



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Cepeda, Margarita
Conflicto reprimido, violencia latente
Revista de Estudios Sociales, núm. 14, febrero, 2003, pp. 109-115
Universidad de Los Andes
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81501410>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

CONFLICTO REPRIMIDO, VIOLENCIA LATENTE

Margarita Cepeda*

"Todos nosotros tenemos algo que aprender al escuchar".¹

Resumen

Después de revisar la concepción liberal de la paz, el artículo invita a adoptar una visión de la resolución del conflicto a través de su aceptación, y del conocimiento de sí y del otro. Recurre a la hermenéutica de Gadamer y a la filosofía oriental para aclarar esta vía de superación del conflicto.

Abstract

The article intends to pose an alternative to the dominant ideas about peace and conflict, from an eastern perspective. Starting with a review of the liberal conception of peace, it invites the reader to adopt a new vision of conflict resolution through its acceptance and the knowledge of the self and the other. It uses also Gadamer's hermeneutics to clear this path of transcending conflict.

Palabras clave:

Conflicto, hermenéutica, filosofía oriental, comprensión, escucha.

Keywords:

Conflict, hermeneutic, eastern philosophy, comprehension, listening.

A continuación no expondré teoría alguna sobre la guerra. Más bien intento, inspirada en la hermenéutica de Gadamer y en la práctica budista de meditación *vipassana*, articular una alternativa a la concepción de paz vigente hoy en las sociedades liberales, la cual, al basarse en la evasión del conflicto, se encuentra siempre al borde de la guerra. De allí el título "conflicto reprimido, violencia latente", y la propuesta, una hermenéutica de la escucha al otro y de sí mismo, que

lleve a superar el conflicto al enfrentarlo, comprenderlo y aceptarlo.

Para comenzar echemos un vistazo a la concepción de paz que subyace a las sociedades liberales actuales. La sociedad liberal es esa forma secular de organización social propia de un mundo desencantado, que se enorgullece de hacer posible la convivencia pacífica de las diferentes visiones de mundo opuestas e inconmensurables, una estructura institucional capaz de contener la diversidad dentro de límites no violentos mediante la justicia procesal, que garantiza a todos el trato igual independientemente de sus diferencias de raza, sexo, religión, etc. Es una sociedad de sujetos de derechos, cada uno con iguales garantías que los demás, que no sobreexige moralmente al ciudadano, pues considera que es suficiente con el establecimiento de unos pocos principios de convivencia, un mínimo acuerdo en torno a lo justo, al trato igual de todos en cuanto libres, que deja de lado los complicados asuntos en torno a lo que sea el bien para cada cual. Reduce así la obligación moral de los ciudadanos entre sí a la no violación de esos derechos. Lo que sobrepase este mínimo es elección privada, resultado del amor, cosa de simpatías personales o excepciones de carácter supererogatorio propias de héroes o de altruistas.

La sociedad liberal es entonces la sociedad de la tolerancia, de la no interferencia, que relega el enfrentamiento con la diversidad a espinosa cuestión privada, y lo destierra del ámbito público-institucional del trato igual, actuando como un sistema de diques que mantiene separadas las aguas de la diversidad. Y si la diversidad es la fuente de conflicto, éste se contiene mientras las aguas no se mezclen, mientras permanezcan en su pureza incontaminada. Se impide así la violencia mediante la evasión del conflicto.

Esta tolerancia liberal ha sido plásticamente descrita por Richard Rorty cuando compara la sociedad liberal con un bazar rodeado de clubes exclusivos:

Imagino a muchas de las personas en semejante bazar como personas que prefieren morir antes de compartir las creencias de muchos de aquellos con los que regatean, y sin embargo regateando provechosamente... todo lo que se necesita es la capacidad de controlar nuestros sentimientos cuando una persona radicalmente diferente se presenta en el ayuntamiento, en la verdulería o en el bazar. Cuando esto sucede, lo que hay que hacer es sonreír, hacer el mejor trato posible, y, tras un esforzado regateo, retirarnos a nuestro club. Allí nos sentiremos

* Filósofa — Universidad de los Andes. Magíster en Filosofía — Universidad Nacional de Colombia. Profesora de planta del Departamento de Filosofía — Universidad de los Andes.

1 Hans-Georg Gadamer, "Ueber das Hoeren", en Thomas Vogel (Ed.), *Ueber das Hoeren*, Tuebingen, Atempo Verlag, 1996, pág. 205.

reconfortados por la compañía de nuestros *partenaires* morales.²

Y así llegamos al tema de este artículo; conflicto reprimido, violencia latente. Conflicto reprimido: la no aceptación del otro como la no aceptación del conflicto, un rechazo que lo reprime y lo deja sin voz, listo a explotar con toda su fuerza en la primera oportunidad. Violencia latente: una bomba de tiempo que solo puede desactivarse acogiendo al otro y por lo tanto al conflicto.

Pero acoger a otro es tener que ver genuinamente con él, no simplemente limitarse a un trato superficial. El trato superficial, advierte Zafer Senocak aludiendo a las relaciones entre turcos y alemanes, es fuente de malentendidos. No tiene por consecuencia el mutuo conocimiento y entendimiento, sino más bien genera miedo, agresión. "Con un saber del otro que se limite a lo mínimo, tal vez se pueden llevar a cabo tratos comerciales, pero en muy raros casos pueden evitarse guerras".³

Acoger al otro es abrirse a su encuentro, esforzarse por verlo como un ser humano con su propia historia, sus propias esperanzas y expectativas, sus propios temores y heridas.⁴ Escucharlo, "penetrar profundamente en un mundo que, como el propio mundo, también está determinado por la herencia y la memoria"⁵, reconocer que todos estamos sujetos a una historia que rebasa aquella de la que somos conscientes y que podemos narrar, una historia que nos forja silenciosamente.

De allí que Senocak proponga una forma particularmente sugerente de escucha: aquella que accede al inconsciente que mantenemos bajo llave, acudiendo al lenguaje literario, a las fantasías, los mitos y los sueños de los otros y de nosotros mismos. Una comunicación que no atiende a esta parte que duerme en nosotros, considera Senocak, corre el peligro de quedar reducida a la mera superficie. Depende de nosotros si queremos esconder esa parte de nosotros o

negarla. Pero si queremos entendernos en un lenguaje, entonces debemos confrontar nuestra conciencia con aquello que viene del inconsciente.⁶

Comprender al otro y comprendernos a nosotros mismos parecen así ser en el fondo una y la misma cosa: comprender la condicionalidad de la existencia humana, entender que las acciones de otros, como las propias, suponen formas de ver y de juzgar, que a la vez son fruto del devenir de circunstancias específicas de las que debemos ir ganando conciencia. Estamos inmersos en tradiciones que nos determinan calladamente, nuestra herencia rebasa ampliamente los límites de nuestra memoria. Resulta entonces un imperativo ir tan al fondo como nos sea posible: prestar atención a las suposiciones que hay detrás de las acciones, y, más aún, a las suposiciones que hay detrás de las suposiciones, como bien lo aconseja una máxima sufí.⁷

La hermenéutica de Hans-Georg Gadamer puede entenderse como un camino para realizar este trabajo consciente de mutua comprensión y de comprensión de sí mismo, en últimas, de comprensión de la existencia humana. En contra de la escalación del sujeto moderno, ese sujeto que dispone del mundo y de sí mismo a su antojo, que todo lo tiene bajo control, Gadamer insiste en el carácter condicionado de la existencia humana, en las múltiples pertenencias que forjan nuestro mundo y que no están bajo nuestro dominio, como por ejemplo, la pertenencia al lenguaje y a la historia:

En realidad no es la historia la que nos pertenece sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella... la lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.⁸

Y "ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse",⁹ sino encontrarse inmerso en una situación hermenéutica que limita nuestras posibilidades de ver, y por lo tanto mantiene abierta la posibilidad de una mejor comprensión.

2 Richard Rorty, "Sobre el etnocentrismo: una respuesta a Clifford Geertz", en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 283.

3 Véase Zafer Senocak, "Krieg und Frieden in Deutschland. Gedanken ueber die Deutschtuerkische Zukunft", en Hilmar Hoffmann y Dieter Kramer (Eds.), *Anderssein, ein Menschenrecht*, pág. 120.

4 *Was jeder ueber Islam wissen muss*, GTB, Sachbuch, pág. 14.

5 Senocak, *op. cit.*, pág. 121.

6 *Ibid*, pág. 123.

7 Christian Bonaud, *Introducción al sufismo*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1994, pág. 109.

8 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1984, pág. 334.

9 *Ibid*, pág. 372.

Es esta condición de finitud la razón por la cual siempre tenemos algo que aprender al escuchar y por la cual saber escuchar es ante todo atender a nuestra condición finita. Nunca sabemos más acerca de nuestros propios límites, y por lo tanto acerca de nuestras propias posibilidades, que al encontrarnos con el otro. Es en el ejercicio de la comprensión de otro cuando vamos a la raíz, cuando aparece ante nosotros ese fondo de condicionalidad desde el cual el otro llega a ser lo que es y actúa como actúa. Es descubriendo que las acciones del otro responden a maneras de pensar y sus maneras de pensar están ancladas en una historia particular de vida, cuando lo que en principio nos resulta incomprensible acaba desplegando sus razones de ser. De igual forma, también nosotros resultamos ser un fruto histórico, y comprendemos que lo que determina nuestras reacciones frente al otro no son más que prejuicios, es decir, juicios anticipados que hacemos influidos por nuestro propio contexto de comprensión y que por lo tanto escapan a nuestro control, pero de los que podemos ir ganando conciencia hermenéutica con una actitud de escucha.

Saber escuchar, tal vez resulte ahora claro a la luz de nuestra condición finita, no puede ser simplemente saber tomar en serio los argumentos de otro. Saber escuchar no es tampoco limitarse a oír lo que otro dice. El escuchar rebasa ampliamente el ámbito de las narrativas expresas, el ámbito del lenguaje en el que articulamos conscientemente aquello que pensamos y sentimos. Saber escuchar es atender a lo no dicho, adentrarse en ese terreno del tú, de sus creencias y expectativas particulares, de sus diversos proyectos y planes, de sus propios motivos de sufrimiento, de las razones profundas de sus acciones.

No se trata, por supuesto, de sentarnos frente al otro en la posición de superioridad de quien es capaz de descubrir en el otro lo que él mismo no ha descubierto de sí. Por el contrario, como se sugiere en la dialéctica del comprender, "estar abierto al otro significa estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, nunca en pasar por alto la pretensión del otro".¹⁰

En el encuentro con lo otro estamos constantemente obligados a poner a prueba nuestros prejuicios, aquellas expectativas de sentido arraigadas en las pertenencias que constituyen nuestra identidad y que salen a luz en

toda experiencia hermenéutica. Un encuentro tal con el otro puede quebrar las falsas representaciones que tenemos del otro y de nosotros mismos, terminar mostrándonos lo equivocados que estábamos. Lo extraño se desenmascara en su familiaridad hasta el punto en que se hace necesario apropiarnos de ello. Por supuesto este fundirse de horizontes no transcurre libre de tensiones. El encuentro con el otro desencadena procesos de crítica y autocrítica que pueden agudizar el conflicto inicial que se buscaba evitar, e incluso trasladarlo a nuestro interior, escindirnos de nosotros mismos en el proceso de integración que tiene lugar. La solución de esta dolorosa tensión no es, sin embargo, la huida, está en el comprender mismo. Hay otro dicho sufí que reza: "cuando algo escandalice tu espíritu en una religión o en una creencia, es mejor que inclines el oído a la comprensión".¹¹

Inclinar el oído a la comprensión no es, sin embargo, terminar por estar de acuerdo con el otro. Sin duda Gadamer tiene razón cuando afirma que, "como en la conversación, también aquí debe valer como la experiencia fundamental humana del vivir juntos, el entenderse mutuamente... esto no significa que en semejante entenderse mutuamente uno siempre tenga que estar de acuerdo con el otro. Mucho más es esta correlación de escuchar y comprender en verdad la libre apertura en la dimensión del otro".¹²

Para comprender a otro no se puede abandonar el propio punto de vista ni mucho menos jugar falsamente a suspender el propio juicio, pues este es el punto de partida irrenunciable de nuestro comprender. En esto consiste justamente la finitud humana. La comprensión del otro solo puede darse desde lo propio, lo que implica poner en juego el punto de vista personal y por lo tanto enriquecerlo, no porque siempre termine admitiendo como propio lo extraño, sino porque en cualquier caso habrá reconocido la existencia de un ámbito mas amplio que el de la propia posición y se habrá hecho consciente de ella y de su parcialidad, ampliando al mismo tiempo el horizonte de posibilidades. Como he intentado mostrar, comprender es relacionar lo extraño con lo propio, tiene la estructura dialéctica del retorno a sí desde lo otro, y por lo tanto, comprender es siempre a su vez comprenderse a sí mismo. Casi podemos concluir que comprender es lo contrario de

¹⁰ *Ibid*, pág. 438.

¹¹ Bonaud, *op. cit.*, pág. 126.

¹² Gadamer, 1996, *op. cit.*, pág. 201.

tolerar, pues el que tolera mantiene intocado el baluarte de su mismidad, de un yo que si bien no es más que un ensamblaje de pertenencias, una peculiar conjunción de la multiplicidad, vive de ignorar esto, de la abstracta negación de lo otro, como si la propia identidad no lo hubiera requerido ya siempre. La escucha comprensiva quiebra semejantes representaciones de la identidad del otro y de la propia identidad, desenmascara la falsa percepción de las identidades como separadas y sin relación alguna, la falsa imagen del yo como mismidad no contaminada de la diferencia, esa consciente representación de sí mismo y de los otros que mantiene oculto el fondo compartido, que nos determina ya siempre.

Comprender consiste en saberse parte de ese fondo compartido, que se asemeja a una tela a cuyo tejido pertenecen los hilos del yo y del tú. Por eso comprender a otro es siempre al mismo tiempo comprenderse a sí mismo, formarse.

Formarse es abrirse a puntos de vista distintos y por lo tanto ganar distancia respecto de sí mismo, elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad.¹³ Este es el sentido profundo de toda experiencia genuina, el de la propia transformación y autocrítica, el del propio enriquecimiento, pues toda experiencia cabal nos golpea, saca a la luz y sacude nuestras más arraigadas suposiciones, nos despierta del letargo de lo sobreentendido. Es, por lo tanto, dolorosa, pero es justamente este dolor el que nos brinda la posibilidad de aprender, de crecer. Aprender acerca del otro y acerca de nosotros mismos es, en últimas, aprender de los límites de la condición humana. Experimentamos en carne propia nuestra historicidad y contingencia, hacemos la experiencia de que en la vida humana todo puede ser así o de otro modo, por eso el experimentado es el más radicalmente no dogmático, no ha ganado un saber concluyente sino apertura y flexibilidad.

También en la tradición budista el dolor, el sufrimiento (*dukkha*) encierra un potencial semejante de aprendizaje. Sin *dukkha* no habría libertad ni despertar.¹⁴ Despertar es captar cabalmente la condicionalidad de la vida humana y aceptarla, pero el que despierta trasciende de alguna manera esa condicionalidad al ganar conciencia de ella. Más que experimentado, es un iluminado: permanece en

la luz de su descubrimiento. Esto, por supuesto, marca un punto de gran distancia entre ambas perspectivas. Para ilustrar la condicionalidad de la existencia humana, Gadamer se valía de una anécdota de la vida de Aristóteles: cuentan que Aristóteles solía sostener con el brazo derecho una esfera de plomo mientras leía, de tal manera que si se quedaba dormido, el ruido de la esfera al golpear contra el piso lo despertara de nuevo. El acaecer de ese despertar ilustra cabalmente aquello en lo que consiste la experiencia hermenéutica. Esta anécdota nos permite imaginar lo que sería ese estar siempre despierto, ya no como un acaecer sino como un estado y lo imposible que resulta, en opinión de Gadamer, para nosotros.

Pues bien, mientras para Gadamer la conciencia es sólo una chispa en la corriente de la vida histórica, un iluminarse repentino, un breve despertar para continuar adormecidos en el lecho de nuestras suposiciones, para el budismo es posible lograr la plena conciencia, despertar definitivamente de nuestro “dormir con la tradición”. Este es el objetivo de la práctica de meditación *vipassana*. Permítanme explorar ahora esta otra ruta de trabajo consciente consigo mismo, otra posibilidad de solución no violenta a los conflictos. Como también hubiera podido decirlo Wittgenstein, para la tradición budista “la solución a un problema radica en la total comprensión del problema mismo”.¹⁵ La solución del conflicto consiste en comprenderlo, en ir a la raíz del problema y no quedarse en los meros síntomas.¹⁶ Esta práctica budista de meditación reconoce que tenemos la tendencia a juzgar sin penetrar en el fondo, y propone lo contrario: que prestemos atención sin juzgar, sin afirmar ni negar.¹⁷ En esto consiste la vía intermedia, que es “la vía del observar, oír, aprender, un camino en que mente y corazón se mantienen abiertos a la experiencia”.¹⁸

El budismo capta también que estar atentos en las situaciones en que participemos nos permite descubrir nuestras tendencias ocultas, iluminar lo oscuro, lugares nuestros que desconocíamos.¹⁹ Como la hermenéutica, sabe de la co-pertenencia de la escucha del otro y lo

13 Gadamer, 1984, op. cit., pág. 46.

14 Dhiravamsa, *Retorno al origen*, Libros de la liebre de marzo, 1990, págs. 120 y 145.

15 *Ibid*, pág. 132.

16 *Ibid*, págs. 19, 21.

17 *Ibid*, pág. 26.

18 *Ibid*, pág. 29.

19 *Ibid*, pág. 55.

otro, y la propia escucha. Los énfasis son, sin embargo, diferentes. Mientras en la perspectiva hermenéutica llegamos a escucharnos a nosotros mismos desde la apertura a lo otro y al otro, la práctica *vipassana* asume que sólo acercándose a sí puede uno prestar atención al entorno.

Al observarnos a nosotros mismos, ese yo inmaculado y revestido de un manto de unidad perpetua, nos damos cuenta paulatinamente de que en realidad consiste en múltiples yoes, en autoridades interiorizadas. Nos hemos identificado con nuestras pertenencias, con los papeles que jugamos en la vida en sociedad y a los que otorgamos un carácter de definitividad. Tenemos, por lo tanto, que aprender a reconocer estas autoimágenes, estas subpersonalidades, proceso en el que llegamos a reconocer lo que desconocíamos de nosotros mismos, lo que negábamos y reprimíamos. Llegamos así a afrontar lo peor que hay dentro de nosotros mismos.²⁰ Por supuesto este encuentro con nuestros otros yoes produce un tremendo conflicto interno,²¹ que tendremos que afrontar para llegar a aceptarnos a nosotros mismos. Nos habíamos instalado en lo que creíamos o queríamos ser, y ahora nos vemos desenmascarados. Básicamente en esto consiste la meditación *vipassana*, en atender para reconocer y aceptar, nunca en huir. Es al aceptar nuestras múltiples subpersonalidades que llegamos a soltarlas. Entendemos que son fruto del apego a los papeles en los que devenimos, y entendemos también que el ser no puede nunca ser estático, un estado estancado, sino que es una realidad cambiante. Es así, tomando conciencia del devenir, que llegamos a abandonar la idea de una identidad o ser, hasta llegar a la percepción de *anatta*, la conciencia del no ser,²² para encontrar el vasto espacio de apertura en que consiste la libertad.²³ No hay nada que aferrar y a lo que agarrarse como realidad sólida... el resultado es la libertad total en el vivir, amar, comprender. "Por lo que dejar ser a las cosas y permitir a todo, incluyéndonos a nosotros mismos, fluir libremente, es una piedra de toque de la realidad en la vida cotidiana así como en cada instante del fluir de ésta".²⁴ Esta comprensión de libertad se asemeja a otros

caminos de oriente, al wuwei taoísta, recomendado por el mismo Jung como la forma de vencer los problemas, y al *tasawwuf* sufí, emparentado, paradójicamente, con el concepto que tiene hoy las funestas connotaciones de guerra santa.²⁵ También se asemeja a la concepción de libertad de Heidegger, forjada como contrapeso al estrechamiento de la experiencia humana a la técnica. Mientras la libertad típica del ego consiste en individualidad, autonomía, dominio, separación,²⁶ la libertad que se alcanza en la deconstrucción de ese ego es la libertad del que ha descubierto que más que una entidad permanente somos un continuo proceso de cambio y, por lo tanto, no hay realidades sólidas a las cuales apegarse y por las cuales encarcelarse, la libertad del no control, de la aceptación de la condicionalidad caracterizada por el devenir y la interdependencia, la

25 El wuwei, recomendado por el mismo Jung como la forma de vencer nuestros problemas, es "acción a través de la no acción, un dejar que las cosas sucedan" (David H. Rosen, *El Tao de Jung. Una vía a la integridad*, Paidós, 1998, pág. 162), "un actuar en armonía con el ritmo natural del universo, una quietud creativa, la actividad suprema y la relajación suprema, la preciosa flexibilidad, simplicidad y libertad que fluyen en nosotros, o más bien a través de nosotros, cuando nuestro ego particular y nuestros esfuerzos conscientes se someten a un poder que no es de ellos" (Roger Walsh y Frances Vaughan, *Más allá del ego*, España, Kairós, 1991, pág. 338). El wuwei apunta a una experiencia, a un proceso de aprendizaje... de adquirir una disposición en que se deja atrás la distinción radical entre sujeto y objeto de acción. (Francisco Varela, *Ética y acción*, Chile, Dolmen Ediciones, 1991, pág. 37).

El tasawwuf es "la práctica sufí de conocer, comprender, comprenderse" (Bonaud, *op. cit.*, pág. 129), una práctica que compromete y transforma todo el ser hacia la verdadera sabiduría del no apego al yo. Su objetivo es, por lo tanto, la liberación del condicionamiento, de la prisión mental creada por el yo. Está íntimamente ligada a "dijihad", expresión islámica que hemos reducido a "guerra santa" pero que connota originalmente una lucha interna (*Was jeder ueber Islam wissen muss*, *op. cit.*, pág. 84) pero también a "dikr", "llamado", "vocación", la búsqueda de la propia realidad íntima, un conocerse a sí mismo que es anámnese, el recuerdo de Dios, un Dios que termina por parecerse al *Uhrgrund* de Eckard, el *En-Soph* de la cábala, el *Brahman* vedanta, el tao chino. (Bonaud, *op. cit.*, pág. 33).

No es de sorprender que tradiciones orientales coincidan en este concepto de libertad como deconstrucción del yo. Más sorprendente resulta la semejanza de esta noción de libertad, que apunta a una actitud de serena distancia frente al mundo, con la concepción heideggeriana de libertad como dejar ser. Tal vez no es simple casualidad que Heidegger llegue a semejante concepción de libertad como una alternativa al escalamiento moderno de la subjetividad que a su parecer culmina en el dominio de la técnica.

26 Dhiraivamsa, *op. cit.*, pág. 75.

20 *Ibid*, pág. 227.

21 *Ibid*, pág. 46.

22 *Ibid*, págs. 108, 109.

23 *Ibid*, pág. 27.

24 *Ibid*, pág. 235.

libertad, en últimas, del fluir con la vida y del amar. ¿Qué es acaso amar, sino aceptar incondicionalmente lo que es como es, sin forzarlo a ser como queremos que sea?

Para el budismo, cuando logramos hacer de esta actitud una forma de vida, el conflicto desaparece, pues el conflicto no es más que apego, esclavitud del pensar dual. Pero cuando no hay opuestos, o cuando todos los opuestos están completamente unificados, ¿cómo puede producirse el conflicto?²⁷

Bien sabemos que “el conflicto con los otros surge cuando defendemos encarnizadamente nuestros sacrosantos sistemas de creencias”.²⁸ Entonces surge la oposición a muerte, la guerra de contrarios. Ahora bien, es característico de los seres humanos no querer afrontar lo que sucede tal como es, por eso nosotros mismos creamos ese contrario cada vez que pensamos que algo en el mundo, el mundo mismo, o alguien, o nosotros mismos no somos como deberíamos ser. Inmediatamente comienzan nuestros mecanismos de control: el dominio de la naturaleza hasta el extremo de la autodestrucción, el tolerante control de nuestros sentimientos de repudio hacia los otros que seguirá ardiendo en nuestro interior hasta explotar, la represión de las propias tendencias que saldrán a flote multiplicadas en su poder destructivo, bien sea como enfermedad o como un expansivo remolino de conflictos con los otros y con el mundo.

El odio es un buen ejemplo de este último punto. El odio, el resentimiento, no es más que ira reprimida. Si al sentir la ira le hubiéramos prestado suficiente atención a ella, no al objeto de nuestra ira sino a ella misma, sin juzgarla de antemano como negativa, hubiéramos podido comprender qué era exactamente lo que la causaba. En apariencia, la causa el otro, como entidad separada y fija que se me opone. Pero si prestamos atención, la causa parece más bien una acción del otro, no la totalidad de su ser. Descubrimos que acciones semejantes de otros han ocasionado en nosotros la misma reacción. Y si seguimos reflexionando, llegaremos al fondo, al oculto lugar en nosotros mismos que reacciona a esos procesos con tal vehemencia. Veremos cómo se presenta la ira y lo que se esconde tras ella y la alimenta.²⁹ Enfrentaremos, tal vez, un dolor primigenio o

algo así, y al reconocerlo lo dejaremos ir, lo soltaremos y no seguirá ya condicionando nuestras reacciones. Por supuesto esto no sucederá de la noche a la mañana, pues, como cualquier experiencia, ésta se hará en su continuada repetición. Pero no es esto lo que normalmente sucede cuando experimentamos la ira. En lugar de adoptar esta vía intermedia, reaccionamos con extremos: o la dejamos salir agrediendo al otro y acrecentando el conflicto, o la reprimimos por considerarla inaceptable. Semejante control solo tiene un éxito provisional y superficial. Nos permite presentarnos ante el otro desde lo que consideramos nuestra mejor cara, pero ya lo sabemos: conflicto reprimido, violencia latente.

Tal vez no sea apresurado concluir desde esta práctica de deconstrucción del yo que el enemigo somos nosotros mismos, y que cuando atacamos al enemigo nos estamos golpeando en el espejo y cuando lo evadimos nos alejamos de nosotros mismos. De ser así, semejante práctica terminará por ir de la mano con la deconstrucción del enemigo además de ofrecernos un antídoto contra el maniqueísmo. Sin embargo, mucho en las reflexiones que he explorado suena a densa metafísica, parece cargado de supuestos que en occidente no aceptaríamos sin más.

Sólo quisiera recordar que este rechazo de toda metafísica y de toda forma de religiosidad descansa también, paradójicamente, en esa revolución del pensamiento que captó que lejos de descubrir verdades o acceder a hechos puros, conocer es construir el objeto de conocimiento, insertarlo en nuestras categorías. También la hermenéutica de Gadamer se nutre de este atisbo cuando habla del prejuicio que está en juego en todo comprender. También la hermenéutica concibe la originaria copertenencia de yo y tú, de yo y mundo, pues mundo es ese ámbito de pertenencia y apertura, constituido por lenguaje e historia, un ámbito en el que ya siempre nos encontramos inmersos y que ya siempre ha llegado a ser nuestro mundo, el mundo de nuestras frustraciones y esperanzas, el mundo que proyectamos desde nuestras expectativas de sentido, en un movimiento circular de comprensión, de manera que sin yo no hay mundo y sin mundo no hay yo.

En realidad la deconstrucción budista del yo radicaliza este concepto gadameriano de proyección de sentido: ve al yo y al mundo como construcción mental. Otras tendencias filosóficas y psicológicas apuntan en la misma dirección, por ejemplo el actual cognitivismo y su concepción del yo virtual. Incluso la terapia analítica de

27 *Ibid*, pág. 233.

28 *Ibid*, pág. 106.

29 *Ibid*, pág. 118.

Jung o la cura de Lacan parecen converger aquí, como muchas otras terapias integradoras de Oriente y Occidente.

Menciono estas posibles alternativas solamente para sugerir la amplitud de este espectro de múltiples perspectivas desde las cuales la apertura del comprender y la práctica de la escucha resultan una forma plausible de impedir que el conflicto se transforme en violencia, de emprender el trabajo externo de vivir juntos de forma pacífica y armoniosa, y el trabajo interno de equilibrio. Mucho puede aún decirse sobre este giro de la reflexión ética desde el marco político-institucional del actual esquema liberal, hacia el actuar de todos los días y la responsabilidad personal, un vuelco que simplemente insiste en una actitud.³⁰ Pero sobre todo, mucho está por hacerse. Este me parece a mí un camino ineludible si queremos entender cómo alguien puede experimentar con éxtasis su estrellarse contra el mundo matando a miles de personas, cómo alguien puede considerarse justificado para lanzar cilindros de gas contra una población inerme refugiada en una Iglesia, o cómo alguien puede creer que tiene suficientes razones para incinerar familias de extranjeros mientras duermen en sus casas. Comprenderlo, ir a la raíz, es el camino de resolución de los conflictos en juego.

Bibliografía

- Bonaud, Christian, *Introducción al sufismo*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1994.
- Dhiravamsa, *Retorno al origen*, Libros de la liebre de marzo, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1984.
- Gadamer, Hans-Georg, "Ueber das Hoeren", en Thomas Vogel (ed.), *Ueber das Hoeren*, Tuebingen, Atempo Verlag, 1996.
- Rorty, Richard, "Sobre el etnocentrismo: una respuesta a Clifford Geertz", en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 283.
- Rosen, David H., *El Tao de Jung. Una vía a la integridad*, Paidós, 1998.
- Senocak, Zafer, "Krieg und Frieden in Deutschland. Gedanken ueber die Deutsc-tuerkische Zukunft", en Hilmar Hoffmann y Dieter Kramer (eds.), *Anderssein, ein Menschenrecht*.
- Varela, Francisco, *Ética y acción*, Chile, Dolmen Ediciones, 1991.
- Walsh, Roger y Frances Vaughan, *Más allá del ego*, España, Kairós, 1991.
- Was jeder ueber Islam wissen muss*, GTB, Sachbuch.

30 Estoy refiriéndome a un giro en la filosofía práctica que iría desde el estrechamiento de la reflexión a la mera filosofía política, desde la reducción del problema de la convivencia pacífica a la realización de una externalidad específicamente occidental, articulada en torno a conceptos como el de derechos individuales y tolerancia, tangencialmente tratados al comienzo de este texto, hacia una reflexión más abarcadora y concreta a la vez, una reflexión propiamente ética, que vuelva a centrarse en la pregunta de cómo actuar, como una pregunta siempre remitida al quehacer modesto de la cotidianidad.