

Diálogo y escucha: una reflexión para construir la paz

Resumen

El texto propone una ruta para construir la paz a partir del diálogo y su articulación teórica con la escucha, y de las propuestas filosóficas realizadas por Mariflor Aguilar. El trasfondo reflexivo se realiza en la línea de los estudios hermenéuticos en conjunción con los estudios de paz. El argumento que se desarrolla en el escrito se sitúa en el diálogo y la escucha, en una pretensión de zanjar y trascender los conflictos mediante el logro de acuerdos y a partir del reconocimiento de lo otro y en lo común. Se propone así la posibilidad de esgrimir y construir la paz en diversos escenarios de la realidad social.

Palabras clave: Diálogo, Escucha, Paz, Reconocimiento, Alteridad.

Abstract

This paper proposes a way to build peace from dialogue and listening as a linked relation, from the philosophical proposals made by Mariflor Aguilar. The underlying thinking of this reflections are the hermeneutical studies and peace studies. The argument developed in this paper is engaged on dialogue and listening which are oriented to resolve and transcend conflicts by agreements and also, through others recognition and in the commonality among them. The proposal tries to understand and built peace in different scenes of our social reality.

Key words: Dialogue, Listening, Peace, Recognition, Alterity.

“Siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad”

H. G. Gadamer.¹

Introducción

Los conflictos que se presentan en nuestra vida cotidiana tienen la posibilidad de zanjarse en cuanto pueden ser procesados, trascendidos (es decir, sobrepasados y proyectados) y finalmente transformados. De este modo, aunque las partes involucradas puedan coexistir con la permanencia de conflictos, que no implican necesariamente una relación sumos cero (que la ganancia de uno signifique la pérdida del otro), merece la pena plantearse alternativas de solución, desde la premisa que apunta que los conflictos no resueltos generan violencia. Los conflictos son luchas por sobrevivir, por obtener bienestar y libertad; son disputas por construir la propia identidad, en última instancia por defender la satisfacción de las necesidades humanas básicas. Insultar tales necesidades básicas es violencia².

En el interior de cada conflicto existe una contradicción o un problema, es decir, algo que se interpone en el camino de otros. Se presentan como situaciones que tienen en sí mismas una *force motrice* para los agentes, individuos o colectivos que piden solución. Entonces el conflicto no es estático, puede derivar en conductas constructivas como: el arte de la discusión y la mediación que se vehicula gracias al diálogo. Si las contradicciones o problemas considerados conflictuales no se superan, se viven como frustraciones; “esto lleva a la agresividad como actitud y a la agresión como conducta, según la famosa hipótesis (que afirma que) [...] una conducta agresiva puede ser incompatible con el concepto de felicidad que tiene la otra parte, lo que añade una nueva contradicción a la ya existente, y posiblemente estimula mayor agresión en todas las partes implicadas”³. Un conflicto no resuelto y no superado es el germen de la espiral de violencia.

El recurso eje del que partimos en esta reflexión, como alternativa para resolver y trascender los conflictos –y por esta vía alcanzar la paz– es el diálogo. En principio existe un acuerdo razonable sobre el diálogo como modalidad reconocida para afrontar los conflictos, sin embargo, cuando se concreta en disputas

específicas, tal acuerdo razonable se dirime en opiniones polarizadas. Estos desacuerdos se despliegan de manera especialmente vívida, y escalan en campos caracterizados por posturas irreconciliables, cuando se busca vincular diálogo y el conflicto violento. Para algunos el diálogo, incluso en circunstancias y modos específicos, “debe de seguir siendo la referencia central en la gestión positiva del conflicto; para otros, expresa una gravísima claudicación moral, con la que nunca se consigue la paz en el marco de la justicia”⁴.

De esta forma el diálogo supone una tensión entre dos perspectivas: por un lado, una perspectiva de fecundidad para las relaciones humanas y, por el otro, una situación problemática y compleja cuando se intenta aplicar a la realidad conflictual. En el presente texto consideramos posible centrarse en esta tensión, trabajándola de manera positiva y situándola en un entorno contextual en el que se viven con fuerza los conflictos políticos y sociales, que incluyen expresiones violentas.

El diálogo sobre el que pretendemos reflexionar en este espacio integra cercanamente a la escucha, esto a partir de las propuestas hechas por Mariflor Aguilar⁵ en la línea de los estudios hermenéuticos en coordinación con los estudios de paz. El argumento que intentamos desplegar en este espacio reside en: si el diálogo dirime conflictos y se enriquece por la escucha, entonces es posible lograr la trascendencia de dichos conflictos al atisbar los acuerdos a partir del reconocimiento de lo otro, en lo común. En lo común es posible esgrimir y construir la paz en escenarios específicos de la realidad social.

Orientados por estos supuestos este escrito se organiza en cinco incisos: en el primero se discurre sobre la consideración de la paz como algo factible; el segundo trata sobre el diálogo en el que se sustenta la posibilidad de alcanzar la paz, aquel que parte de la escucha y reconoce la alteridad; el tercero reflexiona sobre lo común como escenario de factibilidad del diálogo como se ha definido hasta ahora; y en cuarto lugar se retoma

la escucha y el sentido común, elementos necesarios para la concreción del diálogo; finalmente, en quinto lugar y a modo de conclusión se expone la posibilidad de la paz a partir de los recursos o elementos que se presentan a lo largo del escrito -principalmente el diálogo, la escucha, el sentido común y la imaginación- como medios para una transformación viable de la realidad.

*Los conflictos son luchas por sobrevivir,
por obtener bienestar y libertad;
son disputas por construir la propia
identidad, en última instancia
por defender la satisfacción
de las necesidades humanas básicas.*

Pensar la paz como posibilidad efectiva y real

Pensar la paz desde los marcos de la contemporaneidad se vuelve un asunto complicado y difícil. La poca credibilidad, las suspicacias y la imagen de ingenuidad que para muchos parece acarrear la comprensión de paz, la descalifica recurrentemente como posibilidad e intento de modificar el mundo.

Considerar la paz no significa hacerlo en un sentido total y fijo, esto conllevaría consecuencias homologantes que propiciarían hegemonías. Se trata más bien de pequeñas paces que, desde las diferencias, es preciso construir a partir de la diversidad de formas de vida. En general el ánimo que se aprecia al hablar del tema de la paz no siempre es positivo, en muchas ocasiones es calificado de cándido y falto de realismo, sobre todo porque se piensa como algo enorme de alcanzar, en vez de pensar en la posibilidad de pequeños avances. Aunque estos ánimos sean patentes, ante las violencias

existentes, no podemos cancelar las propuestas de pensar en ideales morales, como lo es en este caso, la paz. No podemos dejar de pensar en la paz como ideal moral que puede ser logrado y construido de manera factible mediante la modificación de estructuras que dependen de nuestras acciones y de nuestros pensamientos. Y en este sentido es fundamental considerar los elementos que viabilizan dicha paz y que permiten pensar en su alcance como algo real y experiencial en nosotros.

En primer lugar vale la pena preguntarse: ¿cómo es posible que el concepto de paz haya sido un concepto descuidado y ambiguo en las reflexiones filosóficas, y no haya formado parte de sus conceptos fundamentales?, mientras que el concepto de guerra ha sido -al contrario-, un concepto mucho más estudiado. Fundamentalmente este descuido se relaciona con tres cuestiones: la lectura de una ausencia de sustancia propia de la paz, su utilización generalizada en un sentido negativo -como privación- y su equiparación con otros términos (armonía, concordia o bienestar) y metáforas que dan una vaga idea de su contenido. Este último permanece idealizado y subjetivo al apreciarse como un estado etéreo o un paraíso donde reina la prodigalidad. Asimismo, se le considera como un intermedio, un descanso entre situaciones bélicas y un período de recuperación para emprender nuevas guerras.

Por ello es que muchos pensadores han defendido que el estudio de la paz se ha de hacer a través de la guerra porque ésta se ha naturalizado de manera radical. De igual manera estamos obligados a señalar la existencia de la paz como algo natural y no como algo inventado. Si bien durante mucho tiempo se enfatizó la naturalidad de la guerra, justificándola, actualmente y desde los estudios de paz, se ha insistido en que las personas podemos ser pacíficas o bélicas, no hay un determinismo de belicosidad en nuestras acciones. Para quienes han sugerido la invención de la paz, en un sentido arbitrario o fantasmagórico, es importante insistir, tal como se reafirma en los estudios de paz, en el carácter real de la paz, como campo en que se resuelven -al igual que en la guerra- antagonismos. Este es el escenario donde se permite la conciliación entre varias partes enfrentadas. Mediando recursos como el diálogo, que aspira a la comprensión, en tanto atañe a nuestra experiencia de vida, y su caracterización como

praxis del arte de comprender al otro bajo los supuestos de la consideración de la alteridad.

Buscar soluciones a los conflictos obliga a pensar de manera alternativa y creativa, lo cual implica ser conscientes de las posibilidades de transformar la realidad, de ver y analizar los modos para lograr esos cambios pensando en que podemos hacer las cosas de otra manera, a través de la creación de otros paradigmas interpretativos y de otros modelos de acción.

El diálogo como punto de partida para tejer la paz desde el supuesto de la alteridad

Los acercamientos para la construcción de la paz han seguido diversas líneas y variados caminos, sin embargo, concuerdan con la importancia que tiene el recurso del diálogo. La resolución y la trascendencia de los conflictos exige un posicionamiento que considere la alteridad. Por ello se apela a la escucha como medio indispensable de apertura para un diálogo fructífero que supone la inclusión. Con apertura e imaginación, “el diálogo es posible entre personas de diverso temperamento y diversas opiniones políticas”⁶.

Asumo con Gadamer que “la capacidad para el diálogo es un atributo natural del ser humano”⁷, y el verdadero diálogo ha de suponer una escucha atenta para dar crédito a lo que dice el otro. Mariflor Aguilar siguiendo esta propuesta, y llevándola más allá, ha incursionado recurrentemente en el tema de la escucha en aras de alcanzar el entendimiento mutuo, un diálogo vivo socrático-platónico. Este diálogo busca el acuerdo a través de la afirmación y la réplica que tiene consideración siempre del otro⁸, en esta relación se apela a la buena voluntad. Se defiende “el acuerdo al que deben llegar los interlocutores que ‘desean entenderse’ puesto que ‘siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad’”⁹.

Es importante señalar que en concerniente a la construcción de paz, tales acuerdos, aunque difíciles, son siempre pretendidos como ideales morales. En este tenor, nuestra autora trae a colación la reacción de Derrida en contra de Gadamer por su defensa sobre la posibilidad de acuerdos sinceros y de buena voluntad, en tanto dichos acuerdos pueden ser sospechosos, y lo son para las almas poco angelicales que habitan este mundo. Ante esta renuencia, Mariflor Aguilar resalta

el significado que Gadamer construye sobre la buena voluntad: la aparición y reforzamiento del punto de vista del otro, para probar que se tiene razón y que lo que se dice es revelador. En este sentido la buena voluntad es reafirmada como *eumeneís élenchoi*. Da cuenta de una benevolencia, algo favorable o propicio que se prueba o refuta con buenas intenciones, cuya finalidad es el reforzamiento del discurso del otro¹⁰ para que, lo que diga ese otro sea revelador. Con ello, se manifiesta altura moral en la consideración de la dignidad de las personas.

Se da crédito relevante al punto de vista de ese otro por “encontrarlo significativo y esto, no como una cuestión de habilidad argumentativa ni una estrategia sofista, sino como un arte, el arte de pensar”¹¹. Se trata –plantea Mariflor Aguilar– de una disposición a no tener razón invariablemente, actitud que conduce al otro al diálogo, a un estado de perplejidad y duda. Así, al estar en una situación aporética lo abre a otras posibilidades. Tal experiencia hermenéutica, en su apertura, es un ejercicio que desafía al interlocutor y revela un determinado no saber, una situación que le otorga una capacidad de preguntar¹². Este ejercicio

aporético, derivado de Sócrates y su método de la pregunta, lleva a la apertura de alternativas.

La buena voluntad expresada en la *eumeneia* en el Gorgias es un supuesto necesario para poder dar pie al verdadero diálogo, se articula con el conocimiento y la sinceridad. Y, nos dice Mariflor Aguilar, que la buena voluntad en este punto hace referencia a “cierta consideración amistosa hacia la persona con la que se habla, pero una consideración que involucra un verdadero interés por el bien y la dignidad de la otra persona, de tal manera que sería imposible reducirlo a instrumento objeto o enemigo o utilizarlo como medio manipulándolo”¹³. La consideración gadameriana de la buena voluntad –como apunta nuestra filósofa– pretende pensar en que los otros tienen razón, por ello hay autores como David Hoy, que relacionan este principio de buena voluntad con el principio de caridad de Davidson, aunque Gadamer mismo disienta sobre esta interpretación y analogía. Para David Hoy el principio de caridad es similar a la *eumeneís élenchoi* en tanto “principio de entendimiento, o conjunto de condiciones generales de la comprensión”¹⁴ que se basan en que el otro es un agente racional, hacia el que se tiene una actitud de buena voluntad y hacia el que se generan perplejidades.



Ozymandias VIII, Sergio Garval.

Mariflor Aguilar vuelve a la pregunta sobre el significado de la *eumeneia* en Gadamer, quien desde el psicoanálisis se plantea el concepto como “neutralidad benevolente” que “renuncia al lugar del amo”¹⁵ en tanto posición del analista. O bien en Sócrates cuya pregunta es sobre el estado de perplejidad y qué lo guía. La buena voluntad gadameriana promueve una búsqueda que refuerza el discurso del otro y con ello fomenta el reconocimiento de ese otro en tanto condición de la comprensión que se sitúa en la diferencialidad. En este punto se incorpora el diálogo socrático, la comprensión del otro no desde procesos de autoproyección ni posiciones solipsistas que suponen la incompreensión del otro¹⁶. La *eumeneís élenchoi*, es decir, la buena voluntad, busca sortear -desde la pregunta- la aporía como perplejidad, reconociendo los diversos marcos culturales desde los que se hace la pregunta, se apela a reforzar el discurso del otro que sitúa a los interlocutores; a ellos les reclama autoconocimiento. Es así como se reconoce al otro interlocutor diferente de mí y es por ello que la *eumeneís élenchoi* es una condición de diferencia, de alteridad.

El círculo hermenéutico de salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro, redundando en una transformación que hace variar lo que se era originalmente y, en esta salida hacia lo común, se genera un cambio. Este círculo permite entender a uno y a otro.

Con la buena voluntad se da paso hacia las políticas incluyentes que abordan los conflictos sociales, con lo cual, aludir al espacio de lo común en la hermenéutica, da pie, -y no podríamos estar más de acuerdo con Mariflor Aguilar- a pensar en las implicaciones obligadas de carácter político. Así lo señala cuando afirma:

muchos asuntos de la política contemporánea se plantean en términos del reconocimiento de los grupos en su especificidad y en su diferencia. Las cuestiones de la interculturalidad, los problemas de género y las políticas de minorías conceden al pensamiento de la diferencia un lugar central. Pero al mismo tiempo sabemos que si bien es indispensable pensar las formas específicas de exclusión y de marginación así como la naturaleza distintiva de cada grupo social, es también necesario pensar los elementos en común que hagan posible las solidaridades en la colectividad¹⁷.

Este robustecimiento del otro implicaría –según podemos apreciar– su reconocimiento que,

así como en la dialéctica hegeliana, en la construcción hermenéutica de la alteridad, el sujeto no busca la muerte de su adversario pues de él depende su propia vida, pero a diferencia de lo que ocurre en la dialéctica de Hegel, en la hermenéutica son dos los momentos de la alteridad en diálogo: uno inicial que es el de una *alteridad interrogante* que demanda la lucha del sujeto consigo mismo para acotar su horizonte de diálogo, y el otro es el de una *alteridad diferenciada* como respuesta y resultado¹⁸.

El círculo hermenéutico de salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro, redundando en una transformación que hace variar lo que se era originalmente y, en esta salida hacia lo común, se genera un cambio. Este círculo permite entender a uno y a otro. El señalamiento de nuestra filósofa es fundamental cuando apunta que “una elaboración teórica que rechaza de mil maneras la autoproyección no puede pensar la comprensión en términos de apropiarse la alteridad, [...] el acuerdo hermenéutico [...] es un acuerdo sobre requisitos o condiciones de la relación con los otros, acuerdo que hace posible cualquier otra forma de diálogo”¹⁹. La comprensión hermenéutica se expresa en un diálogo, y la experiencia hermenéutica se relaciona con la tradición que es lenguaje, habla, entre un yo y un tú. La exigida apertura permite que los monólogos no se disfracen de dialogicidad ya sea por usar a alguno de los dialogantes de modo que, ese tú no es reconocido sino que es tomado como referencia al yo²⁰.

Esta es, como apunta Aguilar, una primera forma de relación fallida entre el yo y el tú, en donde a éste se le reconoce como “persona” pero la relación es autorreferencial del yo. Aquí la relación es argumental, y se da cuando se escucha al otro u otra en una relación argumentativa, pero en donde, ese tú se transforma en yo, oponiendo a cada pretensión una contrapretensión²¹. A esta contrapretensión corresponde la lógica de relación de dominio y servidumbre. Se busca el beneficio y la pretensión propia, o bien que se refute el de los otros, el otro se hace inasequible. Únicamente alcanzamos lo otro, lo extraño, mediante el diálogo hermenéutico en el que no se busque tener la razón²². Por ello el *diálogo de escucha* subordina el interés de cambiar la posición del otro y, más bien, busca atender lo dicho por el interlocutor. De este modo se refuerza el discurso del otro, lo dicho por él al encontrar la fuerza que tiene lo dicho por ese otro.

Aquí tiene sentido introducir una de las tres formas de diálogo que presenta Gadamer, porque se vincula con el tema del alcance de la paz por medio de la transformación del conflicto y la superación de la violencia: la negociación. En esta forma se enfatiza el intercambio de los interlocutores que, por medio de este diálogo, se aproximan. Y aun siendo que las negociaciones entre socios comerciales o políticos, no es equivalente a la conversación entre las personas –como tales y como grupos–, sin embargo, las partes como representantes pretenden alcanzar un equilibrio entre los intereses mutuos. “En este sentido la propia conversación del negocio confirma la nota general del diálogo: para ser capaz de conversar hay que saber escuchar. El encuentro con el otro se produce sobre la base de saber autolimitarse, incluso cuando se trata de dólares o de intereses de poder”²³.

Sabemos que cuando se encuentran dos personas y cambian impresiones están frente a frente dos forjadores de mundos, dos visiones de la realidad, sin embargo en ese encuentro es posible detectar lo que es común y que en ocasiones se oculta. La conversación es “impotente ante las ofuscaciones que en nosotros alimentan nuestra individualidad”²⁴. Pero “siempre deja una huella en nosotros [...] porque hemos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo [...]. La conversación posee una fuerza transformadora”²⁵. En ella se asienta

una lógica de inclusión que repudia las “estrategias epistémicas de exclusión” destacadas por Mariflor Aguilar y tan comunes en la actualidad²⁶.

Presencia de lo común como efecto de la alteridad y del reconocimiento

La deriva de lo común a partir de la alteridad es una propuesta lúcida que da la pauta para poder pensar en la cuestión política en la que se posibilitan algunos acuerdos. Porque “reconocer la alteridad del otro es reconocer la propia *condición de alteridad*, [...] (la alteridad) es un espacio [...] que se comparte y en esa medida constituye [...] un espacio común”²⁷ en donde se genera el entendimiento mediante la fusión de horizontes. La alteridad desde el reconocimiento de la diferencia da cuenta de una perspectiva ética-práctica que, gracias al diálogo, permite llegar a acuerdos concretos sobre normas de acción.

La alteridad permite construir lo común, estar con otros faculta el reconocer sus posiciones, y al mismo tiempo ratifica el identificar las posiciones propias. Al comprender al otro, en sus diferencias, es posible vislumbrarse a sí mismo desde el punto de vista del otro. Puede ser que la perspectiva del otro me fuerce a ser crítico con las perspectivas propias, y con ello se evite la autocomplacencia. Por ello, nuestra autora asienta que la alteridad promovida por la hermenéutica es cimiento de la reflexión social y puede convocar a la revisión de la propia identidad.

El paso a lo común se da, a decir de Aguilar porque “la sensibilidad autocrítica permite pensar que el otro, nuestro interlocutor, puede tener la razón”²⁸. La renuncia a tener la razón de manera exclusiva se vincula con la *condición de alteridad* porque: de lo que se trata no es de tener la razón sino de reforzar al otro para que su consideración se convierta en evidente, y que en esta conjunción se construya algo común. La benevolencia apoya al otro en sus razones y las aprecia como grandiosas; igualmente da cauce a pensar en el reconocimiento de ese otro, da cuenta del diálogo socrático en el que gravita la tesis de la *docta ignorantia*. Esta actitud evidencia más el no saber que el saber²⁹ y por ello se despliega en la lógica de la pregunta y la respuesta. La apertura del no saber que da crédito al interlocutor en aras de saber presenta

además de una humildad intelectual, una actitud de escucha. Ese no-saber “es mucho más complejo que la simple ignorancia; es una estado de perplejidad³⁰”, en la aporía del preguntar.

Apreciar al otro como interlocutor en el diálogo abre un espacio en el que trabajamos relaciones dialógicas; en ese sitio nuestros horizontes se encuentran y se fusionan, ahí se despliega ese ámbito común que se forja en el encuentro dialógico en que se abre la presencia del otro mediante el reconocimiento y la atención a sus razones, evidenciando su diferencialidad.

El carácter común del *eunemeís élenchoi* despliega la sensibilidad ética y busca romper la rigidez cuando se juzga a los demás. Éticamente es obligado abstraerse de las condiciones subjetivas, se insta a ponerse en el punto de vista del otro. Se exige estar abierto a la opinión del otro y estar dispuesto a “dejarse decir algo por él”³¹, es una actitud receptiva con la alteridad. La apertura se bloquea en muchas ocasiones con la existencia de los prejuicios –positivos o negativos–, tan comunes en los escenarios de conflicto, por ello el diálogo que se exige es un diálogo crítico. Tales “*prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*”³². No oír u oír mal son prácticas motivadas por nosotros mismos, no oímos a los otros porque solo vemos nuestros impulsos e intereses. “Este es, –señala Gadamer– en mayor o menor grado, y lo subrayo, el rasgo esencial de todos nosotros. El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre”³³. Pero esta es también la razón por la que el lenguaje común entre las personas se va degradando más y más, a medida que nos habituamos a la situación monológica de la civilización contemporánea. Hay un atrofiamiento, “ese lenguaje es hablar-a-alguien y conectar-a-alguien y que llamamos conversación [...] El entendimiento entre las personas crea un lenguaje común y viceversa”³⁴.

El diálogo que está supuesto y que se apoya en el reconocimiento mutuo y la alteridad propia y de los otros da cuenta asimismo de un elemento central: la escucha como ampliación de los horizontes de comprensión. Por ello, es que Mariflor Aguilar defiende el diálogo de escucha como fuerza movilizante. En un diálogo de escucha se comprende al otro sin generar una descalificación, se construye algo común. Esto se logra desde el sentido comunal como “el sentido



Ozymandias III, Sergio Garval.

que funda la comunidad”³⁵. La formación del sentido común fundamental para la vida reside en la “generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto”³⁶. Esta generalidad integra un carácter ético que subsume lo dado bajo lo general, bajo el objetivo que se persigue: lo correcto, lo justo, lo bueno. Este sentido se adquiere en la comunidad de vida, desde lo vivido y circunstancial, no es un sentido especulativo. El sentido común es entonces una virtud social que se ejerce. Tener sentido común, es decir capacidad de juzgar, es una exigencia (más que una aptitud) que se debe plantear a todos –en tanto sentido comunitario que contiene una solidaridad ética y ciudadana–. Se le puede atribuir la capacidad de juzgar sobre lo justo y lo injusto y la preocupación por el “provecho común”³⁷.

Un diálogo efectivo en el que se asume la alteridad de los dialogantes abre horizontes que facilitan el cambio de posiciones en la vida. Decir que “el otro puede tener razón no es otra cosa que decir que el otro tiene derecho a ser escuchado”³⁸. Es así como se edifica una *conversación hermenéutica* que elabora un lenguaje común elemental para la comprensión y los acuerdos. La creación de un espacio compartido entre los interlocutores de un diálogo corresponde a

lo común. Gadamer remarca que construimos nuestro mundo en el lenguaje cuando queremos decirnos algo unos a otros y prosigue señalando que

la auténtica coordinación de los seres humanos se produce como resultado de ser cada uno una especie de círculo lingüístico y de que estos círculos se tocan y se amalgaman constantemente.[...] el lenguaje auténtico que tiene algo que decir [...] busca palabras para llegar a los otros, es una tarea humana general... pero no tarea especial”³⁹.

Si el lenguaje es experiencia del mundo⁴⁰, y ese mundo es violento, seguramente el lenguaje lo será también, porque “el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo”⁴¹. La palabra a la que tenemos que prestar oídos es el recurso de la pregunta que se dirige al otro, pero también a sí mismo. El oír tiene primacía en el fenómeno hermenéutico porque “participa directamente en la universalidad de la experiencia lingüística del mundo”⁴², si lo que puede ser comprendido es el lenguaje, necesitamos del diálogo. El encuentro entre personas pretende ese fundamento común, es decir, el mutuo entendimiento que articula el mundo común⁴³ y que nos proyecta situaciones de paz.

Escucha y sentido común: puntales para la paz

El derecho a ser escuchado supone el diálogo como parte esencial del círculo hermenéutico. Dialogar no es sólo exponer razones –a otro o a uno mismo–, requiere de la acción de escuchar. Ambos recursos –diálogo y escucha– son principios de la solidaridad comunicativa, son base del reconocimiento⁴⁴ mutuo como humanos e iguales y, como formas de construcción social. La escucha que implica dicho reconocimiento se ubica en los terrenos de la ética al apreciar la dignidad paritaria y compartida.

Si “todos somos auditorio, debemos aprender y escuchar, en uno u otro camino, a luchar siempre contra el ensimismamiento y eliminar el egoísmo y el afán de imposición de todo impulso intelectual”⁴⁵. Es en estas situaciones en las que se apela a abrirnos a los otros sin afán de dominio, y es en ellas donde los conceptos ya citados –la *docta ignorancia* socrática, la escucha, el diálogo y la ampliación de horizontes– tienen presencia y pertinencia.

Si lo que se pretende es la comprensión y el entendimiento mutuo es fundamental la consideración de la virtud de la humildad como condición de posibilidad de toda comprensión⁴⁶. Esa humildad supone una disposición singular a dejarnos decir algo por el otro, incluso contra nuestras propias pre-comprensiones. Significa una disposición a la transformación de nuestro propio horizonte hermenéutico para destacar la alteridad mediante una “cura de humildad” ante al afán de imposición de todo impulso intelectual⁴⁷.

Estas propuestas –en tanto hermenéuticas benevolentes⁴⁸– pueden verse como una filosofía del oír. Apuntan a un aprender a escuchar para que “no nos pasen inadvertidos los tonos más leves de lo que merece saberse”⁴⁹, sobre todo porque se busca entendimiento y algún tipo de acuerdo que parta de esos elementos comunes. El sentido común ligado al bienestar colectivo involucra la sabiduría práctica que integra siempre a los otros con quienes comparto y construyo el mundo prudencialmente.



El sentido común nos ubica en los ámbitos de significaciones compartidas, con potencialidad de actividades y realización humana, precisamente por su orientación de carácter comunal. Así, el sentido común contiene la capacidad de juzgar y obrar acertadamente de manera conjunta, siempre en un marco de acciones personales de cada quien en conciliación con nuestra humanidad. De esta manera una relación con los otros es convivencia, implica un sentido social y exige, por ende, confianza. Por ello el sentido común requiere de la imaginación y el ingenio en tanto capacidades diversas, pero siempre comunales. Son capacidades que aseguran una base compartida que nos concede ponernos en el lugar de los otros en un *como si*, generando espacios tejidos por la intersubjetividad, la apertura y la concurrencia. El sentido común no se encierra en sí, ni se aísla, sino que articula lo propio y lo ajeno y relaciona lo individual y lo social. Estar con los otros faculta la convivencia, el ponerse en su lugar, concede el imaginarnos en su situación. Finalmente este sentido de lo social, nos lleva a lo político en donde se busca la participación común.

El sentido común se relaciona estrechamente con conceptos como pluralidad, solidaridad, compasión y

comprensión de los demás. Marca la oportunidad para todos de lograr una igualdad de oportunidades. La defensa de lo común y de una razón compartida vista más allá del individuo cerrado es lo que propicia la aparición de ese sentido común. Haciendo énfasis en los ámbitos humanos demanda reconocimiento, une al individuo con los demás para incluirse y ser un sujeto copartícipe de la comunidad con un sentido de bienestar público y de interés común. El sentido común es la muestra de amor a la comunidad y una suerte de civilidad que brota de un *sentido* de los *derechos* de la humanidad. Se trata de un sentido comunitario que implica solidaridad ética y ciudadana en aras de un provecho conjunto engarzando a las personas. Este rasgo lo vincula con las situaciones pacíficas y violentas.

Pensar la paz desde este sentido comunal se convierte en una tarea impostergable, ante un contexto social deshumanizante en donde se ha subestimado esta capacidad de discernir y obrar en defensa de aquello que nos vincula con los otros, en donde se ha minimizado esa capacidad de escucha y se ha generalizado el escepticismo ante la posibilidad de tener un diálogo de buena voluntad. La consideración del sentido común y algunos de sus recursos -ingenio e imaginación- admiten suponer la existencia de una racionalidad abierta y fresca, capaz de poner en tela de juicio aquellos paradigmas -que a través de la historia- han obstaculizado la construcción de razones y sentidos compartidos, básicos para considerar a la paz como un proyecto viable.

Limitar la capacidad de escucha, apertura y buena voluntad en los diálogos para lograr situaciones mejores y realidades más pacíficas profundiza el empobrecimiento de las situaciones sociales y políticas. Seguir pensando que la violencia ha de prevalecer, al naturalizarla, mina los escenarios de diálogo, de escucha y, por ende, de posible paz; socava la creatividad y la imaginación de posibles salidas para enfrentar los conflictos. Los conflictos no resueltos, como señalábamos antes, degeneran en violencia, como negación del potencial para que lo humano se despliegue. Tal negación generalmente está asociada a la fuerza física y al poder, pero es claro que existen otro tipo de omisiones y silencios que niegan el derecho a ese desarrollo.



Las consecuencias que redundan en el daño a los sujetos se manifiesta en la descomposición social caracterizada por la desconfianza, el miedo y el resentimiento que viven nuestras sociedades contemporáneas. Emociones desde las cuales es complicado reconocer la existencia del sentido que implica la defensa del bien común y de los derechos compartidos como humanidad. De ahí que sea tan importante la consideración de los recursos teóricos citados a lo largo de este texto, para la posibilidad de romper el ciclo de la crueldad y cultivar la paz reactivando el horizonte de humanización.

Pensar y construir de manera alternativa e imaginativa la realidad mediante la superación de los conflictos y mediante la consideración de la alteridad y del reconocimiento de las personas involucra en muchas ocasiones resistirse moralmente, desobedecer civilmente, negarse a cooperar con lo que se discurre como un mal, rehusarse a colaborar con acciones que propician y generan la abyección, la indignidad.

Hacia la posibilidad de la paz a partir de recursos fundamentales que posibilitan la transformación de la realidad

Buscar la superación y la trascendencia de los conflictos mediante el diálogo y la escucha implica una posibilidad de transformación de la realidad. Buscar la paz y la noviolencia requiere significar un lenguaje que da a la palabra su valor más cabal y profundo. Permite recobrar o profundizar en la confianza y la esperanza de lo que somos y significamos como

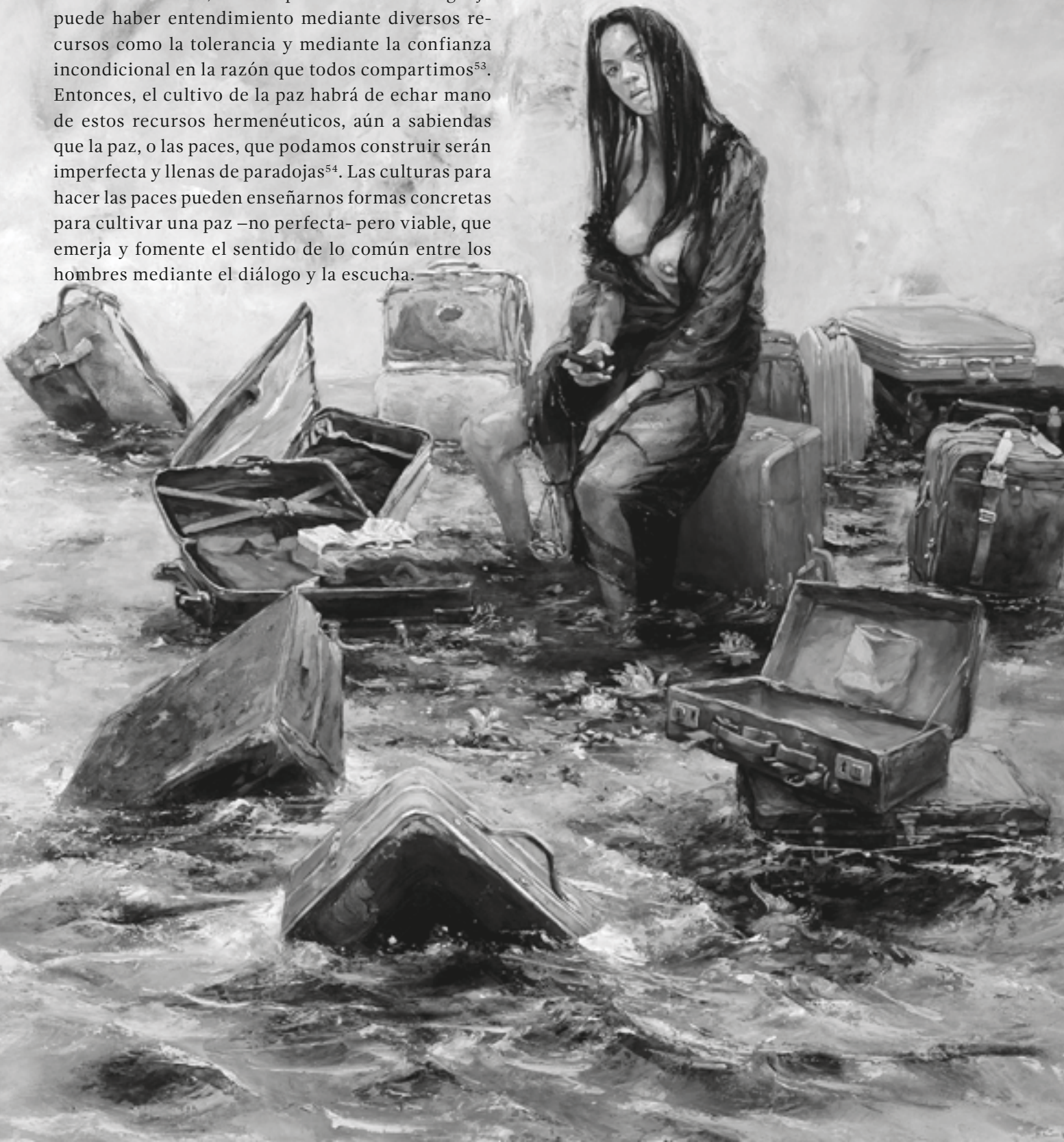
humanos, sin tener que optar por la fuerza, sino por las buenas razones⁵⁰ –nuestras y de los otros– en el ánimo de comprendernos dando cuenta de una problemática ética y política.

Pensar y construir de manera alternativa e imaginativa la realidad mediante la superación de los conflictos y mediante la consideración de la alteridad y del reconocimiento de las personas involucra en muchas ocasiones resistirse moralmente, desobedecer civilmente, negarse a cooperar con lo que se discurre como un mal, rehusarse a colaborar con acciones que propician y generan la abyección, la indignidad. “Discurrir creativamente implica deslegitimar el uso y las razones de las violencias, no dejarse seducir por sus soluciones inmediatas y fáciles, por sus resultados rápidos y superficiales”⁵¹, significa no claudicar ante los escepticismos simplistas que cancelan posibilidades humanas como es el diálogo y la escucha.

La exigencia de visibilizar la capacidad destructiva que la violencia tiene tanto en quienes recae y también en aquellos que la ejercen nos obliga a advertir que hemos de ser creativos en la superación de los conflictos, abiertos a las posibilidades del diálogo, juiciosos en relación con la confianza y la buena voluntad, razonables para interpretar la complejidad del mundo desde otras miradas y actuando de forma diferente. Esto significa trazar, como principio de acción, nuestra capacidad de pensar y hacer de formas diferentes, alternativas, creativas e imaginativas que cancelan las falsas limitaciones en las que nos circunscribimos. Tal imaginación se abreva asimismo de la señalada *eumeneis élenchoi*, de esa benevolencia que le concede al interlocutor una fuerza en la comprensión de sus razones y en la lógica de sus acciones y de su discurso, se asume lo encomiable del otro para emprender así acciones inéditas que repercuten en la conformación socio-política.

Por ello, la riqueza de un pensamiento que incita con fuerza la escucha da pie para pensar la paz en los espacios tanto privados como públicos. Allí aparece una forma de superar la injusticia que Mariflor Aguilar advierte claramente e ilustra mediante casos

reales. Denuncia la sordera de instituciones públicas y estatales en las que no hay un lenguaje común, no hay diálogo ni escucha⁵², y por ende aparecen los conflictos no resueltos que han dado pie a la violencia. Aun así, cuando parece faltar el lenguaje puede haber entendimiento mediante diversos recursos como la tolerancia y mediante la confianza incondicional en la razón que todos compartimos⁵³. Entonces, el cultivo de la paz habrá de echar mano de estos recursos hermenéuticos, aún a sabiendas que la paz, o las paces, que podamos construir serán imperfecta y llenas de paradojas⁵⁴. Las culturas para hacer las paces pueden enseñarnos formas concretas para cultivar una paz –no perfecta- pero viable, que emerja y fomente el sentido de lo común entre los hombres mediante el diálogo y la escucha.



Notas

1. H. G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 331.
2. Johan Galtung, *Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos*, Ed. Quimera/UNAM/Transcend, México, 2010, pp. 7 y 14.
3. Johan Galtung, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, ED. Bakeaz/Gernika Gogoratuz, Bilbao, 2003, p.109.
4. Galo Bilbao, Xabier Etxeberria, Isazkun Sáez y F. Javier Vitoria, "Presentación" en *Conflictos, violencia y diálogo*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 11.
5. Entre sus obras encontramos: Mariflor Aguilar, Olinca Valeria Avilés, Carlos Andrés Aguirre (eds.) *Depredación: Ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*, México, UNAM, 2014; Mariflor Aguilar "Cultura de escucha. Condición de la democracia" en *Ensayos*, IFE. México, 2005; Mariflor Aguilar. *Sujeto, construcción de identidades y cambio social*, México, UNAM, 2008; Mariflor Aguilar. *Entresurcos de Verdad y método*, México, UNAM, 2006; Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México, UNAM, 2006; Mariflor Aguilar, *Confrontación. Crítica y hermenéutica*, México, UNAM, 1998.
6. H. G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 210
7. *Ibid.*, p. 203.
8. *Ibid.*, p.331.
9. Mariflor Aguilar Rivero, "Alteridad: Condición de Comunidad" en *Devenires V,9* (2004) p. 9.
10. La autora señala en una nota que *eumeneia* significa benevolencia, favor, gracia y *elencos* significa refutación cruzada a la maneta elenctica socrática; en Mariflor Aguilar, "Experiencia de la alteridad". Sobre el capítulo 11 de *Verdad y Método*, 2006. Disponible en <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/631/11-Aguilar.pdf?sequence=1>, p. 164; Mariflor Aguilar Rivero, "Alteridad: Condición de Comunidad" en *Devenires V,9* (2004) p. 9.
11. Mariflor Aguilar Rivero, "Alteridad: condición de comunidad" en *Devenires V,9* (2004) p. 9.
12. *Ibid.*, p.11.
13. *Ibid.*, p.12.
14. *Idem.*
15. *Ibid.*, p. 14.
16. Mariflor Aguilar Rivero, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, UNAM, México, 2005, p.1 23.
17. Mariflor Aguilar, "Alteridad: condición de comunidad" en *Devenires V, 9* (2004), p.18.
18. *Ibid.*, p. 17. (Las cursivas son de la autora).
19. *Ibid.*, p.18.
20. Mariflor Aguilar, Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de *Verdad y Método*, 2006, disponible en <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/631/11-Aguilar.pdf?sequence=1>; pp.157-168.
21. H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 436, citado en Mariflor Aguilar, Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de *Verdad y Método I*, 2006, <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/631/11-Aguilar.pdf?sequence=1>, p. 160.
22. H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 440.
23. H. G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 208.
24. *Ibid.*, p. 206.
25. *Idem.*
26. Mariflor Aguilar et al. (eds.) *Depredación: Ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*, p.309. La epistemología estratégica de exclusión apuntada por esta autora es semejante a la llamada Epistemología de la ceguera de Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur*, Siglo XXI y Clacso, México, 2009, p. 60.
27. Mariflor Aguilar, "Alteridad: condición de comunidad" en *Devenires V,9* (2004), p. 18.
28. Mariflor Aguilar, "Alteridad: condición de comunidad" en *Devenires V,9* (2004), p.20.
29. Mariflor Aguilar, Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de *Verdad y Método*, 2006, <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/631/11-Aguilar.pdf?sequence=1>; p.164.
30. Mariflor Aguilar, Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de *Verdad y Método*, 2006, <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/631/11-Aguilar.pdf?sequence=1>; p.165.
31. H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 335.
32. H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 344... Las cursivas son del autor.
33. H. G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 209.
34. H. G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 210.
35. H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p.50
36. H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p.51
37. H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 63
38. Mariflor Aguilar, "Alteridad: condición de comunidad" en *Devenires V,9* (2004), p. 23.
39. H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 224.
40. H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 526.
41. H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, pp. 531 y 539.
42. H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 554.
43. H.G, Gadamer, *Verdad y Método II*, pp. 16 y 14.
44. *Cfr.*, Mario López M, *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Ed. Universidad de Granada, Granada, 2004, noviolencia, Tomo II, p. 783. El concepto noviolencia fue postulado por Aldo Capitini quien "pretendía que la semántica del concepto no fuese tan dependiente del término fuerte 'violencia'; ... resaltar la importancia de que la noviolencia se identificara con una concepción humanista, espiritual y abierta de las relaciones humanas conflictivas". Mientras la terminología, las tipologías y las herramientas de análisis continúen asociándose al paradigma de la violencia y a las epistemologías que están a su base, difícilmente las nuevas categorías, las metodologías, y epistemologías de los Estudios de Paz adquirirán relevancia. Se trata con la noviolencia de preservar la vida con dignidad y en tanto tarea de *humanizar* a la humanidad o el concepto de *ahinsa* en López, *op. cit.*, p.783.
45. H. G.Gadamer, "Sobre los que enseñan y los que aprenden" en *La herencia de Europa*, Península,Barcelona, 1986, p. 146.
46. Cecilia Monteagudo, "'Entre la escucha del otro' y el 'principio de caridad'. El diálogo posible entre dos tradiciones" *Arété, Revista de Filosofía*, vol. XXV, núm. 2, 2013, pp. 267-282. Disponible en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/7633> (revisado julio 2016). La autora señala que si bien no está presente esta categoría de manera explícita en Gadamer, sin embargo puede deducirse de sus propuestas. Ella se apoya asimismo en el texto de James Risser en un texto conmemorativo de los 50 años de *Verdad y Método*, Risser, J. "Gadamer's Hidden Doctrine: The simplicity and Humility in Philosophy" en Malpas, J. Y Zavala, S. *Consequences of Hermeneutics. Fifty Yearse afdter Gadamer's Truth and Method*. Evanston, Illinois, Northwetern University Press, 2010, p. 5-24.

47. H. G. Gadamer, "Autopresentación de H. G. Gadamer", en *Verdad y Método II*, p. 392.
48. Vigo, A., "Caridad y Sospecha y Verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica", en: Lara, F. (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*. Franco Volpi in memoriam, Madrid: Plaza y Valdés, 2011, pp. 193-200.
49. Cf., H. G. Gadamer, "Sobre el Oír", en: H. G., Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 75. Citado en Cecilia Monteagudo, "'Entre la escucha del otro' y el 'principio de caridad'. El diálogo posible entre dos tradiciones", p. 280.
50. Cfr., Mario López (dir), *op. cit.*, p. 783-784.
51. *Idem.*
52. Mariflor Aguilar *et. al.* (Eds.), *Depredación*, pp.309ss.
53. H. G. Gadamer, "Autopresentación de H. G. Gadamer", en *Verdad y Método II*, p. 392.
54. Se ha reconocido el riesgo latente de imponer un modelo único de paz para el mundo (circunstancia que implicaría una contradicción epistémica pues sería en sí mismo un acto violento). Por ello, reconociendo que existen voces que históricamente han quedado fuera de la construcción del concepto, se propone hablar de culturas de paz, o culturas para hacer las paces.

Bibliografía

- Aguilar Rivero, Mariflor (2005). "Cultura de escucha. Condición de la democracia" en *Ensayos*, IFE, México.
- _____ (2008). *Sujeto, construcción de identidades y cambio social*, México, UNAM.
- _____ (2006). *Entresurcos de Verdad y Método*, México, UNAM.
- _____ (2006). *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México, UNAM.
- _____ (2005). *Confrontación. Crítica y hermenéutica*, México, UNAM, 1998.
- _____ (2004). "Alteridad: condición de comunidad" en *Devenires V*,9.
- _____ (2006). *Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de Verdad y Método*, disponible en <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/631/11-Aguilar.pdf?sequence=1>, p. 164 Bilbao, Galo, Etxeberria, Xabier, Sáez, Isazkun y Vitoria, F. Javier (2004). "Presentación" en *Conflictos, violencia y diálogo*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- _____, Valeria Avilés, Olinca y Aguirre, Carlos Andrés (eds.) (2014). *Depredación Ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*, México, UNAM.
- Gadamer, Hans George (1994). *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca.
- _____ *Verdad y Método I*.
- _____ (1986). "Sobre los que enseñan y los que aprenden" en *La herencia de Europa*, Península, Barcelona.
- _____ (2002) "Sobre el Oír", en *Acotaciones hermenéuticas*, Editorial Trotta, Madrid.
- Galtung, Johan (2010). *Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos*, Ed. Quimera/UNAM/Transcend, México.
- _____ (2003), *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Ed. Bakeaz/Gernika Gogoratuz, Bilbao.
- López M, Mario (2004). *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Ed. Universidad de Granada, Granada.
- Monteagudo, Cecilia (2013). "'Entre la escucha del otro' y el 'principio de caridad'. El diálogo posible entre dos tradiciones" en *Areté, Revista de Filosofía*, vol. XXV, núm. 2, pp. 267-282. Disponible en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/7633> (revisado julio 2016).
- Vigo, A., "Caridad y Sospecha y Verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica", en: Lara, F. (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*. Franco Volpi in memoriam, Plaza y Valdés, Madrid.