esclavitud nos impide escucharnos y por ende, mejorarnos y de ahí que nos perdemos en nosotros mismos amando las cadenas que nos mantienen atados. Por eso el mito de la caverna lo que encierra más allá de una narración epistemológica, es la de un compromiso ético, el compromiso de mejorarse para mejorar el mundo; es un claro reflejo de la emancipación del ser humano, de quien se conoce y quiere que otros se conozcan. Como planteó Buber “el punto de Arquímedes a partir del cual puedo yo levantar el mundo es la transformación de mí mismo”³⁵

Ahora bien, esta discusión sobre el conocerse a sí mismo me lleva a tomar unas palabras de Sócrates en medio de la discusión sobre lo justo y lo injusto, pero que se aplican perfectamente sobre lo que venimos discutiendo, “la discusión no es sobre un asunto cualquiera, sino sobre el modo como se debe vivir”³⁶ y como se planteaba anteriormente, no tiene sentido una vida sin reflexión.

MEMO

Don José Ortega y Gasset decía *yo soy yo y mis circunstancias*. Y desde esta frase ya propone un diálogo con lo que soy yo y mi relación con la circunstancialidad que asumo y la que me rodea, pues el diálogo no solo arma puentes entre el yo y el eso, sino que también escoge, valora y determina el hecho como parte de mí o de lo que yo no quiero. Así, al decir soy yo, establezco hasta dónde he llegado en la comprensión del mundo y qué elementos uso para leerlo (y si se quiere, dejarnos leer por él). Y en las circunstancias que me rodean (científicas, técnicas, políticas, culturales, sociales) soy con relación a ellas, sea interactuando, aceptando o negando esa circunstancialidad, lo que implicaría una buena dosis de ignorancia o de desprecio. Sin embargo, son esas circunstancias las que hacen que yo me pregunte (en la acción de la pregunta confirmo

35 Martin Buber, *El camino del hombre conforme a las enseñanzas del jasidismo* (Palma de Mallorca. España: José J. de Olañeta, Editor, 2014), 55.

36 Platón, *La República* (Madrid: Alianza, 2013), 128 (352d).

mi yoidad, mi ser en el yo) y no pueda evadir su existencia, pues ellas están ahí, yo frente a ellas y no solo en calidad de espectador o intérprete, sino también como reflejo de las circunstancias que generan una acción y de la cual yo soy producto, si no completo (como pasa con quien se introduce en la circunstancia y la vive), al menos, en calidad de referencia que se hace la pregunta de qué hago yo frente a eso que está pasando y que, al percibirlo, ya me impide decir que nada.

El diálogo, entonces, exige de una alteridad (la memoria es una, pues remite a la exterioridad o a mi relación con un acontecimiento) y esta es alteridad porque yo existo y, como la situación, yo también estoy ahí, los dos uno en frente al otro en proceso de definición. Esto es muy interesante y hace parte del diálogo: definirme para aceptarlo o negarlo, aunque la negación ya no es posible, ya que decir no es iniciar y terminar un diálogo. Y bueno, soy yo y mis circunstancias lo que hace posible que yo sea, fluya y cuestione. Y en esa *questio* (lo que pregunto), la *disputatio* (lo que debato) y, en consecuencia, la *lectio* (la lección que recibo, la experiencia), radica lo dialógico.

Y pasando a Platón y a su caverna, en la cual solo vemos sombras de la realidad y no la realidad, quiero pensar que son las sombras las que construyen la realidad, pues esta, mientras no dialoguemos con ella intuyéndola y enfrentándola, se nos aparece como una penumbra, una apariencia (diría Parménides) y un algo que no es todavía, pero que conduce a lo real.

Imagino a los hombres de la caverna (Saramago los sitúa frente a una pantalla de televisión que desprende puntos y rayas y un sonido como de piedras pasando por el interior de un tubo) y veo que, en el inicio, ven solo sombras. Pero como esos hombres no son figuras de barro, sino organismos con sentidos activos, comienzan a dialogar con las sombras, con su alteridad, su eso. Y este diálogo, que comienza siendo absurdo, va dando sus resultados: las sombras tienen perímetros y límites, y esto hace que sean figuras y puedan ser diferenciadas de otras y en esta diferenciación definidas, pues si son figuras, remiten a algo (un parecido, una relación, una metáfora) que ya los hombres de la caverna (los caverna-dialogantes) han definido con anterioridad. Y digamos que de tanto ver las sombras, como en la filosofía zen, han encontrado que en la mañana son unas y en la tarde son otras; que sí se co-

locan unas en un lugar que antes no ocupaban, ahora son otras sombras; que sí quitan una y no la reemplazan por otra, la sombra deja un espacio libre etc. Y sí, así es como se inicia un diálogo y, en la medida que este se extiende, la realidad se revela. ¿Cuánto tiempo necesitarán los hombres de la caverna para que la realidad aparezca frente a sus ojos? No se sabe. Solo podríamos decir que iniciaron un diálogo con las sombras y entre ellos mismos, y al fin llegaron a una conclusión, que fue la primera de muchas, pues a cada conclusión (es una fantasía, es un viento indefinido, es el pasar de un pájaro etc.) aparece la pregunta y la realidad; son preguntas que nos hacemos para ampliar lo que sabemos, aquello que contiene realidad no vista.

El yo de los hombres de la caverna, era su circunstancia; y al involucrarse en esta, les produjo la realidad A, que se creció a la realidad B y amplió a la A más B, dando C, mientras veían que lo que era una sombra ya era otra cosa (pactada como tal), pues la realidad es un pacto y este solo se logra con el diálogo frente a lo que pasa, que crece el yo y amplía la luz sobre la sombra llevando a ver más.

JESÚS DAVID

¿Qué forma puede intuirse en la sombra si no hay un referente de forma? Hago esta pregunta porque hoy el neoliberalismo nos ha hecho creer que no hay cambio, que no hay posibilidad de transformar el mundo circundante, precisamente porque no entablamos una relación dialógica con las circunstancias que nos interpelan, por lo tanto, no soy yo y mis circunstancias, soy solo yo, es decir, al igual que en los juicios analíticos de Kant en los que B están contenidos en A y por ende no amplían el conocimiento del objeto, sino que lo explicitan, nuestra realidad, a la que me atrevería a llamar, una realidad analítica, es solo el reflejo de mis caprichos y deseos. No se amplía, sino que la forma en la que veo el mundo es un reflejo de quien soy.

Lo que más hacemos en la academia es darles forma a las sombras, pero tememos elevarnos a crear referentes. Soy consciente que en Occidente todo discurso de referente ha desembocado en tragedias: los ideales de perfectibilidad se escudaron en campos de

concentración; los de superación económica, en conquistas y guerras; los de religión, en masacres; hasta los mismos ideales platónicos configuraron el primer totalitarismo. Pero hay algo peor al miedo de crear algo terrible y es el no miedo, la indiferencia a crear algo mejor, porque desde los imaginarios colectivos hemos creído que son los desarrolladores de tecnologías quienes nos brindarán un mundo mejor y no nosotros: es el producto el fin de nuestros sueños y el único referente de mis representaciones (ha sustituido al yo kantiano, un yo que vincula las representaciones), como acertadamente planteó Bregman, “las expectativas de lo que podamos lograr como sociedad se han erosionado drásticamente, obligándonos a aceptar que, sin utopía, sólo nos queda la tecnocracia”³⁷

En lo que coincidimos maestro, es que sí debemos dialogar sobre la penumbra que nos asiste para darle claridad, pero, al igual que en el mito de la caverna, debemos elevarnos a pensar algo mejor. Dicho elevarse no implica solamente pensar, sino también actuar, como de manera hermosa lo dice el filósofo Diego Fusaro “La única escapatoria posible [...] es reactivar el sentido de posibilidad como modalidad ontológica fundamental y, con él, la acción humana como motor de transformación”³⁸ esto quiere decir que los únicos responsables de nuestra libertad o esclavitud somos nosotros. El actuar depende de nosotros. El dialogar y elevarnos depende exclusivamente de nosotros. Soy reiterativo en ello para indicar que somos un Yo que se construye en un Nosotros, pero que guarda la responsabilidad de mejorarse para mejorar el nosotros.

Ahora bien, me cuesta mucho pensar en pactos, porque los pactos se limitan a la ley, a la norma, y el contrato se realiza con alguien ajeno a mi realidad, en términos generales, ¿desconfiaría de alguien cercano a mí? Razón por la cual, lo social prefiero pensarlo como una realidad que existe porque se asume la existencia del otro, se asume su humanidad y posibilidad humanizante y humanizadora, y a partir de ello ¿cómo vincularme, acompañarlo, transformarme?

37 Rutger Bregman, *Utopía para realistas: a favor de la renta básica universal, la semana laboral de 15 horas y un mundo sin fronteras* (Barcelona/España: Salamandra, 2017), 23.

38 Fusaro, *Idealismo o barbarie: por una filosofía de la acción*, 29.

MEMO

En las culturas, primero fue la sombra y, esta, en forma de caos y vacío (tohú-vohú), cobró forma con la luz. O sea, el intérprete no quedó contento con que hubiera sombras, sino que se atrevió a plantearse que había de más. ¿Y de dónde toma el referente? De sí mismo, de que siente y respira, cierra los ojos y ve otras sombras, de que tiene tacto y toca para establecer cercanía y lejanía. Podría decir que el referente es antropocéntrico, como ahora, que lo que no le sirve al cuerpo no existe como realidad. La sombra existe porque el ojo la ve, y el mismo ojo la niega cuando se cierra. Un primer referente es abrir y cerrar el ojo. ¿Y cómo sabe el hombre de Platón que es una sombra lo que ve? Platón, al efecto que discute, lo llama sombra. ¿Pero qué estaría viendo ese hombre de la caverna que desconoce la palabra sombra? Es evidente que el referente o su falta no es igual entre lo que Platón dice y lo que siente su hombre en la caverna, para quien quizá el referente fuera el tono de la sombra o el calor o frío que saliera de ella.

Ahora, si tomamos a Aristóteles, para él la forma no es la imagen, sino las características que la componen (la manera de entenderla y usarla): algo por cómo camina y cabe en un sitio determinado, habla o está en silencio, permite ser tocada o no. La forma puede crear imágenes (figura), pero no es la imagen sino posibilidades de ser entendida por situación, temporalidad, efectos marginales, resolución de un problema. Por ejemplo, no es la imagen la que define a la manzana sino la manera de estar en el árbol, de escogerla, cogerla, pelarla, partirla, majarla, asarla, llevársela a la boca. De igual manera, mi referente de vida no es mi figura sino las maneras de utilizarla para que siga viva y, así, exista. Si solo fuera por la figura, las estatuas estarían vivas, igual que las pinturas.

A partir de la manera de las formas (su acontecimiento), de su acción reacción, la sombra puede ser entendida como forma y no como mera imagen con límites que necesiten de un referente. La manera del agua la hace agua y no hay otro referente que la constituya, a no ser algo que contenga agua. Igual pasa con la luz, con la sombra, con el calor y el frío. Platón, que defendía la cosa en sí, quizá no tuvo en cuenta que la sombra era el inicio de la sombra en sí y, para llegar al arquetipo de la sombra, había que explorar en ella dotándola de realidad, de formas. Y la primera realidad es

la pregunta: ¿Por qué es sombra? Se puede decir que los hombres que miraban la sombra no se hacían preguntas. En este caso no eran hombres, pues la esencia del hombre es preguntar.

Ya, con relación a la tecnocracia, no es para asustarse. La técnica tiene formas que obedecen a la experiencia. Y en caso de la inteligencia artificial, experiencias habidas y debidamente programadas para que den un resultado. Pero hay una forma (un hacer) que limita la técnica y su gobierno (la tecnocracia) y es que solo se remite al pasado o a buscar un futuro que sea como el pasado (es el problema de la programación) y en este caso, podríamos decir que cualquier robot, por datos que tenga, lo que tiene es una sombra de datos y, como no es subjetivo, este sí es un hombre en la caverna. En las formas subjetivas, nacidas del presente y la decisión que se tome, la tecnocracia tiene un límite. Y ese límite es su sombra, que no se define porque está compuesta por imágenes y no por formas. Por esto, un ojo electrónico a veces no diferencia un tornillo de un lápiz mordido. De igual manera, no hay que temerle al pacto, pues este es temporal y puede considerarse como un momento de reposo, un descanso, un arreglo de las formas. Y el pacto no es absoluto, solo es funcional a la situación que se está viviendo, que define la calidad del diálogo entre las partes. Y la unión, se tome por el lado que se quiera, transforma una situación. Ya, si la situación, por efecto de resiliencia o conatus, vuelve a su estado previo, lo que falla no es el pacto, sino la calidad del diálogo que lo creó. Es una disolución del nosotros deseado.

JESÚS DAVID

Para precisar lo dicho, el problema no es la tecnocracia, sino quienes somos en ella, no es el contrato en sí mismo, sino cómo asumimos al otro porque en un acuerdo puedo ganar ventajas o desventajas. Creo que el trasfondo de lo que venimos hablando es ¿quién soy yo respecto al otro? No es ¿quién es el otro para mí? Porque la segunda pregunta va dirigida al reconocimiento del otro (lo hemos hablado) mientras que la primera es la base de la responsabilidad que asumo en la vida con otros.

El profesor Harari, sostiene que el orden social es un orden imaginado, a diferencia del orden natural. El segundo es un orden

estable como la ley de gravedad³⁹, mientras el primero permite trascender los límites biológicos del conocernos (el tamaño “natural” de una comunidad es de 150 individuos⁴⁰) para vincularnos en una masa gigantesca. A partir de ello, hemos creado un orden imaginario que responde a la individualidad y por eso le damos forma a nuestra arquitectura (espacios privados), nuestros deseos y nuestra forma de vida con otros⁴¹. Esto lo que indica es que es fruto de nuestra imaginación el deseo de individualidad, más no una realidad biológica bajo la que haya subsistido la especie, precisamente porque como seres humanos reciprocamos y por tanto, buscamos crecer como grupo, como especie (para pensar respecto o en relación a la tesis del gen egoísta de Dawkins), como usted, guiado por Buber, menciona en su libro “la significación de lo insignificante”, “la realidad no es una suposición, es un entendimiento, un acuerdo, una conciencia de lo dado y recibido en condiciones de no duda”⁴². Es cierto lo planteado, el problema radica cuando el destinatario de mi actuar soy yo mismo, una especie de auto-reciprocidad en la que se usa a los otros como medio, para recibir los beneficios de sus propias intenciones. Es un convertir el mundo en caos y vacío porque no hay forma de proyectar-nos ni de comunicar-nos: una sombra recubre nuestro actuar, es la sombra que solo le da forma al Yo, y, por esta razón, es que al igual que Sísifo vivimos de forma permanente la tragedia, sin darnos cuenta de que, arrastramos una piedra para verla caer sin ninguna posibilidad de preguntarnos sobre si es feliz o no, porque está condenado a la soledad.

Ahora bien, a partir de lo que usted plantea, esto no debemos verlo como algo catastrófico porque si de la sombra aparece la luz, si la caverna implica el exterior, quiere decir, que desde ese Yo que se pregunte, se haga cargo de sí mismo en relación con los otros (no es el individualismo neoliberal: un individuo que

39 Cfr. Yuval Noah Harari, *De animales a dioses: breve historia de la humanidad* (Bogotá: Debate, 2015), 130.

40 Harari, 40.

41 Harari, 132-37.

42 Memo Ángel, *La significación de lo insignificante: una provocación de lo que nos rodea y nos hace humanos en la teoría de Martin Buber* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2016), 57.

debe dar soluciones por sí solo a problemas generados socialmente) es decir, que asume su rol en la sociedad para crear realidad y no delirio (lo primero nos vincula, lo segundo privatiza nuestra existencia), se podrán crear auténticos diálogos: aquellos que no buscan una auto-reciprocidad, sino que permiten potenciar lo que biológicamente nos soporta. En otras palabras, necesitamos nuevos órdenes imaginarios, nuevos mitos, que permitan vivir en una sociedad menos estresada (como planteamos, el individualismo no responde a una estructura biológica) y por ende menos violenta y delirante.

MEMO

Digamos que la realidad es un espejo. Yo me miro en ella y, como yo también hago parte de la realidad, ella se mira en mí. O, en términos estéticos, nos percibimos ambos, dentro de unos órdenes que nos permiten ser definidos (o al menos detectados) y diferenciados. Lewis Carrol, el escritor victoriano, en su libro *A través del espejo* (en el que continúa con las aventuras de Alicia), se hace una buena pregunta: ¿Si nos miramos a nosotros mismos, a qué mundos pasamos?

En la ética de la alteridad, Yo frente al Otro y el Otro frente a Mí, ¿qué está sucediendo? De mí, soy consciente de mis prejuicios, conocimientos y alcances. Pero ¿qué sé del otro que me mira, hasta dónde encontrarme con él es un descubrimiento para mí, de qué supuestos parto para hacerlo parte de mi mismidad o excluirlo de mi radio de acción? Alguien decía que dar una limosna favorece más a quien la da que a quien la recibe, pues aquel que la da agradece no estar en la situación de quien toma la moneda o el objeto que se le entrega. En este caso me veo en el otro, pero al mismo tiempo salgo de él a través de un donativo. En este punto, se diría que la caridad no es una virtud, sino una manera de escapar de una evidencia y quizá de una perspectiva cercana. Así, el otro es algo que nos sirve para escapar o negar, pero no para ser incluido. Y al usar al otro que no será en nosotros, el puente (encuentro y diálogo) se destruye y en lugar de avanzar retrocedemos, pues nos hemos quitado un obstáculo de encima para satisfacer nuestro egoísmo.

Regresando al libro de Carrol, es evidente que el otro y lo otro son un espejo de lo que yo soy. Las cosas se ven con el conocimiento y situación emocional que tengo (la subjetividad necesaria para hacerse preguntas), pero el hecho de verlas (situarlas frente a mí) no implica que voy a pasar el espejo. Para hacerlo debo entrar en el otro (asumir su conciencia), ser él y plantearme a mí desde ese ingreso al otro lado, que es mi yo en otra parte y bajo otras condiciones. En términos de Karl Popper, hago una falsación (cambio de escenario) de mis posibilidades y las asumo en el otro, pero no para igualarlo a mí sino para saber si el otro puede ser mi igual o debo construir en él para que lo sea. Y también lo contrario, pues el otro puede estar en mejores condiciones y quien asume la construcción de mí soy yo para alcanzar a ese otro que hay frente a mí.

Si el otro o lo otro es mi espejo (entiendo las cosas según yo soy) y atravieso ese espejo para cambiar de situación, el diálogo conmigo mismo comienza a tener razón, pues soy en la alteridad (estoy en ella) y allí puedo medir mis condiciones y descubrir lo que me falta. Pues dentro de la alteridad siempre tengo faltantes, debido a que he cambiado de lugar.

JESÚS DAVID

Es claro que nos reflejamos en el espejo y que los otros y lo otro son nuestros espejos, pero como lo planteaba anteriormente ¿qué imagen proyecto yo en ese espejo si hoy nos anteceden los objetos? Es decir, ¿será que el ocultamiento al que voluntariamente nos sometemos es una forma de protección respecto al otro, de no evidenciar miedos, esperanzas, debilidades o fortalezas? ¿o es una forma de evitar mirar al otro a los ojos para evadir la responsabilidad que tenemos respecto a su cuidado? O como usted lo plantea ¿no queremos que el otro nos cultive?

Esa relación que planteaba anteriormente respecto al entrar en el otro o que el otro entre en mí, se resume en la fórmula de Kant, para llegar a la sabiduría, la cual no puede nadie ponerla en nosotros, ni siquiera un poco, es algo a lo que nosotros mismos debemos llegar, pero gracias a que se construye con los otros. Tan importante es para Kant esta fórmula que la repitió (no es común en el pensamiento kantiano repetir) en 4 de sus textos, dos veces

en su *Antropología en sentido pragmático*⁴³, en la *Crítica del Discernimiento*⁴⁴, en la *Lógica*⁴⁵ y en su ensayo *¿Qué es la ilustración?*⁴⁶: 1- pensar por uno mismo, 2- ponerse o imaginarse en el lugar del otro (al comunicar con los demás) 3- pensar en todo tiempo de acuerdo consigo mismo. Lo interesante de esto es que para Kant “pensar es hablar consigo mismo”⁴⁷ De esta manera, lo que configura el camino a la sabiduría, es el cultivo de sí mismo.

Esto sigue siendo válido porque vivimos ahogados de información y todo exceso nos imposibilita ser. Es sino pensar en lo más cotidiano de la vida: comer en exceso hasta sentir deseos de vomitar no deja que seamos otra cosa más que el malestar que sentimos. No somos, es el malestar. Hace muchos años cuando era su estudiante (es inevitable recordar sus enseñanzas) le escuchaba una conferencia en la que hablaba sobre el exceso de información y planteaba que somos una especie de cubo de basura (de caneca) en la que recibimos tanta información que es imposible filtrarla y por ende es imposible pensar.

Esto lo asocio con un cuento del maestro Borges llamado “Funes el memorioso” en el que narra la historia de un hombre que tenía tanta memoria que podía reconstruir un día entero y para ello necesitaba otro día. Lo interesante del cuento es la forma en que finaliza, “Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos.”⁴⁸ Hoy el exceso de información es “**Funes-to**”, y por ello como Funes nos ocultamos y no pensamos en coherencia ni en el lugar del otro.

Creo, maestro que, en el fondo, todo este diálogo nos ha permitido hablar de lo más humano que es la palabra, y en ella, sobre el pensamiento, la cultura, el otro y lo otro, la individualidad...

43 Kant, *Antropología en un sentido pragmático*, 119 y 154. Aparece dos veces.

44 Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento* (Madrid: Machado libros, 2016), 226. § 40.

45 Immanuel Kant, *Lógica* (Madrid: Akal, 2000), 117. (§VII)

46 Immanuel Kant, «¿Qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la Historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 25-37.

47 Kant, *Antropología en un sentido pragmático*, 108-9.

48 Jorge Luis Borges, *Cuentos completos* (Barcelona: Lumen, 2012), 170.

ahora bien, si la palabra es lo más humano ¿qué somos en el diálogo? Pregunta que se vincula con las primeras de este apartado, porque en el diálogo es donde me imagino en el lugar del otro, toda vez que imaginarse no es crear o suponer la realidad, sino recrearse, reflejarse en lo que el otro es. De ahí que el diálogo es la herramienta bajo la que nos humanizamos.

Capítulo 3

El diálogo y los medios de comunicación

MEMO

¿Qué somos en el diálogo? Es una buena pregunta. Martin Buber diría que somos dos extendiendo un puente hasta cada uno de los dialogantes. O sea, unos constructores que utilizan la herramienta del habla y así, palabra tras palabras (sujetos, verbos, contextualizaciones) nos ponemos en situación de construirnos nosotros también.

La diferencia es lo que nos permite que nos aportemos (dos que saben lo mismo no se aportan nada, decía Spinoza y, por lo tanto, uno de los dos sobra). Pero, respetando a Spinoza, dos que saben lo mismo, enfrentando un escenario que desconocen, pueden establecer un diálogo sobre eso que no habían percibido, es decir, con la similitud de saberes (entre los dialogantes), la interpretación de cada uno sobre eso que aparece y no estaba clasificado, se convierte en una alternativa para establecer diferencias y así poder aportarse. La igualdad del saber no implica que se llegue a una misma conclusión sobre un escenario que no se había tenido en cuenta hasta ahora. Supongamos dos médicos con idéntica formación y herramientas, que enfrentan una enfermedad nueva. El diálogo entre ellos comenzará en un ponerse de acuerdo sobre el hecho que enfrentan. Pero al momento de analizar el acontecimiento, la información de cada uno tomará caminos diversos, sea por experiencias vividas o por elementos que los excitan y los lleven a ver novedades en las que no necesariamente estarán de acuerdo. Llegados a este punto, su diálogo se hará más productivo, pues en las diferencias de interpretación buscarán llegar a un acuerdo.

Y en este dialogar, el uno aportará de sí lo que no había previsto antes. De esta manera, creo, es como crece el conocimiento. Dos que navegan en el mismo mar, pero el uno lo ve desde la proa y el otro desde la gavia. Uno a ras y otro por encima. Desde la situación de cada uno, aparece la novedad y esto es lo que comparten.

¿Qué somos en el diálogo? No necesariamente sujetos vacíos que buscan llenar faltantes con el otro. También es posible que, desde un acuerdo, se inicie un nuevo diálogo. En un dialogando, un estando en el presente del diálogo, para ir recogiendo del camino que extienden las palabras lo que cada uno ve de acuerdo con sus intereses o, excitaciones, que nacen del camino que recorren. Una misma flor permite ver brillos nuevos, alguna pequeña hoja, un bichito en el tallo. Y este es el enriquecimiento al que nos sometemos al dialogar. Como dicen los rabíes jasídicos, el tesoro está en la búsqueda. El tesoro es el compuesto de lo que encontramos en el camino.

¿Qué somos en el diálogo? Unos creadores del mundo. Las palabras convocan, las palabras hacen que las cosas existan (en hebreo, la palabra *davar* es palabra y cosa al mismo tiempo), las palabras son otra manera de ver las cosas. Yo diría que dialogando somos artífices de una gramática del pensar. Una gramática que nunca está completa, sino que se ajusta permanentemente, que muta, que vive cada tiempo y (siguiendo a Darwin y su teoría de la evolución) se adapta al medio sin entrar en contradicciones.

¿Qué somos cuando dialogamos? Es una buena pregunta. Somos las palabras con las que nos hacemos para no tener miedo del otro. Y si se quiere, para abrazarlo.

JESÚS DAVID

Creo que todo diálogo es abrazador (quizá también abrasador, porque transforma), lo contrario es lo que informa o destruye: si bien las palabras son puentes en el diálogo, se tornan dinamita en las ofensas. Pueden incluir o excluir. Es por esto que se me vienen a la memoria las palabras de Aristóteles sobre el ser humano

...El hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás

animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad⁴⁹

Esta definición es muy interesante porque, en primer lugar, se evidencia potencia del lenguaje, aquel que con palabras crea o destruye; pero, en segundo lugar, nos permite, en nuestra reflexión, plantear que todo diálogo es ético y político, precisamente porque en él se construye comunidad (Recordando que antes hablamos de los sentidos privados que desembocan en locuras).

Esto me permite plantear que en el diálogo somos buenos y que su opuesto son los discursos de odios. Somos buenos en tanto construimos, crecemos y encontramos nuevos horizontes con los otros. Odiamos cuando destruimos, excluimos y nos perdemos en un creciente océano lleno de tierras ficticias en soledad.

En este punto es interesante ver que, actualmente, se ha confundido la libertad de expresión con los discursos de odio y cabe aclarar que no todo lo que se dice construye, y, por el contrario, vulnera y excluye, como plantea Adela Cortina “La Libertad de expresión es sin duda un derecho básico en las sociedades abiertas, que es preciso defender y potenciar, pero no es un derecho absoluto, sino que tiene sus límites cuando con ella se viola algún otro derecho o bien básico”⁵⁰ esto lo que indica es otro proceso de confusión entre la libertad jurídica y la libertad del nosotros⁵¹.

Los discursos de odio indeterminan al otro al generalizarlo, son monológicos, denigrantes y asimétricos⁵² porque asumen, fic-

49 Aristóteles, *Política*, trad. Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 1988), 51 (1253a).

50 Adela Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia* (Barcelona: Paidós, 2017), 46.

51 Ver: Axel Honneth, *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática* (Madrid: Katz, 2017).

52 Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*, 45-59.

ticiamente, un puesto de superioridad respecto a quienes manci-llan. Razón por la cual, decir cualquier cosa no implica libertad. Lo que implica ser libre es saber vivir con otros y consigo mismo dado que el odio es como una espada de Damocles, que a diferencia del mito griego, ya no es sostenida por la crin de un caballo, sino por nosotros mismos.

Ahora bien, lo que se opone a los discursos de odio es el diálogo porque “Solo donde toda mediación se ha desmoronado acontece en el encuentro”⁵³ y si partimos de la premisa que somos buenos en el diálogo quiere decir que lo que construye es siempre dialógico y que todo diálogo construye, es abrazador y abrasador. ¿Quiénes somos, entonces, en el diálogo? Es cierto, constructores, pero ¿cómo somos en el diálogo? Siempre buenos; he ahí el biombo que recubre al diálogo como proyecto ético-político en el que me construyo construyendo con el otro.

MEMO

Los cabalistas dicen que la palabra convoca, es decir, trae al presente lo que se nombra. De aquí la responsabilidad que tenemos al hablar con otro, pues en lo que decimos planteamos una realidad presente y, en esa realidad, las palabras que se dicen construyen o destruyen, benefician o dañan, amplían el horizonte o lo oscurecen. En este sentido, la palabra es luz, pero también es oscuridad, es campo amplio o es barrera. Aristóteles es claro: hablando decimos que tenemos, cuanto damos o, en su defecto, establecemos nuestras carencias y, como también pasa, la violencia, que es una manera de carecer de palabra.

El discurso, como bien anotas, es un monólogo. Y en ese monólogo, es autista, como un libro. Es decir, no dice más que lo que expresa y se encierra en sí mismo. Y si bien, como es el caso del libro, permite acotaciones, estas nacen del lector o del que oye, pero no tocan a quien expresa su discurso. O sea que es rayar una pared donde, la puerta que muestra, no se abre. Muchos filósofos,

53 Buber, *Yo y tú*, 21.

previando el problema que presentaba el discurso (lo que habían escrito o estaban pensando), recurrieron a la correspondencia o a discutir con sus alumnos, a fin de que por medio del diálogo su trabajo se creciera. Y no porque no estuvieran seguros de lo que estaban diciendo, sino para confrontarse con lo que pensaba el otro, con lo que creía y los prejuicios que aparecían cuando se enfrentaban a una idea. Esas correspondencias, por decirlo de alguna manera eran dialógicas: una carta iba y otra venía, hasta cuando una de las partes ya no contestaba más. Pasó con la correspondencia entre Hanna Arendt y Gerson Scholem, cuando ella cerró el diálogo ante los prejuicios del profesor en torno a lo que Hanna Arendt debía creer para ser judía y no lo que ella manifestaba como judía laica, que iba más allá de lo ritual y la victimización. Pasó también con Baruj Spinoza, al que le escribieron dos cartas sobre brujería. La primera la contestó, la otra la dejó a un lado. No admitió que la razón se sometiera a ningún ensalmo.

El discurso, en su calidad de monólogo, actúa como las lanzas: se tiran, abren un espacio, pero no se devuelven. Y quizá este sea el problema actual, que vivimos en una guerra discursiva (las columnas de opinión, los mensajes electrónicos, los memes) que evade el diálogo y propicia todo tipo de paredes, armaduras y disparos. Casi que podríamos hablar de la sociedad del monólogo, propiciada por el querer a sí mismo, los avisos publicitarios que hago míos, el individualismo rampante, la necesidad de expeler odio y la búsqueda de éxito a toda costa (lo que incluye discursos sobre la felicidad). Y quizá lo más triste: el miedo al otro. La visión del otro como barrera y deseo perentorio de anularlo.

En estos discursos que nos sitúan en los peores tiempos, que hablan del diablo situado en el otro, que estimulan la enemistad y fomentan la guerra, cierran los oídos y cargan la lengua, nos dejamos invadir por todo tipo de fantasmas, damos salida a la represión y, consumiendo, nos olvidamos de que el otro existe. Y no sé si para gobernarnos necesitamos de un enemigo (la tesis es de Thomas Hobbes), pero la enemistad (que ahora incluye al medio ambiente), nos ha convertido en los últimos seres del planeta, en la multitud solitaria y (además del confinamiento extensivo) y en la soledad preventiva. Al otro le llegamos con discursos, para alejarlo. Y en esos discursos nos alejamos también nosotros, no para

reafirmarnos, sino por temor a que yo sea el enemigo del otro. Y bueno, como canta *Bajos Fondos*, nos hundimos en el extrañamiento. Nadie *P'al baile*, todos a la entrada señalando.

El exceso de discursos, la masa cerrada de la que habla Elías Canetti, la mutación de los miedos, todo esto es una ofensa al diálogo, al reconocimiento y al aprender del otro. Es que en el discurso me veo yo y así evito el diálogo, que es verme en el otro. Todo indica, según los discursos, que somos maniqués puestos en una vitrina.

JESÚS DAVID

Los discursos de odio no son más que una forma de colonización del otro, y toda forma de colonización aniquila lo diverso, aquello que no se asemeja a mí, por eso las permanentes “guerras” que vemos en redes sociales en las que se cree que se debe tomar partido sin conocer a profundidad lo que se defiende. De hecho, es interesante ver cómo se busca “defender”, es decir, impedir que lo otro se acerque o me cuestione, precisamente porque “no hay tiempo” para expresar argumentos y por ende se limita a sentencias, y toda sentencia, limita, “cierra”, la realidad.

Es curioso ver que en gran parte las redes sociales nos tornan asociales, nos despersonalizan, precisamente porque se oculta el rostro y en el ocultamiento se exagera lo más cruel del ser humano (por eso la necesidad de crear perfiles falsos para decir sin pensar). En este punto es interesante lo que menciona Bauman respecto a los dos mundos que habitamos uno *offline*, incurablemente multívoco, heterónimo, heterogéneo y otro, el *online*, hecho a nuestra medida, exenta de riesgos, el primero “exige de nosotros un continuo elegir y casi ninguna de esas elecciones es inequívoca” y nosotros le pertenecemos, mientras el segundo “nos brinda la oportunidad de reducir la complejidad y rehuir la controversia”⁵⁴ y este nos pertenece a nosotros.

54 Zygmunt Bauman, *Extraños llamando a la puerta* (Barcelona: Paidós, 2016), 94-95.

No con ello se pretende “satanizar” las redes sociales. Los beneficios que nos han traído son incalculables, pero como todo lo hecho por el ser humano, sirve para construir o para destruir. Lo interesante del mundo Online es que nos ha permitido borrar las fronteras espacio temporales y pueden llegar a ser la base que posibilite unos “Horizontes comunes” (*Horizontverschmelzung*)⁵⁵ siempre y cuando sean unas herramientas (no fines que se traducen en personalidades esquizoides) que muestren nuestro deseo de humanización, de compasión, de apertura al otro, como plantea Adela Cortina “educar para nuestro tiempo exige formar ciudadanos compasivos, capaces de asumir la perspectiva de los que sufren, pero sobre todo de comprometerse con ellos”⁵⁶ esto quiere decir que si en el ocultamiento nos pervertimos, en lo social nos humanizamos y para ello deben pensarse las herramientas y no que las herramientas nos piensen a nosotros.

Es como la película “Tiempos modernos” de Charles Chaplin en la cual se muestra que la interacción con la máquina permitió un mayor desarrollo industrial y tecnológico, pero, al mismo tiempo, nos esclavizó, nos terminó “maquinizando” en pro de la producción. Cabe aclarar que no fue la máquina sino la forma en que comenzamos a pensarnos a partir de ella.

Creo con Martin Buber que todo ser humano, por iletrado que sea, al mirar al horizonte se pregunta por el sentido de la vida, por su propia existencia, negar, o no permitir esos momentos es lo que ha posibilitado que la utilidad como discurso (que se impone) irrumpa en todos los ámbitos de la vida, incluso hasta llega a subyacer al concepto de dignidad humana respecto a la utilidad de las personas en sociedad (obviamente terrible) y por ello las herramientas me satisfacen pero no me mejoran, un celular acorta distancia con los lejanos pero al mismo tiempo las prolonga con los cercanos. Comenzar a pensar cómo somos a través de las herramientas es el primer paso para la construcción.

Así pues, las redes sociales son los medios en los que me proyecto a mí mismo y en los que me oculto o me humanizo, en

55 Bauman, 102.

56 Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*, 168.

lo que sentencio, odio, destruyo o en los que amplío horizontes, dialogo y construyo con otros.

MEMO

Es interesante pensar en un diálogo mediado por una herramienta, sea esta la red, el teléfono o la carta. Y lo digo, porque ese diálogo se limita a la duración, el espacio y las intervenciones que se sufre en el espacio de las ondas electromagnéticas, lo que exigiría ser muy claro y enfático en los conceptos que se usen. Diría que el problema es un espacio regido por normas y tiempo. Sin embargo, a pesar de ser un diálogo que sufre de limitaciones (al menos está más limitado que conversar con otro teniéndolo en frente), también lo podríamos determinar como un diálogo naciente, con algo que se inicia y puede ser llevado por etapas. Lo que nosotros hacemos con este libro, es algo así. Pero esto no pasa con el discurso, que cuando se media por una máquina o un papel, no solo se limita, sino que permite anular al otro con un click o un no responder.

Un discurso (un monólogo), en su calidad de texto que no puede ser intervenido, pues va en una línea y no pide la intervención de nadie, anula al otro. El discurso no oye, se manifiesta en línea recta y, en la intención, solo queda en quien lo dice. Es decir, no hay acuerdo alguno. Y si bien con el discurso se busca crear opinión, esta es dispersa y no toma la totalidad, sino las partes que le interesan. Y, si se quiere, un discurso es un eco de mí mismo, que se comporta como quien juega con un yoyo: se tira y vuelve a refugiarse en mis manos.

Pero creo que me estoy saliendo de la línea propuesta, que son los discursos de odio por la red, que usan la mentira, lo que no ha pasado y se burlan de la historia y hasta de acontecimientos recientes, que enmascara con supuestos, convirtiendo ese discurso en una manera de esculcar entre la basura, buscando aquello que todavía no ha perdido la forma por completo y por ellos puede ser reconocido. Aclaro, el odio es reticente, reitera en lo que dice (a veces sin definirlo) y lleva a mantenerse en posición de ataque. Y como ya se sabe por el psicoanálisis, es una represión, es decir, el deseo de la anulación del odiado (que es un deseado) para no odiarlo o desearlo más.

Y de este tipo de discursos, muy segmentados, por cierto, y que en lugar de argumentaciones contienen injurias, está llena la red. “Discursiones” (valga la palabra) antisemitas, de izquierda y de derecha, anti religiosos y peligrosamente nacionalistas, nacidos de frustraciones, miedos y malas interpretaciones de la realidad. “Discursiones” odiantes (así nombraría el concepto), que actúan bajo la complicidad de la red, en la cual estoy y, a través del click, no estoy. Y en ese estoy y no estoy, escupo odio, me altero, acuso y calumnio, y al final, como pasa, altero a otros que, también alterados, crean un coro (no un diálogo) de situaciones que destruyen la manera de pensar en orden, no admiten ninguna profundización y hacen del lenguaje (del mal lenguaje que usan) una trinchera desde la cual se dispara y esconde. Hay creación de imaginarios terribles, desahogos y mordeduras de nuevos miedos.

No sé si vivamos en una sociedad del odio o quizá, debido a la mala educación (aprendimos sin saber las causas de lo aprendido), del dolor intenso. Y ese dolor que se curaría con un diálogo sereno, construye confusión y alienación, alimentando el miedo. Y en ese miedo que crece, ya no hay odio sino gente que chilla porque ya no puede salir del infierno.

Esta sociedad del odio, de la “discusión” a través de la red diciendo mentiras y cambiando la realidad por los deseos, afecta finalmente al diálogo, que no se hace a escondidas (no hay diálogo habitando el laberinto) ni usando discursos sino actuando (las ideas son actuaciones e incluso se pueden dibujar) frente a otro y aprendiendo de él. El odio no permite ningún aprendizaje, solo una caída constante, una pérdida de condición y un estado lamentable de soledad. Y aquí se me ocurre pensar si el uso excesivo de la herramienta nos condena a la soledad. Y en esa soledad, como en los dibujos de Goya, la razón produce monstruos.

JESÚS DAVID

El dibujo de Goya siempre me ha fascinado (de hecho, es la imagen de la portada de mi primer libro) precisamente porque los monstruos son producidos por la no vigilia de la razón o son frutos de sus propios pensamientos, elucubraciones, ideales. En ambas interpretaciones hay posibilidades: la primera cuando los

argumentos decaen y florecen las pasiones y la segunda cuando la soberbia instrumental cosifica la realidad. En definitiva, todo extremo crea monstruos, por eso no fue gratuito que Aristóteles hablara de la virtud como punto medio entre dos extremos.

De ahí que el punto medio entre el extremo del discurso de odio, del creer tener la razón (es la base del adoctrinamiento) y de la indiferencia, del no querer saber nada (lo que constituye el grado mayor de ignorancia) es el diálogo que se resiste a encerrar la realidad en tanto que es siempre apertura y libertad.

Así pues, el diálogo como punto medio deviene en virtud, toda vez que “los antiguos concebían la virtud como un ejercicio, un permanente retomar la vida para ampliar sus horizontes y posibilidades”⁵⁷ y es precisamente, bajo estas características, que hemos venido dándole rostro al diálogo, aquello que es virtuoso, y como planteábamos, anteriormente, somos siempre buenos en él y por ende somos virtuosos.

Ahora bien, en consonancia con lo que veníamos hablando, sobre los discursos de odio, las “fake news” son la muestra más fehaciente de un vicio (lo opuesto a la virtud) que va en crecimiento en las redes sociales. Y constituyen un vicio en tanto que destruyen la posibilidad de encuentro con el otro toda vez que “quiero destruir su mundo”, su significación y por ende aniquilar cualquier posibilidad de encuentro para sustituirlo por la realidad que quiero a mi medida. Creer que mi forma de ver el mundo es la única y verdadera es la mayor muestra de ignorancia y orgullo (vicios), como plantea Kant “el orgullo es exigir a otro despreciarse así mismo en comparación con el orgulloso”⁵⁸. Y Este desprecio por el otro se cultiva oculto en las noticias falsas y los discursos de odio en redes.

Las “fake news” al igual que los discursos de odio, constituyen formas de esclavitud, un encadenamiento a una manera de ver la realidad, a una medida que da la ensoñación de “seguridad”. Estas son una forma de auto enajenación, de condenación a la soledad. Por el contrario, el decir la verdad, como acto virtuoso, se dirige

57 Iván Darío Carmona Aranzazu, *La virtud: invención de la humano en la filosofía griega* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2006), 85.

58 Kant, *Antropología en un sentido pragmático*, 207.

a la persona misma, y la libera, permitiendo que su mundo no se limite a su medida. Decir la verdad no manipula la realidad, la expone, para alejar-nos del miedo y para configurar un espacio de encuentro, como plantea la profesora Carolin Emcke, “Foucault subraya que este acto valiente de decir la verdad no solo encierra una obligación, sino que la *parrhesía* vincula a la persona con la *libertad* que se manifiesta y se hace efectiva en la propia *parrhesía*”⁵⁹. Dialogar libera.

Es pertinente estar recordando, entonces, que las redes sociales no son malas, sino que son medios en los que me muestro, me proyecto. Es quien soy en ellas. Y si bien el diálogo cara-a- cara siempre será más impactante, no puede negarse que un mensaje, una video llamada,...ensanchan el alma por la presencia del otro.

MEMO

Arthur Schopenhauer, en el libro *El mundo como voluntad y representación*, establece que, en la voluntad de persistir en estar vivo (la única oportunidad para cualquier análisis), el mundo es una representación de lo que sé y hago, y que en esta potencia permanente (la voluntad que me hace vivir⁶⁰) el mundo se representa en una especie de escenario donde el actor soy yo con mis haceres y saberes. Si esto lo llevamos al diálogo, diría que al momento de iniciarse éste aparecen dos o más representaciones del mundo, en disposición de enriquecerse para mejorar la vida de los dialogantes. Y que en esos saberes y haceres que aparecen a medida que las palabras los nombran y hasta ejecutan (la comunicación es el a priori a cualquier acción, decía Otto Apel), la representación del mundo de quienes dialogan varía. Aclaremos: al sentarme a dialogar, yo llego con mi representación del mundo (que es una conciencia de lo que ya no dudo) y esto me da seguridad para tener algo que decir. Y en el momento de que el otro habla esas palabras que vienen hacia mí permean las representaciones que yo

59 Carolin Emcke, *Contra el odio* (Barcelona: Taurus, 2017), 203.

60 En términos de Baruj Spinoza, la necesidad que me lleva a actuar y me hace sentir vivo.

tengo (mis seguridades) y comienzan a generar una representación mejorada del mundo que he representado. Si esto no se da (en ambos sentidos yo-otro), no hay diálogo sino consejo, agravio, imposibilidad. Porque las condiciones del diálogo son mejorar a las partes que dialogan, cada una aprendiendo de la otra y, en este aprendizaje, fortaleciendo la voluntad que teoriza Schopenhauer, es decir, creando más vida para ser vivida. Lo anterior implica observaciones profundas, análisis a fondo, actualidad (la filosofía es un ejercicio de relacionar lo que se dice con lo que existe en un ahora y aquí) y una muy buena calidad en las palabras que se usan, a fin de que estas digan (o marquen, como se quiera) de qué se habla para que todo funcione en condiciones de percibo-de-fino-diferencio-sitúo y uso. Esto implica que en el diálogo debe haber inteligencia (leer dentro de las cosas, *intus legere*) y, a la vez, sabiduría (lo que ya sé para no tener miedo).

Con lo anterior, descarto la mentira, la mala intención, el deseo desmesurado y la distorsión como elementos del diálogo. Para los dialogantes, la representación del mundo se sostiene en una verdad, no teórica, sino determinada por lo que ya se sabe y lo que se hizo y hace con ese saber. Y esa representación es una verdad en construcción, igual que la vida, que termina cuando nos morimos o paramos (dejando al otro), dejando un fragmento de ese mundo que fue mi representación, es decir, un mapa por el cual me moví aceptando lo que me pasó, los deseos que tuve, los errores que cometí y los logros que alcancé en mí como persona y en justicia⁶¹ con los otros. Frente a esto Martin Buber diría: el Yo es una representación que dialoga con un Tú buscando de ese Tú una representación del mundo más verdadera.

Creo que, en este punto, deberíamos discutir sobre la verdad en el diálogo, que por ahora sitúo como elemento que lo aclara y le da forma.

61 Aceptar que lo del otro es de él y de nadie más, decía Baruj Spinoza.

Capítulo 4

El diálogo y la verdad

JESÚS DAVID

La verdad es una experiencia que, al igual que toda realidad humana, es interpretada a la luz de las condiciones espacio-temporales que afectan a quien se pregunta por ella. Por esta razón, para los griegos la verdad (*Aletheia*) es aquello que se desoculta, que se pone presente (patética)⁶². Para el pueblo hebreo, *Emet* es lo que abarca todo y por ende brinda confianza; una revelación. Mientras que, para el pueblo romano, *veritas*, alude a la veracidad y verificación⁶³.

Si bien, cada palabra se significa diferente, al igual que cada lenguaje, precisamente por la experiencia de la cultura, no podemos negar que lo que allí subyace es la necesidad humana de encontrar un soporte bajo el cual pararse a mirar el mundo. Una ventana que, gracias a su claridad (verdad), permite contemplar una realidad extramural. Es por eso que la verdad se nos escapa a una única definición, pero nos permite ver una luz de lo que nos hace esencialmente humanos, el encuentro, porque de nada sirve una verdad que resida en una sola persona. Se tornaría oscuridad en lugar de claridad y ya no sería desocultamiento, ni confianza, ni veracidad.

Lo anterior está muy bien descrito en el cuento de Jorge Luis Borges, “la escritura del dios” en el cual un hombre encarcelado tiene una experiencia mística y descubre el TODO, la REALI-

62 Hans-Georg Gadamer, «¿Qué es la verdad? (1957)», en *Verdad y Método II* (Salamanca: Sígueme, 1986), 53 y 54.

63 José Ferrater Mora, «Verdad», en *Diccionario de filosofía*, vol. IV (Barcelona: Ariel, 2004), 3660.

DAD, la VERDAD en una fórmula de catorce palabras que al pronunciarlas lo harían merecedor de TODO, de la REALIDAD, de la VERDAD, pero rechaza hacerlo porque

Quien ha entrevisto el universo, quien ha entrevisto los ardientes designios del universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas y desventuras, aunque ese hombre sea él. Ese hombre *ha sido él* y ahora no le importa. Qué le importa la suerte de aquel otro, qué le importa la nación de aquel otro, si él, ahora es nadie⁶⁴

De ahí, que la verdad, interpretada de múltiples maneras, es una experiencia de encuentro y si nos ceñimos a la lógica clásica y escolástica (nos deslindamos de las formas culturales) en la que se interpretó la verdad como adecuación a la cosa (*adaequatio intellectus ad rem*), tendríamos que plantear que la verdad en el diálogo es la adecuación de lo que digo con quien soy toda vez que, en lo que digo, estoy siendo (esto último es muy Heideggeriano: el siendo en una vida auténtica más no como adecuación).

Cabe aclarar que el lenguaje, puede decir verdad, pero también mentiras. La diferencia es que la primera, produce encuentro, la segunda, desencuentros (como lo mencionábamos con las fake news). Por tanto, toda verdad es encuentro, disposición al otro.

Ahora bien, si método es “camino para ir en busca de algo”⁶⁵, el diálogo es el mejor método para buscar la verdad pero no empírico-objetiva, ella requiere el experimento, sino para una verdad de “mundo”, de encuentro y acuerdo, porque “el modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella”⁶⁶ ese hablando en gerundio, al igual que nuestro “dialogando” está indicando siempre posibilidad y no limitación: alguna vez, en medio de este diálogo usted mencionó que toda verdad es un freno al conocimiento, y tiene razón en cuanto sea una verdad que adoctrina, que sea discursiva, más no, como lo hemos venido planteando, una verdad que es una búsqueda de nuevos horizontes y como todo horizonte, se

64 Jorge Luis Borges, «la escritura del dios», en *Cuentos completos* (Barcelona: Lumen, 2012), 308.

65 Gadamer, «¿Qué es la verdad? (1957)», 54.

66 Gadamer, 62.

expande hasta el infinito y por tanto, la búsqueda de la verdad exige una condición de *askesis* (ya mencionado), de un ejercitarse permanentemente.

No nacemos dialogantes, sí con la capacidad del lenguaje que se construye, no nacemos con la verdad, sí con la posibilidad de encuentro. Como ya lo mencionamos, citando a Buber, toda vida verdadera es encuentro.⁶⁷

MEMO

La verdad en hebreo se escribe con la letra primera, mitad y final de alefato: álef, mem, tav. Así, verdad es *Emet* y es verdad porque su estructura de escritura va de principio a fin. Ahora, si se le quita la primera letra, la alef del inicio, queda *met* y esta palabra significa muerte, ya que una verdad sin principio deja de serlo.

Para efectos del diálogo, la verdad es una verdad siempre en construcción. Una verdad que no se detiene, sino que continúa abarcando más, pues su fundamento no es el acuerdo (lo que sería un límite al conocimiento) sino la pregunta, que es la que cuestiona (busca otra situación), confronta (trata de ir más allá) y permite que el diálogo se llene de vitalidad, siendo la vida una continuación y no un final. Y si bien se puede pensar que un diálogo infinito carecería de sentido y de tiempo para hacerlo, lo cierto del diálogo es que no logra una totalidad sino fragmentos que se pueden ir uniendo uno a otro, ya entre dos que dialoguen o incluso entre generaciones de un siglo al otro o entre muertos y vivos, como da a entender la frase griega de que para lograr más hay que copular con los muertos.

La verdad, que en el diálogo que se lleva a cabo puede ser normativa (se ajusta a las condiciones de un aquí y un ahora), es decir se ajusta a ciertas normas, con el tiempo será renovada o rechazada (me gusta más decir rebatida, que se bate) debido a los cambios e intereses que genere el tiempo. Sin embargo, lo que no se pierde es la calidad del diálogo, su necesidad, para que la realidad (que solo se crea entre dos o más) sea en términos de más entendimiento.

67 Buber, *Yo y tú*, 21.

Conocer no basta, de aquí que el diálogo nos sitúe en condiciones de entender en situación de tiempo, lugar e intereses. Definir, diferenciar, situar, relacionar, son los verbos del diálogo.

En el mundo de Parménides, la verdad es una diosa cubierta por varios velos, todos ellos tejidos con mentiras (apariencias). Y la tarea del filósofo es ir quitando velo a velo hasta descubrir la verdad en sí, si nada que la varíe ni le cambie de dirección. Tomemos a Parménides y sentémoslo en la mesa de diálogo. Él comenzará por las apariencias y en la medida en que conversa y permite conversar al otro, las irá destruyendo una a una para llegar a lo que ya no se puede aparentar. Y sobre ese punto, el de la no apariencia, iniciará el verdadero diálogo: situar la verdad establecida en los distintos escenarios que provee la realidad. ¿Y qué es una apariencia? Lo que muestra lo que no es, por ejemplo: es una apariencia de una hormiga decir de ella que es solo un animal, evadiendo qué tipo de animal, su relación en el entorno y su situación frente a otros animales. Las apariencias, que parecerían lógicas, no lo son, pues no profundizan y, en esta carencia de profundidad, confunden lo uno con lo otro. En este punto, las palabras del diálogo deben ser precisas y contener una definición completa. Se dialoga sobre lo que sabemos qué es, no sobre lo que suponemos o no profundizamos.

Para el caso de Martin Buber, el Yo llega con verdades normativas al Tú y ahí confronta lo que sabe qué es (lo habido en el entre, el *Zwischen*, el camino hecho) con lo que ciertamente es, el Tú. En este punto, diríamos que el Tú es la verdad total, pero solo se irá manifestando con las preguntas que le haga el Yo, con los intereses que muestre y la capacidad que tenga de entender lo que ya conoce. Sin ese entendimiento (que ya sería una conciencia), el Yo llega con preguntas fundamentadas en las apariencias y el Tú debe desvelarlas, desocultarlas, para que se inicie el diálogo.

La verdad, reitero es una construcción y esta construcción es entre dialogantes que, a la par que construyen la verdad, construyen la realidad que la contiene. La verdad, como la realidad, es una de principio a fin. Igual que el diálogo.

JESÚS DAVID

Cuando mencionaba la verdad, el encuentro y el acuerdo, lo indicaba evitando pensar un diálogo infinito. Pero es cierto lo que usted menciona, la verdad, se limita en el acuerdo. Nuestra vida es limitada y por eso dialogamos para crear cartografías que nos permitan movernos, encontrarnos, para tener una vida verdadera, en términos de Buber, o auténticas, si nos referimos a la filosofía de Heidegger.

Es muy interesante el concepto de verdad en Parménides, semejante al ser, inmutable, imperecedero, uno, eterno. Creo que toda la historia de Occidente se ha constituido a partir de esta filosofía en la cual “si el ser es, el no ser no es”⁶⁸ (la base de la verdad como se indica en los versos siguientes). Si es verdad, no puede ser mentiras. Pero, todo lo que hace el ser humano es un arma de doble filo, porque tras los versos parmenídeos se han cimentado fundamentalismos, exclusión, masacres; toda vez que quien no sea igual, no es.

Por eso, para completar el sentido de verdad también debemos decir como Heráclito, que no es lo permanente, sino lo que cambia (si así podemos interpretar sus fragmentos⁶⁹), “No se puede sumergir dos veces en el mismo río. Las cosas se dispersan y se reúnen de nuevo, se aproximan y se alejan”⁷⁰. La experiencia humana es de cambio, de hecho ¿podría ser posible la experiencia sin el cambio?

Cuando hablamos de experiencia es lo que configura y significa el mundo, si no habría cambio no tendríamos mundo, sino un medio en el cual nos movemos, estaría todo dado, como planteó Max Scheler respecto a la diferencia entre el ser humano y el animal “ (para el animal) la estructura del medio está ajustada íntegra y exactamente a su idiosincrasia fisiológica e indirectamente a la morfológica”⁷¹, por el contrario, el ser humano, tiene mundo

68 *Parménides-Heráclito. Fragmentos*, Verso II-3.

69 En la conclusión doy una interpretación diferente.

70 *Parménides-Heráclito. Fragmentos*, v. 91.

71 Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires: Losada, 1938), 63.

porque, bajo su impulso espiritual, objetiva las cosas y a sí mismo, y lo puede cambiar libremente⁷².

Bajo estas dos posturas tenemos una verdad más amplia, es parmenídea y al mismo tiempo heraclítea, dos soportes que sostiene el mundo: el ser es, el no ser no es y al mismo tiempo cambia. Esto lo menciono porque recordé que el actual Rabino de Medellín, Yona, de quien he aprendido muchísimo, me dijo alguna vez que si se imprimieran en 3D la palabra verdad en hebreo (אמת), como cada letra tiene dos “paticas” se sostendría sola. Por el contrario, la palabra mentira (שקר), al imprimirla en 3D, no se puede sostener.

Como plantea Heráclito en los versos 30 y 89 “Hay un mundo común para todos” y este mundo solo lo podemos sostener, si, al igual que en hebreo, le ponemos dos soportes, un Yo y un Tú y los mediamos con el diálogo. De lo contrario, si no hay mediación ¿qué espacio puede ser posible para el encuentro?

Por su parte, la mentira, comienza cuando se elimina uno de los dos, aunque siempre sea el mismo que se elimine, el diferente, el no ser: un Yo que se impone a un Tú. Por eso la mentira nunca es dialógica sino impositiva, no es argumentada sino impuesta. ¿Podría existir un mundo solo de un Yo? Y aunque la respuesta es obvia, en el mundo actual, como lo hemos indicado, nos seguimos negando al Tú.

Ahora bien, mencionaba en el primer párrafo mi postura respecto a la verdad y al acuerdo y también su postura sobre un diálogo infinito: ambos habitamos la verdad, como Heráclito y Parménides, ambos reconocemos acuerdos, pero al mismo tiempo posibilidades y por eso estamos dialogando sobre el diálogo, descubriendo que todo diálogo es posibilidad, es apertura, pero al mismo tiempo, es soporte, fundamento del nosotros, no en cuanto haya un otros, sino en cuanto es la verdadera humanización. Un Nosotros humano, humanizante.

72 Scheler, 64-67.

MEMO

Existen tres palabras para conformar una verdad y usted las ha planteado: cartografía, mutación y mentira. Y las tres se encuentran en el diálogo, dos como base y una que amenaza (la mentira) para ampliarlo, anclarlo o destruirlo.

Cuando se inicia un diálogo, vamos construyendo un mapa (la realidad es una cartografía y por ella no solo la vamos entendiendo, sino que nos movemos). Y este mapa nos sitúa en un lugar, diría que en la razón del diálogo, en unos límites y al tiempo en un sitio que, precisamente por limitado, permite ser descubierto y colonizado, es decir, poner nuestra casa intelectual y moral en él. Y en ese mapa, tendemos puentes, delimitamos zonas, mejoramos sitios, creamos posibilidades de devenir (nos proyectamos) y tomamos decisiones para quedarnos a vivir en ellas.

El mapa del diálogo, cuando está bien definido, no nos permite perdersenos. Ya sabemos en qué lugar y situación nos encontramos. Y en esta realidad primera, que permite definir, diferenciar y situar, entramos en diálogo, en condición de yo-tú, cada una de las partes ayudando a la otra para no perderse. Así, si al momento de dialogar tomáramos un mapa y en él pusiéramos los puntos a tratar, los límites hasta dónde llegar y la condición de descubrir para estar más seguros (cada descubrimiento es el inicio de una nueva definición y condición, sin salirse de los límites), el diálogo sería ya no una conquista sino un avanzar para ir colonizando y establecer una casa común, una morada en la que las costumbres de los dialogantes se tornen buenas, creen principios y logren valores. El mapa es la potencia y mejorarlo es la acción. Y ese mapa son los que dialogan y el objetivo de mejora que se busca.

Cuando uno mira los mapas, no solo hay una cartografía física sino humana. Y en ese mapa que miramos, descubrimos cuáles han sido nuestros diálogos o dónde no se ha dialogado. El cerebro es un mapa, la gramática es un mapa, el diálogo la construcción del mapa. Y en el mapa vivimos en estado de realidad.

Ahora, un diálogo muta, se amplía, mejora. Lo que no cambia es la esencia o la sustancia. La vida es una e inamovible. En el Talmud, que es un libro de diálogos, estos se realizan con base en

la Torá, que es una, única y de la que, como dice Maimónides, no se moverá una coma, existe una parte que se llama el Midrash. ¿Y qué hace el Midrash? Preguntas. Ya, con base en estas, el diálogo continúa, la percepción de lo inamovible se amplía y da respuestas a lo que hoy pasa, sin que la sustancia cambie. En términos de Buber, el Tú sería la Torá y el Yo las preguntas. Ahora, llévese esto a la realidad: ella es una y está completa. ¿Y qué hacemos con ella? Le preguntamos para lograr una mayor comprensión, un entendimiento. Y como la realidad no habla, dialogamos en ella para que hable. Y así muta, no porque cambie, sino porque da nuevas respuestas: las motivadas por el diálogo. Yo diría que la realidad no cambia, somos nosotros los que mutamos en ella, entendiéndola más. La pregunta, que es la base de la filosofía, no cambia la filosofía, solo le proporciona una cara que no habíamos visto en ella. Este es el asunto de las ideas adecuadas de Baruj Spinoza: una idea adecuada proporciona otra adecuada que no habíamos tenido en cuenta. Y lo adecuado es lo bueno que nace del diálogo. Y eso bueno es lo que no causa dolor ni confusión.

Ahora, la realidad se confunde con la mentira. Y el diálogo basado en la mentira ya no es diálogo, sino dispersión en lo que se dialoga, dispersión de lo logrado y, ahora sí una mutación deformante que amplía la confusión. En hebreo, la palabra mentira, *sheker*, la reducen los cabalistas al número seis, el número que indica los caminos que se bifurcan, que se abren en forma de Ye. Borges escribió un cuento con este nombre. En el diálogo, vamos unidos y creamos una columna vertebral (el seis también es la letra vav, en hebreo, y simboliza la espina dorsal). Esta columna sostiene todo lo que se une a ella. Pero si se parte (si se bifurca), los dialogantes se dividen y, como vectores en una figura geométrica, se abren en otras direcciones, rompiendo el diálogo que se mantenía en términos de paralelas que se unían para fortalecer la línea.

La mentira rompe el diálogo, lo convierte en un complot y en este complot se rompe el mapa, no admite más preguntas y los límites se rompen. La verdad se construye con otras verdades que van apareciendo y se unen a la primera. Es un cuerpo que se hace, se moldea y comienza a existir en las condiciones reales de la existencia, de un principio a un fin. Del diálogo que hagamos en la vida, depende el sentido de esta, la verdad de esta y el mapa de esta, que es donde vivimos.

JESÚS DAVID

Es muy interesante lo que plantea, maestro, respecto al diálogo y el sentido de la vida. Precisamente, en este horizonte, el filósofo Buber sostiene que “el hombre puede llegar a su propia Existencia únicamente si la relación total con su situación se tiñe de carácter existencial, es decir, si todos los modos de sus relaciones en la vida se hacen esenciales”⁷³ en otras palabras, la verdadera imagen del mundo⁷⁴ y del ser humano mismo⁷⁵, de la existencia misma, está en la relación de un ser humano con otro. Por eso, la vida pierde sentido en la “privatización de la existencia”, un individualismo extremo, del que hemos hablado, y que refleja un agotamiento de la existencia en sí mismo y, por ende, un sinsentido del mundo y de sí.

A lo largo de muchos relatos se ha expresado la necesidad de responder la pregunta por el sentido de la vida: en el poema del Gilgamesh se traza este interés en la búsqueda que, el héroe épico, emprende por la inmortalidad; en la tradición judeocristiana se pondrá toda la base de su práctica de vida en amar a Dios y al prójimo.

Lo interesante es que dichos relatos indican, así mismo, que el sentido de la vida está en relación con otros: Gilgamesh emprende su viaje tras la muerte de su amigo Enkidu y en el Génesis, un Adán y una Eva que pecan contra Dios, y un Caín que peca contra su hermano sientan las bases para pensarse a partir del amor. Así pues ¿Qué sentido tiene vivir en soledad? ...no hay mundo, ni vida, ni sentido.

Por otro lado, hay una conclusión muy interesante y es que el diálogo de la vida, de la relación, de la amistad, del amor, precede cualquier forma discursiva y es, este diálogo no discursivo, el impulso para aventurarse a seguir viviendo. Por eso, la vida humana no responde a una teorización sino a un proyectar-se. En esta línea, hace poco, en un conversatorio que teníamos, le pregunté por el monstruo del doctor Frankenstein y por el mito hebreo del

73 Buber, *¿Qué es el hombre?*, 112.

74 Buber, 70.

75 Buber, 150.

Golem y su respuesta fue muy iluminadora: se tornaron en monstruos porque no tenían con quién identificarse y por ello su sentido de vida fue “monstruoso” toda vez que empezaron a destruir a los otros. El individualismo nos torna en monstruos, que al igual que Frankenstein, nos hace perdersnos en medio de la soledad y el frío por más razón, lenguaje e ideas que se tengan.

Así pues, el diálogo no discursivo, de la vida, del encuentro, es la posibilidad de identificarnos, de construir-nos con otros, como planteó el filósofo Kant, “El hombre no estaba destinado a pertenecer, como el animal doméstico, a un rebaño, sino como la abeja a una colmena. *Necesita* ser miembro de una sociedad civil”⁷⁶

76 Kant, *Antropología en un sentido pragmático*, 277.

Capítulo 5

El diálogo espiritual

Memo:

Es interesante plantear que el previo a cualquier diálogo es el amor, pues sin este existe la prevención y el estado a la defensiva. Con amor le llega a la casa que nos espera, a la comida que nos alimenta y al otro en quien confiamos. Y en este amor, que contiene en sí la confianza en el otro, en sus construcciones y puntos de vista, el diálogo se inicia en términos de amanecer. Y uso la palabra amanecer, porque este es el concepto que usa el zen para entrar a entender el mundo de las cosas y la primera mirada que nos llega de otros.

El amor (en hebreo Hahabá), es el conocimiento que tenemos de otro al punto de que sus razones básicas son nuestras razones de motivación para el encuentro, la construcción y el sentido de haberse encontrado. Y tomo la palabra sentido como dirección. Desde este punto de vista, el amor no es una atracción (toda atracción es un deseo) sino un estado de estabilidad y reconocimiento de la alteridad. Amo lo que entiendo y con él, con sus palabras y acciones, logro saber más.

En todo diálogo, la predisposición es el motor que mueve las ideas, las ordena y encadena. Y esa predisposición nace del amor al diálogo y al tema sobre el que se va a dialogar. Diría, entonces, que el diálogo es una creación del amor sin más intenciones que entender la posición del otro y, a partir de ahí, ampliar las concepciones de los dialogantes en términos de un camino que es más ancho y llega a un mejor fin. Y como se ha dicho, al diálogo se llega con amor para intensificarlo en lo dialogado, no queriendo decir con estos que es un amor continuado propio solo de la admiración, sino un estado de escucha en el que la razón no asume prejuicios,

sino que se confronta para sacar lo mejor de la idea que se propone o está en discusión.

Siempre se ha dicho que, si quiero pensar cosas bonitas, debo ver cosas bonitas. Y para saber que son bonitas debo amar el saber que existen y por ello pueden ser analizadas, definidas, situadas y puestas en relación. En relación con el amor, diría lo mismo: el amor es un ordenador que sitúa, define, diferencia y relaciona. No es una pasión ni un sentir ciego, por el contrario, es un ver para verme en la alteridad siendo esa alteridad que me mira y cuestiona, que me tiende la mano y crea el puente.

El amor (ese estado de tranquilidad, solidaridad y conciencia), es el previo al diálogo. Y es en el diálogo en la medida en que se acuerdan cosas, siendo el amor el aglutinante que pone cada cosa donde debe estar y en el orden que debe tener.

En el *Eclipse de Dios* (apartado: Informe sobre dos conversaciones), Martin Buber dice: *Pues cuando dos o tres están verdaderamente juntos, lo están en el nombre de Dios*. Con esto plantea que Dios es un estado de confianza suma (de amor) y por eso, quienes están reunidos están verdaderamente juntos, asisten a un diálogo en condición de Tú, lo que implica igualdad de condiciones y, por lo tanto, fluidez en el diálogo.

Que el amor sea lo previo al diálogo, ya es un llegar para dar y aprender.

JESÚS DAVID

El filósofo Manuel cruz, tiene un texto bellísimo llamado “Amo, luego existo: los filósofos y el amor” y tras pasar por la vida y conceptos del amor en varios filósofos, Platón, San Agustín, Spinoza, etc., llega a una conclusión que va en dirección de lo que hemos planteado en torno al diálogo: “una de las razones más poderosas por lo que a la gente *le gusta estar enamorado* tiene que ver con el hecho de que el amor alimenta la fantasía de poder ser otro... sin dejar de ser el mismo”⁷⁷. El amor imprime la fuerza para querer ser mejor

77 Manuel Cruz, *Amo, luego existo: los filósofos y el amor* (Madrid: Espasa, 2010), 220.

y al mismo tiempo, es la base para querer lo mejor para el otro, a tal punto que es la única fuerza que permite hacer real la máxima kantiana de tomar al otro no como medio, sino como fin⁷⁸.

Lo interesante de esto, es que hemos venido hablando del diálogo exactamente en estos mismos términos: mejoramiento de sí mismo y del otro, límite y nuevos horizontes, develamiento de mundo...lo que me lleva a pensar que, en lo profundo, lo que nos hace más humanos, tiene los mismos efectos. Así pues, el amor, la felicidad, el diálogo, el compartir, nos permiten construir-nos con otros y proyectar-nos.

Es, precisamente, por lo último (proyectar-nos) que lo mencionado, va más allá de una emoción, de una mera reacción a estímulos, para trascenderlo al futuro desde el presente. Es por esto que el odio que surge de la rabia (emoción humanísima) nos encierra en la mismidad. En otras palabras, tornamos las emociones en sentimientos, si bien las primeras no las controlamos si las podemos gestionar para que se proyecten en sentimientos que nos permitan construir.

Así pues, el diálogo no es un mero reaccionar a un estímulo (como las emociones), sin negar, obviamente, las circunstancias, porque implica una predisposición, al igual que todos los sentimientos humanos, para darse en el encuentro porque es precisamente en el encuentro que es posible, así sea consigo mismo, como ya lo planteamos, en la meditación.

Sin querer saltar a otro tema, pero en relación con lo que mencionabas sobre que el encuentro posibilita a Dios, quisiera introducir la importancia del diálogo con la divinidad, precisamente porque ahí reside el sentido de la religión. El texto que mencionas es bellísimo toda vez que su tesis central es la irrealización de Dios precisamente porque no hay un Tú: Dios solo tiene sentido en el encuentro.

Relacionando este tema con lo que veníamos hablando sobre las emociones, Reza Aslan plantea lo siguiente:

Pensemos en la forma en que los creyentes suelen calificar a Dios como bueno o amoroso, cruel o celoso, indulgente y amable. Sin

78 Cruz, 228.

embargo, esta insistencia en recurrir a las emociones humanas para describir algo que —sea lo que sea— desde luego no es humano, demuestra la necesidad existencial de proyectar nuestra humanidad en Dios, de otorgarle no solo todo cuanto hay de digno en la naturaleza humana —la capacidad ilimitada de amar, la empatía y el afán de mostrar compasión, las ansias de justicia—, también lo que hay de vil en ella: la agresividad y la codicia, los prejuicios y los fanatismos, la inclinación a recurrir a la violencia extrema.⁷⁹

Esto me lleva a pensar que no es que a partir de la imagen de Dios piense al otro, sino que, a partir del otro, del Tú, de su encuentro, pienso a Dios ¿cómo dialogo con el otro para hablar con Dios?

MEMO

Es interesante que se proponga que D's y el amor hagan parte del diálogo, pero no creo que lo sean desde el principio dado que con el diálogo no vamos a buscar amor ni a D's sino que estos elementos (y para el caso D's es uno) irán apareciendo en la medida en que se dialoga, es decir, mientras la construcción dialógica se dé. Sin embargo, para saber qué hay de amor y de D's, lo primero sería dar el significado de amor y D's. Y digo esto porque a veces usamos palabras que damos por entendidas y, al ser entendidas de acuerdo con intereses y no a realidades, terminamos soñando o mal dirigiendo lo que decimos. Pasa como con los místicos, que tienen diálogos amorosos con D's, pero al final son solo deseos (casi que un erotismo desbordado) frente a una divinización de algo debidamente determinada como cuerpo y no como inmensidad imposible de comprender.

Para mí, el amor es conocer al otro al punto que sus razones se convierten en las mías, lo que ya implica que, llegado a este punto, el diálogo se detiene. Así, el amor se vislumbra, se hace en el diálogo y al aparecer, la acción de dialogar muere y sigue la conversación sobre lo acordado, el cumplimiento de objetivos y la espera a

79 Reza Aslan, *Dios: una historia humana* (Barcelona, 2019), 15.

que aparezca otro para dialogar con él. Y aclaro: el amor no es un asunto de enamorados sino de dos que se terminan entendiendo, respetando sus libertades y creciendo con base en lo acordado.

Ahora, definir a D's ya es algo más complejo. Y es que como decía Maimónides solo podemos entenderlo por lo que no es, ya que de forma positiva simplemente lo humanizamos. Decir que es grande, poderoso, sabio, potente, son solo adjetivos y si se los vuelve sujetos (lo grande, lo poderoso, lo sabio, lo potente) se vuelven asuntos humanos y no concepciones de D's, que no puede ser nada que este limitado por un concepto. Con base en lo anterior, se puede dialogar siempre con D's, avanzar en su comprensión (lo que de él viene y nos humaniza) sin que el diálogo termine. Y si alguien dice que esto no es un diálogo, yo creo que sí lo es. Un diálogo no es un lograr algo para que tenga fin, sino un situarse en crecer de generación en generación, cada una aportando al diálogo anterior. Por ejemplo, un diálogo sobre la vida se dará sobre cada vida y cada tiempo, cada circunstancia y cada número de nuevas preguntas. Y en ese diálogo sobre la vida, necesariamente aparece D's, quien es el que sabe el porqué de ella, y es lo que la ciencia y la filosofía ignoran.

Pero queda claro que en el diálogo no se excluyen las palabras amor ni D's. Por el contrario, estas palabras se irán construyendo en la medida en que el diálogo avanza creando zonas comunes y de entendimiento.

El diálogo es un espacio de construcción de humanidad, de creación de preguntas y búsqueda de respuestas. Y si, el amor y D's son lo que más preguntas genera y las respuestas sobre ellos (las respuestas que van construyendo una encima de otra) hacen parte del diálogo en calidad de sustancia.

JESÚS DAVID

Es claro maestro que en el diálogo no se busca ni el amor ni Dios (aunque puedan encontrarse en el diálogo), lo que planteaba es que al igual que el amor, el diálogo transforma, y todo aquello que nos hace más humanos tiene las mismas consecuencias. Y creo que en todo esto, en lo que nos hace más humanos, reside la espiritualidad, es decir, la capacidad que tenemos de significar todo aquello

que nos rodea: todos guardamos objetos que teniendo o no un valor económico, no somos capaces de botar o vender, precisamente, porque lo hemos dotado de un sentido que nos comunica con la historia, con los sentimientos y con las personas.

Es por ello que hablar de un diálogo espiritual, no es hablar de una esquizofrenia, de un diálogo imaginario, porque es real toda vez que allí, sea con Dios, con la energía, con lo que quiera, reside el sentido del que se ha dotado la existencia. Incluso hasta el hombre más ateo tiene diálogos espirituales.

En este sentido habla Martin Buber, aclaro, aunque lo hace en términos de religión (que implica una relación con lo divino) creo que se podría aplicar al diálogo espiritual en general, “por religioso, en sentido estricto, entendemos la relación de la persona humana con el Absoluto en tanto en cuanto [sic] la persona, como un todo, entabla esta relación y permanece en ella”⁸⁰ Al interpretarlo bajo el diálogo espiritual, no se referiría al Absoluto en el caso del ateo, sino al sentido que construye mundo.

Dentro del diálogo espiritual está la oración, y en el caso del judeo-cristianismo (lo menciono a partir de nuestras creencias) es un diálogo con Dios que tiene tres características fundamentales:

1. La oración surge de la libertad del ser humano y constituye, con ello, como plantea Buber, “la esencia de la existencia”⁸¹ porque a partir de la forma en que se entienda a Dios, se entiende al otro y al mundo dado que, como no hay forma de entender lo absoluto, se humaniza. Es por eso que, en la libertad de entender a Dios, se le aplican características humanas como lo mencionábamos anteriormente citando a Aslan.
2. Es un diálogo que implica la meditación, el diálogo consigo mismo, y el diálogo con un Otro (en mayúscula para entender la divinidad), por eso Santa Teresa de Ávila sostenía que orar es “tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama” es un diálogo que se personaliza (se vuelve persona a Dios) y cuya respuesta está en la vida misma porque “la personalidad de Dios se puede entender

80 Martin Buber, *Eclipse de Dios* (Salamanca: Sígueme, 2014), 118.

81 Buber, 126.

como su acción”⁸² y esta acción es la existencia misma. De ahí que, para el creyente, la oración no es una imaginación, sino una realidad que se manifiesta en el mundo. Es decir, es una hermenéutica existencial.

3. Es un diálogo que implica un actuar. Es triste ver que a lo largo de la historia y de las religiones, se ha usado a Dios, por algunas personas, como fuente de violencia, por eso, toda oración que vaya encaminada a destruir al otro, lo que está buscando es destruir a Dios. Si bien Dios, no puede ser destruido, no tiene sentido hablar de él si se destruye al otro, es decir, el espacio de Dios reside entre un Yo y un Tú; ahí es donde tiene sentido hablar del amor de Dios.

De esta manera, el diálogo espiritual, con Dios, termina siendo un diálogo con el prójimo porque si se exilia al prójimo se exilia a Dios y si se exilia a Dios (o como se quiera llamar, incluso para el ateo, el sentido) se termina aislando uno mismo de la vida.

MEMO

En términos de Martin Buber, el diálogo excelente (y primordial) se da entre el Yo y el Tú (*Ich und Du*), pues en este espacio, en el Entre (*Zwischen*), el Yo ha ido trascendiendo lo existente llevándolo al estado de pregunta. Y esta pregunta ya es metafísica, es decir, se inquiere sobre el significado de lo que el Yo conoce, en relación con la vida y el estar vivo en ella, viviéndola y dotándola de sentido. Sobre esto teorizaron Martin Heidegger y Edmund Husserl, creando el concepto del vivir el mundo o de la vida del mundo (*LebensWelt*), palabras estas, que se contienen la una a la otra, pues la vida es el mundo y sin mundo no hay vida.

Lo espiritual no es una evasión o un escaparse de las circunstancias, o un no ser en lo que hay y es. Nuestra relación con el mundo no solo es inevitable, sino imprescindible, pues en él están las emociones y las sensaciones (situaciones) que nos proveen de lenguaje o al menos de un entendimiento a través del lenguaje. Y,

82 Buber, 119.

en el diálogo entre el Yo y el Tú, entre el hombre como creación y el Tú como creador, las cosas ya son en esencia, es decir, en espíritu de lo que son. Y no en una esencia única, sino en una esencia múltiple que, siendo la misma esencia, se manifiesta de manera diversa según las preguntas y el contexto que las genera.

La espiritualidad es dialogante dado que no es una invención; es un entrar en relación con lo existente y su creador. Pero, para que se dé un diálogo en términos de un espíritu que le hace preguntas a otro que está completo (el Tú) es necesario saber en qué condiciones está el Yo que dialoga: que ha trascendido, cómo ha crecido, con qué preguntas llega después de haber aprovechado todos los componentes del Entre. Y un trascendente es un Yo que ha entendido la razón de las cosas y sus relaciones con la creación. En este punto es interesante traer a colación a Juan de la Cruz que, en su cántico espiritual, precisamente, canta su trascendencia del mundo material nombrando la alegría de las cosas, que están donde deben y se comportan como son. Así, con un mundo *esenciado* (valga la palabra), convertido en esencia y espíritu, Juan de la Cruz ya entra en contacto con el Tú para preguntarle a qué se debe su alegría y si esa alegría es amor por el amado.

El diálogo espiritual, que sería el diálogo sobre el sentirse en vida y entrar en la eternidad o al menos situarse en el umbral, sería el diálogo de los diálogos, el gran dialogo, el enorme diálogo, dado que ya no mediaría pregunta alguna sobre la materia, sino sobre qué es el alma libre de pasiones y dolores. Quizá Buber quisiera encontrar esta respuesta, pero su tarea es hacer el camino, determinar los elementos primordiales del diálogo (el Yo y el Tú) y decir, en su diálogo con la mismidad que lo habita, que la posibilidad existe, pero que hay que irse abandonando, incluso del mismo lenguaje, para llegar a ese diálogo del alma del Yo con el creador de ella, el Tú. Y si, sería el último diálogo, pues Yo y Tú serían un mismo espíritu y en ese en sí, ya no hay preguntas.

JESÚS DAVID

Al igual que un eclipse de sol, el ser humano contemporáneo ha eclipsado a Dios. Esta metáfora de Buber indica que andamos en tinieblas debido a que el sujeto moderno ha reducido lo Absoluto

a un pensamiento adecuado. Ha reducido la relación a un Yo-Ello, colocándose por fuera del diálogo con Dios. Todo lo que rodea al sujeto, la existencia misma, se ha disuelto en una “subjetividad que vuela libremente”⁸³ y al aniquilar el carácter de lo Absoluto, sostiene el filósofo vienés, ha arrastrado a la tumba su propio carácter.

Al eclipsar a Dios, también la forma de entablar una relación con Él, entendiendo la oración como una “espontaneidad sin reserva”⁸⁴ en la que es inevitable aceptar la presencia divina. Para este diálogo, habría que aceptar la presencia del Yo en relación con un Tú, no con un Ello, porque solo en el Tú es posible Dios, dado que en ninguna de las realidades del Ello es posible un “aspecto objetivo”⁸⁵ de la trascendencia. Como usted indicó maestro, el diálogo espiritual es una antesala de la eternidad.

En relación con esto, fue inevitable recordar una bella oración que eleva Sócrates al dios Pan al final del diálogo con Fedro y en la cual se pueden identificar muchas oraciones:

Sócrates- Oh querido Pan, y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sólo sea el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro.

¿Necesitamos de alguna otra cosa, Fedro? A mí me basta con lo que he pedido.

Fedro. - Pide todo esto también para mí, ya que son comunes las cosas de los amigos⁸⁶

En el diálogo espiritual se vincula lo más humano con lo más humanamente divino, esto lo digo, siguiendo a Buber, un Yo que dialoga con un Tú, y si como hemos planteado, a partir de su filosofía, el Yo-Tú crean mundo, quiere decir que en el encuentro con la trascendencia se crea un mundo en el que mejoro y en el que permite relacionarse con los otros, es decir, la espiritualidad; si

83 Buber, 140.

84 Buber, 142.

85 Buber, 144.

86 Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro* (Madrid: Gredos, 1988), 413 (279 b-c).

bien es una experiencia personal, no es excluyente sino vinculante. Por eso, en la oración de Sócrates, en la plegaria de un místico Sufí, en la danza de un Derviche, en un poema de Santa Teresita del niño Jesús, en un cuento jasídico, es inevitable sentirse identificado dado que ahí reside lo más profundo de nuestra alma, y en la profundidad no hay diferencia.

En esta línea, el diálogo interreligioso si se queda en la institucionalidad lo primero que se encuentra como barrera es la diferencia, la cual es necesaria, pero muchas veces no permite vínculos estables. Por el contrario, un diálogo interreligioso que se dirija a la espiritualidad se encuentra con un rostro divino que es humano. Por eso, siempre he creído, como estudioso de las religiones, que en todas confluye un amor a la divinidad reflejado en un amor con los demás.

De ahí la importancia para la religión de un ejercicio constante del modo de vida que propone, porque se es creyente en cuanto se entable una relación con lo trascendente, pero se es religioso cuando se vive en un modo de vida coherente. Religión, viene del latín *religare* e indica un volver a vincularse, con la divinidad, pero también con los otros porque toda norma que explícitamente esté dirigida a la divinidad, implícitamente vincula lo social. Por eso, la religión permite un modo de vida dialógica que va de lo humano a lo divino y a la inversa.

Así pues, como el diálogo espiritual es vinculante y humanamente divino y divinamente humano, se podría plantear casi que, en cada oración, indistintamente de la divinidad, las palabras de Fedro, “pide todo esto también para mí, ya que son comunes las cosas de los amigos”

MEMO

Realmente el diálogo del hombre moderno se ha reducido a lo conveniente del momento, a sus pasiones y codicias, a las apariencias y a un estar sin lograrse mantener en el sitio. Pasa con las ideologías, que se acomodan a las coyunturas o se fragmentan para desear y no entender. Hoy el diálogo, que evade lo absoluto porque es lo que contiene principios y leyes inmutables, habita la

fragmentación. Y su vuelo no es libre, sino que se encadena para no avanzar ni ampliarse. Hemos confundido la libertad con el libertinaje y el pensar con el emocionarse. Y así, evadiendo lo absoluto, que sería el hábitat del diálogo, pues cuando se dialoga no solo hay acuerdos sino relaciones con la alteridad, nos perdemos, dejamos de ser humanos y amontonamos miedo.

Evadiendo el sentido de la creación (que contiene en sí todos los cambios posibles –la evolución, la entropía–, pero ella no cambia, pues es absoluta), nos eclipsamos, o sea, que el Yo va careciendo de preguntas frente a un Tú invariable y absoluto, que todo lo contiene y su primer atributo es la extensión (la creación), como dice Baruj Spinoza. Y esa extensión, que es lo que vemos y de lo que vivimos, se amplía en un segundo atributo: el Entendimiento, que es el espacio donde están todas las respuestas.

No reconociendo lo que hay (no admitiéndolo como algo que está por fuera de nuestro alcance) y frente a lo cual solo podemos ser espectadores e intérpretes, el Yo que no pregunta se desmorona, dado que se niega a crecer frente a un Tú que no solo es inevitable sino acogedor. En el judaísmo, cuando se asumen las 18 bendiciones, se agradece la infinitud en la que estamos, el orden que nos propicia el universo y la seguridad que da reconocerse en estado de *entendiendo*. Es decir, de ver en la vida más posibilidades, maravillas y asombros, límites y encuentros.

Lo objetivo es lo que vamos conociendo y entendiendo. Y lo que se conoce no solo son las extensiones, los pesos y las formas (Descartes diría que se evidencia, se analiza, se sintetiza y se enumera), sin lo que lo ha hecho posible el mundo (para nosotros los cielos y la Tierra), que es lo que nos proporciona la trascendencia.

Me gusta mucho el inicio del poema que has mencionado: *Oh querido Pan* (oh querido todo). Pan, que es todo, también es el alimento básico. ¿Y qué es un diálogo con el Todo sino el alimento que nos humaniza el punto de ser cada vez más mejores en nosotros mismos? Y ese todo, es el Tú, que convierte el Eso en Esto para el Yo que entiende y, al entender comparte, crea filia (amistad) y da seguridad de ser creado y no ser una piedra suelta sin principios ni ley.

La espiritualidad, entre los sabios, es el espacio del saberse entendiendo. Y en ese espacio (que para los sabios es colectivo)

contienen las palabras básicas de la oración que agradece. Porque agradeciendo sabemos qué tenemos y cómo preservarlo, cómo somos en el bien y seguirlo siendo trascendiendo lo conocido, pero sin huir de ello, sino manteniéndolo en estado propicio para quienes lleguen al espacio del entendimiento. Maimónides, en sus trece principios de fe, establece que la Torá no será cambiada ni siquiera en una coma. Que ella es invariable para que cada vez se le hagan más preguntas. Si cambiara, las respuestas habidas se perderían y siempre se estaría empezando. El entendimiento es una construcción permanente y si le fallan las bases, se desmorona.

El diálogo espiritual es un entendiendo. Y si las religiones buscan dialogar, deben poner de manifiesto lo que han recibido del Tú (qué preguntas han hecho y cuál ha sido la respuesta) para ser humanas y humanizantes, trascendentes y constructoras de sentido. Si soy Yo en la creación, ¿qué hago para amar al otro, que ha sido creado como Yo? ¿Hasta dónde nos hemos hecho éticos y, en consecuencia, morales? Entendiendo la moral como esas costumbres que nos alejan del miedo.

Si lo espiritual es pedir, ya estamos en el fragmento. Si es agradecer, estamos ingresando al todo.

JESÚS DAVID

Creo que cuando se pide el Bien, se pide para todos, porque no hay un Bien parcial. Cuando se ora por la paz, se ora por la paz de todos, no para que haya vencederos ni ganadores. Cuando se perdona, se perdona toda la persona, no una parte. Es otra forma de ingresar al todo porque cualquier oración vinculante es humanizante. Pero, y en esto estoy completamente de acuerdo con usted maestro, la gratitud, por excelencia, nos mejora.

La palabra gracias en español es muy rica en significados toda vez que indica don, entrega, bendición, perdón y al mismo tiempo tiene una connotación estética que está dirigida a la belleza, a lo agradable. Gracias, cuyo plural extensivo denota intensidad más no cantidad, es un puente para reconocer un Tú que se dirigió a un Yo.

En la mitología griega la diosa de la belleza tenía un cinturón con tres gracias, Aglaya (belleza), Eufrosine (alegría) y Talía

(abundancia)⁸⁷, el cual podía dar Gracia a quien lo llevara. Por eso, toda Gracia es bella, pero no toda belleza es Gracia, toda vez que la diosa de la belleza, Venus, no perdía su belleza al quitarse el cinturón. Por eso el filósofo Friedrich Schiller en su texto “sobre la gracia y la dignidad” sostiene que “Gracia es una belleza no dada por la naturaleza, sino producida por el sujeto mismo.”⁸⁸

En este sentido, decir gracias implica la alegría (Eufrósine) por un acto bello (Aglaya) que permitió que la propia vida mejorara, fuera abundante (Talía), y, al mismo tiempo, se es abundante al agradecer porque se reconoce el momento presente, es decir, siempre “soy yo” reconociendo un Tú. Un yo que se expande hacia el Tú en su existencia, en su presencia en la propia vida.

Lo bello de todo esto es que al decir gracias también se engrandece la vida de quien recibe la gratitud, es una bendición (un decir bien) en la que se reconoce el actuar del otro, es un entregar el cinturón de Venus para reconocer la belleza, que, con su acto, sus palabras o pensamientos, ha creado. Esto es válido también cuando se ora agradeciendo, porque se engrandece a Dios en la propia vida.

Así pues, dar las gracias es embellecer embelleciéndose, es alegrar alegrándose y es dar donándose.

MEMO

En hebreo, la palabra gracias es *Todá* y por gematría (sumar los valores de cada letra y crear la síntesis en un solo número) es Uno, es decir la totalidad. Así que, en el diálogo, la conclusión siempre es gracias. El Yo se ha unido al Tú y, en esta fusión, se da un solo cuerpo, un solo concepto, un solo entendimiento. Y ese solo entendimiento es belleza, pues esta es orden que no genera dudas y sitúa como es debido para las dos partes que dialogan.

Ahora, como dices, el resultado del diálogo es un bien común. Volviendo al hebreo, la palabra *Tov* (bien) produce ocho

87 Robert Graves, *Los mitos griegos 2* (Madrid: Alianza, 2013), 19. § 5.

88 Friedrich Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad* (Barcelona: Icaria Antrazyt, 1985), 13.

y este número le corresponde también a la palabra Torá, instrucciones para vivir. El bien, entonces, son los caminos para no perdernos en la vida y obedece a intereses comunes, pues en la vida estamos y a ella pertenecemos. Y en esta pertenencia (la vida no es nuestra, sino que dependemos de ella e inevitablemente la obedecemos), los dialogantes usan las palabras mejores para no equivocarse en lo que plantean y en las preguntas y respuestas que dan, que son lo que le dará sentido a estar vivos, entendiendo dónde estamos, qué buscamos y cuántas gracias entendemos. Y es claro, todo lo vinculante (que nos relaciona) es humanizante. El diálogo es el puente para encontrarnos y darnos un abrazo, ser en el otro y en la vida que entendemos mejor. Y algo más, todo vínculo es más vida, pues en la vinculación hay más entendimiento y lo que antes no lo había o no se tenía, comienza a existir. Y si ya existía, se amplía en belleza, alegría y abundancia, las tres gracias del cinturón de Venus.

Sandro Botticelli, el pintor renacentista, pintó el nacimiento de Venus. Y este cuadro fue el que llevó a que Voltaire, el filósofo francés, nombrara la época del pintor como un renacimiento. Por esa época, liderada por la familia Medici, se creó la palabra humanismo: rescatar las mejores costumbres de Grecia y Roma. Además, todo giró alrededor de las flores (Florencia; Santa María di fiore, la catedral de la ciudad), pues se renacía de nuevo en diálogo con los clásicos, la arquitectura de Vitrubio, el teatro, la geometría etc., saliendo paulatinamente de los espacios oscuros que generó el medievo que, si bien tuvo luces, creó más supersticiones que certezas.

Qué Venus nazca de una concha marina (se vuelve a las aguas más puras), que su cabello dorado se mueva al viento como la expansión del conocimiento, que sus ojos brillen de vida y todo en ella sea delicadeza, es una imagen del diálogo, de lo que produce el entendimiento y de las gracias que aparecen como consecuencia de ello. Y esta Venus, que tendría la cara de Simonetta Vespuci (una mujer que Sandro vio a los siete años pasar a caballo y nunca olvidó), significa la vida y la floración que ella produce cuando se dialoga. Y acotó, el cuadro es un diálogo entre lo humano y la naturaleza, siendo los dos una misma cosa. ¿Y quién entiende esto? El espectador, que por medio del diálogo se vuelve intérprete que comparte y, al compartir se embellece, se alegra y comparte la abundancia.

El diálogo, entonces, entre un Yo que sabe preguntar y un Tú que responde con criterio (en este punto recuerdo *La razón del Juicio*, de Immanuel Kant), crea el bien y las gracias. Y con ellas la belleza, la alegría (de la que Baruj Spinoza dice que es producto del saber más de manera adecuada) y la abundancia, que no está cifrada en tener sino en entender por qué las cosas deben ser así y no de otra manera.

Todo diálogo es más y mejor conocimiento para estar en la vida, todos incluidos en ella de manera vinculante. Somos sujetos y la palabra ya dice que estamos unidos a lo que hay. Me sujeto de esto y de lo otro, y así no caigo, pero no para salvarme sino para entender que dependo de otros y lo otro. Somos en las gracias.

Capítulo 6

El diálogo cosmopolita

JESÚS DAVID

Definitivamente somos en las gracias toda vez que podemos embellecer la realidad del otro. Por el contrario, destruimos, “afeamos” dicha realidad desde el egoísmo.

Kant sostenía que había tres formas de egoísmo, lógico, estético y moral⁸⁹. La primera forma es la que rehúsa del entendimiento del otro toda vez que cree en la superioridad de su capacidad de pensar, de juzgar. La segunda, es el que se aplaude a sí mismo, es decir, su gusto estético es la medida del mundo. Y el último es el que considera que todos los fines deben estar dirigidos a su propia satisfacción y conveniencia.

Lo que hay de común en estas tres formas de egoísmo es que no permiten mejorar la propia vida, por el contrario, se va perdiendo en su propio reflejo al igual que Narciso. El egoísmo evita la gracia, es decir, impide que el cinturón, como lo mencionamos desde el mito de Venus, sea compartido y por ende no podemos mejorarnos ni mejorar el otro ni lo otro.

Por esta razón, Kant propuso que la única manera de romper con el egoísmo es saberse a sí mismo desde el cosmopolitismo, “al egoísmo solo puede oponérsele el *pluralismo*, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrado en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo”⁹⁰ y si bien, para lograr esto, el medio es el diálogo, implicaría una disposición anímica que permita este

89 Me baso en el apartado del egoísmo. Kant, *Antropología en un sentido pragmático*, 27-30.

90 Kant, 29.

reconocimiento. Dicha disposición, en el horizonte del diálogo espiritual, es el ejercicio espiritual, como un ejercitarse permanente en el conocimiento de sí mismo, de la interioridad.

El filósofo Pierre Hadot, habla del ejercicio espiritual, como vida ascética (*Askésis* como ejercicio) y si bien es disposición para el diálogo, se constituye el mismo ejercicio en una práctica dialógica toda vez que “el diálogo sólo llega a ser verdaderamente diálogo en presencia ante otro y ante uno mismo. Desde este punto de vista todo ejercicio espiritual es dialógico en la medida en que supone un auténtico ejercicio de presencia, tanto ante uno mismo como ante otros”⁹¹

Vemos así, querido maestro, como son recurrentes los temas que hemos ido tratando, lo que me lleva a pensar que es cierto que el diálogo sea un puente, pero hablar sobre el diálogo y experimentarlo en la propia vida es como una banda de Möbius en la cual no hay exterior ni interior, arriba es abajo y abajo es arriba toda vez que en el diálogo lo que expreso es mi interior, lo que escucho me enriquece, lo que encuentro me mejora y ya no es algo distinto a mí mismo. Es una realidad totalizante de sí y hacia sí mismo.

MEMO

El diálogo es cosmopolitismo (como dice Kant, nos vuelve ciudadanos del mundo), en tanto que mi mundo entra en contacto con otros mundos en la medida en que hablamos y buscamos razones para evitar el egoísmo, que es la prisión no solo de la razón sino del individuo que considera que él es único y, en esta unicidad siempre está preso de su mí mismo: un yo en soledad, abastecido por la fantasía y en condiciones de relaciones débiles con la realidad, cuando no excluyentes. El egoísmo (ese impedimento al diálogo) es un Yo en soledad que podría graficarse como un ser abatido en medio de una tundra o como alguien que busca saciar su sed donde solo hay desierto.

Liberados del egoísmo con el ejercicio del diálogo, el mundo se amplía, la realidad es más clara y el Yo, fortalecido por el Tú, no

91 Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 36.

puede más que embellecerse, dado que la belleza es un orden que encuentra sus límites y por eso puede relacionarse con lo otro, con lo que está en potencia de diálogo y en esta situación, en potencia para un Yo más conectado con lo existente. Y esa potencia de diálogo (mediada por la voluntad, según Salomón Gabirol; o por la necesidad imperiosa, como dice Spinoza) se lleva a la acción con la primera palabra. Y la palabra hacia el otro activa las palabras en él y en esta relación de palabras (el mundo es un compuesto de palabras y estas llevan a los hechos, pues entendida la palabra entendido el contenido y su relación con lo demás) nos hacemos en el cosmopolitismo, siendo el cosmopolitismo el orden con el que entramos en relación a partir de nuestros actos, actitudes, afirmaciones y preguntas, con relación al otro y su alteridad. La palabra cosmopolitismo (cosmos: orden; polis: ciudad), implica que cuando dialogamos ejercemos un acto urbano o, en otras palabras, comunitario, entendiendo por comunitario lo que nos es común y por ello interesa a cada una de las partes.

Así, en el diálogo nos damos seguridad y a la vez nos situamos en otros escenarios en el cual el otro es indispensable para, no solo entenderlos, sino vivirlos en estado de tranquilidad. Estado que es el único posible para construir sin cometer errores. En el corpus cartesiano, la dimensión de algo depende de la situación (que no solo es un lugar, sino que implica un quién depende de mí y yo dependo de quién), lo que sabemos y aplicamos de ese saber, y de los contactos (la alteridad) habidos con el diálogo. ¿Y dónde estoy (en qué situación) y qué se yo? Esto depende del diálogo, que no solo me alimenta, sino que me confronta y me proporciona otros saberes reafirmando lo que sé cuando no estoy en estado de contradicción. Y este estado de contradicción es un Yo egoísta, que se niega a no ser más que él en medio de un mundo que cambia en la medida en que otros dialogan. Un Yo solitario, sin mundo abierto, perdido en sí debido a que no tiene a su lado la palabra gracias.

Vivimos en un mundo que, como en el siglo XVII (siglo que Geoffrey Parker llamó maldito), abundan las pestes, las guerras, los cambios climáticos, los criterios encontrados, las mentiras y el desasosiego. Una época en la que el otro es contagioso, peligroso, espía, eufemístico. Una época en la que el diálogo es poco y las gracias dadas están cubiertas por los deseos desmesurados, pero en la que los dialogantes se dan las gracias porque, en sus diálogos, el

mundo no desaparece para ellos y, al no desaparecer, la vida tiene continuación. Ha pasado siempre, el mundo no se acaba porque hay dialogantes.

JESÚS DAVID

Cuando comenzamos este diálogo planteamos que lo nombraríamos en gerundio, porque indica un existir existiendo. Así mismo, el mundo que existe en cada uno de nosotros se amplía, se embelece y sigue existiendo por el encuentro con los otros. El diálogo siempre es un gerundio.

Ahora bien, ¿qué significa que el mundo siga existiendo? no significa que haya tierra, siempre ha existido sin necesidad del ser humano. Significa que siga existiendo la posibilidad de ser seres humanos, es decir, no hay mundo cuando hay guerra, cuando hay muerte, cuando hay hambre, cuando la indiferencia es el statu quo. Hay mundo cuando se reconoce que la guerra destruye, cuando se mira el rostro humano de la muerte, del hambre, de la enfermedad, cuando se interpela la realidad de sí mismo y del otro buscando cómo cambiarla. El interpelar siempre exige un diálogo.

Hoy requerimos diálogos locales que se proyecten a lo global y eso es precisamente el cosmopolitismo, la posibilidad de ser un ser humano como ciudadano del mundo. Kant sostuvo que “el hombre no estaba destinado a pertenecer, como el animal doméstico, a un rebaño, sino como la abeja a una *colmena*. Necesidad de ser miembro de alguna sociedad civil”⁹², es decir, de crearla, pensarla, cambiarla, ser-en-ella, ser-un-mundo-en-sociedad, trabajar por ella. Todo esto es posible dialogando, existiendo en la palabra.

En esta dirección, no existen diálogos cosmopolitas, pero sí diálogos entre amigos, no hay ciudadanos del mundo sin antes ser un mejor vecino, amigo, colega. El interés en un mundo global debe surgir de la particularidad, de ser con el prójimo (el próximo). Cuanto bien nos haría el adoptar esta palabra que ha tenido un tinte religioso, pero que implica la posibilidad de un rostro humano. Palabra a la que ha renunciado gran parte de la filosofía

92 Kant, *Antropología en un sentido pragmático*, 277.

por considerar que “el otro” es más amplio que el prójimo, pero en un mundo finito, propiedad común, como planteó Kant⁹³, todo ser humano se constituye en un prójimo.

El otro en tanto prójimo, es cercano, por lo tanto, es lo que no me genera indiferencia. Es la posibilidad de mundo, como lo planteábamos, toda vez que lo próximo nos humaniza, lo lejano nos genera miedo. Dialogar en un cosmopolitismo es partir de un mundo común, es decir, lleno de prójimos.

Siempre me ha llamado la atención cómo la figura de un extraterrestre, en gran parte, se condiciona a la forma humana, pese a ser lejano, pero, al humano cercano, lo convertimos en un monstruo por la religión que profesa, por las ideas políticas, o por no estar en la misma línea de pensamiento. Un prójimo no es un igual y al mismo tiempo no es un monstruo.

En este punto cabe recordar una obra bellísima de la literatura universal, una obra que, con sátira, critica la destrucción social del ser humano, “*Los viajes de Gulliver*” de Jonathan Swift. En el viaje al país de los houghnms, cuyo aspecto es el de un caballo, pero dotado de gran virtud y razón, Gulliver describe lo que significa una verdadera relación con el otro como prójimo, “la amistad y la benevolencia son las dos virtudes principales entre los houghnms, y no limitadas a sujetos especiales, sino que abarcan a toda la especie. Cualquier extraño, procedente del lugar más remoto, recibe igual trato que el más próximo vecino, y donde quiera que va, considera que está en su casa”⁹⁴ no importa la diferencia, siempre es un prójimo.

¡Trata al otro como prójimo! Rezaría el nuevo imperativo categórico para el mundo cosmopolita.

MEMO

Realmente el mundo existe porque nosotros lo concebimos, le dimos nombres y lo convertimos en lo que es posible de pensar. Los animales viven al día, igual que las plantas y el agua. No así, los se-

93 Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua* (Madrid: Akal, 2012), 71.

94 Jonathan Swift, *Viajes de Gulliver* (México: Porrúa, 1977), 191.

res humanos que a cada día encuentran otras posibilidades y variables. Y en este primer encuentro, que es con la alteridad y lo que el Yo entiende, aparece un primer diálogo, un dialogando, que permite entender o al menos presumir lo que sucede. ¡Qué nos diga lo que no entendemos o no hemos dotado de voz, no lo sabemos! Pero, si hay otro como nosotros, próximo (y por eso prójimo), lo que aparece en el día se puede conversar. Y en la conversación, que es el diálogo más simple y por eso necesario como el aire, lo que vemos cobra no solo cuerpo sino explicación. Si conversáramos más (la conversación es un arte que ha ido desapareciendo), si nos detuviéramos dos y habláramos del árbol que vemos, del cielo azul o nublado, de la luz del sol, del paisaje, del ayer que ha producido el hoy, el mundo sería más amplio, contendría más enseñanzas y estaríamos más seguros en él.

Concluido este texto, en el que dialogamos y habitamos el dialogando, en el que nos acercamos y nos ampliamos con las palabras y los conceptos, hemos vencido la indiferencia, la individualidad y el temor a ser en lo que sabemos y complementamos con las palabras del otro. Fuimos siendo, tocando lo pertinente al diálogo, estableciendo acuerdos, yendo de un filósofo al otro. Y en este fluir dialogado, pertinente y sin aires de superioridad, nos apareció un mundo, el más necesario del todos, que está compuesto por el otro que oye y responde, que pregunta y espera una respuesta. En otros términos, que no ha sido indiferente.

Y en estos días de pandemia y encerramiento, de pequeños diálogos caseros y otros más amplios por la red, hemos entendido que la indiferencia ha sido la causa de los que nos pasa ahora. Que nuestros diálogos con la ciencia, la economía y la política, carecieron de buenos interlocutores o que fueron de sordos, pues la indiferencia al diálogo nos ha encerrado en nosotros mismos y, en este encierro tenemos miedo, nos hacemos preguntas y entendemos que hay que rescatar el diálogo esencial sobre cómo seguiremos, qué uso le daremos a la tierra y cómo lograr la equidad entre las gentes. Un diálogo serio, profundo, en los linderos del seguir o desaparecer.

No hay diálogos cosmopolitas, pero si los hay con los órdenes (cosmos) de cada uno en la ciudad, en el campo, en la ciencia, en la política, en la vida. Y de lo dialogado con nuestros órdenes o desórdenes, con el otro presente, oyente, correspondiente y cues-

tionante, podremos salir y al fin abrazarnos, así sea de lejos. En dos metros de distancia desaparece el beso, la mano que se da, pero el diálogo es posible. Necesario.

...

Conclusión

Un mundo común

Hablar de un mundo común no es plantear una absolutización de la realidad, sino una cartografía conceptual bajo la que podamos entendernos para dirigirnos a aquello que nos compete como humanidad: el cuidar cada vida humana permitiendo que el espacio finito de la tierra sea propicio para la vida de cada uno.

Por más utópico que esto suene, es una urgencia toda vez que, al igual que en la mitología griega, nuestro sistema económico-político⁹⁵, tomando el papel de Zeus, ha condenado a millones de personas, como a Atlas, a sostener el mundo de otros. Un sistema piramidal que privilegia a unos pocos y determina la tragedia en millones. Mientras más riqueza y opulencia se vive en ciertas regiones del mundo, más pobreza, hambre, muerte y guerra se desata en otros rincones del planeta.

Lo paradójico de ello es que sabemos de la existencia de la pobreza, del hambre, de la guerra y no actuamos, porque como sostiene Byung Chul Han, hoy nos vemos obligados a comunicar, a informar, pero tenemos una comunicación sin comunidad en la que se aísla cada persona “convirtiéndola en *productora de sí misma*.”⁹⁶ Las consecuencias de ese autoproducirse es un consumirse a sí mismo y a los otros.

Así pues, hay un imperativo de la comunicación, todo parece estar dirigido unidireccionalmente, se expone, pero no se espera recibir un retorno, se informa, pero no se cambia la vida. Es por

95 Entendiendo por sistema no algo ajeno a la voluntad humana sino fruto de ella.

96 Byung-Chul Han, *La desaparición de los rituales* (Barcelona: Herder, 2020), 25.

eso, que una comunicación sin comunidad es una sobresaturación de ruido que no permite oír, ni si quiera, nuestros propios pensamientos.

Por esta razón, es fundamental detener el mundo y esto es posible silenciando la propia vida porque en el silencio se le da existencia a la voz. Se escucha el pensamiento diferente, el acento distinto, la sonrisa, el dolor... y escuchar es la primera base para dialogar, y en el diálogo se le da existencia al lenguaje porque el lenguaje no es algo dado, sino que es la experiencia de producir sentido⁹⁷ y esa experiencia es la que posibilita la construcción de un mundo común.

Esta no es una tarea para dirigentes políticos ni líderes sociales, es una responsabilidad de todos y cada uno de nosotros. En esta dirección, incluso, es pertinente pensar el mesianismo compartido por el Judeo-cristianismo, que, al ser mal interpretado, deja al mesías toda responsabilidad de un mundo mejor tras su llegada, en lugar de pensar que el mundo mejor debe ser construido para poder darle la bienvenida.

No es una tarea imposible, sino que se debe partir de reconocer lo que es común a todos para no perdernos en la diferencia. Reconocer no significa “darse cuenta”, sino “reconocer algo como lo que ya se conoce”⁹⁸ y no hay nada más conocido que lo que es común a todos y que según Heráclito es el Cosmos⁹⁹ y el Logos¹⁰⁰. El primero es un espacio dado que nos contiene a todos, es decir, no es de nadie, somos parte de él. El segundo, nos permite construir un espacio para encontrarnos con el otro, el prójimo.

En otras palabras, nos queda la máxima del verso 77 de la obra “Heautontimorumenos” (el atormentador de sí mismo) del cómico Terencio que, si bien fue usada por Cremes para justificar su intromisión ante el reclamo de Menedemo, ha pasado a la historia como regla del comportamiento del ser humano y en este

97 Hans-Georg Gadamer, *Poema y diálogo*. (Barcelona: Gedisa, 2016), 144.

98 Hans-Georg Gadamer, *la actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta* (España: Paidós, 1998), 113.

99 Fragmento 89. “Hay un mundo uno y común para los que están despiertos, pero el que duerme se reduce a un mundo propio”.

100 *Parménides-Heráclito. Fragmentos*, 113. “Pensar es común a todos”.

sentido es hacia donde apunta el reconocimiento del otro “soy hombre; y por lo tanto, nada que sea humano me resulta extraño”.

Así pues, construir un mundo común en el que cada vida humana tenga la posibilidad de ser vivida es el único camino para posibilitar una vida plena, llena de sentido, porque, como planteó Martin Buber, quien nos ha acompañado a lo largo de este diálogo, “aunque tuviéramos un poder que se extendiese hasta los confines de la tierra, eso no podría dar a nuestra existencia la plenitud de realización que le confiere la silenciosamente consagrada relación con todo lo que vive junto a nosotros.”¹⁰¹

101 Buber, *El camino del hombre conforme a las enseñanzas del jasidismo*, 76.

Apéndice

A un gran maestro

El 25 de julio de 2018 le envié la primera página de este diálogo gracias a una invitación de su parte por mi interés en leer a Martin Buber. Invitación que recibí con mucho temor, pero el cual fue desapareciendo cuando en mi propia vida comprendí lo que tanto hemos descrito en estas páginas: el diálogo nos mejora.

Tenía un tedio a la escritura, siempre se me ha dificultado, pero leer sus aportes con el estilo fino de un artista, porque siempre pinta con palabras, me llevó poco a poco a ir relajando mi forma de escribir para disfrutarla, sentirla, vivirla. Por eso, mi escritura ha ido cambiando de estilo. Al revisar estas páginas he visto que no soy el mismo de antes, pero sigo siendo yo. Por ello le agradezco profundamente porque en nuestros encuentros usted siempre respetó quien era yo y me fue guiando para ir mejorando.

Comprendí en este diálogo que para dialogar no se trata de quién sabe más, sino de una actitud, escuchar, querer aprender y qué mayor ejemplo que el que usted me ha dado desde que fue mi profesor en el pregrado de la licenciatura en filosofía y letras y ahora como colega. Siempre estás ávido de querer aprender y por eso siempre quieres escuchar.

Soy consciente de que poco le gustan los elogios, pero estas pocas palabras quiero dirigirlas a quien sigue siendo un maestro, no solo académico, sino también de vida.

Alguna vez leí una frase del Talmud que decía, “***Basta que exista un solo hombre justo para que el mundo merezca haber sido creado***”. Gracias por permitir que el mundo siga existiendo a través de los múltiples encuentros siendo maestro, porque todos los que nos acercamos con actitud de aprender siempre descubrimos en usted un camino para mejorarnos, un nuevo libro para leer y una nueva frase para vivir, un hombre justo.

Jesús David Cifuentes Yarce

Bibliografía

- Ánجل, Memo. *La significación de lo insignificante: una provocación de lo que nos rodea y nos hace humanos en la teoría de Martin Buber*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2016.
- Aristóteles. *Política*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.
- Arregui, Vicente, y Jacinto Choza. *Filosofía del Hombre: Una antropología de la intimidad*. Madrid: RIALP, 2002.
- Aslan, Reza. *Dios: una historia humana*. Barcelona, 2019.
- Ayala, Francisco. *Grandes Cuestiones: Evolución*. Barcelona: Ariel, 2012.
- Azcárate, Patricio, trad. «El primer Alcibíades o de la naturaleza humana». En *Obras completas de Platón*. Madrid: Medina y Navarro, 1871.
- Bauman, Zygmunt. *Extraños llamando a la puerta*. Barcelona: Paidós, 2016.
- Borges, Jorge Luis. *Cuentos completos*. Barcelona: Lumen, 2012.
- . «la escritura del dios». En *Cuentos completos*. Barcelona: Lumen, 2012.
- Bregman, Rutger. *Utopía para realistas: a favor de la renta básica universal, la semana laboral de 15 horas y un mundo sin fronteras*. Barcelona/España: Salamandra, 2017.
- Buber, Martin. *Eclipse de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- . *El camino del hombre conforme a las enseñanzas del jasidismo*. Palma de Mallorca. España: José J. de Olañeta, Editor, 2014.
- . *¿Qué es el hombre?* México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- . *Yo y tú*. Barcelona: Herder, 2017.
- Campillo, Antonio. *Tierra de nadie: cómo pensar [en] la sociedad global*. Barcelona: Herder, 2015.
- Carmona Aranzazu, Iván Darío. *La virtud: invención de la humano en la filosofía griega*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2006.
- Cassirer, Ernst. *Antropología Filosófica: introducción a la filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Barcelona: Herder, 1991.
- Cortina, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós, 2017.
- Cruz, Manuel. *Amo, luego existo: los filósofos y el amor*. Madrid: Espasa, 2010.
- Emcke, Carolin. *Contra el odio*. Barcelona: Taurus, 2017.
- Ferrater Mora, José. «Verdad». En *Diccionario de filosofía*, Vol. IV. Barcelona: Ariel, 2004.

- Fusaro, Diego. *Idealismo o barbarie: por una filosofía de la acción*. Madrid: Trotta, 2018.
- Gadamer, Hans-Georg. «¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?» En *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- . *la actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. España: Paidós, 1998.
- . «La incapacidad para el diálogo». En *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- . *Poema y diálogo*. Barcelona: Gedisa, 2016.
- . «¿Qué es la verdad? (1957)». En *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Graves, Robert. *Los mitos griegos 2*. Madrid: Alianza, 2013.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- Han, Byung-Chul. *La agonía del eros*. Barcelona: Herder, 2014.
- . *La desaparición de los rituales*. Barcelona: Herder, 2020.
- . *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- Harari, Yuval Noah. *De animales a dioses: breve historia de la humanidad*. Bogotá: Debate, 2015.
- Heidegger, Martin. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.
- Honneth, Axel. *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz, 2017.
- Kant, Immanuel. *Antropología en un sentido pragmático*. Madrid: Alianza, 2004.
- . *Crítica del discernimiento*. Madrid: Machado libros, 2016.
- . *Lógica*. Madrid: Akal, 2000.
- . «¿Qué es la Ilustración?» En *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- . *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Akal, 2012.
- Nussbaum, Martha. *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Panikkar, Raimon. *La religión, el mundo y el cuerpo*. Barcelona: Herder, 2014.
- Parménides-Heráclito. Fragmentos*. Barcelona: Orbis, 1977.
- Platón. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos, 1988.
- . *La República*. Madrid: Alianza, 2013.
- Ruiz García, Miguel Ángel. *Filosofía del diálogo: dimensión ética y política de la conversación*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1938.
- Schiller, Friedrich. *Sobre la gracia y la dignidad*. Barcelona: Icaria Antrazyt, 1985.
- Sennett, Richard. *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama, 2011.
- Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2014.
- Soto Posada, Gonzalo. *En el principio era la Physis: el lógos filosófico de griegos y romanos*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2010.
- Swift, Jonathan. *Viajes de Gulliver*. México: Porrúa, 1977.

 Universidad Pontificia Bolivariana	SU OPINIÓN	
Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía correo electrónico a editorial@upb.edu.co Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, correo electrónico y número telefónico.		

El diálogo, decía Martin Buber, es un puente que se extiende a medida que un Yo y un Tú se encuentran.

Provenientes de la lejanía, ambos crean (construyen) la cercanía y, en consecuencia, el Uno que reúne y sitúa en condición de realidad humana, permite que ésta sea más amplia y buena. Es una actividad humana y humanizante. Es un ponerse de acuerdo para que un mundo exista en condición de abrazo.

Dialogar es entenderse en lo que nos hace humanos. Es un existir en la palabra que nos vincula con el otro, lo otro y la trascendencia. Por eso la urgencia hoy, más que nunca, de un diálogo que rompa los muros de las fronteras que dividen las personas para vincularlas en torno al sentir como humanidad y a la construcción, conjunta, de un mundo mejor.

Este libro sobre el Diálogo, que se construyó dialogando, es la muestra de que todo encuentro nos hace mejores.

