

Entre la filosofía del diálogo y el dolor schopenhaueriano: el peligro del devenir de la nada

Roberto Julio León Pacheco

Comisión Técnica de Ética y Ejercicio Profesional
de la Asociación Interamericana de Contabilidad
roberto.leonpacheco@gmail.com
Lima-Perú

Resumen

La pandemia en el Perú ha agudizado diversas carencias y ha desnudado otras ocultas por años. El dolor que viene siendo experimentado por el mundo y nuestro amado país no tiene precedentes. Intentamos en el presente documento relacionar y reflexionar sobre el dolor y la filosofía del diálogo aproximándonos a la coyuntura del bicentenario.

En el ámbito del diálogo, la reflexión sobre la incapacidad a la apertura ante múltiples oportunidades se hace necesaria. El hombre occidental, por un lado, no ha podido incorporar, en su devenir histórico, otras opciones a las planteadas por la modernidad; de otro lado, el narcisismo se asoma como riesgo para el despliegue del diálogo.

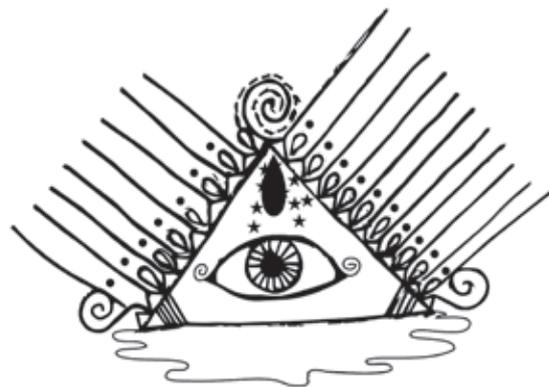
Si bien Schopenhauer revaloriza el dolor como factor purificador y productor de desengaño, la revalorización entra en conflicto cuando el dolor no termina. La apertura, entonces, es un punto de inicio, esperanzador y relevante, de la socialidad.

Este trabajo sustenta la idea de que el diálogo sin apertura hacia el otro, bajo una concepción occidental del mundo y en una sociedad narcisista está condenado a una purificación al estilo schopenhaueriano y a un devenir de la nada.

Palabras clave: diálogo, dolor, devenir, apertura, filosofía

Abstract

The pandemic in Peru has exacerbated several deficiencies and has revealed others that have been hidden for years. The pain being experienced by the world and our beloved country



is unprecedented. In this article, we try to relate and reflect on the pain and the philosophy of dialogue approaching the bicentennial.

In the context of dialogue, reflection on the inability to be open to multiple opportunities becomes necessary. The Western man, on the one hand, has not been able to incorporate, in his historical evolution, other options to those proposed by modernity; on the other hand, narcissism appears as a risk for the unfolding of dialogue.

Although Schopenhauer revalues pain as a purifying factor and producer of disillusionment, the revaluation enters into conflict when pain does not end. Openness, then, is a hopeful and relevant starting point for sociality.

This work supports the idea that dialogue without openness towards the other, under a Western conception of the world and in a narcissistic society, is condemned to a Schopenhauerian-style purification and a becoming of nothingness.

Keywords: dialogue, pain, future, openness, philosophy



Sobre el diálogo y la apertura hacia el otro

La relevancia del diálogo en el ámbito de nuestra humanidad es crucial. Según Gadamer (1993), el diálogo es un atributo natural del ser humano. Es un atributo que, dadas las múltiples evidencias empíricas, se muestra, en ciertas oportunidades, incapaz para resolver problemas sociales y en general humanos. Asimismo, Gadamer (1993) refiere que esta debilidad del diálogo, y para el diálogo, sería consecuencia de la falta de apertura del individuo hacia los demás y de los demás hacia él cuando se quiere entablar un diálogo.

Sin entrar a un aspecto de tipo sociológico, circunscribiendo el análisis a la individualidad, podemos afirmar, en línea con Gadamer (1993), que cuando dos personas cambian impresiones, hay dos mundos, dos visiones y dos forjadores del mundo en interacción. En ese sentido, la experiencia del diálogo amplía y enriquece nuestra individualidad ya que dos individuos, modificadores del mundo, comparten la manera de cómo han hecho el despliegue de su propia humanidad. Considero que en el solo hecho de abrir la posibilidad de diálogo existe un gran valor como consecuencia de un sinfín de posibilidades de transformación. En ese sentido, el diálogo no tiene efectos banales; por el contrario, el diálogo nos transforma.

En el ámbito del diálogo es tremendamente relevante reflexionar acerca de la incapacidad de uno mismo para la apertura hacia múltiples oportunidades. Es común culpar a la otra parte de nuestra propia incapacidad para dialogar. Según Gadamer (1993), la reflexión central en un diálogo fallido está en su incapacidad no reconocida. Mientras un individuo no desea hablar porque considera que la otra parte no es apta: «contigo no se puede hablar»; el otro tiene la sensación o la experiencia de no ser comprendido. La incapacidad del uno es a la vez incapacidad del otro.

El diálogo no solo cumple una función transformadora; el diálogo permite pasar de un proceso transformador limitado, propio de la tradición filosófica, hacia uno dinámico e integrador de tipo trascendente, propio de la filosofía del diálogo.

De acuerdo con Lévinas (1988), en la tradición filosófica se llega a un crecimiento espiritual a través de una acumulación de conocimiento: el psiquismo. El psiquismo objetiva tanto en el modo de ser como en el de experimentar. Es decir, se *vive* y se *es* objetivando, generando una distancia con la realidad y apropiándose de ella.

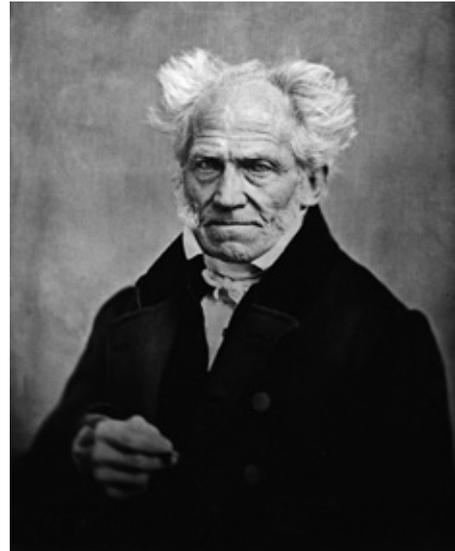


Figura 1. El enfoque schopenhaueriano revaloriza el dolor como factor purificador y productor de desengaño. (Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Arthur_Schopenhauer)

En la tradición filosófica, el hombre es consciente que el ser está, también, fuera de sí pero permanece en sí mismo. La realidad apropiada es procesada en la inmanencia. En ese sentido y en concordancia con lo reflexionado por Lévinas (1988), sin una interacción social, demandada por la filosofía del diálogo, habría una transformación personal pero limitada.

Foucault (1982) nos recuerda una noción que predomina en el mundo antiguo; el mismo que es totalmente consistente con la filosofía del diálogo: la *épiméleia cura sui* o cuidado de sí.

A diferencia del conócete a ti mismo que se centra en el cúmulo de conocimiento exterior e interior, la *épiméleia* implica una forma de afrontar a uno mismo, a los otros, y al entorno; implica una manera de visualizar y de comportamiento a ejercer sobre uno mismo, que permite, en realidad, hacerse cargo de sí mismo, de modificarse, de purificarse, de transformarse o de transfigurarse. Para Foucault: «Ocuparse de uno mismo no constituye, simplemente, una condición necesaria para acceder a la vida filosófica, [...], este principio se ha convertido en términos generales en el principio básico de cualquier conducta racional [...]» (1982, p. 34).

Foucault nos indica que la *épiméleia* tiene tres fases:

1. El momento socrático-platónico que representa la aparición de la *épiméleia* en la filosofía,
2. La edad de oro del cuidado de uno mismo o de la cultura de sí mismo (siglos I y II) y
3. El paso de la ascesis

filosófica pagana al ascetismo cristiano (siglos IV y V) (1982, p. 41)

A través del cuidado de sí, el ser humano puede corregirse o puede redimirse incluso si no lo hizo en su época de juventud. El aporte de Foucault (1982), en ese sentido, es energizante cuando dice que uno puede llegar a convertirse en lo que se habría debido y no pudo nunca ser. El hombre, siguiendo esa misma línea, es un ser inagotable para el cambio por lo que no se conforma consigo mismo y tiene una sensación eterna de inacabado.

El fundamento del enfoque limitado y objetivante, al que nos hace referencia Lévinas (1988), se asemejaría al de una de las palabras fundamentales de la obra de Buber: «Yo-Ello». Este «Yo-Ello» es base de la objetivación de la realidad que el hombre se apropia. De otro lado, «Yo-Tú» sería la piedra angular del diálogo que se fundamenta, contrariamente, en una fuerte reflexión de tipo social.

De acuerdo con Buber (2017), el hombre pronuncia dos palabras básicas: el «Yo-Tú» y el «Yo-Ello». En ese sentido, existe una duplicidad existencial en el ser humano: el Yo es distinto en las palabras «Yo-Tú» y en el «Yo-Ello» y no existe un «Yo» en sí. Cada una de esas palabras básicas y dobles funda un modo de existencia distinto. Buber (2017) establece, también, que la palabra «Yo-Tú» se puede decir con todo el ser, mientras que la palabra «Yo-Ello» nunca puede ser dicha con todo el ser.

Considero, en ese sentido, que el hombre no está ni puede estar aislado del mundo tanto en el ámbito existencial de un «Yo-Tú» o un «Yo-Ello». Pero el Yo reviste características distintas ante la otredad y ante los objetos. Para limitar el ámbito del Ello, Buber (2017) comenta que la vida humana no se limita a las cosas o actividades que se pueden objetivar o limitar. Lo anterior funda, principalmente, el Ello, entorno en el que no se presenta una relación.

Contrariamente, el «Yo-Tú» consolida la relación. Tres son los ámbitos de la relación, según Buber (2017): el primer ámbito: la vida con la naturaleza, la misma que está limitada por el lenguaje y en la que no podemos, en consecuencia, considerar un Tú; el segundo: la vida con el ser humano en donde no se presentan los límites lingüísticos con el mundo natural y, en consecuencia, otorgar y adoptar el Tú; y, finalmente, como tercer ámbito: la vida espiritual.

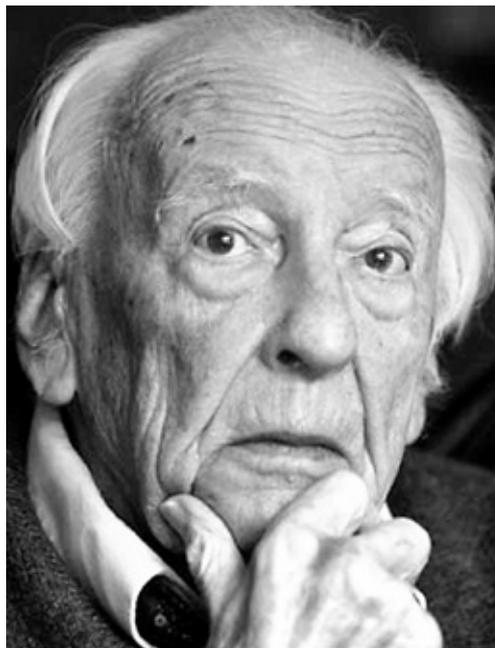


Figura 2. Según Gadamer la reflexión central en un diálogo fallido está en su incapacidad no reconocida. (Fuente: <https://www.gedisa.com/autor.aspx?codaut=0211>)

Para Buber (2017), el Tú le sale al encuentro y entra en relación inmediata con él, que significa «ser elegido y elegir, pasión y acción unitariamente» (Buber, 2017, p. 7). Por eso es que el «Yo-Tú» se dice con el ser en su integridad (Buber, 2017).

Buber, además, interpreta la relación «Yo-Tú» como un encuentro verdadero, sincero y armónico. Una entrega que ya no estaría sujeta a ninguna ley exterior y que, en su inmediatez, se vuelve una obligación: una responsabilidad por y una fidelidad hacia el otro.

Existe pues una asimetría catalizada por el diálogo que se explica en el sentido de que el «Yo-Tú» implica una valorización del otro o, de otra manera, una identificación de valor en el Tú por parte del Yo. El diálogo, según Buber (2017), permite que el Yo, en adición, sea servidor del Tú y, por lo tanto, se configure una relación contraria a la reciprocidad. Si bien existiría una asimetría o relación desigual en el diálogo, este compensa parcialmente al Yo, ya que permite pensar más allá de lo dado, expandirse y tener una idea de trascendencia.

De otro lado, sobre el Yo de la palabra básica «Yo-Ello», nos dice Buber (2017) que:

Está rodeado por una pluralidad de «contenidos»; solo tiene pasado y no presente alguno. En otras palabras, en la medida en que el ser humano se deja



satisfacer con las cosas que experimenta y utiliza, vive en el pasado y su instante es sin presencia (p. 8).

Los objetos son, por otro lado, la falta de presente y del «estar allí». Los seres de verdad viven en el hoy; el objeto, en la historia. El hombre es presente y futuro por lo que la relación «Yo-Ello» es limitante e incompleta: quien solamente vive con el Ello no sería, en consecuencia, humano (Buber, 2017).

A través del diálogo se revertiría la dinámica y se tomaría a la socialidad como fin. Esa socialidad que se busca, en esta nueva reflexión, permitiría llegar a la trascendencia. El diálogo es la no-indiferencia hacia el otro y la elevación del otro como lo más importante. Para Lévinas (1988), el diálogo, en consecuencia, no sería una de las formas posibles de la trascendencia, sino su modo original.

En el contexto concreto de lo humano, la trascendencia es pues un concepto al menos tan valioso como el de la immanencia cuya característica de «fin», defendida por la filosofía tradicional, se ve cuestionada por la reflexión de la filosofía contemporánea del diálogo.

Podría pensarse que un lenguaje diferente podría ser un obstáculo para hacer correr la rueda de un diálogo transformador y de entendimiento del otro. Si bien podría presentarse un proceso más áspero, un lenguaje diferente no es un obstáculo infranqueable para que el diálogo despliegue su poder. En ese sentido, según Gadamer (1993), conviene tener presente que el entendimiento entre las personas, es decir, la voluntad de apertura a la potencialidad, ya crea un lenguaje común y, ante la voluntad de apertura, se crea un escenario en el que las partes podrían percatarse de ocasiones en que se suele desoír o escuchar mal y desechar dichas ocasiones antes que se constituyan en obstáculos reales para la actividad transformadora del diálogo.

Alineado con lo anteriormente descrito, Lévinas (1988) considera que los puentes que el lenguaje construye entre los individuos no son más el entendimiento o la comprensión de una unidad de pensamiento o la mera transmisión de saberes. La socialidad no es un medio sino un fin en sí misma. Cuando parece faltar el lenguaje, puede haber entendimiento a través de lo que estamos llamando voluntad de apertura y, que según Gadamer (1993), se traduce sensiblemente en la paciencia, el tacto, la simpatía y tolerancia ante el otro.

Estas actitudes permiten poner la base para la evolución del lenguaje común. Cuando Gadamer (1993) se refiere

al lenguaje común no se refiere solamente al idioma o símbolos que usan los interlocutores para comunicarse, sino también al «tema» que pueden tener en común; es decir, en la medida que haya una apertura y se comience a desplegar un diálogo, ambos participantes tendrán la oportunidad de conocerse e identificar más «temas» en común. En consecuencia, la voluntad de apertura y de conocimiento mutuo se fusionan. Es muy importante que en este proceso de conocerse se incorpore la presencia física, dejada de lado por estos tiempos de alta presencia tecnológica e inclemente pandemia.

Ser capaz de entrar en diálogo no es pues una capacidad a desdeñar; por el contrario, constituye un valor en sí mismo y verdadera humanidad del hombre.

Sobre la concepción occidental del mundo

La lectura de la naturaleza en la modernidad se da a través del conocimiento matematizado en desmedro de la lectura a través de los sentidos. Sin embargo, la naturaleza es tan compleja que no se puede explicar con un simple modelo matemático. En este punto, Hannah Arendt considera que «la conexión entre pensamiento y experiencia de los sentidos, inherente a la condición humana, parece cobrar venganza» (2005, p. 313).

La ciencia actual apunta a comprobar que lidiamos con lo establecido en el mundo natural; sin embargo, ella habría caído en un círculo vicioso. Según Arendt: «los científicos formulan sus hipótesis para disponer sus experimentos y luego usan dichos experimentos para comprobar sus hipótesis; durante toda esta actividad está claro que tratan con una naturaleza hipotética» (2005, p. 313).

El mundo del experimento, si bien acrecienta el poder del hombre para hacer y actuar, Arendt nos dice que «por desgracia hace retroceder [...] al hombre [...] a la cárcel de su propia mente y a las limitaciones de los modelos que él mismo creó» (2005, p. 313).

En relación con la condición humana, Arendt considera que «la naturaleza y el universo “se le escapan” y que un universo construido a partir del comportamiento de la naturaleza, en el experimento [...] carece de posible representación» (2005, p. 314). Sobre lo nuevo del contexto dice:

La novedad aquí no es que existan cosas de las que no podemos formar una imagen [...], sino que las cosas materiales que vemos y representamos y que nos sirvieron para juzgar las cosas inmateriales son

también “inimaginables”. Con la desaparición del mundo sensualmente dado, desaparece también el mundo trascendente, y con él la posibilidad de trascender el mundo material en concepto y pensamiento (Arendt, 2005, p. 314).

Por lo dicho anteriormente y volviendo al origen, podemos decir que la universal duda cartesiana ahora ha alcanzado a la ciencia misma. El moderno universo físico, por ejemplo, no podría pensarse por intermedio de la pura razón. La duda cartesiana, ciertamente, ha sido fundamental en el desarrollo de la ciencia y del bienestar de la humanidad porque nos ha surtido de un escepticismo que es, en definitiva, un complemento a la sorpresa para avanzar y cuestionar la realidad.

El problema, en mi opinión, se presenta cuando el avance de la duda cartesiana se ha dirigido hacia alejar totalmente a las otras dimensiones de aprendizaje que son también constitutivas del hombre. Tales como su experiencia tanto sensible como espiritual.

Asimismo, el problema se incrementa cuando el inicio de la duda tiene que provenir necesariamente del hombre y no de la naturaleza de su realidad por la condición de objeto inerte con la que el hombre le ha etiquetado. Las dudas o reclamos que puedan vislumbrarse de parte de la naturaleza «objetivizada» no son considerados.

En el mundo andino, en contraposición con la ciencia occidental, el hombre andino (runa) es, según Estermann (1998), «parte» del cosmos. En occidente, existe diferencia e independencia entre el hombre y la naturaleza ajena a él; así como inferioridad de la naturaleza no-humana con respecto al ser humano.

Como indica Estermann (1998), el runa en la runasofía se presenta como un «co-objeto» y un «co-sujeto»; es también, una chakana: un puente cósmico que tiene la misión de cuidar el equilibrio en las distintas relaciones que existen en el cosmos. La subjetividad del ser humano, como se entiende desde la modernidad, colisiona con el concepto de ser humano que se tiene en la filosofía andina. En ese sentido, occidente desarrolla cuatro axiomas que colisionan con la runasofía y, por lo tanto, se constituyen en diferencias con la misma. A continuación, Estermann (1998) detalla:

- Hay diferencia principal entre el hombre y la naturaleza ajena a él.
- Se presenta una inferioridad de la naturaleza no-humana con respecto al ser humano.

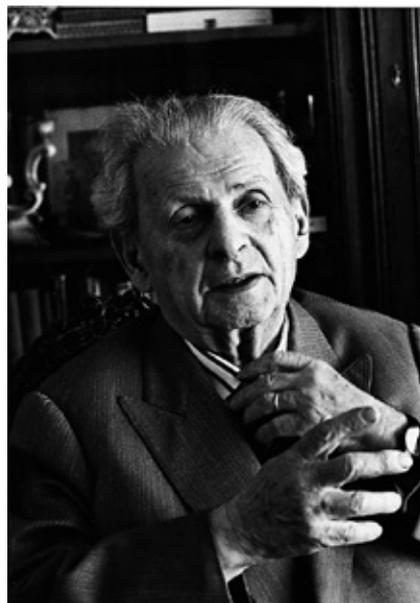


Figura 3. Lévinas considera que los puentes que el lenguaje construye entre los individuos no son más el entendimiento o la comprensión de una unidad de pensamiento o la mera transmisión de saberes. (Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Emmanuel_L%C3%A9vinas#/media/Archivo:Emmanuel_Levinas.jpg)

- La naturaleza no-humana nunca puede ser «sujeto» siempre quedará en «objeto» del sujeto humano.
- El ser humano es independiente con respecto a la naturaleza no-humana.

La reciprocidad del hombre andino, fuera de la ecuación de la ciencia occidental, se da a todo nivel — naturaleza y su comunidad— y, principalmente, con el ayllu. Esta variable es necesaria para que el runa exista. Asimismo, la «subjetividad» no es patrimonio del runa; lo es también de los animales, plantas, cuerpos celestes y fenómenos meteorológicos.

En contraposición, el camino elegido por la ciencia occidental para llegar a la verdad se complejiza. Ella utiliza como herramienta de diseño a la matemática en desmedro, como lo hemos dicho anteriormente, de otras técnicas que también podrían llevarnos a obtener parte de la verdad total.

Si bien el científico se percibe como un agente tremendamente objetivo, él es parte de una cosmovisión que no le ha permitido serlo totalmente, ya que no ha podido incorporar otros caminos diferentes a los que la modernidad le ha planteado. Si bien el mundo moderno occidental le ha brindado una percepción de tranquilidad al científico para desarrollar los



experimentos y poder avanzar cuando «objetiviza» a la naturaleza, le ha creado, también, una angustia muy grande porque reconoce que, al experimentar con una naturaleza limitada, no obtiene certezas de éxito cuando aplica sus resultados sobre la naturaleza. Esta brecha que podría ser reducida por la experiencia sensorial y espiritual no está en la ecuación del científico occidental, que entra en un círculo vicioso y espera que la brecha se haga menor en cada intento, pero asumiendo la misma estrategia moderna.

Sobre una sociedad posmoderna narcisista

De acuerdo con Lipovetsky (1979), el narcisismo es el surgimiento de un perfil nunca antes visto en la historia del hombre. Ampliando su apreciación, Lipovetsky dice que es «un perfil inédito en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, con el mundo y el tiempo en el momento en que el “capitalismo” autoritario cede el paso a un capitalismo hedonista y permisivo» (1979, p. 50). Sobre este capitalismo, Lipovetsky amplía: «Este último se extiende a un individualismo desprovisto de los últimos valores sociales y morales que coexistían aún con el reino glorioso del homo economicus» (1979, p. 50). El narcisismo inaugura la posmodernidad y no es ajeno al mundo en el que actualmente vivimos.

Es un nuevo engendro social al cual nos enfrentamos. Para Lipovetsky: «El narcisismo resulta del cruce de una lógica social individualista, hedonista, impulsada por el universo de los objetos y los signos, y de una lógica terapéutica y psicológica elaborada desde el siglo XIX a partir del enfoque psicopatológico» (1979, p. 53).

Cuando la economía no va bien, es decir, cuando hay inflación económica o desempleo, la inflación psicológica y el formidable empuje narcisista se cataliza (Lipovetsky, 1979).

Según Lipovetsky, surge una nueva indiferencia, hoy Narciso «se libera», se torna autosuficiente bloqueando al mundo externo. Lipovetsky refiere que «el narcisismo se nutre antes del odio del Yo que de su admiración» (p. 73).

La sociedad narcisista, en consecuencia, es una sociedad conformada por individuos que viven preocupados en sí mismos. Una sociedad que ha roto sus lazos con el pasado y que como individuos viven encerrados en sí mismos. Las relaciones sociales y comunitarias quedan en un segundo o tercer plano. Es una sociedad conformada por individuos muy pendientes

del psicoterapeuta, en quien se descansa para buscar tranquilidad. En la sociedad narcisista se le ha dado al cuerpo conciencia y subjetividad; sin embargo, la paradoja es que se encuentra justamente a merced de una visión o muy pocas visiones que pueden llegar a controlarlo. Es decir, al buscar una personificación psicológica, un individualismo de tipo narcisista constituye individuos estandarizados y elementos de una masa. El narciso termina encerrado en sí mismo y muy vulnerable ante manipulaciones masivas por no tener otros lazos y/o vasos comunicantes con los otros.

Lipovetsky (1979) nos menciona que en el narcisismo:

Las grandes cuestiones filosóficas, económicas, políticas despiertan poco a poco la misma curiosidad desenfadada que cualquier suceso [...] la esfera privada parece salir victoriosa: cuidar la salud, desprenderse de los «complejos», esperar las vacaciones, vivir sin ideal y sin objetivo trascendente resulta posible [...]. Fin del homo politicus y nacimiento del homo psicologicus [...]. Vivir en el presente, sólo en el presente y no en función del pasado o del futuro [...] el sentido histórico ha sido olvidado de la misma manera que los valores y las instituciones sociales (p. 51).

En el narcisismo llevamos nuestra vida enfocada en nosotros mismos y despreocupados de las tradiciones. Lipovetsky considera que el narcisismo «socializa desocializando, pone a los individuos de acuerdo con un sistema social pulverizado, mientras glorifica el reino de la expansión del ego puro» (p. 55). El mismo autor considera al narcisismo como una especie de liberación o como «esa ruptura con el orden de la estandarización de los primarios tiempos de la “sociedad de consumo”» (1979, p. 58).

Sobre el estilo schopenhaueriano

Para Schopenhauer, el problema del dolor es humanamente primario. El hombre es inevitablemente un ser de deseos y desea siempre. Es decir, no termina de conseguir un objetivo e inicia un proceso para conseguir el otro. Para Schopenhauer, la meta de la felicidad es la quietud; la misma que no se alcanza en una existencia como la humana que es inquietud y movimiento. Para el filósofo lo que se vive primariamente es el dolor: directo e inmediato. Contrariamente, la tradición filosófica iniciada por San Agustín considera a la vivencia del dolor como indirecta y mediata. El deseo, factor e insumo del dolor, es para Schopenhauer ciego e irracional (Cabada Castro, 1995).



Surge en el hombre, para Schopenhauer, nuevos dolores y aburrimiento. Sin embargo, es consciente que el hombre quiere vivir y acepta el dolor de manera directa e inmediata como elemento purificador de esa «voluntad de vivir» que puede, a la larga, causarle nuevos dolores y aburrimiento. Hay un fondo tragicómico, en relación a la vida humana, en el planteamiento de Schopenhauer. Cabada Castro (1995) nos dice:

El hecho de que el hombre quisiera, a pesar de todo, vivir cuando precisamente por quererlo se condena a sí mismo a sufrir es el síntoma más claro para Schopenhauer del aspecto al mismo tiempo trágico y cómico del existir (p. 602).

En otras palabras, se trataría de aceptar el dolor para «vivir». En ese sentido, la voluntad o la sustancia del mundo no es el Dios judío, para el ateo Schopenhauer, sino el crucificado o el ladrón bueno (Cabada Castro, 1995). No obstante su ateísmo, Schopenhauer hace una valoración del cristianismo y el budismo en el sentido de que el dolor es purificador y el deseo es malo, respectivamente.

Si bien hay un beneficio en el propósito, lo hay, también, en el desengaño. Con dolor, primero, y sin el posterior desengaño, la vida tendría más dolor, sería aburrida y sin aprendizaje. Considero entonces que Schopenhauer intenta poner un sentido no solo en el propósito, posterior al dolor, sino en el desengaño durante y posterior al mismo.

Pero los momentos de felicidad no le liberan al hombre de la dolorosa vida. Sin embargo, el filósofo alemán no se encapsula en el pesimismo y es consciente de que el hombre ama su vida por sobre todo; por ello, el suicidio provoca su rechazo. Según Schopenhauer: «el suicidio es el comportamiento más explícitamente contrario a la salvación» (Cabada Castro, 1995, p. 603). Nietzsche le debe mucho a Schopenhauer, transforma la voluntad de vida en voluntad de poder. La salvación está para él en la decidida afirmación y no negación de la voluntad de vivir. Cabada Castro afirma: «El sentido, pues, del hombre es en Nietzsche la plena realización de su voluntad de poder a la que se ha de someter y se somete de hecho siempre [...] cualquier tipo de valoración moral» (Cabada Castro, 1995, p. 606).

Los hombres, para Nietzsche, han matado a Dios, pero no caen en la cuenta del hecho ni de sus consecuencias. La desaparición de su realidad ha traído consigo la pérdida de todo sentido y orientación (Cabada Castro, 1995). La pregunta del sentido de la vida es pertinente

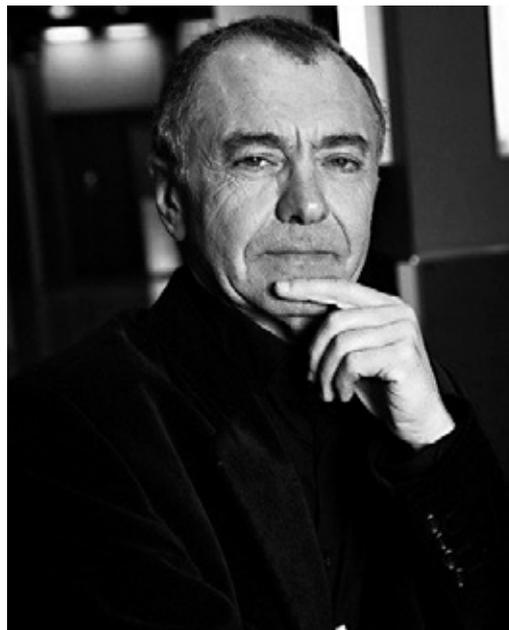


Figura 4. De acuerdo con Lipovetsky el narcisismo es el surgimiento de un perfil nunca antes visto en la historia del hombre. (Fuente: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-55798087>)

en este contexto. Según Cabada Castro, Schopenhauer, a juicio de Nietzsche, supo plantear bien el sentido de la existencia, pero en cambio no supo resolverla ya que permaneció inmerso en las perspectivas morales cristianas. Para Nietzsche, según Cabada Castro, «la moralidad y el sentido tradicional depende directa e íntimamente de la religiosidad y es, por tanto, vano el intento de querer mantener los primeros habiendo, previamente, destruido la religiosidad» (p. 606).

El sentido del hombre es, en Nietzsche, la plena realización de su individual voluntad de poder a la que se ha de someter y se somete siempre cualquier tipo de valoración moral.

La cuestión del sentido de la vida entonces deja de convertirse en un tema totalmente objetivo a un tema subjetivo e individual. Lo que importa es no convertirse en un pasivo buscador de sentidos sino más bien en artista, creador y hacedor de sentido (Cabada Castro, 1995).

Esto no quiere decir que Nietzsche evite el dolor. Para el filósofo de la muerte de Dios, el dolor es indispensable para la existencia y debe estar reposado en un propósito que le genere valor y haga el dolor algo más llevadero. Cabada Castro, sobre el dolor nos dice: «Lo que sí es necesario es que el dolor esté sostenido por un sentido que lo haga soportable y enriquecedor» (1995, p. 608).



Nietzsche no le tiene miedo al dolor, más bien, debe tener un sentido. Una solución ascética para Nietzsche es una «voluntad de la nada» y no una «voluntad de poder».

Sobre el devenir histórico y el devenir de la nada

Para Alfaro (1982), la constancia más viva del devenir histórico es su diferencia con respecto al devenir cósmico o de la naturaleza. Mientras, por ejemplo, el origen del devenir cósmico se pierde en la nebulosa del tiempo, el origen del devenir histórico coincide con la aparición relativamente reciente del hombre en la tierra.

El devenir cósmico ha tenido lugar en la autotransformación de la naturaleza a través de sus propios procesos, explicables por las ciencias naturales, dentro del ámbito físico-químico. En cambio, según Alfaro (1982): «El resultado del devenir histórico es la transformación de la naturaleza por el hombre» (p. 257).

Esta forma de transformación de la naturaleza, este devenir histórico que aparece con el hombre, es un devenir nuevo creado por el pensamiento y la libertad y que lo distingue de la naturaleza.

El devenir cósmico es un devenir que no es consciente de sí mismo. Es el hombre, a diferencia de la naturaleza, el que es consciente de sí mismo, crea proyectos nuevos y, sobre todo, lo hace en una libertad abierta al porvenir y sostenida por la esperanza creadora de posibilidades nuevas. En ese sentido, Jaspers (1980) señala que «el devenir de la naturaleza [...] es un mero devenir, que no se conoce a sí mismo, y que es conocido solamente por el hombre: conciencia y libertad son el origen del devenir histórico» (Alfaro, 1982, p. 257).

El devenir histórico no solo consiste en los cambios y resultados visibles de la acción del hombre sobre su entorno, sino —como indica Alfaro— «en la acción del hombre que retoma, reinterpreta y relanza estos resultados hacia el porvenir, abierto siempre a lo nuevo» (p. 258). Esa acción del hombre, vuelve a ser insumo para una siguiente y futura transformación del hombre y también para el devenir cósmico.

En el devenir histórico se presentan estructuras transversales. Alfaro (1982) las denomina invariantes fundamentales y son las siguientes:

- La esperanza-esperante de la humanidad, que ha impulsado y sigue impulsando su accionar

«Para Alfaro (1982), la constancia más viva del devenir histórico es su diferencia con respecto al devenir cósmico o de la naturaleza. Mientras, por ejemplo, el origen del devenir cósmico se pierde en la nebulosa del tiempo, el origen del devenir histórico coincide con la aparición relativamente reciente del hombre en la tierra.»

a las generaciones sucesivas hacia el porvenir, hacia lo todavía no devenido y por eso todavía no manifestado (p. 264).

- El carácter objetivable de la acción humana en la historia: en toda acción suya en el mundo el hombre crea resultados objetivos es decir accesibles y disponibles para los otros hombres y para las generaciones venideras (p. 265).
- El desnivel permanente e insuperable entre la limitada esperanza-esperante de la humanidad y las metas alcanzadas (p. 265).

En mi opinión, esta última invariante podría ser un catalizador para seguir aplanando desniveles o, en extremo, uno para incrementar la frustración de no poder nivelar el desnivel en el espacio del tiempo que nos resta por vivir.

Estas invariantes que tienden a la tercera revelan la piedra angular del devenir histórico: la trascendencia ilimitada de esperanza-esperante respecto a toda realidad devenida y que vendrá tanto por el propio proceso de las ciencias naturales como por el devenir histórico (Alfaro, 1982).

En otras palabras y en esa misma línea, es el hombre quien tiene la propiedad de construir un devenir histórico y es su naturaleza la que le brinda dicha



potencialidad. De acuerdo con Scheler (1988), el hombre a diferencia del animal es portador del espíritu. El animal aprende y retiene de su medio, seguidamente lo modifica y, finalmente, es modificado por el medio. La característica clave de un ser «espiritual» es su potencial para ser independiente, libre y autónomo ante la «vida» y con apertura al mundo.

El hombre, dotado de espíritu, se conduce de manera distinta. En principio, su conducta es motivada prescindiendo de su estado fisiológico, del impulso y de su exterior sensible al entorno; seguidamente, reprime impulsos o «hace explotar» impulsos bajo represión y, finalmente, modifica la objetividad de las cosas y lo hace ilimitadamente. Es decir, busca «hallarse abierto al mundo» (Scheler, 1988).

Scheler nos dice que el acto espiritual está conectado con un:

“recogimiento en sí mismo” [...]. El animal tiene, pues, conciencia, a distinción de la planta; pero no tiene conciencia de sí [...]. El animal ni se posee a sí mismo, no es dueño de sí; y por ende tampoco tiene conciencia de sí. El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva resistencia al impulso, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre (p. 51).

La objetividad —capacidad de objetivar— es la tipología más formal y relevante del lado racional del espíritu. Sobre la base de esta capacidad del espíritu, el hombre puede diagramar sin ataduras su vida (Scheler, 1988).

El animal no es consciente que oye o que ve. Scheler describe esta situación:

Como los que encontramos en el despertar de la hipnosis, en la ingestión de determinados tóxicos embriagadores y en el uso de ciertas técnicas que paralizan la actividad del espíritu, por ejemplo, los cultos orgiásticos de toda especie (p. 52).

El animal no tiene idea de la propiedad de sus impulsos ni tiene voluntad, sino que parten, por el contrario, del medio. Un animal va a llegar a algo distinto de lo que «desea» inicialmente.

«Es profundo y exacto lo que dice Nietzsche: “El hombre es el animal que puede prometer”» (Scheler, 1988, p. 52). La frase, en mi opinión, está totalmente relacionada con los argumentos anteriormente

expuesto; el hombre es, como ser espiritual, un ser que se proyecta al futuro. Al ser consciente de sí mismo y proyectarse al futuro tiene la posibilidad de ejercer su voluntad y generar confianza sobre lo que pueda hacer y prometer. Un animal, a diferencia de un hombre, solo es presa de su medio y está atado por sus instintos y es por eso que no puede ser confiable. Esta diferencia es crucial para explicar el hecho de que el hombre está en la capacidad de «prometer». Él «puede», como dueño de la voluntad y, con una menor incertidumbre, crear un mundo y, dentro de ello, desplegar sus distintas promesas.

Pero en adición a la capacidad de prometer, el hombre posee el poder de desplegar un horizonte (Gómez Caffarena, 1983). El «desplegar horizonte» tendría una estrecha relación con uno de los aspectos ya mencionado anteriormente: la apertura. En específico, Gómez Caffarena nos dice que: «Lo decisivo de haber encontrado como estructura existencial a la “apertura”, es que hemos, con ello, probablemente encontrado lo que más puede revelar la trascendencia humana» (1982, p. 253).

Tenemos en la apertura un punto de inicio esperanzador y relevante. El amor de benevolencia se da como punto de inicio en una apertura y, a partir del amor, un radical «descentramiento» (Gómez Caffarena, 1983).

San Agustín nos decía: «Ama y haz lo que quieras» (Gómez Caffarena, 1982, p. 254). Es en esa línea a partir de la cual considero seremos capaces de interesarnos benevolentemente por todos los humanos como son, desearles lo que desean para ellos mismos, evitar para nosotros el fatal «encerramiento» y vivir, en consecuencia, «metafísicamente».

Conclusiones

El diálogo como virtud humana es una capacidad que puede ser un activo o constituirse en un elemento sin ningún tipo de valor. Tal como lo hemos desarrollado anteriormente es primario mantener una apertura con el otro. El diálogo en común permite un enriquecimiento entre las partes desde que, el mismo, se prepara y no solo cuando se hace efectivo. Este desarrollo común partiría de una situación de aparente falta de reciprocidad, pero que se revela de a pocos o súbitamente como el inicio de un crecimiento común de tipo transformador.

En adición a la falta de disposición para entablar un proceso transformador con el otro, considero, además, al psiquismo y al crecimiento de poblaciones con



una característica de tipo narcisista como riesgos de consolidar un diálogo efectivo, de llevar a cabo un sano despliegue del hombre para el eterno cambio, la mejora y la innovación y de evitar una objetivación humana generalizada.

En ese sentido, la concepción occidental del conocimiento es tierra firme para el psiquismo. La mirada occidental trata como objeto, insensiblemente, a todo lo diferente al hombre y no deja oportunidad para buscar respuestas claves a las preguntas de la existencia en otros elementos que constituye y la constituyen. En ese sentido, por ejemplo, aplicar la concepción occidental para entender a la cosmovisión andina seguirá dirigiéndonos al error como peruanos. Por el contrario, entender y conocer la estructura detrás del modo de vida andino nos permitirá apreciarlo y sentirnos más orgullosos de nuestra riqueza cultural. Quizá este solo ejercicio nos podría haber llevado por un camino distinto al del «encerramiento» de tipo político (actitud de satisfacción de intereses partidarios, de grupo o de clan y/o de clientes políticos anexos). Camino que ha sido inflamado por un discurso de lucha de clases, irresponsablemente esparcido en la última campaña política, pero que, al parecer, ha sido efectivo para sus defensores.

Los antídotos para que los riesgos puedan mitigarse serían el fomento a la socialización y al crecimiento mutuo de los dialogantes. Un tipo de socialización que no tenga como real obstáculo al lenguaje, sino a la ausencia de una voluntad real de apertura de las partes. Este antídoto se puede tornar incluso ineficaz en escenarios de alto crecimiento tecnológico e interacción remota que acrecienta el alejamiento de un fomento efectivo a una dinámica fértil para el diálogo.

Sobre el dolor, se extraña en Schopenhauer la definición sobre si el mismo puede ser permanente o no. Me parece que la connotación positiva del dolor, en Schopenhauer, no se condice con realidades en las que existen barreras estructurales para generar un mayor espectro de bienestar en la «ciudadanía». Durante nuestra historia, en el Perú, se presentan muchos males de fondo que aún están latentes y, sorprendentemente, han salido a flote por factores externos, como la pandemia, y por factores totalmente alineados con intereses de poder de grupo o personas particulares que han buscado agudizar contradicciones desfasadas por la humanidad o inocular miedo hacia el diferente.

En ese sentido, no se visualiza una salida clara del momento en el que nos encontramos por más dolor

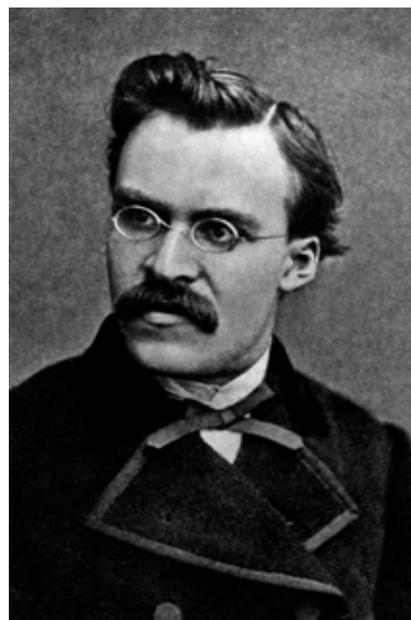


Figura 5. Para Nietzsche, el dolor es indispensable para la existencia y debe estar reposado en un propósito que le genere valor y haga el dolor algo más llevadero. (Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Muerte_de_Dios#/media/Archivo:Nietzsche187c.jpg)

o más purificación por el que nuestro país tenga que pasar. Es decir, considero que la connotación positiva del dolor es positiva en tanto hay un devenir claro en el que habrá un beneficio del mismo y, por el contrario, la connotación sería realmente negativa si la condición de dolor es permanente y sin un devenir histórico positivo.

¿Cuáles entonces deberían ser los factores que podrían alejar a la voluntad de la nada para fomentar una eficaz actitud dialogante y más aún hoy que estamos cumpliendo un bicentenario como república en el Perú?

Creo que la respuesta está en controlar los tres riesgos que impactan negativamente al diálogo y que han sido previamente mencionados: la declinación de la apertura hacia el otro, una concepción única —occidental— del mundo y una sociedad posmoderna narcisista.

La espiritualidad como búsqueda de prácticas y experiencias para la transformación virtuosa personal, sin descartar el conocimiento, permite avizorar una senda entre la niebla para la mitigación de dichos riesgos. En ese sentido, el conocimiento *per se* puede transferirse al sujeto, pero no necesariamente transformarlo.

De otro lado, la filosofía no puede estar de espaldas y su colaboración desde su trinchera es relevante. En



ese sentido, buscar una racionalidad no es negativo; sin embargo, lo es el no hacerlo comunitariamente.

El no enfrentar los cuestionamientos comunitarios sería un despropósito porque no evolucionaríamos, sino, por el contrario, estaríamos pensando más de lo mismo.

Finalmente, considero además que cuando hay un entorno que promueve el diálogo y una real preocupación por el servicio social («una aproximación al amor») es factible que podamos no solo construir un horizonte común, sino ser capaces de, juntos, llegar al mismo.

Sin embargo, cuando cada uno de los actores «desenvaina» un discurso político de «encerramiento político», es muy probable que los intentos de llegar hacia el horizonte que estos grupos plantean sean intentos de llegar a un horizonte particular y no a uno comunitario. Digamos que nos están conduciendo a otro —a uno más— devenir de la nada. A un devenir en el que más dolor ya no tiene sentido alguno.

Referencias bibliográficas

Alfaro, J. (1982). «El devenir histórico y su sentido». En *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, pp. 255-270. Madrid: Ediciones Sígueme.

Arendt, H. (2005). «El pensamiento y el punto de vista del mundo moderno». En *La condición humana*, pp. 311-314. Madrid: Paidós.

Buber, M. (2017). «Primera Parte». En *Yo-Tú*, pp. 5-13. Barcelona: Herder.

Cabada Castro, M. (1995). *Bases ideológicas de la problemática del sentido de la vida*. En *Razón y Fe*, vol. 231, nro.1160, pp. 599-614.

Estermann, J. (1998). «Runasofía o jaqisofía: antropología andina». En *Filosofía andina*, pp. 193-222. Quito: Abya-Yala.

Foucault, M. (1982). «Primera lección. 6 de enero de 1982». En *Hermenéutica del sujeto*, pp. 33-43. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.

Gadamer, G. (1993). «La incapacidad para el diálogo». En *Verdad y Método*, II, pp. 203-210.

Gómez Caffarena, J. (1983). «Libertad». En *Metafísica Fundamental*, cap. X. Ediciones Cristiandad.

Lévinas, E. (1988). «Del diálogo a la ética». En *Lecturas de antropología filosófica*, pp. 7-22. Madrid: Desclée De Brouwer.

Lipovetsky, G. (1979). «Narciso o la estrategia del vacío». En *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, pp. 49-78. Barcelona: Anagrama.

Scheler, M. (1988). «El puesto del hombre en el cosmos». En *Lecturas de antropología filosófica*, pp. 47-60. Madrid: Desclée De Brouwer.

Recibido el 13 de agosto del 2021

Aceptado el 10 octubre del 2021