

TESIS

**DIÁLOGO, AGONISMO Y OTREDAD: UNA MIRADA
SOCIOFENOMENOLÓGICA**

PRESENTADO POR:

JOSE FRANCISCO HINCAPIÉ VÁSQUEZ

UNIVERSIDAD DEL VALLE

FACULTAD DE HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE CALI, VALLE

2025

**DIÁLOGO, AGONISMO Y OTREDAD: UNA MIRADA
SOCIOFENOMENOLÓGICA**

**TRABAJO DE GRADO PRESENTADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTADO POR:

JOSE FRANCISCO HINCAPIÉ VÁSQUEZ

DIRIGIDO POR:

JHON ALEXANDER GIRALDO CHAVARRIAGA

UNIVERSIDAD DEL VALLE

FACULTAD DE HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE CALI

2025

AGRADECIMIENTOS

La fenomenología nos enseña que la existencia no es un acto solitario, sino un tejido de encuentros, diálogos y reconocimientos mutuos. En esta experiencia de investigación he comprendido que solo soy cuando el otro me deja ser, cuando me escucha, cuando me ayuda, cuando me motiva. Es en ese momento, cuando siento al otro en mi vida, mi existencia cobra sentido, se hace más amena y resulta más fácil superar el dolor inherente a la condición humana.

Quiero comenzar agradeciendo a mis padres por su motivación continua, quienes, a pesar de las tradiciones, siempre intentaron mantener abierta la brecha del diálogo. A mi hermano, que desde la distancia me ha enseñado que muchas veces lo que escuchamos también debe elegirse conscientemente. A mi tío José, quien siempre ha brindado la confianza necesaria para forjar mis deseos y me ha mostrado que muchas veces las palabras justas son aquellas que llegan al alma. A mi prima Francia, que me demostró que el amor de una familia no se encuentra siempre en la presencia sino en el interés de ver al otro feliz. A mi abuela y sus historias que me acompañaron en mis momentos más grandes de soledad.

A mi profesor Jhon Alexander, que creyó en mis intereses, aun cuando mis palabras se distanciaban de mi existencia; él les dio validez en el momento justo de ser escuchadas. A mis amigos de lenguas: Ángela, Valeria, Alanys, Estefany, Cristian, y Michelle, por acompañar este proceso con su presencia constante, y comprensión en momentos en los que yo me desconocía. A mis compañeros de filosofía, quienes me mostraron que lo distinto, lo diferente, lo marginal siempre es necesario para comprendernos desde nuestras alteridades. A mi mejor amiga Liliana, por estar siempre

en mis momentos de desespero, por aportarme tranquilidad cuando me ahogo en mis palabras, por enseñarme la paciencia cuando mi boca se vuelve ácida y mi discurso se torna desagradable. Gracias por tu incondicional amistad.

Finalmente, pero no menos importante, le agradezco al acto más importante en la vida del ser humano: al amor. A Juan David, quien me demostró que a veces el tiempo es un espacio muerto cuando las diferencias son grandes, pero que el tiempo mismo las sana. Por mostrarme que muchas veces el diálogo inmediato no es pertinente y que solo el amor por el otro conserva el interés de escucharse después. Que el aprendizaje se encuentra en la intención genuina de escuchar y comprender al otro.

Podría mencionar muchos más nombres, como Lina, quien me muestra que la amistad surge del interés sostenido en el tiempo; a mis profesores de lenguas, que me han comprendido incluso cuando no se los he pedido; A Selene quien pudo haber compartido este trabajo y quien me dio una idea para poder hacerlo realidad; A la Universidad del Valle, por ser el espacio donde confluyen historias como la mía, donde el diálogo académico se convierte en puente entre generaciones y donde se materializa la esperanza de quienes ven en la educación una forma de transformar realidades. Pero solo me queda decir gracias a todos aquellos que han hecho esto posible, a quienes han sido parte de este diálogo que es la vida misma. En cada uno de ustedes he encontrado la confirmación de que existir es coexistir, que el yo solo emerge en el encuentro con el otro, y que la comprensión de nuestra propia humanidad pasa necesariamente por el reconocimiento de la alteridad que nos constituye, solo a través del diálogo, pues somos lenguaje.

ÍNDICE

Tabla de Contenidos

Introducción.....	7
CAPÍTULO 1.....	11
FUNDAMENTOS DEL DIÁLOGO Y LA COMPRENSIÓN HERMENÉUTICA.....	11
1.1 ¿Qué es el diálogo desde una perspectiva hermenéutica?.....	12
1.2 La importancia de la negatividad en el diálogo y el papel del agonismo ...	24
CAPÍTULO 2.....	38
FINALIDADES DEL DIÁLOGO: UNA APRECIACIÓN POLÍTICA	38
CAPÍTULO 3.....	47
EXPANSIÓN DEL DIÁLOGO HACIA UNA PERSPECTIVA AGONISTA	47
CAPÍTULO 4.....	56
LA COACCIÓN DEL DIÁLOGO Y LA INCAPACIDAD DEL DIÁLOGO EN GADAMER	56
CAPÍTULO 5.....	68
FALSO CONSENSO.....	68
CAPÍTULO 6.....	75
LA SOCIEDAD REPRODUCTIVISTA.....	75
6.1 La teoría de la reproducción social y la violencia simbólica en la educación	77
6.2 El papel de las humanidades en la formación democrática y crítica	89
6.3 La reproducción institucional	97
CAPÍTULO 7.....	99
LA LIBERTAD COACCIONADA, EL DIÁLOGO Y LA NEGATIVIDAD	99
CAPÍTULO 8	108
LA POSIBILIDAD DE ESCUCHA	108
8.1 La ética de la responsabilidad de Lévinas	110
8.2 La relación del otro y la negatividad.....	117
8.3 La complementariedad posible: diálogo hermenéutico anclado en responsabilidad radical	120
8.4 La autoexplotación como impedimento para la respuesta ética	121
8.5 La precarización del cuidado y erosión de la responsabilidad colectiva	122

8.6 El agonismo arraigado en la responsabilidad hacia el Otro.....	124
8.7 El reconocimiento del Otro y algunos límites	126
8.8 La alteridad y el agonismo como respuesta a la crisis democrática	128
CONCLUSIÓN.....	132
GLOSARIO	137
Bibliografía:.....	143

Introducción

En uno de sus ensayos, Montaigne anima a sus contemporáneos franceses a reflexionar sobre su propio comportamiento respecto a la denominación de los "bárbaros". El filósofo francés sugiere que primero deberían preguntarse sobre sus propias acciones antes de criticar a los "incivilizados americanos" (así les llamaban sus contemporáneos). La intención del francés en aquel entonces no era simplemente borrar la distinción entre europeos y pueblos del "Nuevo Mundo". Al contrario, quería demostrar que la separación simplista entre los conceptos "civilización" y "barbarie" es infundada, y poner en evidencia la complejidad y diversidad de la naturaleza humana, independientemente del lugar de vida.

Hoy en día parece ser que no ha cambiado mucho el problema. Las relaciones interpersonales no se ubican en una noción de reconocimiento de la realidad y la identidad del otro, especialmente, cuando el individuo interactúa con aquel que se considera particular/extranjero/diferente o sencillamente otro. Gran parte de la dificultad que hay respecto a entablar una conversación con el otro se debe a que hay una individualidad profunda de las circunstancias sociales que las generan, mantienen o reproducen el diálogo. Lo anterior se debe a una educación dedicada a explotar y reproducir el ser en términos económicos apartándolo del ser del otro. Resulta llamativo que, aunque la sociedad promueve la idea de que todos pueden ser quienes desean ser,

simultáneamente juzga y critica aquello que es diferente. Esta contradicción genera una dificultad real para aceptar al otro tal como es.

Por consiguiente, esta falta de comprensión y escucha al otro se da bajo la postura de un diálogo, pero uno destinado específicamente a un dominio cultural del otro que siempre busca un consenso como finalidad de una verdadera conversación. Al igual que Montaigne en su momento gran parte de los civilizados criticaban a aquellos que eran bárbaros y no cumplían con sus funcionamientos europeos. Hoy en día los bárbaros son aquellos quienes no se adaptan al colectivo social de individualización, es decir, una subjetividad tan alta que todos buscan que todos sean iguales en medio de sus diferencias y complejidades humanas.

Gran parte de la problemática se da en que al exponer dichas diferencias el diálogo siempre busca llegar a un consenso y el que tiene poder dominará sobre el otro. En la actualidad, el diálogo es una herramienta de dominación y no una herramienta para exponer las diferencias y nutrir las perspectivas que tiene el ser humano, incluso si estas perspectivas no cumplen realmente con el desarrollo social de un genuino diálogo en el que a veces el consenso ha sido puesto como acto indiscutible de dicha conversación.

Las conversaciones humanas poseen gran complejidad, pues expresan cultura a través del lenguaje y el pretender que siempre haya un consenso podría omitir la multiplicidad de opciones que el mismo lenguaje y el humano ofrecen respecto a un dialogo, y por tanto del desarrollo cultural que el lenguaje permite.

Por consiguiente, las siguientes páginas tratan de mostrar una mirada hermenéutica de lo que es el diálogo desde el agonismo. La relevancia de este trabajo reside en abordar la problemática de la ausencia de una escucha genuina del otro. Dicha ausencia ha tenido un aumento hoy en día, puesto que las prácticas dialógicas no buscan un dejarse decir ¹por el otro. Lo anterior tiene relación con la coacción del diálogo que ha permeado su interés en el dejarse decir de aquel que es diferente. Desde un paradigma Hermenéutico socio-fenomenológico, que conjuga la interpretación del diálogo como espacio de comprensión mutua, el examen de las dinámicas sociales que restringen la escucha del otro, y la aproximación fenomenológica a la alteridad como base ética del encuentro dialógico. Este trabajo trata de mostrar: (1) Mostrar cómo las instituciones, mediante una violencia simbólica, han educado para la individualización al impedir el dejarse decir; (2) Demostrar cómo la violencia simbólica ha evolucionado hacia una libertad coaccionada que individualiza al ser en una dinámica de autoexplotación; (3) Exponer cómo desde la otredad infinita se debería concebir la alteridad; (4) Evidenciar cómo la responsabilidad infinita, que parte de la ética del reconocimiento del otro, invita a repensar la individualización y exclusión del otro causada por las estructuras sociales; (5) Presentar la asimetría radical como una propuesta que permite: (a) entablar un diálogo con el otro al escucharlo desde una responsabilidad infinita; (b) presentar al otro

¹ El concepto de "*Dejarse decir*" (*sich sagen lassen*) es fundamental en la hermenéutica gadameriana y constituye un eje central de este trabajo. Refiere a la disposición de apertura genuina al otro que permite suspender momentáneamente las propias certezas para acoger lo que el interlocutor tiene que decir, reconociendo su alteridad como legítima. Esta actitud hermenéutica implica no imponer nuestro horizonte interpretativo sobre el otro, sino permitir que sus palabras nos intervengan y transformen nuestra comprensión. "*Dejarse decir*" es, por tanto, la condición de posibilidad del diálogo genuino, pues solo desde esta apertura ética puede emerger la fusión de horizontes sin que ello implique la anulación de las diferencias. Este concepto se desarrolla en profundidad entre los capítulos IV al V, de las páginas 64 a la 66. y se articula con la propuesta agonística en todo este trabajo. Para una definición sintética y otras nociones clave de este trabajo, véase el Glosario al final del documento en la página 135.

como un adversario que debe ser escuchado, aunque no se llegue a ningún consenso en el diálogo.

Finalmente, este trabajo busca a través de la otredad establecer al agonismo como fundamento necesario para reivindicar la escucha y el dejarse decir del otro como acto ético que establece una conexión con el otro, pues a pesar de que muchas cosas no se solucionen el agonismo permite simplemente escuchar y muchas veces esto sirve como acto de ayuda y reconocimiento del ser. En suma, el trabajo busca exponer que la pérdida del dialogo se debe a una ausencia de la otredad y con ello una privación de sí mismo, una individualidad que reduce uno de los componentes más importantes de la existencia, que es el diálogo.

Para lograr lo anterior, este trabajo se encuentra conformado por los siguientes capítulos; Fundamentos del diálogo y la comprensión hermenéutica; Finalidad del diálogo: una apreciación política; Expansión del diálogo hacia una perspectiva agonista; La coacción del diálogo; Falso consenso; La sociedad reproductivista; La libertad coaccionada, y La posibilidad de escucha.²

² Traducción y adaptación propia de: Cárdenas Lozano, D. A. (2021). Vers le développement de la compétence communicative-interculturelle (CCI) : des réflexions à partir du sujet migrant. En C. L. Carpenter & N. A. Loaiza Trujillo (Eds.), *La interdisciplinariedad en la formación del licenciado en lenguas extranjeras (CIFLEX)* (pp. 307-325). Editorial Bonaventuriana, Universidad de San Buenaventura.

CAPÍTULO 1

FUNDAMENTOS DEL DIÁLOGO Y LA COMPRENSIÓN HERMENÉUTICA

El diálogo, en su esencia más genuina, es un acto de comunicación que trasciende las meras palabras, convirtiéndose en un espacio en el que se construyen significados compartidos y se forjan relaciones interpersonales y por tanto el desarrollo de la existencia de los interlocutores. En este primer capítulo, se analizarán los fundamentos teóricos del diálogo desde una perspectiva hermenéutica, con un enfoque particular en el concepto de negatividad y fusión de horizontes y su importancia en diálogo. Esta exploración no solo busca comprender cómo se establece el diálogo, sino también cómo este se ve influenciado por las dinámicas culturales y la importancia del otro. Para alcanzar este objetivo es menester ocupar los siguientes objetivos específicos que guiarán esta primera parte conceptual de la investigación que, a su misma vez, intentarán acercarse a la pregunta: ¿Cómo puede fundamentarse, desde una perspectiva hermenéutica y ética, una concepción agonística del diálogo que privilegie la comprensión mutua y el reconocimiento de la alteridad por encima del imperativo del consenso?

Este apartado intentará comprender los fundamentos conceptuales del diálogo, definiendo su naturaleza desde la perspectiva hermenéutica de Gadamer al explorar los elementos esenciales que configuran la relación comunicativa de la comprensión hermenéutica. A través de este análisis exhaustivo, se espera contribuir a una

comprensión más profunda del diálogo y su potencial para fomentar relaciones significativas.

1.1 ¿Qué es el diálogo desde una perspectiva hermenéutica?

El lenguaje, en su esencia (si es que posee una), pareciera ser completamente imparcial. Desde la dimensión interpretativa propuesta por Gadamer en la hermenéutica filosófica entendida como teoría y metodología de la interpretación, por lo que el lenguaje es fundamentalmente un fenómeno social, cultural e histórico, además de que es también el fundamento del diálogo, en tanto vertiente y posibilidad de comprender al otro y su cultura.

Por un lado, el lenguaje es un medio fundamental de interpretación y comprensión que expresa, de forma múltiple y diversa, el carácter cultural. Esta comprensión se apoya en una forma epistemológica que permite captar la riqueza del lenguaje en su contexto cultural. El profesor Nelsón Jair Cuchumbé en su clase del Seminario Filosofía del lenguaje: *Lenguaje, comprensión y diálogo* afirmó que: “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*” (Gadamer, 1977, p. 568), lo que implica que toda comprensión se da en la lingüisticidad³. Así, el lenguaje no solo actúa como vehículo de comunicación, sino que constituye también la base sobre la cual se construye nuestra experiencia del mundo.

Por otro lado, el diálogo es hablar unos con otros sobre un asunto en común, puesto que el lenguaje en Gadamer (1998), no es solo una estructura, sino una posibilidad

³ Entendida como la condición del lenguaje como medio de comprensión “*Sprachlichkeit*”.

en la que se produce más oportunidad de habla. Gadamer (1999) considera que el escuchar, el oír, el atender al otro requiere de cierta capacidad de receptividad para comprender en términos o circunstancias lo que el otro habla o dice de cierta forma específica. Dicha forma en la que se muestra el lenguaje sobre la intención de comprender al otro solo se da en la palabra, es decir, cuando el lenguaje busca la comprensión junto al otro surge una conversación dialógica. El diálogo auténtico emerge cuando esta conversación se desarrolla en un genuino contraste y fusión de horizontes de sentido.

Las palabras no simplemente representan objetos y fenómenos en el mundo; sus significados se establecen a través del consenso que proviene de su uso. Los educadores Angela Scarino y Anthony Liddicoat en su artículo llamado: “*Intercultural Language Teaching and Learning*” establecieron que *lenguaje y cultura se condicionan mutuamente en el acto interpretativo, según su lectura de Gadamer:*

El lenguaje es fundamentalmente un fenómeno cultural, social e histórico, puesto que su significado es establecido en el consenso que viene de su uso, es el medio universal en el que ocurre la comprensión. La comprensión se da en la interpretación. Toda comprensión es interpretación, y toda interpretación tiene lugar en el medio de un lenguaje que permite que el objeto se exprese en palabras y, al mismo tiempo, es el propio lenguaje del intérprete. (Liddicoat & Scarino (2013, p. 15).⁴

⁴ The interpretive dimension of language resonates with Gadamer's (1976) view of language in philosophical hermeneutics as the theory and methodology of interpretation. For Gadamer, language is fundamentally a social, cultural, and historical phenomenon. Words do not simply represent objects and phenomena in the world; their meanings are established through consensus that comes from their use. Besides, rather in all our knowledge of ourselves and in all knowledge of the world we are always already encompassed by the language that is our own. (Liddicoat & Scarino al citar a Gadamer, 2004, p. 390; la traducción es propia).

Entonces, la necesidad del lenguaje recae en que el lenguaje es una actividad esencial dentro de la constitución de la existencia humana y su mundo. Gadamer establece que el lenguaje tiene la función de significar, conceptualizar y utilizarse de manera tal que, culturalmente no es intrínsecamente negativo ni positivo, como diría Saussure desde su estructuralismo, es una convención social. De ahí, que sea la cultura humana la que lo modifica y le otorga poder. A pesar de que se le confiera este poder, la posible esencia del lenguaje radica en su capacidad de ser utilizado de diversas maneras, independientemente de cómo se emplee, puesto que representa una forma de estar y existir en el mundo (Gadamer, 1999).

¿Estamos condicionando el lenguaje al reproducir ideas erróneas? La evidencia apunta a que sí. Los sujetos hemos internalizado y reproducido formas de comprensión impuestas por las élites, lo cual impide que el diálogo opere en su genuinidad. Para Gadamer, el lenguaje es un medio de interpretación y comprensión que expresa profundamente el carácter cultural de manera múltiple y diversa, debido a la forma epistemológica en que se entiende

En sus obras *"Verdad y Método I y II"*, Gadamer plantea que su hermenéutica se aplica a todas las formas en que los seres humanos nos relacionamos y entendemos el mundo que nos rodea. Gadamer pone el lenguaje en el centro de todo: él cree que es a través del lenguaje que podemos entender cómo el individuo existe y vive en el mundo.

Para explicar lo anterior, el filósofo alemán introduce el concepto de *"la experiencia hermenéutica"* que es la manera en que el ser humano tiene la intención de comprender al otro, y ésta solo es genuina cuando realmente se tiene un entendimiento de la finitud del ser humano y que la verdad no es del todo alcanzable, debido a que la vida no es suficiente para conocer todas las experiencias que el mundo y las sociedades

ofrecen, pero sí para saber que hay que tener una disposición a la multiplicidad de posibles experiencias. El autor alemán lo expresa de la siguiente forma:

La experiencia, es, pues experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquel que es consciente de esta limitación, aquel que sabe que no es señor del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan (Gadamer, 1999, p. 433).

Es entonces cuando la experiencia hermenéutica adquiere su dimensión colectiva: se distingue por permitir que un grupo de personas, reconociendo su finitud y apertura a la multiplicidad, construya comprensiones compartidas mediante el encuentro con posturas diversas que enriquecen mutuamente sus concepciones de mundo. Esta disposición al otro es la que propicia el diálogo.

La idea de la experiencia genuina, que es un acto de escuchar al otro sobre su bagaje histórico, se refiere a aquello que ocurre por primera vez cuando el individuo detalla sus pensamientos como compendio de experiencias que hacen que dicha persona diga, piense, actúe y transmita lo que cree de manera genuina. La experiencia genuina propia se aleja de lo que constituye una experiencia auténtica, es decir, lo genuino es lo que corresponde a cada individuo dentro de su infinidad de creencias y tradiciones, por tanto, la opinión que surge de ello hace que sea genuina. Muchas de estas experiencias permanecen abiertas a nuevas confirmaciones, y esta apertura está relacionada con el concepto del lugar al que se pertenece. Ahora bien, uno de los aportes significativos dentro del ámbito de la experiencia genuina se encuentra en la negatividad, la infinidad y la capacidad de juicio.

La negatividad, en particular, representa aquello que es distinto y permite al ser humano abrir su mundo hacia lo nuevo, es decir, el paso de un saber limitado a uno más comprensivo mediante el encuentro con la alteridad, algo a lo que Gadamer llamaría dialéctica al citar a Hegel; *“El momento dialéctico que realiza la conciencia consigo misma, tanto en su saber como en objeto, en medida que para el nuevo objeto verdadero surge precisamente ahí, eso es la experiencia”* (Gadamer, 1999, p. 429-430).

Dicha negatividad permite que exista la posibilidad de la fusión de horizontes que se desarrolla desde lo particular y subjetivo de cada individuo. Por ejemplo, cuando se busca conocer más sobre el ser humano, este proceso está permeado por una dimensión normativa. En este contexto, lo individual y lo colectivo se entrelazan, transformando la relación entre el poder y lo individual, lo que genera la posibilidad de apertura de la tradición o del mundo normativo a la dinámica de la interacción social.

Es por lo anterior, que la multiplicidad de interpretaciones corresponde a la infinitud en que el lenguaje otorga, ante lo nuevo y esto se hace negativo ante nosotros debido a que no corresponde a nuestra idea cotidiana de mundo, es decir, una infinitud de interpretaciones. Esta multiplicidad sólo aparece cuando se hace presencia del otro y estos efectúan un choque entre dos mundos que crean un diálogo.

En consecuencia, en la hermenéutica, el lenguaje se concibe como un medio para alcanzar la comprensión, que no siempre implica desacuerdo. El lenguaje ofrece una perspectiva a través de la experiencia, dicha experiencia es un fenómeno que acontece en el diálogo y tiene la posibilidad de interpretarse de muchas formas. El fundamento principal del porqué se debe hacer primero una mención hermenéutica es porque establece una perspectiva del lenguaje a la otredad y su importancia en el diálogo (Moreno, 2019, p. 6.).

Ahora bien, los puntos de vista que convergen en un diálogo son tan múltiples e infinitos como el lenguaje mismo, de ahí que también la convención sobre lo bueno, lo malo y sus matices dispongan de la subjetividad cultural de cada sociedad. La comprensión hermenéutica pone énfasis en la importancia de considerar el contenido de la perspectiva del otro, sin dejar de lado las propias opiniones ni las circunstancias que han influido en la manera en que el otro ha formado su opinión. Además, el opinar implica saber expresar lo que se valora respecto al tema central del diálogo sin dejar de lado al otro y su opinión, lo que establece propiamente una capacidad de juicio específica frente al asunto o cosa es algo que se da en la conversación.

No obstante, cada opinión y cada respuesta corresponde a una convención social de un asunto, una cosa o algo que aqueja a los interlocutores sobre un tema en especial. Aquí aparece un tema importante al que Gadamer en el capítulo: *“El concepto de experiencia y la esencia de la experiencia hermenéutica”* (Gadamer, 1998, p.421-438) hace un énfasis en la lógica de la pregunta y la respuesta, debido a que en este tema se encuentra el origen mismo del diálogo. Sin embargo, esta comprensión solo es posible cuando hay un horizonte hermenéutico que permite apreciar las condiciones históricas en las que se produce el diálogo.

La realidad objetiva del diálogo se comprende en relación con el contexto, lo que significa que no es posible entender completamente a alguien que expresó una idea en un momento específico si no participamos en ese contexto. Por tanto, es menester que el individuo gane un horizonte al adquirir presupuestos o fijar principios y herramientas que le permitan comprender al otro, cuestionando cómo llegó a esa condición, gracias a la lógica de la pregunta y la respuesta. Por ejemplo, el horizonte de un interlocutor puede diferir significativamente del de otro, debido a sus respectivas historicidades. Estas

diferencias afectan la forma en que se enfoca y se interpreta el lenguaje, así como los motivos e intereses que guían el diálogo.

Pero como se mencionó antes, el diálogo goza de poder interpretar o intentar comprender a pesar de las diferencias sociales e incluso históricas, por tanto, el cuestionamiento, la duda, o la molestia ante cierto tema crea el acto de preguntar

La relación entre pregunta y respuesta es constitutiva del diálogo genuino, entendiendo que no toda conversación alcanza esta condición dialógica. Solo cuando la conversación incorpora la tradición y la historicidad lingüística de los interlocutores, permitiendo que la palabra emitida responda a algo que perturba o genera interés común, es posible hablar de un diálogo auténtico. En este sentido, el diálogo genuino es un concepto supraordinado que requiere de una conversación específica: aquella donde cada individuo interactúa mediante la estructura hermenéutica de pregunta y respuesta con la intención genuina de comprender al otro.

Cada individuo interactúa desde un presente atravesado por emociones e interpretaciones propias de su situación histórica particular, la cual lo determina. Así, cada persona entra en relación con un conjunto de interpretaciones comunes que emergen a través del diálogo, basado en lo que es significativo o pertinente para el interés del intercambio. Gadamer (1998) distingue entre quienes expresan palabras y quienes comprenden lo que se produce en ese momento, reflejando así la historia de una sociedad, lo anterior se puede generar en el diálogo.

Usualmente, un diálogo es un producto colectivo; corresponde a todos los participantes y a la pluralidad de la comunicación. El diálogo es un acontecer del lenguaje que permite espacios ideales para adquirir experiencia. Dicho acto es esencialmente un medio para comprender; implica una relación dinámica entre la pregunta y la respuesta,

esta interacción se enmarca en un horizonte hermenéutico que valida el carácter de lo que se habla y en consecuencia de la realidad específica de dicho momento.

Gadamer (1999) plantea que, un texto se comprende plenamente cuando se lee y se entiende la pregunta que motivó su creación. Esta lógica hermenéutica también aplica al encuentro con las personas: el valor de comprender la pregunta del otro radica en acceder al horizonte de experiencia desde el cual esa pregunta emerge. En otras palabras, reconocer la experiencia hermenéutica de nuestro interlocutor, es decir, su historicidad, sus vivencias, su situación que es condición necesaria para comprender genuinamente las preguntas que le surgen y, con ello, entablar un diálogo auténtico. De acuerdo con el filósofo alemán:

En realidad, la dinámica entre pregunta y respuesta se invierte. Cuando un texto⁵, una obra o un mensaje nos habla, nos plantea una pregunta que abre nuevas posibilidades de interpretación. Para responder, nosotros mismos debemos comenzar a hacer preguntas, intentando reconstruir el contexto original y comprender el sentido profundo de lo transmitido. (Gadamer, 1999, p. 452).

La anterior cita muestra que un diálogo activo, se da entre el lector y el contenido, en el que el texto posee su propia voz que nos interroga y desafía. Para Gadamer, no somos meros receptores pasivos de significado, sino que se nos invita a cuestionar y reflexionar. La labor va más allá de simplemente extraer información, debido a que se debe interrogar

⁵ El texto en este trabajo es entendido como el interlocutor, el otro o la persona, a pesar de que Gadamer dice que se habla de un texto, para los fines de la comprensión del diálogo es necesario entenderlo como un intercambio lingüístico con esa persona o ese autor que me lleva a crear un diálogo.

al texto, reconstruyendo su contexto y planteando las posibles preguntas originales que lo motivaron.

Dicha labor también aplica a las personas, debido a que cuando se tiene un interés de cuestionar, debatir, argumentar, contraponer, etc., la palabra de lo que se dice sobre algún asunto o tema en específico, se debe primeramente reflexionar sobre ello y esa reflexión empieza a través de una dinámica de la pregunta y la respuesta⁶ que implica establecer una pregunta sobre dicho asunto, no solo para tener una simple conversación, sino para tratar de comprender lo que esa persona está diciendo. Luego en la respuesta del interlocutor que emitió una idea, está la capacidad de igual forma de reflexionar sobre la pregunta y tratar de responder. Una vez hecho eso, el diálogo aparece como indicador de conversación, puesto que solo cuando se tiene en cuenta la relación y la importancia de la comprensión genuina con el otro el diálogo es genuino y no otras conversaciones más. Si bien Gadamer destaca que una conversación puede ser fructuosa si cambia nuestro horizonte, pero lo ideal es el dejarse decir del otro y más aún intentar comprenderlo. Es aquí donde el diálogo es fructuoso, incluso cuando no se llegue a un consenso, pero eso no implica que siempre el interlocutor haya obtenido un nuevo horizonte, puesto que el horizonte requiere de la comprensión que enriquece una historia efectual⁷, gracias a la

⁶ Si bien este concepto de la dinámica de la pregunta – respuesta podría recibir un mayor énfasis, extenderlo demasiado alargaría el trabajo, pues nos conduciría a otro problema filosófico relacionado con el origen de lo que sucede primero en un diálogo o conversación. Esta inquietud originaria, que evoca la atención humana, surge porque hay algo que nos mueve o deslocaliza: *lo extraño*. En este trabajo, *lo extraño* será abordado más adelante a través de los conceptos de negatividad y otredad, ya que se cuestiona la tradición que plantea que el encuentro con lo extraño surge primero como conocimiento y luego como extrañeza frente a lo no familiar.

⁷ Este es un concepto subordinado que conlleva a una extensión de la monografía a una vertiente más lejana, a pesar de que es un concepto importante este se trata más adelante. No obstante, aclaro que la historia efectual es la historia efectual es el marco histórico vivo que permite que el diálogo y la comprensión tengan lugar, haciendo que la interpretación sea un proceso dinámico y abierto, siempre condicionado por la experiencia histórica concreta del intérprete y que a la vez la transforma. Lo anterior se debe a que la historia efectual implica que el intérprete participa en la actualización continua de la tradición, fusionando su propio horizonte con el del texto o la cultura en cuestión

fusión de horizontes que se obtuvo de diferentes ideas de los interlocutores. Sin embargo, muchas veces los interlocutores simplemente obtienen otra percepción, lo que se remite a haber escuchado la idea del otro, y eso, hoy en día, es valioso para el desarrollo del ser humano, debido a que el escuchar evidencia las diferencias incluso cuando no se aceptan y el reconocer la diferencia del otro es suficiente para tener un diálogo genuino, a pesar de que no la acepte.

Este proceso nos permite entender no solo lo que se dice, sino también el por qué detrás de esas palabras, esta idea base para el comienzo del diálogo propuesta por Gadamer, se podría describir como si el texto fuera un espejo que no solo refleja, sino que también nos interroga, nos desafía a ir más allá de la comprensión superficial hacia una interpretación más profunda y personal.

A través de la participación en este proceso, se revelan aspectos que surgen de manera natural, que no son simplemente relaciones propuestas o convencionales, gracias a un diálogo. De ahí que, cada vez que comprendemos, también entendemos lo que llevó al otro a interpretar algo de cierta manera específica, lo que implica una empatía lingüística y, por ende, un diálogo significativo.

Ahora bien, entonces ¿qué es el diálogo? El diálogo, según Gadamer, pareciera ser un proceso hermenéutico esencial para la comprensión humana. Es un medio a través del que las personas pueden explorar sus diferencias y similitudes, enriqueciendo así su entendimiento mutuo gracias a la comprensión hermenéutica y la disposición que se crea en el encuentro con el otro al momento de preguntar y responder. Entonces, el diálogo

para generar nuevos sentidos y comprensiones. Esto rechaza cualquier idea de interpretación cerrada o absoluta, destacando la historicidad y la historicidad activa en el acto hermenéutico.

sólo surge cuando hay otro u otros que tienen un asunto de interés o en común, por el que se ha decidido establecer un intercambio de concepciones de mundo a través del lenguaje.

En consecuencia, es esencial construir las concepciones de mundo y las multiplicidades de interpretaciones en comunicación con el otro, ya que es a través del diálogo que la comprensión es posible, en palabras de Gadamer (2012) *el concepto de comprensión resulta ser: entender la otredad en sus circunstancias*. A través del lenguaje, el diálogo permite construir significados compartidos, facilitando una conexión más profunda entre los individuos en su búsqueda conjunta por comprender el mundo que les rodea, el autor lo explica de mejor forma en la siguiente cita:

El diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro ni agrega la opinión a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra...Un diálogo posibilita la coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo posibilita la solidaridad moral y social. (Gadamer, 1998.p.185).

Es esencial que el diálogo se desarrolle con el otro, pues este no solo fundamenta la existencia del otro, sino que también desarrolla la interpretación de la existencia misma del locutor. Es solo cuando un individuo conecta con otro respecto a un tema o un asunto que la concepción de mundo y la interpretación de lo que se percibe se expande, y el sentido de las cosas una mayor profundidad y relevancia del asunto, ya que es solo la comprensión conjunta propicia la razón de la existencia en el lenguaje. El diálogo establece una conexión intrínseca con la sociedad, puesto que es solo a través de la lengua que el humano comunica, da sentido, y cobra sentido a lo que lo rodea. Moreno en su tesis: *“El planteamiento de Gadamer sobre la comprensión: actitudes morales en el diálogo entre diferentes”* afirma lo siguiente:

La comprensión representa no sólo acuerdo entre unos y otros, sino también posibilidad de actualizar lo familiar. Tal como ya se dijo, el diálogo determinado por la comprensión propicia construcción conjunta de sentido que tributa en función de la interpretación común de mundo. Por eso, el diálogo no admite el aporte solamente de uno de los interlocutores en la solución de los conflictos comunes, sino que reconoce la multiplicidad de narraciones en la construcción de respuestas frente a cierto problema (Moreno, 2019, p. 3).

Por consiguiente, la comprensión se erige como el fundamento que sigue a la otredad, ya que permite la apertura hacia el otro, situándolo en un diálogo específico. En contraste, la experiencia hermenéutica sostiene que, a través del diálogo, el yo (locutor) establece una relación con la tradición (entendida como experiencia del mundo), en la que cada interlocutor puede comprenderla de manera no dogmática. Esto implica permitir que la tradición se exprese por sí misma y reconocerla como parte constitutiva de un otro que tiene valiosas contribuciones que ofrecer (experiencia genuina).

Esta concepción dialógica de la comprensión implica un proceso dinámico y creativo, en el encuentro entre diferentes perspectivas que dan uniformidad y las enriquecen. La multiplicidad de voces y narrativas no representa un obstáculo, sino una oportunidad para expandir los horizontes de significado. Cada interlocutor aporta su experiencia única, sus marcos interpretativos y su particular manera de comprender el mundo, contribuyendo así a una comprensión más amplia y matizada. El diálogo se convierte entonces en un espacio de encuentro donde la diferencia no genera distanciamiento, sino que posibilita el reconocimiento mutuo y la transformación compartida de la realidad.

Por lo tanto, el diálogo desde Gadamer parece apuntar a que es una construcción conjunta sobre una apreciación histórica específica de un asunto en un momento específico que cobija las opiniones bajo el amparo de la fusión de horizontes (opinión conjunta) que se da gracias al interés del asunto y su cuestionamiento ante lo diferente o aquello que causa disrupción.

1.2 La importancia de la negatividad en el diálogo y el papel del agonismo

Cuando Gadamer cita a Hegel respecto a la negatividad en *Verdad y Método I*, se refiere a una experiencia hermenéutica, en otras palabras, para Hegel dicha experiencia es el proceso por el que la conciencia reflexiona sobre sí misma, tanto sobre lo que sabe como sobre los objetos de su conocimiento, atravesando un movimiento dialéctico en el que surgen contradicciones y se resuelven. Este proceso permite que, a partir de dichas reflexiones, emerja un nuevo objeto de conocimiento más verdadero y desarrollado. Así, la experiencia hermenéutica se entiende como un ciclo continuo de aprendizaje, transformación y avance hacia una comprensión más profunda.

De igual manera, la fusión de horizontes rescata a la dinámica de la pregunta-respuesta como un reflejo de la negatividad hegeliana. Dicha dinámica se vuelve necesaria en la fusión de horizontes, en la que diferentes opiniones buscan una verdad compartida. Esta verdad no es simplemente un acuerdo superficial, sino una lingüísticidad que refleja un sentido común del mundo.

El producto de dicha fusión de horizontes es lo que se produce en el diálogo, que corresponde a lo que los interlocutores logran o intentan producir. La producción de lo que se dice concierne a todos los participantes y en ellos está que se corresponda a un consenso general de lo que se dijo. De ahí que la finalidad de lo anterior corresponda a la

pluralidad de la participación comunicativa, que describe cómo los diferentes contextos culturales e históricos pueden entrelazarse para crear un entendimiento compartido.

Sin embargo, esta interacción puede generar problemas dependiendo del objeto de la conversación. Aunque en ocasiones se busca una verdad compartida, en muchos casos lo que emerge es el disenso persistente sobre el asunto en cuestión. No obstante, es necesario distinguir entre el (des)acuerdo sobre el contenido y un consenso más fundamental que lo precede: incluso cuando no hay acuerdo temático, existe un acuerdo implícito sobre las condiciones que hacen posible el diálogo, o sea un consenso primero, completamente tácito, que permite el encuentro mismo. El acuerdo del que se menciona es el acuerdo de escuchar al otro, dicho acuerdo es más una función ética moral, que refleja una lingüisticidad de sentido común del mundo. A través de este acuerdo, se construye un patrimonio que se transmite y permite seguir comprendiendo e interpretando diversas situaciones, incluso cuando el acuerdo de las partes no se dé, existe el acuerdo de que las partes se escuchen y ello es lo primordial para comenzar un diálogo.

Entonces, dicha postura de la fusión de horizontes inicial, que se da en la hermenéutica no corresponde enteramente al entrelazamiento total del entendimiento compartido, sino a la idea de un consenso general y aceptado por los integrantes de un diálogo, un consenso de escucharse mutuamente, más allá del consenso final de las acciones a tomar, es decir, un consenso segundo. Por tanto, vale la pena preguntarse: ¿Cómo funciona la negatividad? ¿Cuál sería la finalidad de la fusión de horizontes? ¿Qué tipo de diálogo es el que se habla? ¿Qué tiene que ver el agonismo en todo lo anterior?

Para empezar, la negatividad, desde una perspectiva filosófica y social, parece representar un elemento fundamental en la construcción de la identidad y el desarrollo humano. Este concepto no debe entenderse como un juicio adverso hacia los demás, sino

como el reconocimiento y la aceptación de las diferencias inherentes entre individuos. Al igual que una semilla se desarrolla en diferentes manifestaciones (árbol, flor, fruto), manteniendo su esencia, pero expresándose de formas distintas, la negatividad nos permite reconocer y valorar la diversidad humana.

Aunque esta analogía orgánica pueda sugerir una esencia predeterminada, en realidad sirve para ilustrar cómo la negatividad nos permite reconocer que las diferencias no implican incompatibilidad, sino diversidad de expresiones en el encuentro con lo otro. Lo anterior tiene un fundamento, en tanto que la negatividad nos permite reconocer y valorar la diversidad humana al expresarse de formas distintas sin que ninguna sea la única forma válida o verdadera.

Esta diferenciación resulta esencial para la existencia individual: nos definimos precisamente a través del contraste con los demás. Por ejemplo, las preferencias personales, sean estas por el fútbol o la música pop, no solo marcan nuestra individualidad, sino que enriquecen el tejido social (Smith, 2011, p. 182). La ausencia de estas diferencias resultaría en una homogeneidad que limitaría el progreso y la innovación social, pues el cambio surge precisamente del diálogo entre perspectivas divergentes.

Este concepto de negatividad se vincula estrechamente con el agonismo en la teoría democrática, que sostiene que el reconocimiento del otro como legítimamente diferente es fundamental tanto en términos políticos como éticos. Este principio tiene implicaciones prácticas importantes: cuando nos enfrentamos a situaciones complejas o comportamientos problemáticos en la sociedad, la solución no reside en la exclusión sino en la comprensión. Desde la perspectiva hermenéutica aquí desarrollada, se sostiene que solo mediante el diálogo y el estudio de estas diferencias sería posible que profesionales

de la salud mental, trabajadores sociales y la sociedad en general desarrollen estrategias más efectivas para abordar problemas sociales complejos⁸.

Siguiendo con la importancia de la negatividad, es fundamental examinar el papel del consenso y el diálogo en las interacciones sociales. El consenso, contrario a la creencia popular, no debe entenderse como un fin último o como una herramienta de poder que dictamina acciones definitivas. En realidad, el verdadero consenso comienza con una disposición fundamental: la voluntad de escuchar y la apertura al diálogo. Este "consenso primario" opera a menudo a nivel inconsciente y se manifiesta en la capacidad individual de expresarse libremente, independientemente de las posibles consecuencias sociales.

Esta libertad de expresión resulta crucial para el desarrollo tanto individual como colectivo, pues solo a través de la articulación de nuestros pensamientos podemos discernir qué es apropiado y qué no en diferentes contextos sociales. El agonismo, en este sentido, reivindica precisamente esta dinámica: la importancia de mantener un espacio para la diferencia y el desacuerdo constructivo, donde la negatividad no se percibe como un obstáculo sino como un fundamento esencial para el diálogo genuino y el desarrollo social.

La naturaleza del consenso y el diálogo en una sociedad democrática merece una reflexión más profunda. Con frecuencia, se asume erróneamente que el objetivo del diálogo es alcanzar un consenso predeterminado que dicte un curso de acción específico. Sin embargo, el verdadero consenso emerge inicialmente a nivel individual, manifestándose en la disposición de una persona tanto para expresarse como para

⁸ Si bien la validación empírica de esta propuesta excede el alcance de este trabajo filosófico, la tesis se fundamenta en un desarrollo de la comprensión mutua hermenéutica basada en el puente de la otredad levinasiana que permite proponer un alcance más social.

escuchar. Este consenso fundamental, aunque a menudo opera de manera inconsciente, requiere un proceso educativo que fomente la capacidad de articular pensamientos y opiniones, independientemente de su potencial controversia.

Esta perspectiva se alinea estrechamente con el concepto de agonismo, que promueve una democracia auténtica al legitimar la expresión de diferentes puntos de vista, incluso cuando estos cuestionan las ideologías o prácticas establecidas. El agonismo reconoce al otro no como un enemigo a silenciar, sino como un adversario legítimo cuya perspectiva divergente contribuye al fortalecimiento del proceso democrático. En este contexto, el diálogo genuino surge de la negatividad, la capacidad de reconocer y aceptar las diferencias y se consolida a través del agonismo al crear un espacio donde la verdadera expresión de la diferencia no solo es permitida sino valorada como elemento fundamental de una sociedad democrática funcional.

Para explicar lo anterior, es necesario retomar a Hegel desde la perspectiva de Smith (2011) al detallar su concepto de negatividad. El pensamiento especulativo, según el texto, puede entenderse como una forma profunda reflexión que examina cómo pensamos sobre las cosas y sus relaciones (Smith, 2011, p. 182). Este proceso tiene dos aspectos fundamentales: la identidad (lo que algo es) y la diferencia (lo que lo distingue de otras cosas). Cuando se habla de lo especulativo (la lógica o razón especulativa), se refiere a algo que existe antes de cualquier realidad concreta y que la fundamenta. Esta lógica funciona a través de la negatividad, es decir, la capacidad de negar o superar lo inmediato para alcanzar un significado más profundo.

En consecuencia y de acuerdo con Hegel, el sentido o significado emerge de dos movimientos simultáneos, el primero, relacionar algo con lo que no es (su "otro"), permitiendo entender qué lo hace único. Por ejemplo, comprendemos qué es "día" en

relación con "noche". El segundo, cuando se muestra cómo esta relación con lo diferente no es externa sino interna y fundamental para la cosa misma. El día no solo se relaciona con la noche, sino que la incluye como parte de su propia definición. Como resultado, la realidad se revela como un proceso dinámico de relaciones y diferencias, más que como un conjunto de elementos fijos e independientes. Cada cosa contiene tanto su identidad como su diferencia con otras cosas. Las cosas son en tanto que las otras no son, es decir, lo opuesto o contrario a algo.

Desde la lingüística este término se considera un oxímoron que de acuerdo con la Real Academia de la lengua española: “*El oxímoron es una combinación, en una misma estructura sintáctica*” (Real Academia Española, 2024)., de dos palabras o expresiones de significado opuesto que originan un nuevo sentido”, por ejemplo: “*la carretera de la antigua calle nueva*”. El oxímoron al ser una estructura sintáctica tiene una validez lógica que se usa como figura retórica en la literatura, que hace que el lector piense sobre la metáfora que genera dicha figura. Hegel (2011) aludía a esta figura desde mi percepción, ya que su consideración especulativa del concepto corresponde a la interpretación metafórica del mismo, y que a su misma vez alude a la negatividad, lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita: “*Es un concepto especulativo, esta unidad de lo diferente, y de lo que se desarrolla a partir de la semilla; la semilla y lo que se desarrolla a partir de ella son dos cosas y sin embargo una*” G.W.F. Hegel, en las lecciones sobre la historia de la filosofía (Smith, 2011, p. 183).

Una vez entendido que las cosas son diferentes entre sí, pero hacen de sí una misma cosa al ser creadoras de su realidad, resulta esclarecedor la forma en que se relacionan y cómo la negatividad surge es a través de la dialéctica. Esta forma Hegeliana de ver las cosas nos ayuda a comprender que en cada forma de conceptualizar o entender

algo está en la metáfora de entender ese algo, ese proceso siempre lleva dentro de sí una negatividad, una contradicción, algo que necesita ser esclarecido, pregunta, cuestionado por medio de un diálogo

El proceso dialéctico de Hegel ilustra cómo los opuestos se superan. Por ejemplo, el desarrollo de los sistemas educativos modernos: inicialmente, existía un modelo autoritario donde el profesor ejercía control absoluto (tesis). Esto generó una reacción hacia pedagogías completamente libres y centradas en el estudiante (antítesis). Sin embargo, la práctica educativa contemporánea ha evolucionado hacia un modelo que integra tanto la estructura y guía del profesor como la autonomía y creatividad del estudiante (síntesis), creando un entorno de aprendizaje que incorpora elementos de ambos extremos en un nuevo equilibrio funcional. Sin embargo, esta narrativa hegeliana de superación y síntesis puede resultar problemática: ¿realmente hemos progresado o simplemente hemos desplazado las tensiones? Desde una perspectiva agonística, podría argumentarse que las tensiones entre autoridad y autonomía no se "superan" sino que se mantienen como conflicto productivo.

Esta forma de pensar y reflexionar sobre las cosas se da en cuatro puntos; primero, que no se ha admitido ningún presupuesto; segundo, que solo se han usado las nociones más genéricas, con lo que se evita afirmar algo sin que esté justificado; tercero, muestra cómo una noción genérica da lugar a otras nociones más específicas; por último, dicho proceso sucede dentro de la noción misma (Smith, 2011). Este último punto tiene dentro de sí la formación más importante de la dialéctica Hegeliana, pues toda noción o tesis contiene en sí misma su contradicción, que solo se supera con el surgir de una nueva noción que acoge como una fusión de horizontes llamada síntesis.

Este cuarto punto enfatiza que la síntesis que surge de la contradicción entre tesis y antítesis se convierte a su vez en una nueva tesis, que implica su propia antítesis, y que, finalmente da lugar a una nueva síntesis. Por tanto, mediante este proceso dialéctico, el espíritu alcanza una comprensión cada vez mejor de sí misma, y este proceso se da infinitas veces o hasta que se consigue lo que Hegel llamaría “*la comprensión absoluta*” (Smith, 2011). La negatividad hegeliana implica que ninguna existencia es independiente o autosuficiente; cada una se define en relación con lo otro. Como señala Hegel: *Por medio de la negatividad, una existencia concreta es lo que es, esencialmente por medio de otra existencia concreta, y en ella; y de este modo esta existencia concreta no es algo independiente* (Hegel, Lecciones sobre la ciencia de la lógica, 1824, citado en Carrera, 2023, p. 5). En otras palabras, una existencia surge como diferente precisamente en su relación con otra, no en aislamiento.

Ahora bien, la fusión de horizontes y la negatividad de Hegel encuentra su conexión en cuanto que la negatividad es la parte que se necesita para entablar un diálogo, pues aquello de lo que se habla, ya sea el tema o el asunto que requiere un diálogo, necesita de algo diferente que forme una nueva percepción de algo en conjunto. Las diferencias son necesarias para establecer nuevos puntos de vista y discutirlos, aunque estos no se puedan aceptar en algunos casos deben ser expuestos. Entonces la negatividad es el opuesto que genera la necesidad de establecer el diálogo, y a la misma vez es la que crea un primer consenso al escuchar al otro; ese dejarse decir es característico para poder encontrar las diferencias, hacerlas presentes y establecer otras negatividades que aproximen a los interlocutores a la fusión de horizontes.

Por lo tanto, la negatividad hegeliana es necesaria para el desarrollo social, pues constituye el punto emergente desde el cual se crea el diálogo a través de las diferencias. Dicha negatividad es el punto en el que converge la fusión de horizontes, entendida como el proceso mediante el cual lograr la comprensión 'implica la puesta de acuerdo con el otro sobre algo a través del lenguaje como medio universal cuyo fin es el consenso' (Vergara, 2008, p. 153, citado en Viveros, 2018, p. 343).

Cabe aclarar que el consenso que dice Gadamer no es un consenso por el que se llegue a un acuerdo sobre la cosa, sino una apertura a dejarse decir por el otro, no obstante, este trabajo difiere del pensamiento de que, si bien el diálogo reposa inherentemente a las intenciones humanas por el gusto o necesidad de un saber o verdad, debido a que actualmente la intención del diálogo no va encaminada al ir y venir de la conversación.

Viveros al citar a Gadamer afirma que el diálogo es superior a lo que queremos o deseamos hacer, pero es claro que el ser humano es dominado por la manera en que maneja su cultura y por tanto su lenguaje:

En ningún caso nada parecido a un 'compromiso' acientífico, sino que tendrá que ver más bien con la honestidad 'científica' de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión. Sin embargo, mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer (Gadamer, 2005, citado en Viveros, 2019. p.10).

La dominación del otro ha sido necesaria para ganar dicho diálogo, y dicha verdad tan solo obstaculiza la genuina función de la multiplicidad de visiones. Las necesidades y los deseos han primado sobre el común humano y su pensamiento ha sido cambiado por uno en el que el diálogo sucede, pero de una manera de imposición y eliminación al otro.

De ahí que sea necesario, a través del mismo lenguaje y de la ética recuperar la verdadera iniciativa del ser humano, ya que se ha utilizado el diálogo como herramienta de dominación. La multiplicidad de visiones o voces se da gracias a la apertura, que a su vez requiere de la negatividad (diferencias) de las cosas, y que solo la postura del agonismo permite que dicha apertura se logre, puesto que al pensar al otro como un adversario al que se debe escuchar, sin necesidad de alcanzar una finalidad de consenso (genuino), se puede obtener diversidad de pensamiento a través del diálogo. Lo anterior se debe a muchos factores sociales que han impregnado las formas de actuar y dialogar, pero este es un tema que se tratará más adelante.

En consecuencia, la finalidad de la fusión de horizontes es de ampliar el horizonte de comprensión se fundamenta en el intercambio respetuoso de perspectivas entre interlocutores, debido a que cada participante en el diálogo reconoce la legitimidad y el valor de la perspectiva del otro, lo que implica aceptar que su interlocutor puede enriquecer su propia comprensión del tema. Es decir, dejarse hablar por el otro y reconocer que el otro es importante desde su diferencia para la creación de un diálogo fundamentado en la importancia de la negatividad.

Esta negatividad permite no solo que los interlocutores se escuchen e intenten comprenderse, sino que amplían la posibilidad del consenso desde el momento uno de crear el acuerdo de escucha mutua, además de la posibilidad de otro consenso del acuerdo absoluto. Resulta importante reiterar que la fusión de horizontes mezcla el apartado

dialéctico de la negatividad y las posturas que hay en el yo, el tú y el nosotros como finalidad de construcción mutua.

Esta construcción mutua de la síntesis o el nosotros se representa en el dejarse decir por el otro, a pesar de sus diferencias y respetar sus opiniones como parte de mi historia, esto es lo que el agonismo permite desde la postura del respeto a las ideas diferentes que conforman una sociedad política y democrática.

Entonces, parece ser necesario que haya una posibilidad en la que todos los aspectos que impliquen una diferencia para ser aceptados sin que ellos sean convertidos o eliminados, es decir, que se conserven en su más entera alteridad. La forma en el que el diálogo puede permitir esto es bajo la idea del agonismo como postura que reconoce al otro y sus diferencias como parte de la creación social. El agonismo transforma el antagonismo o disenso en el que los oponentes son vistos como enemigos a una relación donde se reconocen mutuamente como adversarios legítimos. Esto implica que, aunque las diferencias sean profundas, la negatividad del otro radica en que este reconocimiento mutuo fomenta un diálogo constructivo hacia un diálogo que nutra y promueva una fusión de horizontes al dejarse hablar de las diferencias propias de cada interlocutor.

En este modelo, los participantes se reconocen mutuamente como legítimos mediante el acto gadameriano del "dejarse decir": abrirse al otro constituye un "nosotros" que no suprime, sino que articula las diferencias. El agonismo se configura, así como un ideal democrático que, lejos de buscar el consenso homogeneizante, reivindica las diferencias como fundamento del diálogo. Este modelo remarca la legitimidad de la alteridad y, con ello, reconoce la negatividad como constitutiva del ser y de la política democrática. Por tanto, el agonismo puede trabajar como ente regulador que anima a la negatividad como fundamento principal de diálogo sí *“el otro es entendido como alguien*

que puede tener la razón y algo para decir, entonces puede surgir un ambiente propicio para la co-construcción de la comprensión acerca de un asunto” (Viveros, 2018, p.348).

Por consiguiente, todo lo anterior pareciera apuntar a una mejor forma de efectuar y lograr un diálogo, pero cabe la pena preguntarse cómo se podría interpretar cómo se da el diálogo y sobre quien apoya esta idea. Después de detallar cómo es la forma en que se puede dar un diálogo se emite la manera de ubicarlo bajo mi perspectiva.

El diálogo contemporáneo se encuentra permeado por múltiples controles mediáticos que fomentan la producción y la individualización del ser, lo que impide tanto escuchar como dejarse decir por el otro. Así, el diálogo ha dejado de responder a la dialéctica dinámica entre pregunta y respuesta, e incluso ha perdido su carácter de construcción de lo común o de búsqueda de comprensión mutua. Más bien, se ha convertido en una omisión del otro a través del ejercicio del poder. En este sentido, el diálogo actual ha transformado las dinámicas comunicativas, buscando homogeneizar a todos bajo un mismo discurso y promoviendo la eliminación de la negatividad o de todo discurso que la exprese.

Este trabajo propone un modelo dialógico alternativo al de Gadamer, fundamentado en la "*Normalidad del desacuerdo*" ⁹según la traducción de los profesores Diana Rojas y Jhon Giraldo del texto de Christian Plantin, un concepto de diálogo más acertado hoy en día. En el texto se detalla de manera clara que hay exigencias absolutistas respecto al consenso, en especial en el apartado: "*4.2 La falacia del consenso*". En este apartado hay una crítica a la visión distorsionada de la unanimidad social, considerándola

⁹ Este apartado funciona como bisagra argumentativa: diagnostica la distancia entre el ideal del consenso genuino (Gadamer) y las dinámicas de falso consenso que operan en las sociedades contemporáneas (Han). Este diagnóstico justifica tanto la integración de la ética de la alteridad (Levinas) como la propuesta agonística (Mouffe) que se desarrollará en las secciones siguientes.

problemática y antidemocrática. Esta falacia se basa en la ilusión de que la unanimidad es el estado "normal" y "deseable" de los grupos sociales, sugiriendo que cualquier desacuerdo debe ser visto como un problema a resolver y que la diversidad de opiniones es, en sí misma, una disfunción. Esta lógica mayoritaria excluyente genera una dinámica perversa donde la mayoría se considera automáticamente "correcta", mientras que las voces minoritarias son deslegitimadas y etiquetadas como "equivocadas". (Giraldo Rojas, 2012)

Así, quienes resisten el consenso mayoritario son vistos como grupos no suficientemente persuadidos o como resistencias irracionales, lo que los empuja a la marginalidad. Las implicaciones políticas y sociales de esta falacia son profundas, ya que suprime la diversidad de pensamiento y promueve una uniformidad ideológica que destruye el verdadero espíritu democrático basado en el pluralismo. Las consecuencias producen una eliminación del disenso, de la negatividad, además de reprimir las perspectivas minoritarias y construir consensos artificiales que deterioran el debate público y la fusión de horizontes. Por último, esta tendencia no solo limita la riqueza del diálogo, sino que también elimina los fundamentos de una sociedad verdaderamente democrática como lo diría Mouffe.

En últimas, el tipo de diálogo que elimina la negatividad y evoca una destrucción del desarrollo democrático pluralista genuino es el diálogo que favorece la falacia de un consenso, un consenso que busca la unanimidad de los interlocutores, pero que en realidad está permeado por órdenes y actos superiores que coaccionan al diálogo genuino. Este tipo de diálogo y su problemática se desarrollará detalladamente en el siguiente capítulo.

En conclusión, la negatividad se revela como un elemento esencial para el diálogo genuino, ya que permite el reconocimiento de las diferencias entre individuos, en lugar de ser percibida como algo destructivo. La fusión de horizontes en un diálogo efectivo requiere un consenso primario que se basa en la disposición a escuchar al otro, independientemente del acuerdo final sobre el tema en discusión. El proceso dialéctico hegeliano ilustra cómo la negatividad opera a través de la interacción de tesis, antítesis y síntesis, contribuyendo así al desarrollo del entendimiento y al enriquecimiento del debate. En este contexto, el agonismo se presenta como una perspectiva valiosa que transforma el antagonismo en un reconocimiento mutuo entre adversarios legítimos, facilitando un diálogo democrático más robusto. Al mismo tiempo, es crucial criticar la "falacia del consenso" actual, que busca una unanimidad artificial que suprime la diversidad de pensamiento y obstaculiza el verdadero diálogo democrático. En esencia, el argumento sostiene que un diálogo genuino y democrático debe preservar y valorar las diferencias, entendiendo que el desacuerdo constructivo es fundamental para el desarrollo social y político. Al tener en cuenta la negatividad y fomentar un espacio donde las voces diversas puedan coexistir, se podría fortalecer la democracia y habría un entorno más inclusivo y dinámico. Sin embargo, dicha percepción de diálogo es un ideal al que todo individuo debería aproximarse desde las condiciones que su cultura le permiten. Además, el concepto de diálogo permanece como algo que no se ajusta a la realidad y que solo tiene dos vertientes, disenso o consenso. En el siguiente capítulo se abordará lo anterior bajo la perspectiva política que Chantal Mouffe, quien expone sobre lo qué es el diálogo en el mundo contemporáneo desde una perspectiva política.

CAPÍTULO 2

FINALIDADES DEL DIÁLOGO: UNA APRECIACIÓN POLÍTICA

Este apartado cumple con la función de plantear una de las finalidades del diálogo desde una perspectiva política de Chantal Mouffe al examinar la dimensión política que detallará la dinámica dialógica, diferenciando entre consenso y disenso, pero que funcionan como componentes inherentes al diálogo dentro de una sociedad genuinamente democrática. Esta perspectiva reivindica la democracia a través del concepto del agonismo, a fin de que se muestre una de las infinitas problemáticas que posee el diálogo y la introducción del concepto del agonismo.

En la actualidad, se observa la ausencia de diálogos genuinos que permitan una verdadera disposición y comprensión hermenéutica del otro. Los intereses políticos hegemónicos han instrumentalizado el lenguaje, neutralizando el carácter conflictual y pluralista esencial para el desarrollo democrático. Las democracias contemporáneas enfrentan serias problemáticas derivadas de la sustitución del diálogo por consensos impuestos y de la gestión técnica de conflictos étnicos, raciales, religiosos y de poder que deberían ser reconocidos agonísticamente.

Chantal Mouffe, en su obra: *El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*, inicia su introducción con una advertencia sobre los peligros que la izquierda enfrenta ante tendencias populistas y el resurgimiento de formas de fascismo que buscan proyectar una imagen de unidad (cfr. Mouffe, 1999). La autora francesa destaca que muchos teóricos democráticos han creído erróneamente que un cambio hacia un modelo liberal democrático resolvería las tensiones sociales relacionadas

con la identidad, la etnia o la religión; sin embargo, estas problemáticas persisten. Mouffe argumenta que esta situación es síntoma de una perspectiva racionalista, individualista y universalista que limita la comprensión de la realidad política y del papel del antagonismo, impidiendo así la redefinición necesaria de la identidad democrática.

Para proteger las instituciones democráticas, sería esencial deshacerse de esta visión que reduce lo político a un mero antagonismo. Con base en la crítica de Carl Schmitt (Mouffe, 1999.) al liberalismo que consiste en su defensa del antagonismo como un elemento constitutivo de la política, argumentando que una política efectiva debe reconocer y lidiar con los conflictos inherentes a las relaciones humanas en lugar de pretender eliminarlos. Mouffe propone una mediación entre la defensa de los derechos y el principio liberal de libertad individual, al reconocer el conflicto y el antagonismo como elementos intrínsecos a una forma auténticamente política del liberalismo. Así, al buscar decisiones racionales que conduzcan a un consenso, se pretende transformar el antagonismo en agonismo en las relaciones sociales, cambiando la figura del enemigo por la del adversario.

La autora sostiene que tanto los autores comunitarios como los liberales no logran incorporar el ámbito antagónico de la política, lo que les impide neutralizar la hostilidad inherente a la construcción de identidades colectivas que favorezcan el respeto por el pluralismo (cfr. Mouffe, 1999). De igual manera Mouffe enfatiza la necesidad de distinguir entre enemigo, un oponente al que se debe eliminar y adversario, una figura legítima cuya existencia debe ser tolerada dentro del marco de una democracia pluralista. Esta distinción es crucial para permitir que las ideas contrarias sean refutadas sin cuestionar el derecho del adversario a plantearlas.

El estado de agonismo defiende los valores democráticos al facilitar la comunicación del conflicto y ofrecer a los ciudadanos alternativas entre posiciones diferenciadas. Sin embargo, ante la creciente asimilación de las políticas de izquierda y derecha, se ha llegado a un punto donde no emergen verdaderas diferencias políticas. Esto representa un peligro para la democracia: al no haber propuestas en las que las identidades colectivas puedan materializarse, surgen identificaciones nacionalistas, religiosas o étnicas que ven a sus opuestos como enemigos a erradicar. Mouffe también advierte que la democracia no es un hecho garantizado, pues su presencia resulta frágil en las realidades actuales. Las tendencias en múltiples países europeos son preocupantes, ya que cada vez se asocia más la democracia con un capitalismo democrático que reduce su dimensión política y excluye a ciertos grupos del ámbito público, lo que podría fortalecer movimientos fundamentalistas.

Aunque el consenso sobre derechos y principios es necesario, debe permitirse la confrontación en su interpretación dentro del marco agonístico. La autora rescata críticas al universalismo y al racionalismo realizadas por pensadores como Foucault, Derrida y Lacan (cfr. Mouffe, 1999, p, 83), quienes han señalado peligros reales para la democracia. El ideal democrático no debe ser una sociedad en perfecta convivencia; más bien, debe reconocer el papel constitutivo del conflicto y la diferencia, buscando condiciones donde esta diversidad pueda expresarse. Para ello, resultaría fundamental en Mouffe reivindicar la distinción entre derecha e izquierda para que los ciudadanos puedan orientar sus pasiones políticas hacia posiciones con las que identificarse. El objetivo de Mouffe no es erradicar el poder sino multiplicar los espacios donde las relaciones de poder estén abiertas a la contestación democrática, es decir, hacer visibles las relaciones de poder sobre otros y escucharlas. Lo anterior ayudaría a entender que las realidades sociales no

son iguales para todos, sino que están moldeadas por diferencias en el poder que favorecen a unos y desfavorecen a otros.

En el capítulo I, titulado: *Democracia radical ¿Moderna o postmoderna?* La autora destaca diferentes perspectivas que la sociedad ha tomado frente al proyecto de progreso que acompañó a la modernidad, pero Mouffe sostiene que este debate ha quedado inmóvil en posiciones simplistas. La autora distingue dos tradiciones en la modernidad política: la liberal y la democrática, puesto que, si bien se les ha vinculado desde el siglo XIX, carecen de una implicación necesaria la una de la otra. También es necesario diferenciar la modernidad política de los procesos de modernización en la dominación de las relaciones de producción capitalista o el liberalismo económico.

Según Mouffe, la modernidad debe entenderse desde una perspectiva política, ya que es en este ámbito donde se estructuran las configuraciones sociales y adquieren su significado simbólico. Para ella, el rasgo fundamental de la modernidad es el surgimiento de la revolución democrática. Este proceso eliminó la concentración del poder en una autoridad trascendente, lo que a su vez eliminó las certezas absolutas que antes existían (Mouffe, 1999). En este contexto, la autora también destaca, a su vez, que la posmodernidad representa el reconocimiento de que es imposible establecer un fundamento final y definitivo, ya sea basado en la razón o en el sistema democrático que sustente por completo la sociedad moderna.

Esta situación evidencia la crisis del proyecto ilustrado para fundamentarse a sí mismo. Sin embargo, esto no significa que se deba abandonar los ideales de igualdad y libertad, sino que es necesario reformularlos para que respondan a las particularidades de las luchas democráticas contemporáneas, siendo este el principal aporte de la crítica posmoderna.

Los nuevos movimientos sociales se caracterizan por presentar múltiples posiciones subjetivas y por su capacidad de generar antagonismos. Por lo tanto, para superar las limitaciones tanto del marxismo como del liberalismo, es necesario reconstruir la teoría del sujeto, concibiéndolo como un agente descentralizado y no totalizado en el que convergen variadas posiciones intersubjetivas sin implicaciones necesarias entre sí.

Otro aspecto por notar es que, muchas de las nuevas luchas democráticas renuncian a la pretensión de universalidad que se promulgaba en la modernidad, que podría argumentarse en realidad estaba basada en nociones particularistas. La autora trae a colación la posición de Kant, quien concibe la universalización como principio supremo, para detallar que su idea es peligrosa porque exige de la esfera práctica un saber científico parecido al requerido en el ámbito teórico.

Por esta razón, algunos pensadores como Ricoeur, Gadamer y Mouffe prefieren la noción aristotélica de conocimiento ético¹⁰, debido a su enfoque en la importancia de la experiencia, el contexto y la interacción en la construcción del conocimiento y la comprensión (cfr. Mouffe, 1999). Esta noción se centra en la idea de que el conocimiento ético no es simplemente un conjunto de reglas o principios abstractos, sino que se

¹⁰ En esta línea, pensadores como Ricoeur, Gadamer y Mouffe retoman la noción aristotélica de conocimiento ético, entendida como una forma de sabiduría práctica (*phronesis*) que se construye en la experiencia, el contexto y la interacción con los otros (cfr. Mouffe, 1999). Este tipo de saber no se reduce a la aplicación de normas universales, sino que emerge en la acción y el diálogo, donde la comprensión se convierte también en un acto ético. Ricoeur amplía esta perspectiva al concebir la interpretación como un proceso de mediación entre el sí y el otro, mientras que Lévinas lleva esta relación a su radicalidad, al situar la responsabilidad hacia el otro como el fundamento mismo de toda ética. De este modo, la comprensión y la acción éticas no solo constituyen un modo de conocer, sino también una forma de convivir. En consonancia, el agonismo de Mouffe propone recuperar la dimensión del conflicto como parte constitutiva de la democracia, pero desde un diálogo genuino en el que el otro no es tratado como enemigo a eliminar, sino como adversario con quien compartir un espacio común de diferencias.

desarrolla a través de la práctica y el diálogo, permitiendo una conexión más profunda con las realidades sociales y culturales.

A su vez, Mouffe considera que, en la noción de racionalidad, se debe distinguir lo razonable de lo plausible¹¹, reconociendo distintas formas de racionalidad. Esta distinción es crucial: lo razonable no equivale a lo racionalmente demostrable en sentido universalista (como exigía Kant), sino a aquello que puede ser argumentado y defendido desde un horizonte particular de comprensión. Lo plausible, por su parte, refiere a aquello que resulta admisible o creíble dentro de un marco de inteligibilidad específico, sin pretensión de verdad absoluta.

De este modo, Mouffe rechaza tanto el universalismo abstracto (que exige una racionalidad única y científica para la ética) como el relativismo arbitrario (que negaría toda posibilidad de distinguir entre posiciones). En cambio, propone que múltiples posiciones pueden ser razonables simultáneamente, siempre que sean argumentables dentro de sus respectivos marcos de sentido. Esto es particularmente importante al hablar de juicios, porque reafirma que el dilema entre universalidad y arbitrariedad es falso, que el ámbito de lo político se constituye de la opinión y que los individuos son capaces de tener opiniones razonables, según sus propios criterios

Debido a estas características, la democracia radical converge con algunas corrientes conservadoras que criticaban las pretensiones de universalismo y racionalismo de la ilustración, aunque esto haya llevado a pensar que la mayoría de los postmodernistas

¹¹ La distinción es fundamental para su proyecto agonístico porque permite legitimar el pluralismo sin caer en relativismo: múltiples posiciones pueden ser razonables (argumentables desde sus propios horizontes) sin que ninguna pueda reclamar universalidad absoluta. Esto conecta con la crítica aristotélica/gadameriana al universalismo kantiano mencionada anteriormente y con la noción de conocimiento ético como praxis situada. Para una ampliación de cómo esta distinción opera en el juicio político, véase (Mouffe, 1999, p.85).

sean tachados de conservadores. En contraposición a ello, Mouffe sostiene que tal acusación es infundada, pues el postmodernismo no busca la defensa del status quo, sino simplemente busca reflexionar sobre la inserción de la historicidad, reconocer la existencia de diferentes formas de racionalidad y el valor de lo particular.

Si la modernidad pedía del sujeto una comprensión más allá de su presente histórico, la postmodernidad entiende la noción de tradición en cuanto implica reconocer que los sujetos se ven influenciados por los discursos ya existentes, y estos influyen sus comprensiones y lecturas del mundo.

La tradición permite ese proceso de desarticulación y reconstrucción de las prácticas hegemónicas, en miras de transformarlas en prácticas democráticas institucionalizadas, múltiples y diversas, que lleven a una hegemonía de valores democráticos. El reto de la democracia radical, entonces, será encontrar la forma en que las exigencias de distintos grupos puedan articularse de acuerdo con el principio de equivalencia democrática, de forma que se transforme la identidad de estas fuerzas y se dé la creación de luchas democráticas en las que se articulen.

La autora francesa resalta la importancia de la filosofía política, cuya función es modelar la definición de realidad de la que emerge el nuevo sentido común y guiar la construcción de sujeto al dilucidar las entidades políticas. Mouffe recalca la necesidad de conceptos como derechos democráticos, a los que define como aquellos que pertenecen a los individuos, pero son ejercidos necesariamente de forma conjunta y asignan los mismos derechos a otros.

Así como la redefinición de otros conceptos como la libertad sólo puede asegurarse la evasión de coerción y servidumbre, si los individuos cultivan ciertas virtudes y ejercen ciertas funciones públicas. La filosofía política debe posibilitar una nueva forma de

individualidad verdaderamente plural y democrática. Aquí yace la importancia de la crítica postmoderna.

Luego en el capítulo IV titulado: “*Ciudadanía democrática y comunidad política*” Mouffe desarrolla uno de los retos a los que se enfrenta la política democrática en la actualidad y todo lo anteriormente dicho en este apartado, el reto es el de reconstruir una identidad política. Para esto, es necesario crear un sistema de equivalencias entre las luchas democráticas, “*para facilitar la construcción de identidad política común entre la pluralidad de sujetos democráticos*”. (Mouffe, 1999, p. 16)

De igual forma, la autora plantea la necesidad de superar las nociones de ciudadanía propuestas tanto por el liberalismo, que la entiende como la capacidad del individuo para definir y perseguir racionalmente su propio bien, como por el republicanismo cívico, que la concibe como la organización de una comunidad política en torno a una idea sustancial de bien común (cfr. Mouffe, 1999).

Para Mouffe, ambas posturas (aunque una más que la otra al tratar de solventar algunas), presentan grandes limitaciones, debido a que, por un lado, el liberalismo reduce la ciudadanía a un estatus legal sin verdadera cooperación política y social de la ciudadanía. Por otro lado, el republicanismo cívico devuelve la conversación al dilema de la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos y es incompatible con las sociedades actuales.

Por lo que desde el proyecto de democracia radical y plural que Mouffe propone, se debe vincular tanto la libertad individual y los derechos del individuo como la participación y comunidad política. La democracia moderna se caracteriza precisamente por la ausencia de bien común sustancial y la separación entre los ámbitos de la moral y la política, no obstante, también ha provocado una separación entre la dimensión ética y

la política. Para Mouffe es importante reivindicar el carácter ético de la ciudadanía y la asociación política, de forma que compagine con el pluralismo moral y respete la prioridad del derecho sobre el bien.

La asociación política en la democracia moderna según la autora le propone que esté abierta a la libertad individual y que reconozca el pluralismo. Lo anterior con el fin de dejar esto a otros espacios de participación, además de que las ideas esenciales de bien estén unidas por las preocupaciones públicas, de ahí que ésta asociación sea una identidad indefinida y dinámica.

Desde esta perspectiva, la ciudadanía deja de concebirse como una identidad más, o como aquella que se impone sobre las demás, para entenderse como un principio de articulación que reconoce la pluralidad de lealtades específicas y promueve tanto la libertad individual como la igualdad. Esta concepción influye y se refleja en las diversas posiciones subjetivas de los agentes sociales. Para alcanzarla, sería necesario revisar los derechos existentes, pues en muchos casos estos se han establecido subordinando los de otras categorías y sin considerar las distintas relaciones sociales ni las posiciones subjetivas de la otredad.

De esta manera, los conceptos tradicionalmente vistos como opuestos: lo público y lo privado, la igualdad y la libertad, el individuo y el ciudadano, no deben considerarse como categorías mutuamente excluyentes e independientes. En su lugar, es necesario reconocer la tensión inherente e irresoluble entre estos conceptos, así como sus áreas de superposición. Este reconocimiento permite vincular el ideal de los derechos individuales con el pluralismo social, al tiempo que integra las nociones de inspiración pública y preocupación ético-política. A partir de esta nueva comprensión, junto con una concepción renovada de ciudadanía democrática, sería posible lograr un retorno a lo

político y construir una hegemonía democrática radical. Por tanto, el individuo y el ciudadano no se toman como conjuntos excluyentes independientes, sino que se reconoce la tensión irreconciliable y la superposición que hay entre estos, y en consecuencia se vincularía el ideal de derechos y pluralismo.

De este modo, Mouffe propone el concepto de agonismo que respeta las instancias de lo que es irreconciliable y desarrolla el pluralismo como parte inherente de la democracia genuina y del diálogo que inspira su devenir en la sociedad. Así, el agonismo se presenta como un puente conceptual que permite entender cómo el diálogo político puede mantener su carácter democrático incluso en presencia de diferencias fundamentales, siempre que estas diferencias sean reconocidas y respetadas dentro del marco de una confrontación legítima entre adversarios, en lugar de una lucha entre enemigos. Esta perspectiva resulta crucial para comprender cómo el lenguaje y el diálogo pueden servir como herramientas para la construcción de una democracia más fuerte y pluralista.

CAPÍTULO 3

EXPANSIÓN DEL DIÁLOGO HACIA UNA PERSPECTIVA AGONISTA

El análisis del agonismo, concepto desarrollado por Chantal Mouffe, ofrece una perspectiva fundamental para entender y fortalecer el diálogo democrático contemporáneo. A diferencia de las visiones tradicionales que buscan eliminar el conflicto político, el agonismo propone transformar el antagonismo en una confrontación democrática constructiva, donde los oponentes son vistos como adversarios legítimos y

no como enemigos a eliminar. Esta perspectiva, que encuentra resonancia en la hermenéutica gadameriana, sugiere que el verdadero diálogo democrático no requiere necesariamente alcanzar un consenso, sino mantener un espacio de intercambio productivo donde las diferencias pueden coexistir. Por tanto, también se explorará el rol del agonismo al demostrar cómo este concepto propuesto por Chantal Mouffe, puede contribuir a una comunicación más genuina y constructiva del diálogo.

El concepto de agonismo propuesto por Mouffe surge como una respuesta directa a las limitaciones que la autora identifica en el modelo liberal democrático contemporáneo. Como se observó al inicio, Mouffe advierte sobre los peligros que enfrenta la democracia ante el surgimiento de tendencias populistas y formas renovadas de política que buscan proyectar una falsa imagen de unidad social. Esta preocupación se fundamenta en la crítica a la visión racionalista, individualista y universalista que ha dominado el pensamiento político moderno, el cual ha demostrado ser insuficiente para comprender y abordar las tensiones sociales relacionadas con la identidad, la etnia y la religión.

El agonismo se presenta, entonces, como una alternativa teórica que permite transformar el antagonismo político en una forma de confrontación democrática constructiva. Esta transformación es crucial porque reconoce que el conflicto y las diferencias son elementos inherentes a la política, pero propone canalizarlos de manera que contribuyan al fortalecimiento democrático en lugar de amenazarlo. Al convertir la figura del enemigo en la del adversario legítimo; el agonismo permite que las diferentes interpretaciones y posiciones políticas coexistan dentro del marco democrático sin necesidad de buscar su eliminación mutua.

Esta perspectiva agonística se vincula directamente con la propuesta de Mouffe de una democracia radical y plural, donde la distinción entre derecha e izquierda se mantiene como una herramienta fundamental para la orientación de las pasiones políticas de los ciudadanos. El objetivo no es eliminar el poder o las diferencias, sino multiplicar los espacios donde las relaciones de poder están abiertas a la contestación democrática, haciendo visibles las diferentes realidades sociales y las relaciones de poder que las moldean.

Por lo tanto, el agonismo no solo representa una propuesta teórica para abordar el conflicto político, sino que constituye un elemento fundamental para la construcción de una ciudadanía democrática que pueda articular las diferentes luchas y demandas sociales bajo el principio de equivalencia democrática. Esta visión permite entender cómo el diálogo político puede mantener su carácter democrático incluso en presencia de diferencias fundamentales, siempre que estas sean reconocidas y respetadas dentro del marco de una confrontación legítima entre adversarios.

En este orden de ideas, el diálogo gadameriano trasciende la simple búsqueda del consenso para revelar una dimensión más compleja en la que el agonismo emerge como una extensión natural de la comprensión hermenéutica, luego de establecer la importancia del diálogo como un proceso de comprensión mutua basado en el lenguaje y la fusión de horizontes, se podría hacer una transición hacia una perspectiva política que reconoce que esta comprensión no siempre culmina en acuerdos inmediatos.

El agonismo, como lo desarrolla Mouffe, no contradice la hermenéutica gadameriana, sino que la complementa al reconocer que el verdadero diálogo debe mantener viva la posibilidad del desacuerdo constructivo. Esta perspectiva política reconoce que la tensión entre diferentes posiciones no necesariamente debe resolverse en

un consenso forzado, sino que puede mantenerse como un espacio de intercambio productivo, donde las diferencias se preservan sin caer en el antagonismo destructivo. Así, la transición entre la concepción hermenéutica del diálogo y su dimensión política revela cómo la comprensión del otro puede coexistir con las posturas divergentes, estableciendo un puente entre la teoría gadameriana y las realidades políticas contemporáneas.

Desde la postura fenomenológica de la hermenéutica gadameriana se expone que el mundo en sí no puede ser obtenido desde el lenguaje, debido a que los caracteres lingüísticos que componen el desarrollo de éste están ligados a la composición estructural de ello. Parece ser claro que dentro del entendimiento de los hablantes y sus interlocutores se produce una perspectiva común que permite reproducir una conversación.

En consecuencia, Gadamer expone esto como un punto inicial en el que el lenguaje es la herramienta que se usa para llegar al entendimiento de dichos interlocutores y así llegar a un consenso. Pero el implicar un consenso también implica por lógica que exista un disenso del que no se tiene en cuenta cuando se llega a una decisión y la imposición de estas ideas prima claramente sobre aquellas que no fueron decididas en conjunto.

Como ya señalamos, en el diálogo tiene que darse tanto el entendimiento entre los participantes como el consenso sobre la cosa; es siempre un entenderse con alguien y sobre algo. Y como ese algo no es directamente accesible, a la manera de un realismo metafísico, la comprensión está inevitablemente ligada a la interpretación; por tal motivo, "el acuerdo 'sobre la cosa' sólo puede tener lugar por la mediación de las diferentes interpretaciones de los participantes en la conversación. (Cuchumbé, 2023, p.152-158).

Para Gadamer, la importancia del diálogo no radica en alcanzar una verdad que legitime a un ser por encima de otro, sino en promover la capacidad de moverse en el mundo. Esto se entiende como el reconocimiento de que hay experiencias que han transformado nuestra perspectiva, enriqueciendo así lo que se expresa. Un ejemplo de esto se puede observar en el ámbito jurídico, donde lo construido en el pasado se ve afectado por el cambio de lenguas y contextos; por ejemplo, cuando se modifica una ley para adaptarse a las realidades contemporáneas. El lenguaje no conduce al relativismo; más bien, nos permite comprendernos mutuamente. Cada vez que algo se expresa en el lenguaje, esa expresión revela o proyecta una forma particular de entender y concebir el mundo.

Ahora bien, el acuerdo sobre el asunto o la cosa en común parece estar ligado a condiciones e intereses que priman sobre otros, es decir, comunidades, conjuntos o élites que han establecido un poder en ciertas ideas que buscan de alguna manera eliminar al otro. Así como el lenguaje cambia y los intereses de una sociedad, también es el mismo lenguaje quien tiene la posibilidad de establecer un diálogo que proteja los intereses de la verdadera democracia, de esa forma lo detalla Javier Franzé en su libro *“Democracia: ¿Consenso o Conflicto? Agonismo y Teoría Deliberativa: El lenguaje ha mostrado su poder en su capacidad no solo de decir la realidad, sino de construir la realidad y las voluntades de construcción de la realidad social y política pueden estar muy encontradas* (Franzé, 2014, p. 43).

La posición en que se encuentran la política y el lenguaje es alarmante, pues la configuración del lenguaje y de las necesidades de cada comunidad han llevado a pensar al agonismo como un acto necesario de constante revisión propia, que reivindica un estado específico de encontrarse respecto al asunto en común dentro del diálogo.

El modo en que las cosas suceden está relacionado con las contingencias humanas; el acuerdo surge cuando las perspectivas son expuestas sin necesidad de ser completamente adaptadas o comprendidas desde un inicio. Esto implica acercarse a la interpretación inicial con apertura hacia lo que otros quieren compartir. La interpretación siempre está vinculada al proceso de preguntar y responder dentro del diálogo, al involucrarse con el tema tratado, uno actúa al expresar lo discutido. Cabe aclarar que no se trata únicamente de reconstruir lo dicho por el otro, sino de comprenderlo en relación con mi propio horizonte interpretativo. Esto requiere un dejarse llevar por las dinámicas del diálogo y las significaciones compartidas a lo que Gadamer llamaría un juego, “*un juego que esencialmente significa construcción*” (Gadamer, 1999, p. 161).

Por tanto, el agonismo surge como un acto que busca defender al enteramente otro bajo la noción de un adversario y no como un enemigo al conservar sus diferencias como otro con igual poder sin imponer. El agonismo se basa en aceptar y valorar las diferencias entre las personas, por lo que implica estar dispuesto a escuchar lo que el otro tiene que decir, aunque no se llegue a un acuerdo, además de reconocer la disposición a un dejarse decir por el otro, y no solo eso, sino conservar la posibilidad que no se llegue a un consenso. Según Gadamer, el lenguaje permite muchas interpretaciones diferentes, y no siempre es posible encontrar un punto de consenso, aunque se deba tener la idea de llegar a ello.

El autor alemán, de alguna manera u otra, estableció que el agonismo (sin saberlo), puede funcionar como una expansión al concepto de diálogo que tal vez pueda conservar y priorizar la genuinidad de una sociedad legítimamente democrática: “*cuando surge un disenso, alcanzar el acuerdo mediante la conversación no siempre lo conseguiremos. Por eso me parece justificada la afirmación de que todas las formas extraverbales de*

comprensión apuntan a la comprensión que se amplía en el habla y en la conversación (Gadamer, 1998, p. 185).

Ahora bien, el juego del agonismo en el diálogo no omite la negatividad del disenso al comienzo de un diálogo cuando se hace presente lo diferente, lo disruptivo, lo a-tópico. La problemática radica en que el trato hacia el otro, al ser diferente e irrumpir en nuestra concepción de mundo, puede llevar a pensar que ese otro deba ser eliminado, apartado o discriminado debido a su alteridad. Es por lo anterior, que el concepto del agonismo conserva dichas diferencias bajo la idea de un adversario, ya que en esta idea se conserva su alteridad y se comprende bajo el rasgo más mínimo que es la disposición a escuchar ese otro diferente.

El hecho de que exista otro ser humano implica que se le debe un reconocimiento por el hecho de ser un humano como resultado de una comprensión de su entendimiento. Usualmente lo que se esperaría es que los interlocutores sean capaces de llegar a un acuerdo común y es claro que hay una responsabilidad con el otro, pero no siempre hay una responsabilidad en estar de acuerdo con lo que se dice, por tanto, el agonismo puede funcionar de la siguiente manera:

Primero se establece un orden entre las capacidades de conversación y experiencia comprensible para poder denotar que el acuerdo no es la finalidad del diálogo, además de que la postura de algo totalmente contrario también debe respetarse y ser escuchado. En segundo lugar, la experiencia de entenderse entre personas a través de la conversación lleva a la necesidad de construir una comunidad. Esta comunidad debe aceptar las diferencias y los desacuerdos (lo que se llama agonismo, en lugar de simplemente disenso) como parte de la comunidad de diálogo, que desde Gadamer se expone como un

diálogo que permite no solo establecer la comprensión para el consenso sino también para el agonismo.

En tercer lugar, la comprensión implica que las tradiciones deben ser escuchadas y entendidas, considerando cómo el otro las expresa. Al mismo tiempo, quien habla debe reconocer las limitaciones de sus propias ideas y propuestas. Es importante ser consciente de hasta dónde puede llegar el diálogo y aceptar que esas limitaciones dependen del horizonte histórico y de cómo los interlocutores entienden sus ideas, lo que puede llevar a un acuerdo (consenso) o a aceptar las diferencias irresolubles, extremas o irreconciliables que se puedan dar en el momento (agonismo).

El comprender al otro parece implicar comprender formas de experiencia mediante las cuales se expresan verdades que pueden ser confirmadas desde el horizonte histórico ganado. Sin embargo, puede existir una fuerte refutación a la intención de la comprensión del entendimiento interhumano, ya que este supone que es preciso ponerse de acuerdo y estar abierto a los diferentes puntos de vista.

No obstante, es claro que el ser humano muchas veces en medio del proceso de comprensión puede decidir no estar en diálogo y aun así seguir recibiendo puntos de vista que pueden seguir armando una postura del agonismo ante la comprensión del otro. Si bien pareciera que el ponerse de acuerdo está dado para propiciar el diálogo dentro de los ideales de dicha conversación, pero no es tanto el ponerse de acuerdo sino la postura del dejarse decir, lo que no implica necesariamente estar de acuerdo. Lo anterior implica una postura de reconocimiento al otro por medio de la escucha que se ha dado, puesto que una vez se acepta escuchar al otro se desarrolla la posibilidad de comprenderlo.

A pesar de que no se llegue a la posibilidad de recrear un acuerdo total, se debería tener en cuenta que la postura de agonismo puede ser un bien. Esta posible expansión no

debe ser desestimada, pues la postura de mis intereses ante los demás harán caer en cuenta que en algún momento este agonismo puede cambiar o conservarse. Y es que en la naturaleza humana puede tener diferentes formas de llegar a un acuerdo y no necesariamente porque deba ajustarse al modelo normativo de consenso entre las partes en una primera instancia. Esto es lo que siempre se espera que se tenga de acuerdo con lo que establece, el dejarse decir y apropiarse todo lo anteriormente dicho para llegar a la finalidad de la conversación fundamentada en el agonismo.

Javier Franzé describe de manera más precisa el desarrollo agonístico al citar a Pocock (1984, p. 41):

Si puedo discernir posibilidades inesperadas en el lenguaje, tú puedes discernir otras en el mío; si puedo efectuar de modo inesperado roles en los que el lenguaje asesta un golpe; tú puedes representar roles en los que estoy golpeando de modos que yo no puedo anticipar (Franzé, 2014, p. 50).

No obstante, esta capacidad de diálogo resulta difícil cuando el individuo no ha tenido una buena educación sobre ello y la sociedad parece alterar las finalidades de la conversación al excluir o eliminar al otro. Esto resulta exhaustivamente difícil para que el interlocutor pueda llegar a un acuerdo, por lo que el agonismo aquí puede ser una opción para establecer un futuro diálogo. No siempre se va a aceptar lo que se espera en el mismo momento de la conversación, puesto que también el diálogo puede posponerse a futuro gracias a que el agonismo permite que haya una postura acorde a la aceptación de que no se llegó a un acuerdo, pero sí a una comprensión de la historia efectual del otro, un dejarse decir.

El análisis desarrollado revela cómo el agonismo, en su intersección con la hermenéutica gadameriana, ofrece una valiosa perspectiva para repensar el diálogo democrático contemporáneo. Esta convergencia teórica demuestra que el verdadero diálogo no necesariamente debe culminar en consenso, sino que puede y debe mantener espacios para el desacuerdo constructivo. El agonismo, al transformar la figura del enemigo en adversario legítimo, permite preservar las diferencias fundamentales mientras se mantiene el compromiso con el proceso democrático. La capacidad de "dejarse decir" por el otro, incluso cuando no se alcanza un acuerdo, emerge como un elemento crucial para la construcción de una democracia más robusta y genuina. Esta perspectiva sugiere que el reconocimiento mutuo y la disposición a escuchar, más que la búsqueda forzada de consenso, son los pilares fundamentales para una comunicación política verdaderamente democrática. Así, el agonismo no solo complementa la hermenéutica gadameriana, sino que ofrece un marco práctico para navegar las complejidades del diálogo político en sociedades plurales.

CAPÍTULO 4

LA COACCIÓN DEL DIÁLOGO Y LA INCAPACIDAD DEL DIÁLOGO EN GADAMER

Este capítulo tiene el objetivo de detallar una de las problemáticas que inhiben el diálogo genuino en la sociedad contemporánea. Esta problemática es causada al no existir una motivación al dejarse decir por el otro, además de una omisión del otro en el

desarrollo del mismo diálogo. Lo anterior implica que el diálogo está coaccionado, lo que genera una ausencia de negatividad y, por ende, un exceso de individualidad en la sociedad. El conjunto de estos problemas demuestra que hay una paradoja en la libertad en que las opiniones del ser y su necesidad de omitir al otro por un falso consenso son cada vez más necesarias y esto genera una ausencia de diálogo genuino.

La crisis del diálogo en la sociedad contemporánea se manifiesta fundamentalmente como una problemática del ser mismo ante la otredad, un fenómeno que Gadamer anticipó en su obra "*Verdad y Método II*", en específico en el apartado XVI sobre "*La incapacidad del diálogo*" (Gadamer, 1998). Esta crisis tiene raíces profundas en las estructuras de poder y los mecanismos de control social, que han moldeado nuestra forma de comunicarnos y relacionarnos. Como señalan (cfr, Bourdieu, p.1996) y (cfr. Nussbaum, 2010) de quienes profundizaré más tarde, la sociedad moderna se ha transformado en un sistema que no solo produce bienes materiales, sino que también reproduce patrones de dominación social y cultural que afectan directamente nuestras interacciones.

Este fenómeno ha derivado en una paradójica situación en la que el diálogo genuino ha sido reemplazado por una forma de interacción coaccionada. Los individuos, condicionados por estas estructuras de poder, tienden a aproximarse al diálogo no como una búsqueda de entendimiento mutuo, sino como un instrumento de dominación. Como sugiere Byung-Chul Han (2014) con su concepto de "*libertad coaccionada*", se ha establecido una falsa noción de consenso (cfr. Plantin, 2012) que se presenta como la forma legítima de diálogo, cuando en realidad representa su ausencia. Esta distorsión sistemática del ser humano ha resultado en un empobrecimiento de la comunicación humana, en el que la ausencia de negatividad y la reproducción de falsos consensos son

manifestaciones de un interés superior que efectivamente inhibe la capacidad genuina para dialogar. Estas ideas provienen de una crítica social de dominación que apuntan a una incapacidad de diálogo que ha perpetuado un sistema paradójico de libertad y posiblemente de dominación¹².

El resultado parece ser una sociedad en la que el diálogo auténtico ha sido reemplazado por interacciones superficiales que, lejos de fomentar el entendimiento mutuo, sirven principalmente como instrumentos de poder y control, llevando a los individuos a un estado de aislamiento comunicativo que contradice la esencia misma del intercambio dialógico genuino. La crisis del diálogo se presenta a través de múltiples dimensiones, que obstaculizan el desarrollo de un consenso genuino y la construcción de una alteridad significativa.

En el núcleo de esta problemática encontramos tres obstáculos fundamentales que se entrelazan y refuerzan mutuamente; primero, existe una profunda desconexión en el proceso comunicativo, caracterizada no solo por la incapacidad de dialogar, sino por un desinterés fundamental hacia el interlocutor, lo que imposibilita cualquier intento de entendimiento mutuo. Segundo, las instituciones sociales han fomentado, a través de sus estructuras, la formación de individuos centrados exclusivamente en su propia experiencia, desconectados de la importancia del diálogo como herramienta de construcción social y desarrollo colectivo. Tercero, un enfrentamiento de la paradójica limitación de la libertad, donde la aparente autonomía individual se revela como una

¹² Respecto a la fundamentación política de este trabajo resulta importante aclarar que su enfoque es más hermenéutico y socio fenomenológico, y los conceptos políticos tocados con los autores: Bourdieu, Mouffe y Han son enteramente subordinados al interés en la filosofía del lenguaje. Es claro que la política permea todas las ramas, pero este trabajo se compromete a exponer una comprensión de la problemática del diálogo.

forma de coacción, que impide reconocer al otro como elemento esencial en la formación de la propia identidad.

Este conjunto de factores sugiere que el marcado individualismo que caracteriza a la sociedad contemporánea pareciera ser el resultado de un sistemático rechazo a la diferencia y un desconocimiento de cómo la negatividad ha perdido importancia, ya que la negatividad es entendida como el encuentro con lo distinto, y resulta ser fundamental para la construcción de una sociedad verdaderamente plural y dialógica.

Para comenzar, el diálogo, según Gadamer, constituye un proceso hermenéutico fundamental para la comprensión humana. Es el medio mediante el cual las personas pueden explorar sus diferencias y similitudes, enriqueciendo así su entendimiento mutuo a través de la apertura y la disposición que surgen en el encuentro con el otro al preguntar y responder. De este modo, el diálogo emerge cuando existen uno o varios interlocutores que comparten un asunto de interés común y deciden establecer un intercambio de concepciones del mundo por medio del lenguaje.

En consecuencia, es esencial construir las concepciones de mundo y las multiplicidades de interpretaciones en comunicación con el otro, ya que es a través del diálogo que la comprensión es posible. El problema actual no es la falta de asuntos comunes, sino la tendencia a abordarlos desde reflexiones enteramente privadas que excluyen el encuentro con la alteridad. Esta privatización ofusca la existencia del otro y detiene el avance social. El diálogo genuino permite que, sobre temas compartidos, emerjan y se confronten diferentes posiciones e interpretaciones, es decir objeciones, aprobaciones, y diferencias, sin que ello implique necesariamente alcanzar un consenso, pero sí enriquecer mutuamente la comprensión. Desde una perspectiva agonística, el asunto común no es punto de llegada (acuerdo final) sino punto de partida (espacio de

confrontación productiva). Es decir, el concepto de comprensión resulta ser: entender la otredad en sus circunstancias (Gadamer, 1999). Por tal razón, vale la pena afirmar que es a través del lenguaje que el diálogo permite construir significados compartidos, facilitando una conexión más profunda entre los individuos en su búsqueda conjunta por comprender el mundo que les rodea y así mismos. El autor lo explica de mejor forma en la siguiente cita:

El diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro ni agrega la opinión a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo posibilita la coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo posibilita la solidaridad moral y social. (Gadamer, 1998, p. 185).

Es esencial que el diálogo se desarrolle con el otro, pues este no solo fundamenta la existencia del otro, sino que también desarrolla la interpretación de la existencia misma del locutor. Es solo cuando un individuo conecta con otro respecto a un tema o un asunto que la concepción de mundo y la interpretación de lo que se percibe se expanden y las cosas cobran sentido, ya que es la comprensión conjunta la que propicia la razón de la existencia del lenguaje. El diálogo establece una conexión intrínseca en la sociedad, puesto que es solo por medio de la lengua que el humano comunica, da sentido, y brinda sentido a lo que lo rodea.

Por ende, la comprensión se erige como el fundamento que sigue a la otredad, ya que permite la apertura hacia el otro, situándose en un diálogo específico. La experiencia hermenéutica argumenta que, a través del diálogo, el yo establece una relación con la tradición (entendida como experiencia del mundo), en la que cada interlocutor puede comprenderla de manera no dogmática al otro. Esto implica permitir que la tradición se

exprese por sí misma y reconocerla como un *otro* que aporta valiosas contribuciones al diálogo y, por ende, a la sociedad, lo cual se manifiesta de la siguiente manera: *“Solo en la conversación puede encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro”* (Gadamer, 1998, p. 207).

Esta concepción dialógica de la comprensión implica un proceso dinámico y creativo, en el encuentro entre diferentes perspectivas gracias a que no se busca uniformizar, sino enriquecer la multiplicidad de voces y narrativas. De tal manera que cada interlocutor aporte su experiencia única, sus marcos interpretativos y su particular manera de comprender el mundo de una forma más amplia y matizada. El diálogo se convierte entonces en un espacio de encuentro donde la diferencia no genera distanciamiento, sino que posibilita el reconocimiento mutuo y la transformación compartida de la realidad (si se tiene en cuenta como un ideal).

Por lo tanto, el diálogo, desde Gadamer parece apuntar a que es una construcción conjunta sobre una apreciación histórica específica de un asunto en un momento específico, que a su vez cobija las opiniones bajo el amparo de la fusión de horizontes (opinión conjunta). Esta fusión se logra por el interés del asunto y su cuestionamiento ante lo diferente o aquello que causa disrupción. Sin embargo, dicha percepción de diálogo es un ideal al que todo individuo debería aproximarse desde las condiciones que su cultura le permite, aunque resulta difícil comprender las situaciones cuando hay una incapacidad para dialogar (Gadamer, 1999).

Ahora bien, en el artículo compilado *“La incapacidad del diálogo”* y especialmente, en los últimos capítulos del libro, Gadamer parece advertir y reflexionar sobre un obstáculo que pone en riesgo todo lo desarrollado hasta ese punto. Se cuestiona

de manera constante la imposibilidad del diálogo en el contexto actual, señalando un problema fundamental que afecta su realización, debido a condiciones que hacen referencia a la autoenajenación, voluntad y rebelión falsa (coaccionada) del verdadero consenso para el diálogo. El autor desarrolla estos pensamientos gracias a las preguntas que cuestionan la realidad social de su momento. Por ejemplo ¿Está desapareciendo el arte de la conversación? ¿No observamos la vida social de nuestro tiempo una creciente monologización de la conducta humana? (N. J. Cuchumbé, comunicación personal, 15 de abril de 2024).

Las problemáticas que el filósofo alemán destaca se dan principalmente por una incapacidad no del diálogo en sí mismo, pues surgen varias formas de diálogo en el ser humano, pero que no tienen dentro de sí el interés o la voluntad a la apertura de lo que el locutor e interlocutor puedan decirse, en otras palabras, no hay un ir y venir genuino en la forma de hacer dicho diálogo.

Uno de los varios ejemplos que Gadamer detalla es el de la llamada telefónica que, en su contexto histórico, parecía privar de genuinidad a las conversaciones espontáneas por la ausencia de presencia física. No obstante, esta observación debe ser matizada: la experiencia contemporánea muestra que la mediación tecnológica no impide necesariamente la autenticidad del diálogo, aunque sí puede introducir dificultades específicas (como la imposibilidad de leer lenguaje corporal, las interrupciones técnicas, etc.). Lo relevante no es la presencia física per se, sino la disposición hermenéutica de apertura al otro, que puede darse —o no— tanto en encuentros presenciales como mediados tecnológicamente.

La inmediatez de la llamada telefónica hace contrapeso con otro ejemplo que el filósofo destaca y es el del fenómeno de la carta. Dicho fenómeno contiene un interés en

contestar un tipo de requerimiento y diligencia que hace evidente la necesidad, y por tanto, la capacidad de disposición a responder el asunto en cuestión. Sin embargo, al final, este fenómeno ha sido desfasado y sustituido por las mismas necesidades lingüísticas que el mundo necesita hoy en día. Estos ejemplos marcan la sociedad en consonancia con las facilidades que la tecnología ha ofrecido al ser humano, y cómo este ya no se esfuerza por escuchar al otro, o tener un interés en su requerimiento.

De ahí que el autor piense que la falta de diálogo induzca un desinterés de sí mismo y por el otro, ya que la inmediatez de las cosas no deja espacio al desarrollo de algún rastro de intención humana por conocer al otro. Por tanto, las formas de comunicación exhiben una característica de la sociedad en la que se prima la individualidad del sujeto y su imposición en el otro, sin interés en detallar el por qué y el cómo de dicha imposición.

En el artículo compilado de *“¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?”*, Gadamer sugería que la industrialización inhibía cualquier acto que implique no escuchar al otro. Entonces, parece ser que existe una imposición que genera el desinterés hacia el otro, poniendo en peligro los ideales humanos hasta el punto de posiblemente conducir a su propia destrucción. Este peligro se detalla una vez que el ser humano se enfoca en un egoísmo y un reproche hacia el otro, pues la necesidad de ubicarse o hacerse relevante ante los demás resulta imperante para validar la existencia propia, pero no hay interés en por qué el otro también debería existir y cómo su existir permite acercarse a una concepción de mundo más comprensiva.

Este aparente distanciamiento, indisposición o negación total del otro detalla la problemática más grande en el diálogo, debido a la repercusión que el lenguaje tiene como fundamento de una sociedad democrática. Lo anterior parece desbaratar la existencia de otro por un interés que evita algún acuerdo o posibilidad de comprensión del otro y, por

consiguiente, una forma de eliminar, ignorar y apartar al otro. La problemática del diálogo, si bien en un inicio, carece de una posibilidad de escuchar al otro se da debido a las concepciones privadas que cada ser humano tiene, y estas concepciones son choques internos que solo pueden ser aclarados bajo el diálogo con la sociedad (el otro).

En consecuencia, el diálogo posee una negatividad inicial debido a que lo diferente aqueja la existencia del yo. El yo¹³ parece también estar sumergido en una diferencia consigo mismo, debido a los pensamientos que cada individuo tiene, distancian su realidad y la enfocan en una producción para sobrevivir. Estos pensamientos deben ser puestos en contraposición a través de la palabra y, en consecuencia, en el diálogo.

No obstante, el diálogo que predomina en la actualidad tiende a convertirse en un ejercicio de reafirmación del yo, donde el otro es reducido a una extensión de uno mismo o a alguien que debe pensar de la misma manera. El problema surge tanto en quien evita esclarecer sus propios pensamientos como en aquel que busca imponerlos sobre los demás. Estas actitudes individuales, al evitar el verdadero intercambio, terminan permeando la vida social. Tal vez quien no dialoga lo haga por un egocentrismo que lo lleva a querer imponer sus ideas, o por una incapacidad (incluso patológica) que obstaculiza su expresión y su posibilidad de comunicarse plenamente. Pero la cuestión esencial sería preguntarse: ¿por qué los individuos rehúyen compartir sus ideas o entablar un diálogo genuino? Esta interrogante encuentra resonancia en las teorías del poder y en la comprensión del lenguaje como ideología que propone Gadamer, quien señala en la siguiente cita:

¹³ Aunque se utiliza el concepto del yo, éste se desarrollará con mayor detalle en otro capítulo como parte de la fundamentación ética. En este contexto, el yo debe entenderse como el ser o el interlocutor individual, es decir, un individuo que no tiene un destinatario específico al que dirigir un mensaje.

Así como la naturaleza es para el investigador un territorio extraño e impenetrable al que fuerza a hablar mediante el cálculo y la coacción... así también es el humano con el otro humano que omite, elimina o niega al otro o lo convierte en otro (Gadamer, 1998, p. 198).

Ahora bien, el no dejarse decir y la falta de voluntad al escuchar al otro repercute de manera tal que en que el trato hacia el otro, al ser diferente e irrumpir en nuestro mundo, puede llevar a pensar que ese otro debe ser eliminado, apartado o discriminado debido a su alteridad. Gadamer ilustra esta idea con “*el concepto griego de “Atopon”, que se refiere a lo a-tópico o ilocalizado, aquello que no encaja en nuestros esquemas de comprensión y nos desconcierta*” (Gadamer, 1998, p. 182).

La diferencia con el otro no radica en las palabras pronunciadas, sino en la interpretación que cada sujeto construye a partir de ellas; es decir, en la significación que el lenguaje adquiere en cada horizonte de comprensión. Una diferencia con el otro que surge de un enunciado percibido como distinto; esta disparidad cultural y de comprensión puede dificultar aún más el establecimiento de un diálogo. Sin embargo, el “*atopon*” también es precursor de la capacidad de asombro y del dejarse decir. La incapacidad de los individuos para dejarse influir por el otro “atópico” resulta en desconcierto, y en la imposibilidad de generar un conocimiento profundo o de intentar comprender completamente al otro.

El dejarse decir ¹⁴ se presenta como un principio esencial para superar las dificultades impuestas por la sociedad, aunque esta misma sociedad dificulta su práctica

¹⁴ Como señala Gadamer, el “dejarse decir” (*sich sagen lassen*) es la actitud hermenéutica fundamental que permite la fusión de horizontes. El concepto se muestra claramente en el libro del autor George Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 438-468. En el seminario de Filosofía del Lenguaje, el profesor Nelsón Cuchumbé

al no haber voluntad para reconocer, aprender o simplemente escuchar lo diferente. Esto revela una incapacidad real para el diálogo, pues la comprensión entre individuos no se reduce a la emisión de palabras ni a un mero entendimiento sintáctico. Dialogar implica escuchar y acoger al otro, reconocer su presencia y su decir como portadores de sentido. En este nivel, la comprensión se convierte en un acto ético: escuchar al otro es otorgarle valor, abrir un espacio en el que pueda manifestarse. De este modo, puede darse un diálogo más genuino y, con él, una conversación verdaderamente significativa.

Este entendimiento no requiere telepatía ni una conexión mística; consiste, más bien, en reconocer las diferencias que se expresan en los enunciados del otro, diferencias que pueden distanciarnos de su realidad, pero no deben anular nuestra disposición a escucharlo. Para que esas diferencias puedan entrar en relación y la voluntad de dejarse decir se haga posible, es necesario encontrar un horizonte compartido —un punto de sentido donde ambos mundos puedan encontrarse sin perder su singularidad. Sin embargo, hoy en día este interés por dialogar y dejarse influir suele ser complicado debido a una tendencia hacia el distanciamiento entre el "yo" y el "tú".¹⁵

El dejarse decir o la voluntad de escuchar al otro no se hace presente realmente si no creemos que lo que debemos decir sea algo que merezca ser escuchado, o peor aún, si se cree que lo que hay por enunciar es la única forma de decir algo. Así que, si no hay disposición, no hay interés ni en el asunto, ni en la capacidad de asombro que el otro puede tener en nuestra experiencia de mundo. Lo anterior promueve la idea de que esta

desarrolló este concepto destacando que implica no solo atender lo expresado por el otro en la actualidad, sino reconocer cómo su opinión se ha transformado históricamente.

¹⁵ El concepto de 'yo' y 'tú' se refiere a los fundamentos de la experiencia hermenéutica de Gadamer, que a su vez se basan en los conceptos dialógicos de Hegel. Sin embargo, más adelante estos conceptos convergen en una sola fundamentación al abordar en el próximo capítulo la otredad de Lévinas.

problemática en la conversación es algo que omite al individuo, al otro y, como Gadamer fatalizó anteriormente, lleva a la destrucción del ser humano.

La incapacidad resulta parecer una forma de negarse a sí mismo y, en consecuencia, al otro, debido a que la negatividad es la fundamentación del otro. Por tanto, el otro y el yo son, en realidad, una sola cosa. Gadamer explica mejor esto al decir: *“El verdadero tema de nuestras reflexiones es, en cambio, una incapacidad para el diálogo que no se reconoce así misma, este irreconocimiento hace que no vea esta incapacidad en sí mismo sino en el otro”* (Gadamer, 1998, p. 209). La falta de conciencia del ser se manifiesta en la tendencia a dominar o eliminar al otro, principalmente porque el individuo no es capaz de escucharse a sí mismo. Esta incapacidad de introspección resulta en la imposibilidad de reconocer el problema, incluso cuando otros intentan hacérselo ver. Gadamer ilustra esta situación con el ejemplo del diagnóstico de un paciente, ya que el paciente llega a un punto de individualización extrema en el que solo escucha sus ideas, y solo se diagnostica o puede curarse de ello cuando hace su confesión.

Finalmente, la indisposición generada para el diálogo es una incapacidad propia de no oír, que son atribuciones del ser mismo por no querer escuchar al otro y simplemente ausentarse del otro al pretender escucharlo¹⁶. Lo que parece una vez más ser un acto de egocentrismo o patología por lo que Gadamer finaliza diciendo: *“que la incapacidad es un acto más bien de reproche que hace alguien que se niega a aceptar sus ideas que una carencia real del otro.”* (Gadamer, 1998, p. 210), puesto que el escuchar

¹⁶ Aquí surge la diferencia que hace Gadamer entre oír y escuchar. El primero hace referencia al acto pasivo del sentido de la percepción del sonido, mientras que el segundo implica una intención del sujeto con el interlocutor, es decir, una intención a comprender al otro.

al otro siempre abre nuevos caminos a la multiplicidad, y de ahí que su diferencia (negatividad) sea fundamental para la fusión de horizontes.

CAPÍTULO 5

FALSO CONSENSO

La comprensión tradicional del diálogo ha privilegiado históricamente la búsqueda del consenso como finalidad última del intercambio comunicativo, asumiendo que la unanimidad representa el estado ideal de toda interacción dialógica. Sin embargo, esta perspectiva omite una dimensión fundamental de la experiencia humana: la irreductibilidad de ciertas diferencias y la legitimidad del desacuerdo radical.

El presente apartado se propone examinar críticamente esta concepción consensual del diálogo, explorando las implicaciones teóricas y prácticas del falso consenso como mecanismo de exclusión y control. A través del análisis de las distintas modalidades del desacuerdo, desde la polémica hasta el desacuerdo radical, se busca demostrar que la negatividad inherente al encuentro dialógico no constituye una patología a superar, sino una condición constitutiva que debe ser reconocida y valorada.

Para poder hablar del falso consenso, es necesario hablar de los desacuerdos que pueden surgir en un diálogo. Gran parte de los desacuerdos que buscan un consenso no siempre pueden terminar en un consenso, puesto que muchos de ellos escapan a la posibilidad dialéctica y argumentativa del ser humano. En el apartado “*El desacuerdo radical (deep disagreement) es un desafío*”, se hace una distinción entre dos formas de

desacuerdo o conflicto: la polémica y el desacuerdo radical. Por un lado, señala que la polémica es fundamentalmente falaz porque involucra un compromiso personal demasiado intenso (cfr. Plantin, 2012). Es decir, cuando las personas están tan emocionalmente involucradas en una discusión, esto puede impedir un intercambio genuino de ideas. Por otro lado, el desacuerdo radical, introducido por Fogelin (cfr. Plantin, 2012), destaca que el desacuerdo puede mantenerse de manera pacífica a pesar de su profundidad. Este tipo de desacuerdo surge de diferencias más fundamentales que se expresan en la siguiente cita:

El altercado que lo organiza estaría caracterizado más bien por una diferencia metafísica que por un conflicto epistémico. Dicho de otro modo, si el debate radical no avanza no es por falta de implicación de los participantes sino porque la realidad no logra ejercer una presión suficiente sobre el discurso. (Plantin, 2012, p. 297).

El problema aquí no es que los participantes no se esfuercen lo suficiente, sino que la realidad misma no logra proporcionar suficiente evidencia para resolver el desacuerdo. Por ejemplo, el debate entre dos personas con visiones fundamentalmente diferentes sobre la naturaleza de la justicia. Una persona puede creer que la justicia debe basarse en la igualdad absoluta, mientras que la otra persona cree que debe basarse en el mérito individual. En este caso, no importaría cuánto debatan o qué tan bien argumenten sus ideas, debido a que la realidad misma no proporciona una prueba definitiva o absoluta que determine quién tiene razón (la constante necesidad de la negatividad).

El problema aquí no es que los participantes no se esfuercen lo suficiente, sino que, como señala Mouffe siguiendo a pensadores posmodernos, no existe un fundamento

último que pueda arbitrar definitivamente entre interpretaciones rivales. Por ejemplo, en el debate sobre justicia (igualdad vs. mérito), no hay un criterio universal o trascendente, es decir, ni empírico ni racional que pueda determinar cuál posición es la correcta. Cada interpretación se sostiene desde su propio horizonte hermenéutico, y la ausencia de este fundamento último es precisamente lo que hace necesario el agonismo: reconocer la legitimidad del conflicto sin pretender su superación definitiva (la constante necesidad de la negatividad).

Entonces, la importancia de la otredad está estrechamente ligada a la negatividad y al desacuerdo entre los interlocutores, en otras palabras, se habla de “*la normalidad del desacuerdo*”: La idea fundamental en este concepto es que todo debate serio contiene elementos de radicalidad, pero esta radicalidad no debe verse como dramático o problemático, sino como algo normal tanto social como moralmente. Es una observación importante porque cambia nuestra perspectiva sobre el desacuerdo, viéndolo como una parte natural del proceso argumentativo.

En consecuencia, debe existir una valoración del desacuerdo, el autor cita a Willard para destacar un punto crucial que es, “*valorar el desacuerdo va en contra de una antigua tradición en la argumentación que valora menos la oposición que las reglas que la regulan*” (Plantín, 2012, p. 298). A diferencia de dicha valoración, históricamente, la tradición argumentativa ha dado más importancia a las reglas que regulan la oposición que a la oposición misma, o sea, buscar un ganador en cualquier diálogo. Esto sugiere que hemos estado más preocupados por controlar el desacuerdo que por entender su importancia para el desarrollo inherente.

La tensión entre el consenso y el desacuerdo (agonismo) es indispensable en una sociedad sana, aunque es mejor pensar en un agonismo en vez de un consenso, debido a

la carga que busca omitir o eliminar al otro. Plantin hace una distinción importante entre dichas posturas: aunque podamos preferir el consenso (una preferencia), el agonismo es normal (un hecho). Esta distinción es crucial porque nos ayuda a entender que no hay contradicción entre buscar el consenso y reconocer la normalidad del desacuerdo.

Por lo tanto, el valor del agonismo radica en su capacidad para revelar diferentes perspectivas, profundizar nuestra comprensión y enriquecer el debate público. Esta nueva perspectiva tiene profundas implicaciones para el diálogo, puesto que en lugar de buscar la eliminación del desacuerdo o lo diferente, se debería apreciar su valor como fuente de conocimiento y comprensión. Es crucial crear espacios donde el desacuerdo pueda expresarse de manera productiva y reconocer que algunos desacuerdos son fundamentales y no requieren ser resueltos.

Ahora bien, desde la antropología, Plantin dice que los seres y los grupos humanos naturalmente tienen conflictos de intereses, que se manifiestan a través de diferentes discursos y puntos de vista. Lo anterior lleva a pensar que el lenguaje, y específicamente la argumentación, pueden servir como herramienta para manejar estas diferencias de dos maneras distintas: La primera, la argumentación puede funcionar como un instrumento para reducir diferencias y crear consenso. Esto ocurre cuando se usa para convencer al otro, trabajar sobre opiniones diferentes y construir acuerdos.

Este desarrollo de una fusión de horizontes, como diría (Gadamer, 1998), es una realidad empíricamente comprobable, y sugiere que se puede estudiar científicamente en qué condiciones la argumentación ayuda a resolver conflictos, sin embargo, la argumentación también puede tener el efecto contrario. La segunda, puesto que al profundizar las divisiones y acentuar las diferencias entre las diferentes posturas se crea un problema en el que se distancian los acuerdos. Para ello Plantin cita como ejemplo el

discurso de Jesús en la Biblia, con el fin de detallar no solo las diferencias humanas inherentes al ser, para demostrar que incluso hasta en la propia familia el ser humano encuentra lo utópico, al otro, al diferente (la negatividad) como fundamento de su existencia:

34 No crean que yo he venido a traer la paz en la tierra; yo no vine a traer la paz sino la espada.³⁵ Porque yo he venido a poner la división entre el hombre y su padre, entre la hija y su madre, entre la nuera y la suegra; 36. Y el hombre tendrá como enemigos a la gente de su casa. (Plantin, 2000, como se cita en Giraldo, 2012, p. 299)

La teoría lingüística de la argumentación según Plantin (2012) se presenta entonces como el estudio de cómo se manejan discursivamente estos conflictos de interés y diferencias de opinión al señalar que el objetivo principal *“no es necesariamente convencer al otro, sino encontrar formas de convivir a pesar de las diferencias”* (Plantin, 2012, p. 300).

Este apartado presenta dos perspectivas al analizar el consenso como un arma. Esto se evidencia cuando un consenso se establece en un contexto social, ideológico o científico, ya que puede utilizarse para limitar el disenso y consolidar determinadas posiciones de poder. El primer punto de vista es crear un discurso alternativo que desafíe ese consenso al ubicarlo en los contextos anteriormente mencionados, que no solo presente una idea diferente, sino que construya una narrativa completa que cuestione los fundamentos del consenso establecido. Pero este proceso se complica por la necesidad de justificar las nuevas ideas con argumentos excepcionales, ya que el consenso existente rara vez requiere justificación y se acepta como un hecho.

Un ejemplo podría ser el movimiento ambientalista, que tuvo que presentar evidencia científica sólida, argumentos económicos convincentes y un marco ético robusto para ser tomado en serio frente a un consenso que prioriza el desarrollo industrial sin considerar sus consecuencias ambientales. Esta dinámica revela cómo el consenso no es solo un acuerdo pasivo, sino una estructura activa que resiste el cambio y exige estándares más altos a las ideas nuevas, dificultando así la innovación y el progreso. Comprender esta realidad nos ayuda a ser más conscientes de cómo se mantienen las estructuras de poder y por qué es tan difícil introducir nuevas ideas en nuestras sociedades.

El segundo punto de vista ofrece una crítica sobre la importancia que se le da al consenso en la teoría de la argumentación. La argumentación debe entenderse como un mecanismo semiótico para resolver diferencias y conflictos de interpretación; un litigio jurídico es precisamente una situación de este tipo. Usando el ejemplo del sistema judicial, se muestra que la argumentación opera incluso cuando no hay acuerdos previos voluntarios o cuando el condenado no acepta la racionalidad de la sentencia. En un tribunal, no se requiere que las partes estén de acuerdo en participar (se les puede obligar), pero la argumentación sigue funcionando como procedimiento para dirimir el conflicto interpretativo, aunque la resolución no sea aceptada por todas las partes.

En suma, lo común a estos dos puntos de vista es que el énfasis en el acuerdo y el consenso en la teoría de la argumentación debería prestar atención a un elemento fundamental de la realidad social, que es el poder. El poder es una parte permanente de las interacciones sociales que no puede ser ignorada al estudiar la argumentación, y en especial, en la dinámica de un diálogo.

Una vez detallado que la normalidad del desacuerdo es algo natural en el ser humano y que debería serlo, además de que la posibilidad del diálogo implica consenso con paradojas que desafían el mismo interés que hay en llegar a dicho acuerdo, debido a los intereses de poder. Plantin identifica que hay una suposición en el pensamiento social, y es que la idea de la unanimidad o el consenso total debería ser el estado normal y deseable de la sociedad, debido a intereses de poder que hay en los argumentos de los consensos comunes como fue ya fue hablado.

Lo anterior sucede porque se asume que el consenso total es el estado ideal. Esta suposición genera la tendencia a percibir las posiciones hegemónicas como inherentemente "correctas" o "racionales", mientras que las voces disidentes son deslegitimadas como irracionales o defectuosas. Como señala Mouffe, esta lógica del consenso no opera necesariamente mediante el simple conteo numérico, sino mediante la naturalización de ciertas posiciones como "sentido común" y la exclusión de otras del espacio de lo legítimamente debatible.

Quienes no se unen al consenso hegemónico son vistos como resistentes a la "razón" o la "persuasión", no porque sus argumentos sean lógicamente deficientes, sino porque desafían el marco interpretativo dominante. Su desacuerdo es percibido no como una posición legítima que enriquece el debate democrático, sino como una especie de falla o defecto que debe ser "superado". Esta es precisamente la dinámica que el agonismo busca desmontar: reconocer que el conflicto entre posiciones no es síntoma de irracionalidad, sino constitutivo de la pluralidad democrática.

Según esta lógica, a aquellos que no se conforman con el consenso solo les quedan dos opciones: separarse o "emigrar a un mundo nuevo". Es decir, son efectivamente excluidos de la comunidad del diálogo: *“Esta ha resistido al poder de persuasión del*

orador y se ha negado a reconocer la derrota que le ha impuesto el dialéctico. Lo único que le queda es separarse o emigrar a un mundo nuevo”. (Plantín, 2012, p. 301). Vale la pena recordar que, durante siglos, existió un consenso de que las mujeres no debían participar en la política. Aquellos que desafiaban este consenso no estaban simplemente equivocados, estaban proponiendo una visión alternativa válida, que eventualmente transformó nuestra comprensión de la democracia y la igualdad.

La falacia del consenso, por lo tanto, no es solo un error lógico; es una forma de pensamiento que suprime la multiplicidad de ideas y voces, además tergiversa el concepto de negatividad, pues crea una falsa dicotomía entre lo "correcto" y lo incorrecto, al omitir la voz del interlocutor al ignorar la legitimidad que hay en los pensamientos alternos.

En suma, la falacia del consenso se sigue de una idea en la que el desacuerdo radical es suprimido y visto como algo malo, también que los consensos llevan a crear supuestos alternativos con argumentos extremadamente detallados, además de un poder constitucional que obligue a desarrollar un consenso en la forma en que dichas leyes lo expresen. Lo anterior sin contar el deseo de los que tienen más poder dentro de las esferas constitucionales y tergiversan a sus oponentes (la negatividad) para evitar el conflicto sano que hay en todo diálogo.

CAPÍTULO 6

LA SOCIEDAD REPRODUCTIVISTA

Este capítulo examina cómo las instituciones sociales, particularmente el sistema educativo, reproducen estructuras de poder que obstaculizan el diálogo genuino y la comprensión de la alteridad. El propósito es analizar dos problemáticas fundamentales que condicionan la posibilidad del encuentro dialógico: primero, los mecanismos de violencia simbólica mediante los cuales se imponen y naturalizan arbitrariedades culturales; segundo, el modelo educativo orientado exclusivamente al crecimiento económico que inhibe el desarrollo de capacidades humanísticas esenciales para la democracia y el reconocimiento del otro.

Ambas problemáticas revelan cómo la reproducción institucional genera formas de individualidad que dificultan la apertura hermenéutica al otro, condición necesaria para el diálogo agonístico que este trabajo propone. La violencia simbólica perpetúa relaciones de dominación presentándolas como naturales y legítimas, mientras que la educación para la renta forma sujetos instrumentalizados, incapaces de pensamiento crítico y reconocimiento de la diferencia. Estas dinámicas de reproducción social constituyen, por tanto, obstáculos estructurales para la posibilidad del diálogo genuino en las sociedades contemporáneas.

El capítulo se estructura en tres secciones. La primera (6.1) analiza la teoría de la reproducción social y la violencia simbólica desarrollada por Bourdieu y Passeron en "*La Reproducción: Elementos para una Teoría del Sistema de Enseñanza*" (1996), particularmente a partir del capítulo I. Este análisis expone cómo los valores sociales se han impregnado institucionalmente, llevando a una individualización y desconcientización de la importancia del otro. El concepto de violencia simbólica revela cómo las instituciones perpetúan el poder mediante la Acción Pedagógica (Ap) y la

Autoridad Pedagógica (AuP), inhibiendo su propia transformación y estableciendo arbitrariedades culturales naturalizadas.¹⁷

La segunda sección (6.2) examina el papel de las humanidades en la formación democrática a partir de "*Sin fines de lucro*" (2010) de Martha Nussbaum, retomando especialmente los capítulos I, II y V. Nussbaum muestra cómo la educación orientada exclusivamente al lucro ha permeado negativamente el desarrollo del ser humano, tanto en su relación consigo mismo como en su apertura al otro, generando ciudadanos incapaces de reconocimiento mutuo, pensamiento crítico y deliberación pluralista. Esta crisis de las humanidades constituye un obstáculo fundamental para la comprensión de la otredad y, por tanto, para la posibilidad del diálogo genuino.

Finalmente, la tercera sección (6.3) articula ambos diagnósticos para mostrar cómo la reproducción institucional, tanto mediante la violencia simbólica como a través de la educación economicista que configura subjetividades que imposibilitan el diálogo agonístico y la comprensión de la negatividad como constitutiva de la democracia. Ambas problemáticas convergen en la formación de individuos dominados por estructuras de poder naturalizadas, incapaces de reconocer y valorar la diferencia como fundamento del diálogo democrático.

6.1 La teoría de la reproducción social y la violencia simbólica en la educación

¹⁷ Vease (Negru, 2007, pág. 118-119). En donde el desarrollo del diálogo es permeado no solo por una falta de interés en el otro desde el mismo individuo, sino infundada para que el individuo lo piense así. "El consenso de las tradiciones establecidas y los juegos de lenguaje puede dar lugar a una conciencia moldeada por la compulsión, resultado de la pseudo-comunicación. Esto no se limita a casos patológicos aislados en sistemas familiares perturbados, sino que afecta también a todo el sistema social". Es importante señalar que en este apartado no se abordan los problemas de la educación en sí mismos, sino que se analiza la educación como parte de las instituciones que contribuyen a la reproducción del problema. En otras palabras, el texto fue seleccionado por su valor crítico hacia la sociedad y las dinámicas de reproducción presentes en las instituciones, así como por su conexión con la inhibición del diálogo.

En el libro *"La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza"*, Bourdieu y Passeron explicaron la idea de que la educación contribuye a mantener la estructura social existente al reproducir tanto las relaciones de poder simbólicas como las materiales entre diferentes clases sociales. Esta reproducción se logra principalmente mediante la transmisión y legitimación de la cultura dominante (capital cultural) dentro del sistema educativo. Según los autores, el sistema educativo se comporta como un "campo" con reglas específicas, en el que se requiere tanto conocimiento de la cultura dominante como un conjunto de habilidades y disposiciones (*habitus*¹⁸) para tener éxito dentro de ese campo.

Aunque este texto analiza cómo el sistema escolar contribuye a la reproducción de las clases hegemónicas a través del capital cultural, social y económico, Bourdieu y Passeron desarrollan múltiples conceptos de gran relevancia teórica. Para los propósitos de este capítulo, que busca identificar obstáculos institucionales al diálogo genuino, se privilegiarán dos conceptos clave: la violencia simbólica y los mecanismos de reproducción social. Ambos permiten comprender cómo la escuela perpetúa desigualdades mediante la imposición naturalizada de arbitrariedades culturales a través de la autoridad pedagógica. El análisis se centra específicamente en el Libro I: "Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica."

Bourdieu y Passeron, a través del primer libro, detallan el funcionamiento y relación de la cultura y su arbitrariedad, con la finalidad de explicar cómo el sistema

¹⁸ Respecto a los hábitos si bien son importantes para el desarrollo de la sociedad estos no evidencian totalmente las formas de autoridad en que se re-reproduce la sociedad y cómo la comunicación (diálogo) sea una imposición predeterminada. El *habitus* representa el mecanismo interno mediante el cual las estructuras sociales externas se incorporan en los individuos, convirtiéndose en principios generadores de prácticas que tienden a reproducir las condiciones objetivas que los produjeron originalmente; véase: (Bourdieu y Passeron, 1996. Pg. 251 "*sistemáticamente modificados por una acción prolongada de transformación que tiende a dotarles de una misma formación duradera y transmisible (habitus)*,"

educativo reproduce y perpetúa las desigualdades sociales y culturales. En otras palabras, la cultura dominante se impone a través de la autoridad y el trabajo pedagógico, mientras que el sistema de enseñanza y el trabajo escolar refuerzan y legitiman esta reproducción cultural: Ap (Acción pedagógica), AuP (Autoridad pedagógica).

Para empezar, es importante abordar el concepto de violencia simbólica, ya que atraviesa los conceptos anteriormente mencionados al operar como una forma de imposición cultural legitimada. Se trata de una violencia invisible que establece significados y jerarquías sociales presentándolos como naturales, lo que permite que los dominados acepten las estructuras de dominación como si fueran legítimas. De ahí que la cultura tenga formas de sostener un carácter simbólico que justifique la forma correcta de desarrollarse en la sociedad. Por tanto, la violencia simbólica se da en tanto que haya fuerza ejercida de manera implícita a través de su imposición; es decir, existe una violencia que se ejerce por medio de una fuerza que impone significaciones de manera disimulada, por medio de otras relaciones de fuerza. Es decir:

Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza. (Bourdieu y Passeron, p. 44).

De esta forma, la violencia simbólica expresa las relaciones de fuerza entre los grupos sociales y se ejerce, según Bourdieu y Passeron, a través de la acción pedagógica (AP), con el fin de asegurar la reproducción del orden social y el sometimiento. En una violencia simbólica, ya que es impuesta por un orden o jerarquía del momento, que puede llevar a una arbitrariedad cultural. Esta arbitrariedad cultural se da de forma tal que

quienes imponen las culturas son el margen negativo de violencia simbólica del momento (Bourdieu y Passeron, 1996).

Todas las acciones pedagógicas que se dan permiten, posibilitan o se logran por medio de un grupo socialmente cualificado para transmitir la arbitrariedad cultural de las clases dominantes a quienes deben serlo, y a las clases dominadas una reproducción sobre quienes deben ser dominados. Es decir, toda formación social transmite la jerarquización o arbitrariedad cultural dentro de estas, y dentro de ellas existen relaciones de fuerza.

Para empezar, el concepto de violencia simbólica cruza muchos conceptos dentro de sí, pero que se mezclan arbitrariamente al funcionar como la imposición de algo (de lo que es impuesto o lo que se impone). De ahí que la cultura tenga formas de sostener un carácter simbólico que justifique la forma correcta de desarrollarse en la sociedad. Por tanto, la violencia simbólica se da en tanto que haya fuerza ejercida de manera implícita a través de su imposición; es decir, existe una violencia que se ejerce a través de una fuerza que impone significaciones de manera disimulada, por medio de otras relaciones de fuerza. De esta forma, la violencia simbólica expresa las relaciones de fuerza de los grupos sociales sobre otros grupos, y de esta forma, la violencia simbólica constituye una acción pedagógica (Ap) que mejor parezca para lograr el sometimiento de los grupos sociales en desventaja.

La acción pedagógica (Ap) guarda dentro de sí una violencia simbólica, ya que es impuesta por un orden o jerarquía del momento que puede llevar a una arbitrariedad cultural. Esta arbitrariedad cultural se da de forma tal que quienes imponen las culturas son el margen negativo de violencia simbólica del momento. Todas las acciones pedagógicas que se dan o posibilitan por medio de un grupo socialmente cualificado para transmitir la arbitrariedad cultural de las clases dominantes. Esta transmisión de poder

se da a quienes deben reproducir dicha violencia, es decir, quienes deben serlo, mientras que a las clases dominadas se les transmite una violencia a sí mismo para ser dominados. Es decir, toda formación social transmite la jerarquización o arbitrariedad cultural dentro de estas y a su vez, en ellas existen relaciones de fuerza.¹⁹

Por ejemplo, en una sociedad específica, la posición dominante en el sistema de prácticas culturales es ocupada por aquella que refleja de manera más completa el ideal, aunque indirectamente, los intereses objetivos (materiales, simbólicos y pedagógicos) de los grupos o clases dominantes. Esto se debe a que las relaciones de poder entre los grupos o clases que conforman dicha sociedad también son las que rigen el poder. Este poder de las relaciones entre las élites influye en la imposición y delimitación de lo que se impone, así como en quiénes son los receptores de dichas imposiciones.

La Ap, a pesar de estar relacionada con la enseñanza de la educación, normalmente impregna a la sociedad con valores, actitudes e ideales que son preestablecidos por la cultura dominante o, en este caso, los grupos culturales dominantes. En el punto 1.2.2 se demuestra que la necesidad de los grupos sociales se establece en su sistema simbólico a través de una Ap, en la medida en que ellos deben dichas formas de actuar a los grupos sociales de los que son producto. En otras palabras, ellos son la re-reproducción que incita a seguir estableciendo dichas necesidades y estructuraciones sociales de los grupos culturales de élite. Lo que se impone en este caso son las necesidades habitables y de hábito que desarrollan el contexto y el desenvolvimiento del ser en cuanto a sí mismo y con otros.

¹⁹ Como violencia simbólica, la AP sólo puede producir su efecto propio, o sea, propiamente pedagógico, cuando se dan las condiciones sociales de la imposición y de la inculcación, o sea, las relaciones de fuerza que no están implicadas en una definición formal de la comunicación. (Bourdieu y Passeron, p.49).

La acción pedagógica está correlativamente relacionada con el grado de arbitrariedad, que es impuesto por los intereses y necesidades materiales y simbólicas de los grupos culturales dominantes. La teoría sociológica que hay detrás de la Ap se atribuye a la visión de dos formas que propician la imposición de lo que se debe enseñar y lo que debe o se cree que es. Las dos arbitrariedades son: la arbitrariedad de la imposición y la arbitrariedad impuesta. La primera se refiere al acto mismo de imponer algo, que es arbitrario porque se basa en una relación de poder o fuerza (Bourdieu y Passeron, 1996), y la segunda se refiere al contenido cultural que se impone, que es arbitrario porque no tiene un fundamento objetivo o natural (Bourdieu y Passeron, 1996). En conjunto, las dos arbitrariedades crean una verdad objetiva impuesta por una cultura élite con una fuerza implícita o fuerza simbólica; en consecuencia, una violencia simbólica.

Estas dos arbitrariedades, en su interacción, generan una verdad objetiva que es impuesta por una cultura élite mediante una fuerza simbólica, constituyendo así una forma de violencia simbólica. Como señalan Bourdieu y Passeron, esta dinámica no es neutral, ya que, por el hecho de que correspondan a los intereses materiales y simbólicos de grupos o clases distintamente situados en las relaciones de fuerza, estas Ap tienden siempre a reproducir la estructura de la distribución del capital cultural entre esos grupos o clases, al contribuir con ello a la reproducción de la estructura social. Por tanto, la Ap tiene una posición estratégica entre la razón y la fuerza pura para la coacción social, pues funciona como un mecanismo que asegura la reproducción social.

No obstante, lo anterior solo funciona a través de la estructura lógica de los principios universales en los que Bourdieu fundamenta su concepto de cultura (una cultura altamente contradictoria y paradójica), puesto que esta autoridad de dichos principios se logra con la ayuda de las tecnologías o ciencias que recrean los ideales

sociales esperados por los grupos que instauran la Acción Pedagógica. La sociedad en sí es paradójica, está formada por conceptos necesarios que ubican a la negatividad como parte fundamental de su existencia. El hecho de que hoy en día se quiera hacer de todos un mismo ser a través de la violencia simbólica y su vertiente de libertad coaccionada ha llevado a que los seres humanos encuentren, en hacer del otro uno igual o eliminarlo, una forma de controlar los ideales de la cultura élite.

Esta paradoja se manifiesta claramente en los sistemas educativos clásicos, donde varias instituciones o mecanismos desarrollan la transmisión del conocimiento acumulado como una objetividad verdadera que desarrolla una reproducción social. El sistema educativo presenta como universal y objetivo un conjunto de saberes y disposiciones que, en realidad, están vinculados a intereses particulares, creando así la ilusión de neutralidad mientras reproduce activamente las desigualdades existentes. De esta forma, se podría decir que, de acuerdo con los autores:

Las leyes del mercado donde se forma el valor económico o simbólico... constituyen uno de los mecanismos, por los que se halla asegurada la reproducción social, definida como reproducción de la estructura de las relaciones de fuerza entre las clases (Bourdieu y Passeron, 1996, p. 51).

Por tanto, de los diferentes tipos de capital cultural se podría decir que sistemáticamente favorecen aquellas formas de conocimiento y disposiciones que ya están asociadas con los grupos dominantes, perpetuando así la estructura social existente y las relaciones de fuerza entre las clases.

Las relaciones de fuerza operan tanto a través de directrices doctrinales de los grupos dominantes como mediante el desconocimiento del carácter de dominación, lo

que permite a la Acción Pedagógica (Ap) desarrollar la legitimidad de la violencia simbólica. Esta legitimidad reside en la capacidad de la arbitrariedad cultural para encubrir los intereses objetivos de los grupos dominantes. Consecuentemente, la Autoridad Pedagógica despliega una arbitrariedad cultural, es decir, la noción de que normas, valores y prácticas culturales son construcciones humanas sin base objetiva de superioridad.

En este orden de ideas, la Acción Pedagógica (Ap) ejerce poder arbitrario sobre los productos culturales y el orden social, implementando violencia simbólica que reproduce diferencias culturales mediante la comunicación pedagógica. Este mecanismo combina implícitamente razón y fuerza, elementos que Bourdieu y Passeron advierten no deben considerarse aisladamente, pues al “*considerar esta doble construcción teórica como una realidad empíricamente observable, es abocarse a creer ingenuamente*” (Bourdieu y Passeron, 1996, p. 50), bien en la fuerza pura o bien en la arbitrariedad radical de los significados.

La Acción Pedagógica solo se da con la Autoridad Pedagógica (AuP), quien fundamenta la legitimidad bajo la violencia simbólica de las fuerzas, pues esta autoridad es aquella que, bajo las condiciones imperantes de los grupos sociales, permean las instituciones y, por tanto, reproducen un ideal y, con ello, un agente social. La principal funcionalidad de la AuP es representar el poder y la legitimidad que se le otorga a los educadores para imponer y transmitir la cultura dominante. Esta autoridad se basa en el reconocimiento social de la institución educativa y de los educadores como poseedores de conocimiento legítimo. La AuP parece ser la forma legítima en que el adoctrinamiento y el desprecio funcionan, pues por medio de ella es que su acción es necesaria, y su alcance

es mucho más profundo, incluso cuando la mente es inconsciente de que está siendo violentada simbólicamente bajo las arbitrariedades sociales.

Las relaciones de fuerza se encuentran tanto por las directrices doctrinantes de los grupos sociales operantes como por el desconocimiento de dicho carácter de dominación, que la Ap desarrolla la legitimidad de la violencia simbólica. Dicha legitimidad se encuentra en cómo la arbitrariedad cultural es capaz de encubrir la verdad objetiva de los intereses de los grupos sociales dominantes. En consecuencia, la AuP desprende dentro de ella una arbitrariedad cultural que se refiere a la idea de que las normas, valores y prácticas culturales son construcciones humanas y, por lo tanto, pueden variar de una cultura a otra sin una base objetiva para su superioridad.

De igual manera, la comunicación pedagógica, que es “la relación de comunicación específica que se establece en toda Ap” y que tiene la función de reproducir y legitimar la arbitrariedad cultural que una sociedad considera digna de transmisión. Este proceso comunicativo opera mediante instancias delegadas con autoridad reconocida que imponen sistemas culturales dominantes sobre grupos con culturas diferentes y excluyen desarrollos sociales que contradicen la arbitrariedad cultural establecida.

Esta idea de “arbitrariedad” se ve reflejada en la Autoridad Pedagógica (AuP), que es una forma de influencia que puede ser sutil pero poderosa. Un ejemplo puede ser la diferencia en cómo los estudiantes reaccionan a las reglas escolares: un niño de un barrio popular podría no darle importancia a un castigo que, para un niño de clase media, sería algo grave. Esto pasa porque la educación, como la entendemos, puede parecer arbitraria o sin sentido para algunos, y porque las normas y valores que aprenden en casa pueden ser diferentes a los de la escuela. En resumen, la AuP siempre funciona dentro de un contexto cultural específico, lo que significa que lo que se considera una forma correcta

de enseñar puede variar mucho de un lugar a otro. Por ejemplo, en algunos lugares un profesor que grita puede ser visto como alguien que se preocupa, mientras que en otros sería considerado un abusador.

Las pedagogías modernas promueven la individualización del ser, creando un carácter solitario que facilita el adoctrinamiento y satisface intereses productivistas bajo la apariencia de atender las necesidades individuales. A través de la Autoridad Pedagógica y las arbitrariedades culturales, estas pedagogías moldean a los individuos según las demandas sociales de cada época, como lo plantea Durkheim: “*el hombre es lo que la sociedad quiere que sea*”. Además, los sistemas pedagógicos legitiman el control cultural mediante una violencia simbólica que jerarquiza y naturaliza la dominación, haciéndola parecer necesaria y legítima para el desarrollo personal y social.

La relación de la Ap y la AuP se da en tanto que toda Ap contiene dentro de sí una legitimidad dentro de la autoridad pedagógica, debido a que la arbitrariedad cultural dominante tiene la capacidad de legitimar e imponer una verdad objetiva a través de la acción pedagógica. De ahí que gran parte de la verdad objetiva que se piensa que hay es porque la Ap tiene dentro de sí una legitimidad para que se desconozca completamente su arbitrariedad cultural gracias a la AuP. En consecuencia, dicha arbitrariedad (que es desconocida) es impuesta como cultura legítima a todo aquello que es transmitido por la Ap y, así, lo arbitrariamente impuesto es lo aceptado culturalmente como legítimo, debido a que se supone que ello es lo legítimo.

Las informaciones que hay dentro de la comunicación pedagógica solo son las emitidas legítimamente y, de acuerdo con Bourdieu, lo legítimo no es aquello que realmente sea lo necesario y lo correcto, sino más bien lo eficaz y oculto para sostener su legitimidad. La imposición de una arbitrariedad social, y luego una cultura, funciona

gracias a una antinomia, es decir, una contradicción, en la ideología de las clases dominadas.

Las clases dominadas experimentan una dualidad contradictoria: por un lado, un sentimiento de inferioridad cultural derivado de su posición subordinada; por otro, un rechazo agresivo hacia la cultura dominante. Esta contradicción puede manifestarse directamente desde estas clases o amplificarse a través de sus representantes y líderes. Estos representantes se hacen visibles bajo la apariencia de una cultura popular que supuestamente es beneficiosa para los menos privilegiados, pero que, en realidad, es un mecanismo de subordinación cultural. La Acción Pedagógica mantiene la libertad de imposición gracias a que la Autoridad Pedagógica la legitima, otorgándole el derecho de ejercer violencia simbólica. Aunque se cuestione dicha arbitrariedad cultural, esto no necesariamente interrumpe su función reproductora, puesto que lo considerado legítimo es precisamente aquello que inicialmente se impuso como verdad objetiva mediante relaciones de poder.

Los caracteres simbólicos de la arbitrariedad funcionan en tanto que la sociedad permita ser dominada o pueda imponer sus intereses, debido a que dichas ideas se desarrollan de manera casi sistemática, y esta fuerza simbólica surge de lograr imponer, y esta fuerza simbólica surge de lograr imponer, y solo se permite con los grupos que le han dado dicha fuerza, por tanto, su arbitrariedad adquiere dicha fuerza. La educación de los niños, en este sentido, es un lugar óptimo para representaciones conflictivas y, a menudo, para conflictos reales. Esto se hace evidente cuando, en una misma familia, cohabitan descendencias o generaciones pertenecientes a clases sociales diferentes. Bourdieu ejemplifica esto con conflictos sobre quién tiene el derecho de ejercer la autoridad parental y, en casos extremos, incluso sobre el uso de la represión física hacia

los niños pertenecientes a otra familia. Estos conflictos se ven influenciados por las relaciones de clase y la posición relativa en la estructura social de los diferentes tipos de familia involucrados.

La Autoridad Pedagógica (AuP) funciona como una instancia que legitima el poder de sus reproducciones y productos educativos. A través del sistema educativo, simboliza el poder mediante el capital cultural, estableciendo valores académicos que legitiman y perpetúan las relaciones de poder existentes. Mientras que la Acción Pedagógica (Ap) funciona como un resultado reproductivo que frecuentemente no requiere justificación, pues su legitimidad deriva de la aceptación del grupo cultural o de la clase que se beneficia de la Autoridad Pedagógica (AuP).

La arbitrariedad social presente en la Ap surge de la arbitrariedad cultural dominante, donde la reproducción social impuesta mediante la educación se perpetúa a través de las instituciones que facilitan el desarrollo de esta Acción Pedagógica. Una vez la Ap sea legitimada por los grupos sociales para la imposición y dominación de las otras clases, aparece el Trabajo Pedagógico (Tp). Este Tp es el encargado de inculcar que estas formas de producción sean interiorizadas, perpetuándose incluso después de que se intenta cambiar esta arbitrariedad.

El poder de la reproducción educativa reside en su capacidad de inculcación, donde la Acción Pedagógica (Ap) transmite información que impone arbitrariedad cultural. Este proceso simbólico se valida mediante la Autoridad Pedagógica (AuP), que lo implementa a través del Trabajo Pedagógico (Tp).²⁰

²⁰ El poder inherente a la reproducción posee una capacidad de inculcación que define la arbitrariedad, la cual se manifiesta como la transmisión de información que impone su dominio sobre los demás. Esta arbitrariedad se vuelve simbólica y se legitima gracias a la autoridad pedagógica (AuP), que logra implementarla de manera práctica a través del trabajo pedagógico (Tp). Sin embargo, este concepto trasciende los límites del presente trabajo de grado. Para los

Entonces, se podría reconocer que los sistemas educativos han establecido una violencia simbólica legitimada por la Ap y la AuP, dentro de instituciones que imponen pedagogías arbitrarias como mecanismo de reproducción social. Esta reproducción genera un capital arbitrario que, mediante el *habitus*, crea disposiciones para imponer lo impuesto y creer en ello. La exposición de la arbitrariedad cultural como un acto reproductivo, donde los individuos incorporan los principios de su imposición (violencia simbólica), permite la existencia y perpetuación de la Acción Pedagógica. Este ciclo, ejecutado mediante el Trabajo Pedagógico, perpetúa las arbitrariedades de los grupos de élite a través de su imposición cultural sostenida en el tiempo.

6.2 El papel de las humanidades en la formación democrática y crítica

En su libro *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita las humanidades o Not For Profit*, Martha Nussbaum defiende el papel crítico de las artes liberales, la lógica y el pensamiento filosófico, enfatizando su importancia en todos los niveles educativos. De igual forma, Nussbaum aboga por las humanidades como componentes esenciales de una sociedad democrática y de cualquier tipo de formación integral, destacando su importancia en el fomento del pensamiento crítico, la empatía y el compromiso cívico. Este trabajo subraya la creencia de Nussbaum en el poder transformador de las humanidades y las artes liberales en la formación de los individuos y las sociedades, hacia un futuro verdaderamente democrático, con miras a una ciudadanía cosmopolita.

finis de esta investigación, es importante reconocer que las formas en que se ha educado han generado una violencia simbólica, implantada por las características de la arbitrariedad pedagógica (Ap) y la autoridad pedagógica (Aup).

El libro inicia presentando la crisis silenciosa a la que se enfrenta la educación en la actualidad contemporánea, dado que se da primacía a la producción de capital y no a la producción del alma, del saber o del bien ser. En relación con lo anterior, Nussbaum dice que el mundo ha buscado exactamente un bien material para suplir cualquier bien social. La profundidad de esto es que el desarrollo del ser humano ha estado subsumido al desarrollo comercial y, por tanto, hay menos humanos y más máquinas productoras, sin algún rasgo de interés o sueño por aprender, y mucho menos por ayudar, construir y cooperar con el otro. Lo anterior lo muestra claramente en esta cita al detallar la problemática del alma desde Alcott y Tagore:

Cuando nos encontramos en una sociedad, si no hemos aprendido a concebir nuestra persona y la de los otros de ese modo, imaginando mutuamente las facultades internas del pensamiento y la emoción, la democracia estará destinada al fracaso (Nussbaum, 2010, p. 25).

Durante los cinco primeros capítulos, la autora se compromete a detallar la problemática social de la individualidad atribuida al campo educativo, a través de los siguientes argumentos: primero, Nussbaum analiza el papel de las humanidades en la formación de los individuos y las sociedades para la comprensión y el compromiso con el mundo. Dicho papel de las humanidades resulta ser esencial para fomentar un sentido de comunidad y valores compartidos. Segundo, la filósofa neoyorquina explora la importancia de las humanidades en la promoción de la justicia social y la igualdad. Ella argumenta que las artes liberales pueden ayudar a las personas a desarrollar una comprensión más profunda de las cuestiones sociales y a trabajar hacia una sociedad más justa y equitativa.

El primer capítulo expone la existencia de una crisis en la educación en materias relativas al arte y las humanidades; esto quiere decir, a largo plazo, una carencia en la importancia de las emociones, los sentimientos y, sobre todo, del otro. Este desarrollo educativo, con un enfoque especializado en la producción y la renta, ha dejado una falta en el desarrollo del pensamiento crítico, y sobre todo del alma.

Estas ideas sobre el desarrollo y el éxito, que cubren los estándares más altos de realización hoy en día, realmente cumplen un valor produccionista, sin alguna exploración o desarrollo de las humanidades. La institución y la pedagogía han buscado que el estudiante produzca, sin promover una producción propia del alma; en otras palabras, una producción genuina de sus intereses o deseos que busquen la ayuda del otro o de las ideas que estimulen el pensamiento crítico y creativo.

En consecuencia, existe el riesgo de que la sociedad sea reducida a lo tecnológico, a lo cosmético, a lo banal y fútil: aquello que promueva el consumo de instituciones, marcas y estilos de vida, sin promover el desarrollo reflexivo del individuo con la tecnología, ni fomentar la construcción de ideas que articulen el interés del yo con la apertura al otro. Si bien las nuevas generaciones tienden hacia patrones de consumo intensivo, esto puede desencadenar problemas en su desarrollo personal. De ahí la necesidad de actuar y poner énfasis en el desarrollo propio de estas generaciones hacia una creación basada en saberes, conocimientos y prácticas crítico-reflexivas que la filosofía puede aportar significativamente, en tanto propicia la conexión del ser humano consigo mismo y con el otro.

Nussbaum destaca que se ha propiciado esta crisis educativa por los intereses de la educación para la renta. Lo anterior representa una posibilidad muy importante que inhibe al ser del otro, puesto que muestra que hay algo que se está perdiendo hoy en día

con las cosas que alimentan el consumo, como por ejemplo las redes sociales, que llevan al desespero por hacerse notar. En una sociedad que promueve un estilo de vida de constante cambio, el ser humano parece desvanecerse rápidamente por otro más privilegiado. Esta educación enfocada en la producción ha generado que aquellos que no logran establecerse dentro de dichos estándares de seres humanos pierdan la cabeza dentro de la ansiedad de ser alguien o de ser esos seres que sí están aceptados por las élites.

Si se tiene en cuenta que hay un problema en la reproducción educativa que ha puesto en crisis al ser humano, entonces es pertinente hablar de la primacía de la educación financiera y/o económica. Este tipo de educación ha provocado que se inhiba un correcto desarrollo de los valores y las emociones, tan necesarios para la construcción social sana. En relación con lo anterior, la autora neoyorquina destaca que se educa a un buen ciudadano en términos de que, entre más produzca, más exitoso será desde el ámbito financiero para considerarse, y, por tanto, un buen ciudadano.

La educación contemporánea se presenta como un proyecto noble de formación ciudadana, inspirado en los ideales aristotélicos de virtud y participación democrática, en el que se promueve la construcción de un individuo capaz de reflexionar críticamente y contribuir al bien común. Sin embargo, esta narrativa de empoderamiento y desarrollo humano oculta una realidad mucho más siniestra: la educación actual actúa como un mecanismo de control social diseñado para producir ciudadanos dóciles, consumidores acríticos y trabajadores funcionales al sistema económico dominante, que reproduce cada vez más estos seres inhibidos.

A pesar de que la sociedad proclame que hay una supuesta formación en valores democráticos y humanistas, en el fondo se implementan estrategias de adoctrinamiento

que limitan el pensamiento independiente, fragmentan la conciencia social y reproducen las estructuras de poder existentes. De ahí que esa educación liberadora simplemente termine convirtiendo la idea de dicha educación en un elaborado teatro de manipulación, donde la libertad y la reflexión crítica son actos de coacción que ocultan un proceso de normalización e individualización del ser; algo muy característico de una institución paradójica.

Dicha situación paradójica se hace evidente en los desarrollos no solo de la educación, sino también dentro de la misma naturaleza humana, al mostrar que una educación puede mejorar las condiciones que inhiben una aceptación de las diferencias, pues es la misma institución la que representa la dominación y la misma que podría emanciparla. Nussbaum ejemplifica esta parte en la siguiente cita:

Ahora bien, los mitos de la pureza reflejados en ambos casos resultan engañosos y nocivos. En efecto, ninguna sociedad es pura. El "choque de civilizaciones" constituye un elemento interno de todas ellas: siempre existen algunas personas que están dispuestas a vivir con las demás en condiciones de respeto mutuo y reciprocidad, y otras que se reconfortan con la dominación. Por ello, necesitamos entender cómo se hace para formar más ciudadanos del primer tipo y menos del segundo. La falsa noción de que nuestra sociedad es pura en su interior sólo genera agresividad hacia afuera e invisibiliza las agresiones que sufren quienes viven adentro. (Nussbaum, 2010, p. 53).

Segundo, Nussbaum examina el papel de las artes liberales en la promoción del compromiso cívico y la participación democrática. La filósofa sostiene que las humanidades pueden ayudar a las personas a desarrollar las habilidades y los valores

necesarios para una participación efectiva en una sociedad democrática. Dentro de esta segunda parte, hay un cuestionamiento sobre qué es el progreso en cada nación, ya que, en la mayoría de las naciones en las que prima la educación financiera, la producción se resume en el hacer y no en el ser. Nussbaum procede a dar un ejemplo comparativo de la India, puesto que existe una democracia encubierta, con un abrigo de oligarquía, en el que solo los privilegiados parecen dotarse de los beneficios del desarrollo social. La India es uno de los países más ricos hoy en día, pero su nivel de desigualdad es enorme y solo las castas poderosas con las que son beneficiadas por su pib per cápita disfrutan de los privilegios y los beneficios que la educación puede dar y se puede expresar en la siguiente cita de la autora.

La educación para el crecimiento económico requiere de aptitudes básicas, alfabetización y competencia matemática. También necesita algunas personas que tengan conocimientos más avanzados de informática y tecnología. Sin embargo, la igualdad de acceso a la educación no reviste tanta importancia para este modelo. Un país puede crecer sin dificultades, aunque los sectores más pobres de la población rural sigan siendo analfabetos y carezcan de los más mínimos recursos informáticos, como lo demuestran los últimos sucesos en distintos estados de la India (Nussbaum, 2010, p. 41)

En consecuencia, se puede decir que la educación que ha permeado toda la historia y ha sido diseñada para producir, mas no para pensar. Esto se debe a que la educación económica mitiga la parte en la que el ser humano debería sentirse satisfecho con el consumo; sin embargo, solo agranda la necesidad en la que no es posible sentir saciedad

y evita infundir formas de existir reales, que conlleven a la mejoría del sistema económico que solo beneficia a la élite.

Este ejemplo demuestra un problema con los planes de crecimiento económico y su modelo educativo, debido a que, como se dijo anteriormente, temen del desarrollo y del pensamiento crítico que cuestione el porqué de sus pensamientos propios y la dominación de sí mismos. Estos pensamientos solo propagan la producción, y no la producción humana, es decir, una producción del alma y de todas las diferencias culturales que posee el otro como fundamento necesario para el desarrollo humano.

Esta educación económica promueve, privilegia y sostiene a esa pequeña parte de la población que ya está cómoda, pero no ayuda en nada a las personas que están en condición de desigualdad en muchos aspectos, sobre todo en el nivel educativo. Este tipo de educación ha enseñado que las personas son manipulables y tienen un fin: ser objetos de cualquier cosa, en vez de seres que promulguen un consenso o agonismo, que entienda las diferencias de la infinidad de la multiplicidad de interpretaciones.

En palabras de Tagore, el nacionalismo agresivo necesita embotar la conciencia moral, y, en consecuencia, necesita personas que no reconozcan lo individual, que hablen una jerga grupal, que se comporten como burócratas dóciles y que también vean el mundo como tales. (crf. Nussbaum, 2010)

La cita de Tagore, mediada por la reflexión de Nussbaum, revela cómo la educación contemporánea tiende a formar individuos desprovistos de una genuina sensibilidad humana, al perpetuar un sistema que reduce a las personas a meros engranajes de una maquinaria social y laboral. Este proceso educativo promueve una identidad colectiva que anula la singularidad del ser, generando sujetos que reproducen un lenguaje homogéneo,

acrítico y burocrático, incapaces de reconocer la alteridad y la complejidad individual que se encuentran en las lógicas instrumentales y uniformadoras del sistema educativo dominante.²¹

Más tarde, Nussbaum comienza examinando el método socrático, haciendo hincapié en su énfasis en el autoexamen y la búsqueda de la verdad a través de la indagación y el diálogo riguroso. Destaca el compromiso de Sócrates de cuestionar los supuestos, poner en tela de juicio la sabiduría convencional y animar a las personas a pensar críticamente sobre sus creencias y valores. Este fundamento socrático es importante, pues tiene conexión con la negatividad que se ha expresado anteriormente como acto necesario para iniciar un diálogo, ya que, gracias al reconocimiento crítico, se puede detallar una forma de saber en la que las diferencias y multiplicidades de interpretaciones son necesarias, y, por consiguiente, las diferencias y contraposiciones nutren ese horizonte de diálogo.

Un ejemplo claro de la falta de autoexamen se evidencia en la parcialidad de la ética empresarial, que, desde una perspectiva aristotélica, subraya la importancia de mejorar la visión y el desarrollo de la capacidad autorreflexiva para el beneficio de una comunidad saludable.

Esto implica permitir que las personas expresen sus pensamientos, incluso cuando sus argumentos no parecen respaldar la adopción de ciertas ideas (agonismo). Por lo tanto, es esencial reconocer que el valor de las humanidades supera al capital, ya que el

²¹ Aquí la autora destaca unas cuantas aptitudes, por tanto, me he dado la libertad de relacionarlas generalmente con los conceptos que se asociarán más adelante en el tercer capítulo y desarrollarlas como enlace a una mejor propuesta de diálogo.

beneficio para la sociedad en su conjunto puede estar relacionado no solo con el desarrollo económico, sino también con el progreso de las diferencias y las igualdades entre las personas.

6.3 La reproducción institucional

Una vez detallada la amplia gama sociológica por la que el ser humano se individualiza y se cohibe respecto a sus intereses debido al diálogo, se podría afirmar que gran parte de la ausencia y/o problemática del diálogo se debe a una reproducción de los intereses que hay en las instituciones. De ahí que las élites, al promover el capitalismo como eje central del desarrollo humano, hayan generado lo que Nussbaum señala en su obra como una crisis no solo en las humanidades, sino en la esencia misma de lo humano (cfr. Nussbaum, 2010).

Gran parte de la violencia simbólica que describe Bourdieu se manifiesta claramente cuando las instituciones (Ap) ejercen su autoridad para determinar qué debe pensarse y qué no (Aup). Este concepto se refleja en el análisis de Nussbaum sobre cómo el enfoque productivo domina la educación económica actual. La crisis educativa se profundiza cuando la sociedad prioriza producir para vivir, en lugar de vivir para desarrollarse integralmente. Las instituciones educativas, al privilegiar la productividad, han descuidado aspectos fundamentales del desarrollo humano, como el arte, el pensamiento crítico y la inteligencia emocional, elementos cruciales para enfrentar los desafíos de la sociedad contemporánea.

El sistema educativo actual se orienta a reproducir valores centrados en lo económico: la obsesión por el trabajo, la acumulación de dinero y su ostentación como

símbolos de éxito social. Este modelo educativo impone restricciones que obstaculizan el desarrollo auténtico del ser humano y limitan la verdadera práctica democrática.

Nussbaum y Bourdieu convergen en su análisis social al abordar la importancia de la negatividad, un concepto que Bourdieu considera esencial para el desarrollo humano y que está intrínsecamente ligado a la cultura. La naturaleza impredecible del ser humano implica que sus fundamentos están en constante transformación, y la presencia de elementos opuestos resulta fundamental para el funcionamiento adecuado de la sociedad. Nussbaum desarrolla esta perspectiva desde el ámbito educativo, destacando el método socrático como pilar fundamental de la educación. Este método privilegia el cuestionamiento como característica inherente al ser humano, estableciendo así la negatividad como un proceso esencial para el desarrollo humano.

El lenguaje y la cultura mantienen una relación recíproca de expresión mutua. Sin embargo, es en el lenguaje mismo donde reside la contradicción (negatividad) necesaria para manifestar su esencia de manera auténtica y libre. Las instituciones sociales, diseñadas originalmente para dar forma a nuestros ideales de sociedad, han limitado esta función natural del lenguaje al restringir la genuina expresión de la negatividad entre interlocutores y obstaculizar la consideración de perspectivas divergentes.

Lo anterior se clarifica cuando se impone la idea de que solo existe una única manera de alcanzar el éxito, de actuar o incluso de existir, ya que es a través de los medios controlados por las instituciones que se perpetúa y se reproduce este modelo de pensamiento e ideal. En este contexto, la negatividad se presenta como algo que ni siquiera puede ser considerado, y su desaparición genuina es consecuencia de una libertad coaccionada. Así pues, dicha libertad será detallada como un elemento producido

no solo por la educación, sino también por las instituciones ²²en general. En el siguiente apartado se analizará en detalle la función y la convergencia de estas dinámicas dentro de las fundamentaciones sociales.²³

CAPÍTULO 7

LA LIBERTAD COACCIONADA, EL DIÁLOGO Y LA NEGATIVIDAD

El libro *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas tecnologías del poder* (2014), de Byung-Chul Han, analiza el concepto de psicopolítica y su vínculo con el neoliberalismo y las tecnologías contemporáneas. En la era digital actual, Han describe la psicopolítica como un mecanismo sofisticado de control social, donde el capitalismo utiliza el juego, la emoción y la comunicación para fomentar la creación de “autoempresarios” que se autoexplotan constantemente. Este fenómeno se manifiesta en diversas dimensiones, desde la instauración de un panóptico digital que amenaza la privacidad mediante una dictadura de la transparencia, hasta una dominación neoliberal que opera sutilmente a

²² La cultura ha creado instituciones para regular el desarrollo social, pero estas deben evolucionar constantemente para adaptarse a las necesidades históricas. Sin embargo, esta evolución requiere conflictos que cuestionen el orden establecido y permitan cambios en las estructuras de poder. Históricamente, el poder ha estado en manos de las élites, lo que ha llevado a un sistema de libertad coaccionada que resiste nuevas perspectivas y oposiciones. Los actores que desafían el statu quo son cruciales para el cambio cultural, pero enfrentan limitaciones por parte de las creencias dominantes. Desde una perspectiva estructuralista, el conflicto (agonismo) es esencial para la cultura y el lenguaje, y puede converger con ideas de resistencia para desafiar el estructuralismo impuesto y promover una transformación social más dialéctica.

²³ Las perspectivas estructuralistas presentadas aquí destacan y retoman las teorías de la resistencia, enfatizando cómo el agonismo subraya la necesidad de la contradicción como fundamento tanto de la cultura como del lenguaje. Por lo tanto, estas ideas de resistencia pueden converger con el concepto del agonismo para proponer alternativas que cuestionen el estructuralismo establecido.

través de la satisfacción y el placer, provocando un progresivo vaciamiento del individuo en las redes sociales. Por ello, este capítulo se propone explicar cómo las instituciones han impactado a la sociedad y de qué manera el diálogo se ha visto afectado por el aumento de la individualidad.

Han destaca el concepto de libertad coaccionada como una reivindicación falsa en la que mis intereses representan lo correcto y lo diferente, lo incorrecto, lo malo, lo que hay que eliminar; en otras palabras, se omite al otro de su libertad y su existencia a menos que se adecue a la mía. Lo anterior demuestra que hay una falsa libertad en la que se piensa que hay cosas que no se deben decir. Esto genera un falso diálogo y, por tanto, un falso consenso que omite en realidad al otro y, por lo tanto, la libertad en sí.

La libertad coaccionada trabaja, supuestamente, con un sujeto que es enteramente libre al replantear constantemente dicha libertad e incluso reinventarla. De ahí que la máxima subjetivación corresponda a una individualización total del sujeto, al punto de que cree estar siendo libre entre más apartado está del otro. Este tipo de individualización corresponde a muchos planteamientos actuales, como la cultura de la cancelación o el delirio de protagonismo.

Por ejemplo, para reflejar esta individualización paradójica, estas formas de actuar pueden verse en lo siguiente: el primero es un fenómeno social que implica retirar apoyo, anular o bloquear a personas, marcas o entidades debido a opiniones o acciones consideradas inaceptables o problemáticas. El segundo hace creer al individuo que su entorno está compuesto por actores y que sus acciones son objeto de interés público, como en *The Truman Show*. Los dos ejemplos anteriores muestran problemáticas respecto a la existencia del otro desde los ámbitos de la justicia y la libertad, ya que uno omite la postura, ideal o perspectiva del otro y lo elimina a través de las redes sociales, mientras

que el otro expone al individuo como un ser sin preocupaciones que tiene derecho a todo y que cree que el mundo funciona a su favor, omitiendo la existencia del otro.

Para el autor, lo anterior podría corresponder al concepto que permite estos fenómenos: la libertad del "poder hacer", un dispositivo de control que opera mediante la seducción de las capacidades individuales (Han, 2014), configurando un nuevo modelo de dominación más efectivo que los mecanismos disciplinarios tradicionales. Es decir, el "poder hacer" implica que las personas sientan que deben aprovechar todas las oportunidades disponibles, lo que genera ansiedad y un sentido de insuficiencia si no logran hacerlo. De igual manera, el "poder hacer" no tiene límite, lo que paradójicamente genera coacción, ya que el exceso de libertad coaccionada y el exceso de subjetividad producen una individualización tal que, sin ningún amo, el sujeto se vuelve esclavo de sí mismo. Este esclavo de sí mismo es un producto que corresponde al *“sujeto neoliberal que es empresario de sí mismo, que no puede establecer con los otros relaciones que permitan un diálogo y, por tanto, que no escapen a un uso del otro como finalidad”* (Han, p. 8, 2014). Por lo tanto, surge una problemática en la forma en que se percibe la libertad dentro de una sociedad: por un lado, está la libertad que se ejerce como parte de nuestra naturaleza social y, por otro, la libertad entendida como la expresión de la individualidad, concebida como un acto intrínseco de autonomía.

La libertad es vista por Han como un desarrollo social, que hoy en día está cohibido por el consumismo, el cual lleva al individuo a subjetivarse, de manera tal que su sola existencia omite a las demás o las reprime como rasgo de una coacción voluntaria. Además, retomando a Marx, Han argumenta que *“la libertad es una relación lograda con otro”* (Han, p. 8, 2014). Así, el neoliberalismo se encarga de romper el interés que hay en el otro y su desarrollo como ente que fundamenta mi libertad, por medio de una libertad

coaccionada, ya que el otro implica mi reconocimiento y el desarrollo como enteramente otro, es decir, una realización mutua.

Han argumenta que la reproducción del interés consumista que el capitalismo ofrece está relacionada con un concepto que conduce a la coacción de la libertad. La autoexplotación no conoce límites, ya que el "poder hacer" impone una perspectiva muy alta de todo lo que se pueda ejecutar dentro de los intereses de un sujeto. No obstante, estos intereses están permeados por el interés neoliberal del capital, que a su vez confiere a la libertad un desarrollo excesivo del propio capital. En otras palabras, la libertad neoliberal es la expresión de los intereses del capitalismo, pues no es libre el individuo, sino el capital, como se expresa en esta cita: *“El capital se manifiesta como trascendencia que se aliena de la vida. La inmanencia como vida supera esta relación de enajenación.”* (Han, 2014, p. 65).

Una vez el individuo alcanza estos intereses por ser libre dentro del capital, la autoexplotación aparece como síntoma de la enfermedad de la sociedad del cansancio y su depresión, pues se trabaja para un capital con intereses propios que nunca serán cumplidos, ya que el individuo de forma errónea percibe esos intereses como propios.

En consecuencia, el individuo se sumerge en tal profundidad, que ya no le es posible salir, puesto que cuando sufre un fracaso, acepta toda la responsabilidad por ello. Si soporta dolor o se llega a un punto de ruptura, sólo puede responsabilizarse, dado que este proceso es totalmente voluntario y representa una forma de explotación que carece de control externo.

Esta dinámica genera un proceso de autoexplotación donde el sujeto, engañado por la percepción de una libertad aparente, internaliza los intereses del capital como propios, sometiendo su existencia a una lógica de rendimiento que lo conduce

inexorablemente hacia la depresión y el agotamiento. La voluntariedad de este proceso resulta particularmente perversa: cuando el individuo experimenta fracaso o límite, únicamente puede responsabilizarse a sí mismo, reforzando así el ciclo de explotación sin necesidad de control externo, en un sistema donde la libertad se ha convertido en el más sofisticado mecanismo de dominación contemporánea.

También, porque se disfraza de libertad al no exponer la relación necesaria con el otro, pues no hay fuerza colectiva, ni grupo unificado que pueda desafiar al sistema, ya que todos de alguna manera pertenecen a éste (Han,2014). Por tanto, el papel de la institución ya no es controlar sino hacer que los individuos creen que se controlan así mismos. En este contexto, la forma tradicional de contar las cosas atraviesa una crisis fundamental, siendo desplazada por una información que prioriza el estímulo instantáneo sobre el significado profundo.

En este apartado Byung-Chul Han habla de la libertad y la comunicación ilimitada como control y vigilancia total, a través de los medios o redes sociales que funcionan como panópticos digitales. A diferencia de los panópticos disciplinarios de Foucault estos panópticos digitales hacen que los individuos se comuniquen intensamente, y muestren sus quehaceres y necesidades más íntimas por voluntad propia gracias al *Big Brother* digital. (autoexplotación tiene relación con el autodisciplinamiento. Este *Big Brother* digital tomado de la novela de Orwell ²⁴ hace la función de representar un nuevo paradigma donde la vigilancia que se realiza a través de la participación de los usuarios en plataformas digitales genera un ciclo de control y autoexplotación que redefine

²⁴ Han en la página 33 hace uso de este concepto al inspirarse directamente de esta novela, pues como en la historia original de Orwell, en este caso la dominación de todos está hecha para hacer creer que todos son libres cuando en realidad es parte del entramado de dominación.

nuestras interacciones sociales y personales. Este Big Brother está estrechamente relacionado con el Big data que recolecta la información con la que se puede coaccionar la libertad de cada individuo.

Ahora bien, el *Big data* “que es un instrumento que permite hacer pronósticos sobre el comportamiento humano que permite intervenir en la psique y condicionarla a un futuro más predecible y controlable (Han, p.g 14, 2014), funciona como acto de devoción que controla y examina su culpabilidad constante al ser comparado el smartphone con el rosario por Han. El autor recuerda como Walter Benjamin concibe el capitalismo, es decir hay una devoción intrínseca con los medios para comunicar un ser que necesita hacerse conocer, pero que no sabe quién es. Esa culpabilidad funciona como técnica de dominación gracias al dispositivo, que en este caso es el *smartphone*, ya que establece la materialización y el sometimiento del individuo. El smartphone recolecta la información necesaria y personal para que el algoritmo establezca gustos particulares gracias al *Big data*, este trabajo se complementa al hacer sentir al individuo parte de algo, pero que a la misma vez lo individualiza al modificar su *psique* a ciertos gustos e intereses del capital, haciéndole creer que los “likes”, los bailes y las justicias sociales sean parte de su libertad (coaccionada).

En su análisis de la psicopolítica, Han introduce el concepto del “*poder inteligente*, que es un mecanismo de control que opera de manera silenciosa y sutil. Este poder se distingue por fomentar una cultura de hiperconectividad, donde los individuos se sienten eufóricos a compartir, participar y comunicar de manera excesiva, generando una dependencia voluntaria. A diferencia de las formas tradicionales de poder basadas en la coerción directa que las instituciones, el poder inteligente evita manifestaciones explícitas de violencia, ya que su efectividad radica precisamente en su capacidad de operar sin

resistencia visible. Esta ausencia de confrontación directa permite que el poder inteligente mantenga su influencia a través de mecanismos que resultan aparentemente agradables y deseables para quienes están bajo su influjo

Para poder entender mejor cómo funciona el *poder inteligente* es necesario mostrar el proceso que el individuo hace para que este surja y sea efectuado por el mismo individuo. Primero, todas las personas son tanto observadoras como observadas, debido a que las redes sociales y otras plataformas nos llevan a compartir información personal de manera voluntaria, lo que genera un efecto de conformidad y control social; segundo, al participar en estas plataformas, los individuos contribuyen a su propia explotación y se sienten libres al compartir sus datos, pero en realidad están siendo analizados y utilizados para fines comerciales y de control; tercero, a pesar de que estamos interconectados digitalmente, esta conexión a menudo resulta en un aislamiento emocional, debido a que las multitudes digitales carecen de una identidad colectiva sólida, lo que dificulta la organización de acciones comunes contra el sistema; cuarto, en contraste con el "*Big brother*", que podría olvidar ciertos aspectos, el *Big data* asegura que toda información compartida permanece accesible indefinidamente, por lo que plantea riesgos sobre la privacidad y la reputación a largo plazo.

En relación con lo anterior, cuando el acto de no querer saber del otro y la individualización se subjetiviza aún más, es entonces que el individuo intenta someter al otro e imponer un poder (*poder inteligente*) sobre lo que el otro quiere hacer. Este poder usado por cada individuo controlado evita que se tematicice por las diferencias del otro, ni se pone en cuestionamiento mi poder, puesto que al cohibir la expresión del otro termina emitiendo un acto de libertad coaccionada. Entonces, el individuo ha ejercido el sometimiento ante sí mismo, y al otro sin ser consciente de ello y el entramado de

dominación queda oculto. Por tanto, el individuo se piensa como un ser libre, gracias a la omisión del otro y su posible diálogo.

De ahí que, el interés siempre estará expuesto a validar un yo, que al final termina siendo una eliminación y opresión del otro bajo el concepto de libertad (una coaccionada). Es entonces que aquellos que quieren en realidad no quieren, sino que desean porque el querer implica un valor de libertad que escapa a los deseos más volátiles que el capitalismo implanta.

De igual manera, la psicopolítica implica un control de los individuos impuesto sobre sí mismos. Esto se traduce en una autoexplotación en el que las personas sienten que están realizando sus propios deseos y aspiraciones, pero en realidad están siendo manipuladas por sistemas de poder que explotan sus emociones y decisiones.

Han comienza haciendo las distinciones entre emoción y sentimiento en tanto que el primero es subjetivo y el segundo objetivo. El sentimiento tiene un valor constatativo, ya que tiene una realidad validable, puesto que tiene un valor lingüístico al ser expresado como el tener el sentimiento de tal cosa, mientras que la emoción es performativa y efímera, pues tiene un fin. Además, expone que ciertos espacios o ambientes tienen un *ser - así* mucho más objetivo que el sentimiento, por ejemplo, un aula de clase presenta un sentimiento de aprendizaje y disposición, por lo tanto, “*el ambiente es un algo donde uno se encuentra*” (Han, p.g 37, 2014), puesto que en el convergen la caracterización de la emoción y la constitución del sentimiento.

Por consiguiente, el capitalismo neoliberal propicia ambientes por fuera de la objetividad del sentimiento y su racionalidad, y crea espacios que priorizan la inestabilidad de las emociones, como el ya conocido “vender experiencias”. Las emociones tienen un aire de libertad que el capitalismo usa para la expresión de la subjetivización

extrema que ya he mencionado, puesto que las emociones atrapan más el carácter productivo y hedonista al desearse. Y es justo a través de estas por las que el capitalismo introduce necesidades de individualismo para el consumo. De ahí que, hoy en día, las emociones se vendan, puesto que pueden consumirse infinitamente en diferentes espacios.

Las emociones representadas en este esquema capitalista inhiben el dejarse decir para detener el carácter efusivo de desear algo, puesto que, ante la negatividad del diálogo, las emociones no priorizan el carácter racional por el que las diferencias deben trabajarse y comprenderse. Entonces, hoy en día, cada individuo busca ser más subjetivizado, más reconocido y más ese ser idealizado por sí mismo que, al final, escapa de la realidad de la libertad con el otro, debido a que no hay otro con quien ser diferente, puesto que todo el mundo es protagonista de su vida, todo el mundo defiende sus intereses y la individualidad prima en todos los caracteres que dominan las emociones como probabilidades para llegar a ser cada vez más libres.

En resumen, las emociones funcionan con el estado más profundo del individuo al trabajar con su motivación al querer algo, y de esta forma es como sucede el control psicopolítico del individuo. La problemática que surge con la creciente dependencia de la libertad coaccionada es que, al enfocarnos en la recopilación de datos y pretender ser libres en ambientes con emociones falsas, corremos el riesgo de perder la capacidad de discernir lo importante de lo trivial. La crítica del autor señala que esta acumulación puede generar más confusión que claridad. Esto entra en conversación con el agonismo de Chantal Mouffe, quien sostiene que el conflicto y el debate son esenciales para una democracia saludable, puesto que la simplificación de experiencias humanas a datos cuantitativos puede suprimir el tipo de confrontaciones discursivas que Mouffe considera

necesarias para entender y avanzar en lo social y político. Lo anterior es algo que Nussbaum pretende detener con su reivindicación de la educación humana, la cual prioriza el pensamiento crítico para el desarrollo social con el otro.

CAPÍTULO 8

LA POSIBILIDAD DE ESCUCHA

La individualización del ser humano, desplegada por el neoliberalismo con ayuda de la libertad coaccionada, ha llevado al cuestionamiento principal de este trabajo al detallarlo como una incapacidad de dejarse decir y escuchar. En el capítulo anterior pudimos observar algunas causas respecto a esta problemática social que incrementa día a día; sin embargo, al evaluar dichas causas se establece que la incapacidad de escucha está en un egoísmo o un malestar al escuchar al otro. Este malestar no es solo reproductivo, sino que en él se pueden dar una serie de contradicciones que pueden generar ciertos límites y facilidades de crear la oportunidad de escucha hacia el otro por medio de la única ciencia de las humanidades y que reposa en la ética de la responsabilidad de Lévinas. Por lo anterior, en este capítulo se pretende mostrar cómo la ética de la responsabilidad, desde mi perspectiva, es una posibilidad para formar sujetos dialógicos que rompan con la individualidad y encuentren en el otro la oportunidad de llevar una sociedad democrática y justa.

Ahora bien, cabe preguntarse si basta con fundamentar todos los conceptos previamente expuestos bajo el amparo de esta ética. Después de todo, el ser humano no existe en soledad, sino que su libertad y su existencia adquieren sentido en relación con

el otro. Tal como sostenía Lévinas (1993), es en el encuentro con el otro donde la libertad puede ser reconocida, es decir un ser que se libera o se elimina.

Así, el objetivo de este capítulo es dimensionar la fundamentación ética de la ética de la responsabilidad en conjunto a los conceptos que han destacado la oportunidad de un diálogo genuino que reivindique al individuo. Para lo anterior, se detalla cómo los anteriores conceptos convergen en esta ética con el fin de aproximar y comprender las problemáticas que inhiben el genuino desarrollo del ser, un desarrollo dialógico en el que independientemente de las decisiones, los seres al menos puedan ser escuchados²⁵.

En esta medida, se plantea qué la oportunidad de comprender al otro se da en la fusión de horizontes, pero para ello debe estar claro que la negatividad y las oposiciones son necesarias como fundamento de la alteridad, por tanto, la irreductibilidad de el disenso o el consenso son válidas y el conservar dichas dicotomías no hace que el diálogo fracase, sino que se reafirman gracias a que las oposiciones encuentran el fundamento de sus diferencias en el concepto del agonismo. No obstante, para ello se requiere no solo establecer al agonismo como concepto reivindicativo de la otredad, sino que también hay una violencia simbólica impuesta por el neoliberalismo que omite esta oportunidad de diálogo. De ahí que la forma de sacar al sujeto de su extrema individualidad producida por la libertad coaccionada sea imperante, para desarrollar este acto de resistencia. Seguido, se plantea cómo la ética de la responsabilidad rompe con dicha autoexplotación, pues por mucho que un individuo quiera implementar el diálogo, no lo podrá lograr sino posee en sí mismo la intención de comprensión para con el otro; debido a que, la

²⁵ Respecto al ser escuchado, este trabajo se compromete a detallar que el la problemática de hoy en día es simplemente dejarse decir por el otro o escuchar al otro, por lo tanto, este trabajo no se compromete a decir cómo escuchar el discurso, el diálogo o la conversación del otro. Esto con la finalidad de esclarecer y comprender las problemáticas sociales de hoy en día que fallan en dejar que el otro verdaderamente hable.

responsabilidad reside en el individuo al tomar conciencia de sí y asumir que el otro tiene un papel importante en el desarrollo de su sociedad.

Para terminar, a través de este capítulo se analizarán algunos casos ejemplares en los que la responsabilidad con el Otro ha demostrado que puede funcionar. Estos ejemplos detallaran, primero, cómo la sociedad se ha sumido en una individualidad que colma con el desarrollo de una alteridad y por tanto de una comunicación pues como decía Han *“Todos quiere ser alguien, hacerse notar, todo el mundo desea ser auténtico, ser distinto a los demás. Por eso todos son iguales”* las diferencias no son más que una muestra de eliminación del Otro, y segundo, como la posibilidad de la comprensión al otro es responsabilidad mía y con ello el desarrollo del yo y el Otro. Por tanto, en este capítulo se argumentará cómo los autores, Gadamer, Mouffe y Han se mezclan para detallar la problemática actual y la posibilidad de incluir la ética de Lévinas como agente regulador y critico ante el neoliberalismo y su supuesta libertad. Lo anterior permitirá establecer al diálogo, y específicamente al agonismo como espacio de cuidado ético y disputa democrática que fundamenta una verdadera libertad y construcción de ésta.

8.1 La ética de la responsabilidad de Lévinas

Para poder detallar la ética de la responsabilidad, resulta imperante hablar de dónde surge esta intención de Lévinas. El filósofo detalla que (Lévinas, 1993) el tiempo no es simplemente una dimensión abstracta o una medida cuantitativa, sino que tiene una dimensión ética y relacional. Es entonces que el tiempo está estrechamente ligado a la manera en que nos relacionamos con los demás y asumimos nuestra responsabilidad hacia ellos. A causa de lo que antes se ha dicho, el tiempo adquiere significado a través de las interacciones con los otros y de la capacidad de responder éticamente a sus

necesidades. De ahí que el concepto del Otro de Lévinas haga alusión a la alteridad radical de la otra persona, es decir, su singularidad e independencia.

El autor lituano declaraba que el Otro nos interpela éticamente, nos desafía a salir de nuestro propio egoísmo y a reconocer la humanidad del otro como algo que trasciende nuestras propias necesidades y deseos. También establecía una relación entre la temporalidad y la subjetividad, argumentando que nuestra experiencia del tiempo está influenciada por nuestra relación con los demás. La presencia del Otro interrumpe nuestra propia subjetividad y nos lleva a asumir la responsabilidad hacia él, debido a que es el Otro, en su entera diferencia, quien me hace reconocer la mía.

Lévinas hace un énfasis en la relación con el Otro, debido a que en ello fundamenta su ética. Cuando se habla del Otro, existe un parámetro en donde el Otro es todo lo que está por fuera de mí, es decir, por fuera del yo. Es entonces que Lévinas establece el concepto de la otredad a través de lo que es diferente a mí y cómo me relaciono con ese otro (ese diferente a mí). El Otro es otro porque no se cierran las posibilidades de cohibir al otro ser, por lo que Lévinas dice que es “*de una alteridad irreducible*” (Flores, 2020b); por lo tanto, al final, el otro es tan diferente de mí que es imposible que yo le reconozca en la mayoría de los casos en que el yo desea o intenta conocerlo.

Este intento de reconocimiento del otro produce una paradoja de otredad, porque entre más se intenta entender al otro, se va su diferencia, es decir, su otredad. Este reconocimiento se da en tanto que se intenta establecer un vínculo que conecte con el ideal de lo que se espera del otro, pero no con lo que el otro es en sí y lo que le hace ser diferente a mí. Por lo tanto, la paradoja reside en que, si se logra vincularse con el otro, esto solo sucede si el otro pierde su singularidad para adaptarse a mí. El otro tiene que ser radicalmente diferente para que no sea el otro que yo quiero hacer para mí o el otro

que yo visualizo, o como lo diría Parra en su texto al citar a Lévinas en *El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Lévinas*:

En “*Ethique et infini*” (1981), Lévinas explica que “*Le temps et l’autre*” “es una investigación sobre la relación con el otro en la medida en que su elemento es el tiempo; como si el tiempo fuera la trascendencia, fuera por excelencia, la abertura al otro y a lo Otro”. (Parra.p. 507)

Por lo tanto, en el texto de “*El tiempo y el Otro*” de Lévinas, se aborda la intersección entre el tiempo y la ética, destacando la importancia de nuestra relación con los demás y nuestra responsabilidad hacia ellos. El filósofo propone una visión ética del tiempo que pone énfasis en la alteridad y la responsabilidad hacia el otro como fundamentales para una existencia humana plena. Mientras que En *Totalidad e infinito* Lévinas conecta al otro al pensar en el gran ausente de la tradición filosófica, ese ausente que es el otro, puesto que se retoman las ideas cartesianas de que “*hay algo en nosotros, la presencia de algo que no es propio*” (Flores, 2020b). Es aquí donde reposa la idea de Lévinas al afirmar que somos seres finitos que piensan en el infinito, pero en el que no pudimos ser nosotros la causa de pensamiento. Es entonces que en Descartes el infinito es el otro o como diría Freddy Parra en su artículo *El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Levinas*:

La idea de “infinito” implica que su contenido consiste precisamente en superar constantemente todo contenido, en contener más de lo que se puede contener. Esta idea límite de la filosofía cartesiana hace ver que el otro es justamente lo que no se puede reducir, contener, o, en suma, capturar en un

concepto determinado porque siempre escapa a toda representación (Parra, 1998, p. 579)

El otro es un radicalmente otro, de ahí que haya una relación entre las instituciones carcelarias, psiquiátricos, orfanatos etc., que son lugares que invisibilizan al otro al excluirlo de la sociedad dentro de sí misma. Una mejor forma de caracterizar la otredad es a través de las figuras que Lévinas propone, las cuales son las figuras de la debilidad en un pensamiento bíblico y que dejan en evidencia la necesidad del otro como vínculo de su ser: (i) la viuda, (ii) el huérfano (iii) el extranjero.

En consecuencia, a la viuda le falta el vínculo de su esposo, al huérfano el padre y el extranjero le falta el vínculo de su patria. No obstante, el autor destaca al extranjero como la figura más emblemática de la otredad, ya que el extranjero en su propio nombre tiene la característica de estar a parte, puesto que el otro siempre es un extranjero. Por lo tanto, la debilidad en Lévinas recae en la responsabilidad infinita, puesto que frente a la debilidad del otro y para ellos existen dos opciones para tratar a ese ser diferente ya sea, liberarlo o eliminarlo. Lévinas plantea estos ejemplos en el apartado 2.7 de *Asimetría de lo personal* en donde hace una metáfora con el rostro del otro de acuerdo con la viuda, el huérfano y el extranjero:

El rostro en el que el otro se vuelve hacia mí, no se reabsorbe en la representación del rostro. Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino ponerse como responsable, a la vez como más y como menos que el ser que se presenta en el rostro. Menos, porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga. El ser que se presenta en él viene de una dimensión de altura, dimensión de la trascendencia en la que puede presentarse

como extranjero, sin oponerse a mí, como obstáculo o enemigo. Más, porque mi posición de yo consiste en poder responder a esta miseria esencial de otro, en descubrirme recursos. El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado. (Lévinas, p. 2002).

El encuentro con el rostro del otro desencadena una responsabilidad incondicional y primordial hacia ese otro. Esta responsabilidad no está determinada por nuestras elecciones o intenciones, sino que se impone sobre nosotros antes de cualquier acto voluntario. El autor lituano detallaba que cuando se contempla el rostro de otra persona hay una comunicación de forma instantánea, al saber que se trata de otro ser humano, y que tenemos una responsabilidad hacia él. Es por esto por lo que la razón surge de las relaciones cara a cara con los demás, las justificaciones que se ofrecen de nuestros actos surgen de enfrentarnos a las necesidades de otros seres humanos y ahí es donde se puede encontrar la debilidad del otro. Así lo destacaba el autor en la siguiente cita:

Lo infinito no es primero, para revelarse después. Su infinición se produce como revelación, como una puesta en mí de su idea. La infinición se produce en el hecho inverosímil en el que un ser separado, fijado en su identidad... contiene sin embargo en sí lo que no puede contener, ni recibir por la sola virtud de su identidad... el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener... recibiendo al Otro como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de infinito²⁶ (Lévinas, 2002, p. 52).

²⁶ Según Vásquez (2015) en su pie de página número 26: El tratamiento del rostro, en Lévinas, desborda ampliamente la temática propuesta en este trabajo, sin embargo, me gustaría señalar que se la debe entender como una imagen desvinculada de lo visual. El rostro humano, para Lévinas, destaca por ser indescriptible desde el punto de vista de la percepción. *“Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una*

La debilidad del otro radica en su vulnerabilidad, es decir, el otro, en su desnudez y fragilidad, se encuentra expuesto a la violencia y a la posibilidad de ser objeto de dominación por parte de los demás. Esta vulnerabilidad del otro es la base de la responsabilidad ética que Lévinas plantea. La debilidad del otro muestra la capacidad que tiene un individuo de causarle daño o de ignorar el sufrimiento de otro, pero también nos muestra la posibilidad de ejercer una ética del cuidado y la responsabilidad hacia él, ya que el otro es vulnerable.

Ahora bien, ya sea que el individuo sea una viuda, un huérfano o un extranjero, etc., este será débil por falta del vínculo y, por lo tanto, vulnerable. La vulnerabilidad del otro es lo que nos llama a salir de nuestro propio egoísmo y a reconocer la alteridad del otro como un imperativo ético, por lo que nos recuerda nuestra capacidad de afectar la vida del otro, ya sea de manera positiva o negativa, y nos llama a asumir la responsabilidad de proteger, cuidar y respetar su integridad. En resumen, la debilidad del otro de Lévinas reside en su vulnerabilidad ante la violencia y la dominación, debido a que dicha vulnerabilidad nos interpela y nos llama a ejercer una responsabilidad ética que trascienda nuestro propio interés y que reconozca la dignidad y el valor del otro como ser humano.

Es entonces que reside en el yo reconocer el procedimiento a continuar con el otro. Por tanto, si hay una prioridad del otro, significa que el yo ejerce una responsabilidad infinita con el ser que es diferente y el ser que es débil, ya que, si el otro es débil, este genera en cada uno la posibilidad de defender la otredad que prioriza el ser uno mismo. Esta decisión reside cuando el yo se abre o no a la otredad (lo elimina o lo libera).

frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos” al citar a Lévinas (1991, p. 79)

En este sentido, la propuesta ética de Lévinas implica una profunda transformación en la manera de concebir la sociedad y sus fundamentos. Al establecer la responsabilidad hacia el Otro como anterior y superior a cualquier consideración ontológica, Lévinas desafía la tradición filosófica occidental que ha privilegiado la pregunta por el ser sobre la pregunta por el deber. Para Lévinas, la ética (entendida como la interpelación incondicionada que proviene del rostro vulnerable del Otro) debe ser el principio que rija toda organización social, política e institucional. Esto significa que las estructuras sociales no pueden justificarse únicamente en términos de identidad, pertenencia o utilidad, sino que deberían fundarse en la primacía de la justicia y el cuidado hacia quienes son diferentes, débiles o excluidos. Así, la sociedad justa no sería aquella que simplemente administra la convivencia entre iguales, sino la que reconoce y responde a la alteridad radical de cada individuo, priorizando siempre la protección y el respeto de la dignidad del Otro. De este modo, la ética de la responsabilidad infinita no solo expone al individuo, sino que exige reflexionar sobre los fundamentos de la convivencia y la institucionalidad. Lo anterior permite establecer la vulnerabilidad y la dignidad del Otro en el centro de toda reflexión sobre el sentido y el propósito de un diálogo.

Teniendo en cuenta lo anterior, la responsabilidad infinita de Emmanuel Lévinas es un concepto filosófico que aborda la relación ética entre individuos. Esta busca que la responsabilidad infinita sea un tipo de obligación moral que tenemos hacia los demás seres humanos. El filósofo considera que nuestra responsabilidad ética va más allá de nosotros mismos y que es ilimitada. Esta responsabilidad se basa en el reconocimiento del otro como un ser humano único y valioso, y en la obligación de responder y cuidar de

su bienestar sin cambiar su otredad. Esto lo explica mejor David Romero en su ensayo titulado *Una mirada a Totalidad e infinito de Emmanuel Lévinas*:

Totalidad e Infinito es la gran síntesis ética que la humanidad necesita para comenzar a construir desde abajo (desde los excluidos del sistema). Lévinas parte del problema de subordinar la ética a ideologías englobantes del estado, de la economía, de la política, etc., donde la moral social sólo se realiza desde el Poder, y no compenetra la conciencia subjetiva y social en pro de las realidades que les aquejan. (Romero.p. 69)

8.2 La relación del otro y la negatividad

En la película *Interestelar*, de Christopher Nolan, el personaje Tars menciona que, en los seres humanos, la honestidad debe manejarse en un 90 %, debido a que somos seres emocionales cuyas emociones pueden desviar el diálogo del consenso genuino. En gran parte de nuestros intercambios conversacionales, estos pueden alcanzar un punto emocional donde la argumentación racional ya no resulta efectiva. Por tanto, el robot argumenta que, en tales momentos, la mejor estrategia consiste en pausar temporalmente la comunicación para retomar el diálogo más adelante, evitando así un conflicto mayor que el no llegar a un consenso inmediato.

La negatividad, desde una postura del *pathos*, puede desviarnos hacia nuestros propios sentimientos o dificultarnos su adecuada expresión. Por ello, resulta necesaria una educación para el diálogo y el manejo de emociones que podrían llevarnos a la confrontación. Es fundamental reconocer cuándo se requiere un espacio de silencio, especialmente cuando el consenso parece irreconciliable y la comunicación deja de ser

constructiva. Precisamente en ese momento, el distanciamiento temporal se vuelve necesario para prevenir la violencia verbal e incluso física.

El poema "*Rage of the Light*²⁷" sirve como vehículo para expresar el caos y la necesidad de crearlo para dialogar y esclarecer verdades. La muerte es lo único que puede concientizarnos de manera más profunda sobre la finitud humana, siendo el único fenómeno que se conoce más allá de nuestra dimensión, y está intrínsecamente relacionado con el tiempo.

Frecuentemente, el diálogo fracasa debido a los estados emocionales de los interlocutores. Sin embargo, siempre es posible expresar la intención de escuchar al otro en un momento más propicio. El otro constituye el fundamento del yo. El otro es fundamental porque muchas de nuestras experiencias y sentimientos no pueden ser adecuadamente reflexionados o mejorados sin su presencia. Es solo cuando el otro nos reconoce, nos cuestiona y nos hace reflexionar sobre nosotros mismos, sobre nuestros errores, problemas, actitudes, acciones y pensamientos, que las problemáticas se revelan de manera clara. El otro, incluso para quienes creen vivir correctamente en la más absoluta oscuridad de la luz, representa el medio por el que el yo mejora, pues el otro es simultáneamente reflejo del yo, alteridad y mismidad. Todo lo que emerge de la diferencia merece ser escuchado y atendido, especialmente cuando el diálogo aborda la negatividad ante lo imposible o lo irresoluble. El otro se convierte en respuesta, tanto para aplazar la conversación hasta un momento más adecuado como para el autoconocimiento.

Una de las problemáticas contemporáneas radica en la importancia y ausencia del otro en la constitución del yo. Actualmente, existe una coerción masiva que tiende a omitir

²⁷ Este poema es una adaptación del poema del escritor Estadounidense Dylan Thomas cuyo título original es: "*Do not go gentle into that good night*" (Altman,2020).

al otro y, consecuentemente, a la individualidad del ser mismo. El problema surge cuando el yo se escuda en ignorar al otro: cuando no lo escucha, cuando desatiende sus necesidades o cuando utiliza argumentos defensivamente para evitar reconocer problemas propios que el otro está señalando en el diálogo. Surge aquí, una necesidad egocéntrica de tener razón nubla la empatía, no solo hacia el otro, sino también hacia nosotros mismos.

El diálogo representa el acto más esencial del ser humano, donde normalmente converge la necesidad de solucionar y llegar a acuerdos. Sin embargo, esto resulta cada vez más difícil debido al extremo individualismo contemporáneo. Hoy en día, se hace necesario negociar, esperar, escuchar y, en ocasiones, evitar confrontaciones para no destruir al otro. Desde la perspectiva de Han, el capitalismo actual ejerce un control de masas que transforma a los individuos en seres aislados que no dialogan y que rechazan opiniones ajenas bajo extremismos ideológicos, resultando bárbaros para el desarrollo cultural adecuado. Sin diferencias, sin opiniones contrapuestas, sin negatividad y sin alteridad, la vida no podría enriquecerse en la multiplicidad de perspectivas, y el lenguaje quedaría reducido a la sumisión y al poder de dominar al otro hasta homogeneizarlo (eliminarlo).

La intensa necesidad de dominar, omitir y no escuchar al otro radica en que, al ignorarlo, también me ignoro a mí mismo. Al rechazar lo que me dice y solo percibir los defectos ajenos para defenderme, me vuelvo socialmente disfuncional, carente de un lenguaje renovado para dialogar, convirtiéndome en un ser oscuro, sumergido en el dolor y la soledad.

Para quienes afirman que la soledad es necesaria y que en ella reside la paz, este trabajo despierta la necesidad de, al menos, considerar el punto de vista del otro, incluso

para aquellos con intereses sociopáticos²⁸ que solo buscan dominar al otro pero que, paradójicamente, siguen necesitándolo.

8.3 La complementariedad posible: diálogo hermenéutico anclado en responsabilidad radical

Gadamer enfatiza la fusión de horizontes como proceso donde el diálogo transforma a los interlocutores, lo cual complementa la ética levinasiana al entenderse como apertura genuina hacia el Otro. Aunque Gadamer propone reciprocidad, mientras Lévinas sostiene una asimetría radical, ambas perspectivas fundamentan la escucha desde ángulos complementarios: ya sea reconociendo que escuchar al Otro resulta necesario para el desarrollo propio y social (fusión gadameriana de horizontes), o porque la vulnerabilidad del rostro del Otro exige una respuesta ética incondicional (asimetría levinasiana).

Estas posiciones, aparentemente contradictorias, iluminan la naturaleza dialéctica de la escucha desde distintas dimensiones ético-políticas. El agonismo de Mouffe funciona aquí como mediación teórica que integra ambas perspectivas: por un lado, la *asimetría levinasiana* establece un fundamento ético para la relación con el adversario político, reconociendo un deber incondicional hacia el Otro; por otro lado, la *hermenéutica gadameriana* ofrece un horizonte práctico donde este encuentro puede materializarse como diálogo transformador que, sin eliminar diferencias, permite la construcción de un espacio común.

La *asimetría levinasiana* enriquece el agonismo al fundamentarlo en la responsabilidad ética, estableciendo que incluso desde posiciones privilegiadas persiste

²⁸ Cabe aclarar que cualquier estado neuroatípico del ser humano dificulta el diálogo, pero no lo invalida. Sin embargo, es importante decir que este trabajo escapa a cualquier relación psiquiátrica, neurológica e incluso jurídica, pues la finalidad del trabajo es mostrar la importancia del dejarse decir y escuchar al otro.

el deber de escuchar al vulnerable. Complementariamente, la *reciprocidad gadameriana* materializa el ideal agonista de dejarse decir, tratando al adversario como interlocutor legítimo cuya voz debe preservarse. Así, mientras Lévinas aporta el *realismo ético* que reconoce las asimetrías sociales y la obligación incondicional hacia el Otro, Gadamer ofrece un *idealismo dialógico* donde la comprensión mutua aparece como horizonte posible. El *agonismo político*, fundamentado en la *ética de la responsabilidad*, articula productivamente estas tensiones, evitando tanto el *idealismo ingenuo* del consenso absoluto como el *realismo cínico* que abandona toda aspiración dialógica.

8.4 La autoexplotación como impedimento para la respuesta ética

La crítica de Bourdieu sobre la reproducción de dominación simbólica en el diálogo plantea dos tensiones que problematizan este trabajo: primero, se cuestiona la posibilidad de un diálogo igualitario en Gadamer; y segundo, se problematiza la operacionalización de la responsabilidad levinasiana en contextos de opresión material. Estas tensiones, sin embargo, pueden ser reinterpretadas desde el marco agonista que se ha propuesto en el trabajo.

Respecto a la primera problemática, el análisis contemporáneo debe considerar la evolución de los dispositivos de poder y de la dominación, debido a que ya no se ejerce principalmente desde instituciones externas hacia sujetos pasivos, sino a través de dispositivos de autoexplotación en los que el individuo se convierte en agente de su propia dominación. Esta *libertad coaccionada* (cfr. Han, 2014) desplaza el eje del conflicto desde la oposición institución-sujeto hacia la interiorización de un neoliberalismo en el ser mismo.

Ante este escenario, el agonismo opera como apertura que preserva la irreductibilidad de posiciones diferentes sin caer en la aniquilación del adversario; es

decir, preserva la negatividad como fundamento inicial de una *fusión de horizontes*. La dominación autoimpuesta podría detenerse por medio del reconocimiento del Otro como alteridad que irrumpe en mi autorreferencialidad neoliberal. De esta forma, incluso sin alcanzar consensos absolutos, el compromiso ético mínimo consiste en «*dejarse decir*» por el Otro, suspendiendo temporalmente los mecanismos de autoexplotación para establecer un espacio de escucha genuina. Este acto constituye ya un primer momento de resistencia crítica frente a la individualización que propone el neoliberalismo.

En cuanto a la segunda problemática, la responsabilidad hacia el Otro en contextos asimétricos adquiere una dimensión reflexiva: al reconocer que la preservación de la alteridad del Otro es condición necesaria para mi propia singularidad ética, el agonismo permite una relación donde ni se elimina la diferencia ni se impone una falsa armonía. El sujeto puede mantener la distancia necesaria para preservar la alteridad mientras establece un compromiso ético de escucha, operacionalizando así la responsabilidad levinasiana sin caer en la asimilación totalizante del Otro.

8.5 La precarización del cuidado y erosión de la responsabilidad colectiva

Ahora bien, Han describe la sociedad contemporánea como un entorno donde la libertad se percibe como la capacidad de poder hacer; es decir, la posibilidad de realizar cualquier cosa en cualquier momento. Sin embargo, esta libertad es ilusoria, ya que está coaccionada por las demandas del neoliberalismo y el capitalismo, que exigen una productividad continua. Esta presión por el rendimiento genera estrés, agotamiento y una profunda pérdida de sentido, ya que los individuos se ven atrapados en un ciclo interminable de autoexplotación. La búsqueda incansable de la optimización personal lleva a una fragmentación del yo y a una desconexión de los demás, o, como se le ha denominado en este trabajo, una *individualización extrema*.

Las implicaciones de esta *sociedad del rendimiento* son profundas. El estrés y el agotamiento se convierten en epidemias modernas, afectando la salud mental y física de las personas. La pérdida de sentido surge de la desconexión entre el individuo y su entorno con el Otro, ya que la obsesión por el rendimiento individual destruye las relaciones auténticas y la responsabilidad ética hacia el Otro. Por tanto, en una sociedad donde el valor de una persona se mide por su productividad, la empatía y la solidaridad se ven erosionadas.

Es necesario reflexionar sobre la importancia de equilibrar el rendimiento con la responsabilidad ética hacia el Otro, debido a que existe una obsesión por la productividad, en vez de, como decía Han, buscar un modelo de sociedad que valore la conexión humana y la ética de la responsabilidad. En lugar de centrarnos únicamente en la optimización personal, se deberían cultivar relaciones auténticas y reconocer la importancia del Otro en nuestra vida, pues, de esta manera, se podría escapar de la trampa de la autoexplotación y construir una sociedad más humana y compasiva.²⁹

Al tener en cuenta lo anterior, Han, en la nota de pie de página, utiliza la metáfora inmunológica para explicar dos enfoques éticos fundamentales: el de Kant ³⁰y el de Lévinas, mostrando cómo ambos estructuran la relación del sujeto moral con el Otro en términos de defensa y exposición. La lógica inmunológica se relaciona con la idea de

²⁹ En las notas de pie de página de Han se encuentra la siguiente aclaración: “Tanto la ética de Kant como la de Lévinas están inmunológicamente estructuradas. Así, el sujeto moral de Kant se ejercita en la tolerancia, que representa una categoría genuinamente inmunológica. Pues lo que se tolera es la otredad. La ética de Kant es una ética de la negatividad, que Hegel lleva a la culminación con su teoría del reconocimiento. Por el contrario, Lévinas lleva al punto cero la tolerancia inmunitaria del Yo. De esta manera, el Yo queda «expuesto» a aquella «violencia» que parte de lo otro y cuestiona por completo al Yo. El énfasis de lo totalmente otro concede a la ética de Lévinas un carácter inmunológico.”

³⁰ Respecto a esta metáfora y despliegue de la visión kantiana de la ética, no se hará una profundización en dicha perspectiva, puesto que la extensión del trabajo no lo permitiría y además se podría usar la perspectiva para complementar el trabajo desde una visión enteramente ética.

mantener una defensa o una distancia, por lo que el Yo, en Lévinas, queda expuesto a la violencia del Otro, es decir, a una alteridad que no puede ser absorbida ni negada.

Esta exposición significa que el sujeto no se protege inmunológicamente, sino que se abre a la demanda ética que el Otro impone. De esta forma, se cuestiona y se desestabiliza completamente la identidad del Yo. Así, la ética de Lévinas también tiene un carácter inmunológico, pero invertido: no es una defensa, sino una vulnerabilidad radical frente a lo Otro; o sea, una ética que renuncia a esta defensa y se expone a la alteridad, lo que implica una violencia ética que desestabiliza al sujeto. Aquí resulta imperante el reconocimiento de la contradicción, una vez más, un posicionamiento de reconocimiento al Otro. Dicho reconocimiento influye en la posibilidad de un diálogo que permite reconocer y *dejarse decir* del Otro como un diálogo necesario para el desarrollo de la sociedad, que se puede dar gracias al agonismo.

8.6 El agonismo arraigado en la responsabilidad hacia el Otro

Respecto al agonismo de Mouffe, este se basa en la idea de que el conflicto y la diferencia son inevitables y necesarios en una democracia pluralista. En lugar de buscar un consenso absoluto que elimine las discrepancias, Mouffe defiende un espacio político donde las diferencias sean manifestadas como una lucha entre adversarios, no enemigos, preservando así un terreno común de reconocimiento mutuo.

Al integrar la responsabilidad hacia el Otro de Lévinas, este agonismo adquiere una dimensión ética: el adversario político no es solo un competidor, sino un ser cuya alteridad radical exige un compromiso ético incondicional, derivado del encuentro con su vulnerabilidad y singularidad.

En integración con la responsabilidad hacia el Otro de Lévinas, se podría proponer un espacio político donde el conflicto y la diferencia se fundamenten en un compromiso

ético incondicional. En este sentido, la sociedad podría avanzar hacia relaciones más auténticas y una democracia más fuerte, donde la libertad individual se nutra de la interdependencia genuina y no se oculte bajo el control digital.

La responsabilidad infinita de Lévinas, que interpela al ser al cuidar del vulnerable (la viuda, el huérfano, el extranjero), se traduce en un compromiso político de no homogeneizar al Otro, sino de escucharlo y reconocerlo en su singularidad, incluso en el conflicto, algo que se ve expuesto en su función de agonismo.

La ética de Lévinas, centrada en el rostro del Otro como interpelación que me obliga a responder, enriquece el agonismo al fundamentarlo en una asimetría radical: no se trata de una relación de igualdad simétrica, sino de un deber hacia el vulnerable que precede cualquier cálculo político.

Este enfoque implica que, incluso en el conflicto político, debo reconocer la dignidad del Otro como un imperativo ético, lo que evita que el agonismo degenera en una mera lucha de poder desprovista de responsabilidad. Así, el espacio agonístico se convierte en un lugar donde las diferencias se politizan, pero siempre bajo la premisa de no aniquilar al adversario, sino de preservarlo como interlocutor legítimo.

Un aspecto importante de la ética de Lévinas es que se complementa esta integración en su concepción del tiempo como una dimensión ética y relacional, puesto que, para Lévinas, el tiempo no es una medida abstracta, sino que adquiere significado a través de nuestras interacciones con los demás y nuestra capacidad de responder a sus necesidades. Este enfoque temporal enriquece el agonismo de Mouffe, ya que el conflicto político no se reduce a un instante de lucha, sino que se inscribe en una continuidad de responsabilidad hacia el Otro, donde cada encuentro es una oportunidad de reconocimiento y cuidado.

La presencia del Otro, por tanto, interrumpe la extrema subjetividad y obliga a asumir una responsabilidad que trasciende el momento, proyectándose hacia un futuro ético. En un mundo dominado por la inmediatez del datismo y la productividad del cansancio, esta visión del tiempo como apertura al Otro resulta revolucionaria y un acto de resistencia ante los dispositivos de violencia simbólica que han cohibido el diálogo y, por consecuencia, al Otro. Por lo tanto, suspender la lógica del rendimiento y priorizar la relación con el vulnerable fortalece el espacio agonístico como un lugar de diferencias sostenidas por el respeto mutuo además rescata al agonismo como una postura que expande al consenso y al disenso como únicas vertientes de un diálogo genuino, y que establece una conexión justa con el Otro.

8.7 El reconocimiento del Otro y algunos límites

A pesar de todo lo dicho anteriormente, se reconoce que hay límites impuestos por la dominación simbólica y el neoliberalismo, pero el reconocimiento de la alteridad y la preservación de las diferencias pueden ofrecer una vía para transformar las interacciones sociales y políticas que aludan a una libertad, al diálogo y, sobre todo, a una conciencia genuina. En el contexto contemporáneo de libertad coaccionada, esta integración desafía la homogeneización y la autoexplotación, proponiendo un tiempo ético y relacional que priorice la conexión humana; es decir, un espacio hermenéutico que reivindique no solo el carácter democrático del diálogo, sino también la responsabilidad con el Otro.

Entonces, el diálogo genuino de Gadamer aparece como un carácter complementario a esta visión, al ofrecer un horizonte práctico de escucha y transformación mutua, mientras que la ética de Lévinas asegura que no se pierda de vista la vulnerabilidad del Otro. El diálogo genuino propone un encuentro transformador entre

interlocutores que buscan comprenderse mutuamente, aunque no necesariamente llegar a un acuerdo total.

Esta perspectiva parece contrastar con la asimetría de Lévinas y el conflicto de Mouffe, ya que Gadamer enfatiza la reciprocidad y la apertura al Otro como un proceso de enriquecimiento mutuo. No obstante, al anclar el diálogo gadameriano en la responsabilidad levinasiana, se puede entender que la escucha del Otro no es solo un medio para mi propio desarrollo, sino una obligación ética que surge de su vulnerabilidad y alteridad.

Por tanto, el agonismo de Mouffe actúa como un puente entre estas posturas: permite que el diálogo no busque eliminar diferencias (como podría interpretarse un ideal gadameriano mal entendido), sino que las reconozca como esenciales para la dinámica democrática, mientras que la ética de Lévinas asegura que este conflicto no se deshumanice. En este sentido, el diálogo se materializa como un espacio donde “*dejarse decir*” por el Otro, como propone Gadamer, se combina con el reconocimiento de su alteridad irreducible, evitando así cualquier intento de asimilación, dominación o eliminación.

Sin embargo, no se pueden ignorar los límites planteados por la crítica de Pierre Bourdieu sobre la dominación simbólica, que cuestiona la posibilidad de un diálogo igualitario en contextos de opresión material. En un mundo donde el poder se interioriza a través de la autoexplotación neoliberal, como describe Han, el agonismo y la responsabilidad ética enfrentan el riesgo de ser neutralizados por estructuras que perpetúan la desigualdad. Aquí, el agonismo de Mouffe debe operar como una apertura que preserve las diferencias sin caer en la aniquilación del adversario, mientras que la

ética de Lévinas insiste en un compromiso ético mínimo de escucha, incluso en contextos asimétricos.

Esta tensión no resuelve completamente las problemáticas de dominación, pero sí ofrece un punto de partida: el reconocimiento del Otro como alteridad que irrumpe en el sujeto dentro del sistema neoliberal. Este acto del *dejarse decir* constituye una resistencia inicial frente a la individualización y la coacción, abriendo la posibilidad de un espacio político y ético donde la libertad no sea solo una ilusión, sino una realidad compartida y cultivada a través del cuidado mutuo. Una vez comprendido esto, parece ser necesario implementar esta posibilidad como carácter óntico que se apoye en la misma ética como ciencia humana y se respalde, a su vez, con una educación que promueva el diálogo.

8.8 La alteridad y el agonismo como respuesta a la crisis democrática

La combinación del pensamiento de Lévinas sobre la ética de la alteridad con la política agonista de Mouffe resulta especialmente relevante para entender los desafíos democráticos actuales. Mouffe señala que existe una tendencia a evitar el diálogo genuino y la comprensión del Otro, lo que ha generado una crisis en la democracia liberal y ha permitido que surjan formas de exclusión social y conflictos destructivos. Ella sostiene que la democracia no debe limitarse a buscar acuerdos racionales, sino que debe aceptar que el conflicto es parte esencial de la vida política. En este punto, la ética de la alteridad complementa al agonismo: no es suficiente con tolerar las diferencias, sino que debemos crear instituciones que den espacio al desacuerdo legítimo y que nos permitan ver al Otro no como un enemigo a eliminar, sino como un adversario con quien podemos debatir.

Para detallar la crisis, entendida como un punto de inflexión en el pensamiento y en la experiencia humana con el Otro, esta se constituye como un nuevo punto de partida

para el diálogo y la transformación social. Desde una perspectiva ética y política, esta crisis revela la tensión entre la ética de la alteridad y las condiciones impuestas por el neoliberalismo, que dificultan la verdadera escucha y el reconocimiento del Otro.

Tal como plantea Gadamer, el diálogo genuino implica “*dejarse decir*” por el Otro, una apertura que no busca la mera imposición de un consenso, sino la fusión de horizontes desde la diferencia. Esta disposición hermenéutica se complementa con la ética radical de Lévinas, que insiste en la asimetría de la responsabilidad hacia el Otro (una responsabilidad infinita que no espera reciprocidad), y con la política agonista de Mouffe, que reivindica el conflicto legítimo como motor de la democracia pluralista.

El neoliberalismo, sin embargo, con su lógica mercantilizadora y meritocrática como advierten Bourdieu y Han, erosiona esta capacidad ética y política. La autoexplotación y la violencia simbólica limitan la posibilidad de escuchar al Otro en su alteridad, reduciendo las relaciones humanas a transacciones funcionales y excluyendo a quienes no encajan en sus parámetros de éxito y productividad. En este contexto, la crisis no solo es un desafío, sino también una oportunidad para repensar lo político desde la responsabilidad y el cuidado ético hacia el Otro.

Un ejemplo ilustrativo de estas dinámicas se encuentra en el capítulo final, titulado “*Adiós*”, de la serie televisiva *The Good Doctor* (Shore, 2024), donde el Dr. Murphy, en su charla TED, comparte tres enseñanzas clave de su mentor:

- Pensar en lo que podemos hacer, no en lo que no podemos.
- Escuchar lo que te voy a decir y luego decidir si es un mal consejo.
- Preguntar es bueno, pues conduce a la toma de conciencia, al entendimiento y, tal vez, a la aceptación.

Estas enseñanzas reflejan el proceso agonista y hermenéutico que defendemos: la apertura a la posibilidad, la disposición a escuchar sin prejuizar y la importancia del cuestionamiento como vía para el reconocimiento y la responsabilidad ética. El acto de “*dejarse decir*” implica validar al Otro y a lo que expresa, aunque no se alcance un acuerdo, lo que es fundamental para una democracia pluralista que respete la diferencia y la disidencia. En este ejemplo, es importante destacar que el Dr. Murphy (protagonista) es un doctor autista que carece de habilidades para la interacción humana y presenta dificultades para establecer vínculos con el Otro. Sin embargo, el Dr. Glassman tuvo, de alguna manera, un grado de compasión con Murphy cuando era niño, por lo que decidió establecer un vínculo y sintió responsabilidad para criarlo como si fuera su padre.

De ahí que Shaun Murphy decidiera ser doctor, y que solo a través de la empatía y la vulnerabilidad de los Otros (compañeros de residencia), a pesar de su neuroatipicidad, pudiera convertirse en médico y seguir adelante. Gracias a sus compañeros, que sintieron una responsabilidad con él siempre que se encontraba frustrado, los espacios de diálogo con el Dr. Shaun lo ayudaron a mejorar su carencia afectiva y empática. Incluso cuando el Dr. Shaun Murphy se encontraba reacio a encontrar una posibilidad de consenso, ya que, en medio de sus ataques de frustración, el diálogo no servía, solo el agonismo que lograba el *dejarse decir* y escuchar a los otros, y también que él se calmara desahogándose, permitía en otras ocasiones llegar a un punto medio entre el disenso y el consenso.

La articulación entre la ética de la alteridad de Lévinas, la hermenéutica gadameriana y la política agonista de Mouffe ofrece un marco conceptual sólido para abordar la crisis democrática contemporánea. Esta crisis, lejos de ser únicamente

destructiva, se revela como un punto de inflexión que permite repensar lo político desde la responsabilidad ética hacia el Otro.

El análisis muestra cómo el neoliberalismo, con su lógica mercantilizadora y meritocrática, erosiona sistemáticamente la capacidad de escucha genuina y reconocimiento del Otro, reduciendo las relaciones humanas a meras transacciones funcionales. Sin embargo, la propuesta teórica desarrollada sugiere que es posible construir espacios democráticos auténticos a través del "dejarse decir" hermenéutico, que no busca la imposición de consensos, sino la fusión de horizontes desde la diferencia.

El ejemplo del Dr. Murphy en *The Good Doctor* ilustra de manera paradigmática cómo la responsabilidad ética hacia el Otro puede generar transformaciones profundas tanto en el individuo como en la comunidad. La serie demuestra que, incluso en contextos de dificultad comunicativa, el agonismo democrático permite encontrar puntos medios entre el disenso y el consenso, siempre que se mantenga la apertura a la alteridad. En última instancia, esta reflexión apunta hacia la necesidad de construir instituciones y prácticas democráticas que no solo toleren la diferencia, sino que la reconozcan como constitutiva de lo político, transformando al adversario en interlocutor válido y al conflicto en motor de renovación democrática.

CONCLUSIÓN

El objetivo de esta monografía fue explorar las condiciones de posibilidad del diálogo genuino en el contexto contemporáneo, partiendo de la hipótesis de que las formas tradicionales de concebir el consenso y la comunicación han sido permeadas por lógicas institucionales y neoliberales que obstaculizan el encuentro auténtico con la alteridad. A través del análisis hermenéutico de las propuestas de Gadamer, Mouffe y Lévinas, este trabajo ha trazado un recorrido que va desde los fundamentos filosóficos del diálogo hasta las patologías que lo caracterizan en nuestro tiempo, culminando en una propuesta de reimaginación del diálogo basada en la ética de la responsabilidad y el agonismo.

El análisis desarrollado permitió establecer que el diálogo, según la perspectiva gadameriana, trasciende el simple intercambio de palabras para constituirse como un proceso profundamente transformador donde los interlocutores no buscan imponer sus perspectivas, sino construir conjuntamente nuevos significados. Este encuentro auténtico requiere una apertura fundamental hacia la perspectiva del otro, un reconocimiento de la propia finitud y una disposición a expandir los horizontes de comprensión, llevando a los participantes de un "tú y yo" hacia un "nosotros".

Sin embargo, la investigación detalló que este proceso dialógico no puede desarrollarse sin la presencia constitutiva de la negatividad. La fusión de horizontes implica necesariamente un consenso que emerge desde el disenso, en el que las diferencias no son obstáculos que superar, sino condiciones de posibilidad para el diálogo genuino. En este sentido, el trabajo exploró cómo el agonismo de Mouffe ofrece una dimensión política crucial que permite comprender la negatividad no como destructiva,

sino como la fuerza que posibilita la emergencia de mejores ambientes de comunicación auténtica.

La contribución del agonismo resulta fundamental para expandir la concepción tradicional del diálogo, ya que reconoce el conflicto como elemento constitutivo de lo político y propone transformar la confrontación entre enemigos en un diálogo entre adversarios legítimos. Esta perspectiva rechaza el consenso universal y racionalista que elimina las diferencias, privilegiando instead un pluralismo que permite la expresión de la diversidad sin pretender su eliminación.

El análisis socio-fenomenológico desarrollado en la investigación identificó que las condiciones contemporáneas del diálogo han sido profundamente alteradas por las imposiciones institucionales que ejercen una violencia simbólica a través de la reproducción de actitudes, emociones y sensaciones que convergen en la dominación. Esta reproducción establece una paradoja fundamental: mientras el lenguaje siempre establece un diálogo orientado hacia el consenso, las imposiciones institucionales hacen creer en la existencia de un consenso justo que supuestamente valora las diferencias, cuando en realidad omite la importancia del disenso y su negatividad constitutiva.

La investigación expuso que estas imposiciones no solo dominan al ser desde el exterior, sino que han logrado que el ser se domine a sí mismo, pues las formas de validación y autoridad han sido permeadas por la necesidad de conservar las élites, evitando la diferencia necesaria para el cambio social. Este proceso se reproduce especialmente a través de la educación, que prioriza una sociedad productiva destinada al capitalismo, donde cada individuo debe omitirse hasta el punto de que su vida se motiva únicamente en el aspecto laboral.

El resultado es lo que hemos denominé teniendo en cuenta a Han una *libertad coaccionada*, donde los datos, las emociones y las necesidades de los seres humanos se convierten en instrumentos de control social que operan psicológicamente. Esta dominación requiere una autoexclusión de sí mismo y del otro, impidiendo que las diferencias sean aceptadas y promoviendo la eliminación o transformación de todo aquello que represente alteridad genuina. Frente a estas patologías, la investigación propuso una rearticulación del diálogo desde la perspectiva de la alteridad, integrando la ética levinasiana con el agonismo democrático. Esta integración permitió concebir la democracia no como un sistema que elimina conflictos, sino como un proyecto inacabado que requiere tanto de instituciones justas como de una transformación cultural profunda basada en el reconocimiento de nuestra responsabilidad hacia el Otro.

La perspectiva de la alteridad revela que el diálogo democrático es un agonismo que va más allá del simple intercambio de argumentos racionales, constituyéndose como un proceso complejo donde intervienen pasiones, identidades y relaciones de poder para llegar a un consenso o no. En este contexto, la esfera política debe configurarse como un espacio que integre dos dimensiones fundamentales: el cuidado ético hacia el otro (reconocerlo como sujeto de derechos y portador de diferencias legítimas) y la posibilidad de confrontación democrática, es decir, la capacidad de expresar posiciones contrarias sin buscar la eliminación del adversario.

La investigación dejó entre ver que la otredad levinasiana constituye el agente cooperador fundamental que permite al agonismo reivindicar el diálogo auténtico. La responsabilidad infinita hacia el Otro no solo precede a cualquier construcción política, sino que se erige como la condición de posibilidad misma del encuentro dialógico genuino. Esta responsabilidad trasciende los marcos institucionales y políticos hacia un

reconocimiento genuino del diálogo y una posibilidad del dejarse decir. El análisis explicó que cuando el agonismo se articula con la ética levinasiana de la responsabilidad infinita, se produce una transformación cualitativa del conflicto político. La negatividad ya no es simplemente un elemento constitutivo de lo político, sino que se convierte en el espacio privilegiado donde la responsabilidad hacia el Otro se manifiesta como llamada ética incondicionada. En este sentido, el diálogo genuino emerge cuando la confrontación agonista se ve atravesada por la experiencia del rostro del Otro que interpela infinitamente.

En síntesis, esta monografía ha contribuido a la comprensión del diálogo como fenómeno ético-político fundamental, sugiriendo que su posibilidad genuina requiere la articulación de tres dimensiones: la apertura hermenéutica gadameriana, la negatividad constitutiva del agonismo mouffeano y, fundamentalmente, la responsabilidad infinita levinasiana hacia la otredad. El trabajo puso en manifiesto que la reivindicación del diálogo auténtico depende de la capacidad de reconocer en el Otro no solo un adversario legítimo, sino el fundamento mismo de nuestra responsabilidad ética, en consonancia con el agonismo que expande a su vez al diálogo.

La contribución teórica principal consiste en haber articulado coherentemente estas tres perspectivas para mostrar que la otredad levinasiana opera como agente cooperador indispensable del agonismo en la reivindicación del diálogo. Esta articulación permite superar las limitaciones tanto del consenso racionalista que elimina las diferencias, como del conflicto político que carece de fundamento ético. La responsabilidad infinita hacia el Otro se revela, así como el horizonte desde el cual el agonismo adquiere su verdadero potencial transformador.

Las limitaciones identificadas incluyen la necesidad de profundizar en las mediaciones concretas entre la experiencia ética de la responsabilidad infinita y sus manifestaciones en el ámbito político-social, así como el desarrollo de metodologías específicas que permitan operacionalizar esta articulación entre otredad y agonismo en contextos educativos y comunitarios. Asimismo, queda pendiente un análisis más detallado de las resistencias que oponen las lógicas institucionales neoliberales a la emergencia de la responsabilidad hacia el Otro.

Las proyecciones futuras de esta investigación apuntan hacia un análisis sociolingüístico y/o pragmático del discurso respecto al no dejarse decir, con la intención de demostrar que hay una carencia en la importancia del Otro. Lo anterior con el fin de crear un desarrollo de propuestas pedagógicas y sociales que reconozcan la primacía de la responsabilidad infinita como fundamento del diálogo genuino, así como la elaboración de marcos teóricos que profundicen la articulación entre fenomenología de la otredad y crítica política que articulen más este trabajo. Solo así será posible construir espacios donde la responsabilidad hacia el Otro no sea una abstracción filosófica, sino el fundamento experiencial desde el cual emergen formas auténticas de diálogo y convivencia. En definitiva, esta investigación ha demostrado que la reivindicación del diálogo genuino no radica en la eliminación del conflicto ni en la búsqueda de consensos radicales y artificiales, sino en la transformación del encuentro con el Otro en una experiencia de responsabilidad infinita que atraviesa y resignifica toda confrontación agonista. Este es el horizonte ético desde el cual debe comprenderse todo esfuerzo por recuperar la autenticidad del diálogo en nuestro tiempo.

GLOSARIO

Agonismo

Modelo político propuesto por Chantal Mouffe que reconoce el conflicto y el disenso como constitutivos de la democracia pluralista. A diferencia del antagonismo (donde el otro es enemigo que eliminar), el agonismo transforma al adversario en un oponente legítimo cuya existencia se reconoce y respeta dentro del marco democrático. El agonismo no busca superar o eliminar las diferencias mediante el consenso, sino mantenerlas en tensión productiva, permitiendo que múltiples posiciones coexistan conflictivamente sin violencia. En este trabajo, el agonismo se articula con la hermenéutica gadameriana y la ética levinasiana para proponer un modelo de diálogo que no exige consenso sustantivo sino reconocimiento mutuo de la legitimidad del otro.

Alteridad / Otredad

Condición de ser otro, diferente, irreducible a las categorías del yo. En la fenomenología de Levinas, la alteridad del Otro es radical e irreducible: el rostro del Otro me interpela éticamente antes de cualquier comprensión conceptual, exigiéndome responsabilidad sin que yo pueda subsumirlo bajo mis categorías. La alteridad no es una diferencia que pueda ser superada mediante la síntesis dialéctica o la fusión de horizontes total, sino una diferencia constitutiva que debe ser respetada. En este trabajo, el reconocimiento de la alteridad es condición fundamental para el diálogo genuino, pues solo desde la apertura al Otro como radicalmente diferente puede emerger una comprensión que no sea violencia simbólica.

Arbitrariedad cultural

Concepto de Bourdieu y Passeron que designa el hecho de que las normas, valores y prácticas culturales que una sociedad considera legítimas o superiores no tienen fundamento objetivo o natural, sino que son construcciones sociales impuestas por los grupos dominantes mediante violencia simbólica. La arbitrariedad cultural opera cuando ciertos contenidos culturales (de la clase dominante) son presentados como universales, neutros o naturales, ocultando su carácter particular e impuesto. Este concepto es central para comprender cómo las instituciones educativas reproducen desigualdades al naturalizar lo que es, en realidad, arbitrario.

Consenso

Acuerdo alcanzado entre las partes de un diálogo mediante la búsqueda de puntos en común y la convergencia de opiniones. En el contexto de la comunicación democrática, representa la aspiración a un entendimiento compartido que supere las diferencias iniciales. Sin embargo, puede implicar el riesgo de silenciar posiciones divergentes en favor de una aparente unanimidad.

Consenso primario / Consenso secundario

Distinción conceptual desarrollada en este trabajo para diferenciar dos niveles de acuerdo en el diálogo. El consenso primario es el acuerdo previo e implícito de reconocerse mutuamente como interlocutores legítimos y de mantener abierto el espacio dialógico; es la disposición fundamental a escuchar al otro. El consenso secundario es el eventual acuerdo sobre contenidos, interpretaciones o decisiones específicas. El diálogo genuino requiere el consenso primario (reconocimiento mutuo), pero no necesariamente

el consenso secundario (acuerdo sustantivo). Esta distinción permite articular la hermenéutica gadameriana con el agonismo: el diálogo puede mantenerse fructíferamente incluso cuando persiste el disenso sobre los contenidos, siempre que exista el consenso primario de reconocimiento mutuo.

Dejarse decir (*sich sagen lassen*)

Actitud hermenéutica fundamental en Gadamer que consiste en la apertura genuina para acoger lo que el otro —texto o interlocutor— tiene que decir, suspendiendo momentáneamente las propias certezas y prejuicios. Dejarse decir implica reconocer que el otro puede tener razón y que sus palabras pueden transformar mi comprensión. No se trata de anular el propio horizonte interpretativo, sino de mantenerlo en tensión con el del otro, permitiendo que la alteridad nos interpele. Esta disposición es condición de posibilidad para la fusión de horizontes y, en última instancia, para el diálogo genuino. En este trabajo se articula con la ética levinasiana del reconocimiento del Otro y con el agonismo, mostrando que "dejarse decir" no exige acuerdo final sino apertura ética.

Diálogo genuino

Forma de encuentro intersubjetivo caracterizado por la apertura hermenéutica al otro (dejarse decir), el reconocimiento de su alteridad como legítima, y la disposición a que sus palabras transformen la propia comprensión. El diálogo genuino se distingue de la mera conversación cotidiana o del intercambio instrumental de información porque incorpora la historicidad lingüística de los participantes, opera mediante la estructura de pregunta-respuesta orientada a la comprensión mutua, y no reduce al otro a categorías preestablecidas. En este trabajo se sostiene que el diálogo genuino no requiere consenso

sustantivo (acuerdo sobre contenidos), sino consenso primario (reconocimiento mutuo), lo que lo hace compatible con el agonismo.

Disenso

Desacuerdo o divergencia de opiniones, perspectivas o intereses entre los participantes de un diálogo y para esta monografía. Lejos de ser un obstáculo para la comunicación, el disenso puede constituir un elemento productivo que visibiliza la pluralidad de voces y perspectivas, evitando la homogeneización del pensamiento y permitiendo un debate más auténtico sobre las diferencias reales.

Experiencia hermenéutica

Concepto gadameriano que designa el modo en que el ser humano comprende al otro reconociendo la propia finitud y la imposibilidad de alcanzar una verdad absoluta y definitiva. La experiencia hermenéutica genuina implica apertura a la multiplicidad de experiencias posibles y disposición a ser transformado por el encuentro con la alteridad. Gadamer señala que *"es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquel que es consciente de su limitación, aquel que sabe que no es señor del tiempo ni del futuro"* (Gadamer, 1999, p. 433). Esta conciencia de finitud es lo que posibilita la genuina apertura al otro y, por tanto, el diálogo auténtico.

Historicidad lingüística

Condición fundamental de la comprensión humana según la hermenéutica: toda comprensión está mediada por el lenguaje, y este lenguaje porta consigo una tradición, una historia de sentidos sedimentados que condicionan (sin determinar totalmente)

nuestra interpretación del mundo. La historicidad lingüística implica que no accedemos a una realidad "pura" o pre-interpretada, sino que siempre comprendemos desde un horizonte histórico-lingüístico particular. En el diálogo, la historicidad lingüística de cada participante entra en juego, y el encuentro genuino requiere reconocer esta dimensión histórica del otro.

Libertad coaccionada

Concepto desarrollado por Byung-Chul Han que describe una falsa libertad en la cual el individuo cree actuar de manera autónoma, pero en realidad está siendo condicionado por estructuras neoliberales que lo llevan a la autoexplotación. Se caracteriza por una individualización extrema que omite al otro y convierte al sujeto en "empresario de sí mismo", sometiéndolo a una lógica de rendimiento que paradójicamente lo esclaviza bajo la apariencia de libertad absoluta.

Negatividad

En Hegel y Gadamer, la negatividad designa el momento dialéctico en el que lo diferente, lo otro, lo que contradice nuestra comprensión actual, irrumpe y nos obliga a transformar nuestro saber. La negatividad no es simplemente negación, sino el motor del desarrollo: es a través del encuentro con lo que nos contradice que ampliamos nuestra comprensión. En este trabajo, la negatividad se vincula con la alteridad: el otro es negativo respecto a mí no porque sea malo, sino porque es diferente, y es precisamente esa diferencia la que posibilita el diálogo genuino y el enriquecimiento mutuo. El agonismo reconoce la negatividad como constitutiva de la política y la democracia.

Normalidad del desacuerdo

Concepto de Christian Plantin retomado en este trabajo para cuestionar la "falacia del consenso". La normalidad del desacuerdo sostiene que el disenso no es una disfunción o problema que resolver, sino el estado normal y legítimo de las sociedades plurales. Esta perspectiva critica la tendencia a considerar la unanimidad como ideal democrático, señalando que tal exigencia es en realidad antidemocrática, pues marginaliza las voces disidentes y naturaliza las posiciones hegemónicas. Reconocer la normalidad del desacuerdo permite legitimar el conflicto sin violencia, lo que conecta directamente con el agonismo.

Violencia simbólica

Concepto central de Bourdieu y Passeron que designa la imposición de significados, normas y valores como legítimos mediante relaciones de poder que se ocultan a sí mismas. La violencia simbólica no es física sino simbólica: opera mediante la naturalización de arbitrariedades culturales, haciendo que lo impuesto por los grupos dominantes aparezca como universal, neutro, objetivo o natural. Es violencia porque impone, pero es simbólica porque disimula las relaciones de fuerza en que se funda. Las instituciones educativas son ámbitos privilegiados de violencia simbólica, pues mediante la Acción Pedagógica (Ap) y la Autoridad Pedagógica (AuP) reproducen las desigualdades presentándolas como legítimas. En este trabajo, la violencia simbólica se identifica como uno de los obstáculos institucionales al diálogo genuino.

Bibliografía:

- Altman, T. (2019, August 1). “Do not go gentle into that good night.” LitCharts <https://www.litcharts.com/poetry/dylan-thomas/do-not-go-gentle-into-that-good-night>so Interpretativo
- Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1996). *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (2a ed., Traducción de J. Melendres y M. Subirats). Distribuciones Fontamara, S.A. (Libro I).
- Busse, Vera. (2015). *Intercultural Language Teaching and Learning*, Anthony J. Liddicoat, Angela Scarino Wiley-Blackwell, Oxford (2013).
- Cárdenas Lozano, D. A. (2021). *Vers le développement de la compétence communicative-interculturelle (CCI) : des réflexions à partir du sujet migrant*. En C. L. Carpenter & N. A. Loaiza Trujillo (Eds.), *La interdisciplinariedad en la formación del licenciado en lenguas extranjeras* (CIFLEX) (pp. 307-325). Editorial Bonaventuriana, Universidad de San Buenaventura. ISBN: 978-958-5114-19-7
- Carpenter, C y Loaiza Trujillo, N. (2022). *La interdisciplinariedad en la formación del licenciado en lenguas extranjeras* (CIFLEX), (308-325).
- Carrera, J. P. (2023). *Por medio de la negatividad, una existencia concreta es lo que es, esencialmente por medio de otra existencia concreta, y en ella; y de este modo esta existencia concreta no es algo independiente*. [Apuntes de clase]. Universidad del Valle,

Facultad de Humanidades, Seminario Temático: La otredad y el otro. Prof. Jhon Alexander Giraldo.

Cuchumbé, N. Clase: Seminario Filosofía del lenguaje: Lenguaje, comprensión y diálogo en Gadamer (2024).

Flores, G. (2020a, noviembre 14). *La muerte desde Heidegger*. Gabriela Flores Macías.

<https://gabyfloresm.wordpress.com/2020/08/03/la-muerte-desde-heidegger/>

Flores, G. (2020b, noviembre 14). *La muerte desde Lévinas*. Gabriela Flores Macías.

<https://gabyfloresm.wordpress.com/2020/08/10/la-muerte-desde-levinas/>

Franzé, J. (2014). *Democracia: ¿Consenso o conflicto?: Agonismo y teoría deliberativa en la política contemporánea*. Catarata.

Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca.

Gadamer, H. G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método I: fundamentos de una hermenéutica filosófica*.

Han, B. (2014). *Psicopolítica*. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x7vj>

Holguín, N. J. C. (2023). *Diálogo en Gadamer y conformación de comunidad de vida humana en las sociedades democráticas contemporáneas*. Eidos, 38, 152-183.
<https://doi.org/10.14482/eidos.38.519.231>

Lévinas. E. (1993) *El tiempo y el otro*. Editorial Paidós, Barcelona

Lévinas. E. (2002) *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Editorial Sígueme, Salamanca.

- Moreno, B. (2019) *El planteamiento de Gadamer sobre la comprensión: Actitudes morales entre el diálogo entre diferentes*. Tesis de pregrado, Universidad del Valle. Cali.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós. Capítulo I.
- Negru, T. (2007). Gadamer-Habermas Debate and Universality of Hermeneutics. *Cultura*, 4(1), 113-119. <https://doi.org/10.5840/cultura20074124>
- Nolan, J., & Nolan, C. (2014). *Interstellar: The complete screenplay with selected storyboards* [PDF]. Faber & Faber Ltd. <https://static1.squarespace.com/static/5a1c2452268b96d901cd3471/t/5b95b7b0032be4f0cd3a8db2/1536538544682/Interstallar.pdf>
- Nussbaum, M. C. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz editores. [Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades - Martha Craven Nussbaum - Google Libros](#)
- Parra, F (1999) *El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Lévinas*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Plantín, C., (2012). *La normalidad del desacuerdo*. Praxis Filosófica, (35), 283-301. Universidad del Valle. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209026868013>
- Real Academia Española. (2024). *Oxímoron*. En *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed.). Recuperado de <https://dle.rae.es/ox%C3%ADmoron>
- Romero, D. (2012) *Una mirada a “totalidad e infinito” de Emmanuel Lévinas*. Editorial Universidad Don Bosco, Soyapango.

- Shore, D. (Productor ejecutivo), & [Director del episodio] (Director). (2024, 21 de mayo). *Adiós* (Temporada 7, Episodio 10) [Episodio de serie de televisión]. En D. Shore (Productor ejecutivo), *The Good Doctor*. Sony Pictures Television y ABC Studios.
- Smith, A. (2011). *El libro de la filosofía*. Ediciones Akal. National Geographic Books.
- Vázquez, S. (2015). Abrirse al pensamiento, abrirse al Otro: una reflexión sobre el respeto y la alteridad en Wilfred Bion y Emmanuel Lévinas. *Desafíos*, 27(II), 187-217. Doi: [dx.doi.org/10.12804/desafios27.2.2015.06](https://doi.org/10.12804/desafios27.2.2015.06)
- Viveros, E. F. (2019). *El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica de Gadamer*. *Perseitas*, 7(2), 341–354. <https://doi.org/10.21501/23461780.3293>
- Zambrano, P. S. (2023). Fernando Forero. Filosofía y negatividad: Sobre el camino del pensar de Hegel en Jena, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2019, 343pp. *Areté*, 35(1), 239-243. <https://doi.org/10.18800/arete.202301.010>