



El encuentro del otro en el conflicto, como premisa para alcanzar la paz

Guillermo Acosta Cázares^a
Karla Sáenz^b

Como citar este artículo:

Acosta Cázares, G., & Sáenz López, D. K. A. C. . El encuentro del otro en el conflicto, como premisa para alcanzar la paz. Eirene Estudios De Paz Y Conflictos, 5(9). Recuperado a partir de <https://www.estudios-depazyconflictos.com/index.php/eirene/article/view/164>

Recibido:

10 de diciembre 2021

Aprobado:

04 de mayo de 2022

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7518-484X>

Universidad Autónoma de Nuevo León. San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7279-0342>

Universidad Autónoma de Nuevo León. San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México

El encuentro del otro en el conflicto, como premisa para alcanzar la paz

The other one's encounter with conflict, as a premise to achieve peace

Resumen

La sociedad actual urge en encontrar la vía para lograr la interrelación de las personas. Las cuales, de forma natural, tendrán ideas distintas que pueden llegar al conflicto. Es cuando la aceptación del otro da la oportunidad de generar el perdón para que el conflicto pueda dar paso a una relación cordial de respeto.

Palabras clave: Ser Humano, Derechos Humanos, Libertad, Voluntad, Perdón

Abstract

Today's society urges to find the way to achieve people's interrelationship. Which naturally, will have different ideas that might cause conflict. Accepting the other person brings the opportunity to generate forgiveness so the conflict steps towards a cordial and respectful relationship.

Keywords: Human Being, Human Rights, Freedom, Will, Forgiveness

1. Introducción

En la actualidad se están viviendo tiempos en donde las relaciones interpersonales están cayendo en el olvido práctico, ya que todos los días estamos en relación con las personas que nos rodean, pero no hay un compromiso para con ellos. Nos hablamos, trabajamos juntos, los vemos a diario, pero sólo queda ahí la interacción. Nos vemos como las mónadas de Locke, como algo externo a mí que no puede compenetrarme y menos preocuparme. Bauman (2007) explica que los vínculos humanos, que pueden favorecer a esta relacionalidad, se han aflojado de tal forma que, el ser humano los ve con poca fiabilidad y practicar la solidaridad resulta difícil, del mismo modo que es difícil comprender sus ventajas y sus virtudes morales.

Por lo anterior, este artículo intenta desarrollar una propuesta de por qué es importante salir al encuentro del otro, para poder encontrarme a mí mismo; de por qué el perdón es esencial en nuestra realidad, para poder vivir en armonía y cómo esto nos puede llevar a

alcanzar la paz, no una paz sin conflicto, sino una paz que me ayude a ser mejor persona, con diferencias, pero diferencias dialogadas y consensuadas para una mejor relación con el otro.

2. Ser Humano como centro de los valores

La persona se ha estudiado desde los inicios de la filosofía, siempre ha sido la constante y se busca poder definir, a la persona en sí o aquello que debe tener la persona (valores, virtudes). Scheler en la búsqueda por comprender al hombre propone que se le debe estudiar, pero no como algo que es constante en cada momento, sino se debe ver “como una entidad en permanente cambio” (1971, p. 25).

Con la intención de definir o comprender al hombre, tenemos lo que Saunces (2002) resalta, que es la línea de la idea scheleriana que concibe al espíritu como una realidad aparte de la vida, considerándola por encima de un mero instinto biológico; explicándolo como la dualidad del hombre en cuanto a cuerpo y espíritu a través de la separación que marcará Scheler con respecto a las reflexiones dualistas o monistas que imperaban entonces.

La idea del espíritu como parte del hombre lleva a la descripción del mismo. Para Scheler aquello que los griegos llamaban razón es en realidad el espíritu; mismo que cuenta con diferentes características principales. Descubre al hombre en cuanto que hace referencia a su proceso evolutivo que parte desde su impulso afectivo, siguiendo con el instinto, la memoria asociativa, hasta llegar a la inteligencia práctica determinada, que es el último estadio de vida; aunque llegando a este punto se hace la pregunta si la diferencia entre el ser humano y los otros seres es a través de grados o si existe una diferencia esencial, lo que se puede lograr siempre y cuando se realice una práctica fenomenológica (de la Cruz, 2004, pp. 4-5).

Enseguida, después de aceptar la existencia del espíritu, se le puede definir como condicionante de lo humano, Scheler afirmará que la conexión, aunque sólo sea la conexión intencional de sentido de sus actos es lo que define a “la persona” (1971, p. 57).

Cabe resaltar que Scheler, toma la esencia de la fenomenología de su maestro Husserl, pero le da otra forma de comprenderlo. En esta forma de entendimiento de las esencias

del hombre, nos llevan a ver que el hombre no sólo es razón, sino también emociones que ayudarán más adelante a comprender mejor la relacionalidad del ser humano. Ahora bien, si Husserl tomaba las esencias en base a intencionalidad intelectual, para Scheler las esencias se captan desde la intencionalidad emocional (Suances, 2002, p. 41); lo que va a generar una jerarquía de valores (Xirau, 2000, p. 438).

Con lo anterior podemos ver que Scheler revoluciona en cierta forma la manera de ver al hombre, que lo proporciona partiendo de un punto de vista fenomenológico, para llevarlo a otro estadio y verlo a partir de una comprensión dinámica de la naturaleza humana (Rodríguez, 2010, p. 25).

Aquí viene una aportación interesante que hace Scheler a los mismos valores. El valor no es lo que un tercero da a los mismos, sino que los mismos valores tienen una importancia inherente a ellos. Estos valores son aprehendidos por el sentimiento y reconoce, Scheler, su inmutabilidad, así el respeto, como valor, siempre será el mismo, lo que cambiará es nuestro punto de vista hacia el valor, lo cual deberíamos de retomar ya que en la sociedad consumista en la que vivimos hemos relativizado el valor, no sólo como lo vemos, sino relativizamos el valor en sí mismo, es decir, nuestro sentimiento ya ve de forma que a cada quien le conviene el valor como tal. También conviene mencionar que la fenomenología de Scheler propone dos puntos importantes, el primero es el reconocimiento del espíritu y los sentimientos del hombre, pues hoy en día sería imposible describir la individualidad de una persona sin incluir en ella sus sentimientos y la forma en que puede controlarlo o no; esto se logra a partir de las emociones surgidas en el espíritu y que la persona puede generar una escala de valor, misma que condiciona y determina su comportamiento ya que las decisiones que tome serán inspiradas por la escala previamente determinada.

Scheler buscó darle al hombre un valor en cuanto a su ser espiritual, lo que lo hace ser distinto de los demás seres y lo que le da, a la vez, las características que el mismo espíritu tiene. El espiritualizar al hombre, en vez de sacarlo de su realidad, le da la precisión a todo su ser, en cuanto que busca la superación y la realización de sus ideales.

Lo anterior nos puede ayudar a comprender al ser humano y la realidad en la que vivimos actualmente. El mundo en el que nos relacionamos nos invita a sentirnos “distintos” a los

demás, “distintos” a todos los que nos rodean. Podemos estar en medio de una multitud y seríamos “únicos e irrepetibles”. Sin embargo, algo nos aqueja:

El terror de lo igual alcanza hoy todos los ámbitos vitales. Viajamos por todas partes sin tener ninguna experiencia. Uno se entera de todo sin adquirir ningún conocimiento. Se ansían vivencias y estímulos con los que, sin embargo, uno se queda siempre igual a sí mismo. Uno acumula amigos y seguidores sin experimentar jamás el encuentro con alguien distinto. Los medios sociales representan un grado nulo de lo social (Han, 2017, p.6).

Perdiendo la oportunidad de reconocernos como únicos y ricos en esa unidad. Esta distinción nos hace sentir “individuales”, sin embargo, para Bauman “ser individuo significa ser como todos los demás del grupo” (Bauman, 2006, p. 28), situación que hubiera hecho caer en una desgracia más profunda al Principito, homónimo de la gran obra de Antoine de Saint Exupery, cuando entró a un jardín donde había muchas rosas parecidas a la suya, dándose cuenta de que su rosa no era la única. Sin embargo, lo único que nos puede diferenciar de los demás son nuestros pensamientos y sentimientos. Pero estos pensamientos, pueden caer en una falta de memoria histórica, llevando todo lo “único” nuestro a un “sinsentido” inmediato cuando no sabemos darles ese valor como lo expresa Han en “El terror de lo igual”.

Lo anterior nos lleva a recordar una de las respuestas a la que me he enfrentado cuando cuestiono a mis alumnos sobre lo que está sucediendo en la actualidad, la respuesta a mi interrogante es que no les llama la atención el saber lo que sucede en el mundo que los rodea, ya que “saben” que la sociedad en que se vive está mal y para qué llenarse de más basura que se está viviendo, perdiendo con ello el compromiso con el otro ya que deja de importarme lo que me rodea cumpliéndose el escenario que nos habla Bauman (2006). Una vida cambiante, que en estos momentos puede afirmar algo y enseguida negarlo sin ningún problema (Bauman, Vida Líquida, 2006). Una vida que no importa, mejor dicho, no llama la atención, el no ser diferente a los demás. Puede ser una rosa entre muchas y esto no ocasionaría mayor problema.

3. Derechos Humanos como base del entendimiento relacional

Este apartado es oportuno plantearlo con una pregunta sobre los Derechos Humanos ¿Pueden ser pertinentes o no para juzgar La Cultura de la Diferencia? Los derechos fundamentales no pueden ser violados porque sería un pretexto “para ejercer impunemente un poder absoluto” (Fariñas, 2009, p. 355). El panorama global plantea situaciones complejas y una de las principales cuestiones es el estatus de los derechos humanos, ¿son universales y por tanto obligatorios de modo irrestricto o son productos culturales de un tiempo y latitud determinados y por tanto sólo válidos para la sociedad que los reconoce?

En amplios sectores de la sociedad internacional no existe un reconocimiento unívoco sobre la pertinencia de los derechos humanos, o por lo menos no se entiende lo mismo por dichos derechos.

Al perturbarse las identidades sociales comunes y al desestabilizarse las estructuras públicas estatales como consecuencia de los dictados de la globalización de los imperios comerciales, se van creando nuevas formas de participación que tiene que ver con la diferencia identitaria o con la vinculación del ser humano al color de su piel, a la región transmitida o a su origen (Fariñas, 2009, p. 43).

Con esto lo que deseo es sustentar la importancia que debe tener la libertad de la persona para ser ella misma, para poder relacionarse, con esta breve acotación debemos ver que al mismo tiempo se han adoptado históricamente diferentes posturas políticas respecto a las minorías nacionales y étnicas, desde la asimilación forzosa hasta la segregación, la conquista y la colonización, el federalismo y el autogobierno; el resultado han sido graves injusticias para estos grupos en democracias occidentales. Su destino está en manos de nacionalistas xenófobos, extremistas religiosos y dictadores militares. Si el liberalismo ha de contar con alguna posibilidad de arraigo en esos países, debe dirigirse explícitamente hacia las necesidades y aspiraciones de las minorías nacionales y étnicas (Kymlicka, 2007, p. 440).

A manera de conclusión y en la línea de Arendt una persona que pierde sus derechos de ciudadano pierde sus derechos como ser humano, porque los derechos humanos solamente

tienen sentido y son efectivos cuando quedan encarnados en las leyes positivas de un Estado (Cañas, 2009, p. 348). Bajo estas circunstancias un hombre visto tan sólo como individuo no tiene derechos reconocidos, las masas que emigran a otros países a causa de la pobreza, el hambre y la escasez de recursos, caen en una desprotección jurídica ya que “son los nuevos apátridas, no porque hayan perdido su nacionalidad, sino porque su patria no puede proporcionarles una vida humana digna, de modo que son ellos mismos quienes renuncian a ella” (Cañas, 2009, p. 351).

Con lo anterior nos lleva a reconocer que es importante aceptar que el hombre es tal, porque es digno de ser tratado con justicia, que sus derechos sean reconocidos en el lugar en donde se encuentre, de forma que debemos de conocer y aceptar al otro de culturas y religiones diferentes y afianzar una «teoría universal» como mecanismo de identificación y de autoafirmación, siendo necesaria la voluntad de todos para llegar a este acuerdo (Fariñas, 2009, p. 50).

4. Libertad valor imprescindible del otro

Para que se dé la relacionalidad con el otro es importante la libertad del ser humano. Libertad que puede ser usada para aceptarse y aceptar al otro. Empecemos con un poco de reflexión filosófica para una mejor comprensión de aquella.

En la propuesta de Kant su filosofía nos deja ver que la persona debe tomarse como un fin en sí misma y no como un medio. La visión deontológica de Kant, lo más importante consiste en respetar la libertad y autonomía personal. De aquí se desprende que nadie -ni siquiera uno mismo- debe ser tratado como puro medio. Si bien, en las diferentes relaciones interpersonales a veces se mediatiza a los otros, esto sólo es válido siempre que al mismo tiempo se les trate como fin. “La categoría clave [...] para este paradigma ético es la dignidad humana” (Etxeberria, 2009^a, p. 20). Esta dignidad es universal, permanente y exclusiva de los seres humanos.

Contraponiendo la visión deontológica veamos lo que la visión utilitarista propone. Esta se basa en el supuesto de que la dignidad no es exclusiva de los seres humanos, sino de todo aquel con capacidad de sentir dolor y placer. De esto se desprende que “el criterio

general para ella no debe ser deontológico sino teleológico consecuencialista: la búsqueda del mayor placer para el mayor número de sintientes” (Etxeberria, 2009^a, p. 22).

Por su cuenta Rousseau concibe la Libertad e igualdad como valores interdependientes. Así pues, el Estado debe garantizar el ejercicio de la libertad e igualdad ya que “lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres, y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, se convierten en iguales por convención y derecho” (2007, p. 26). De la igualdad; nace la libertad, que en su estado natural (Rousseau, 1993, p. 48), el hombre los hace concebirse como entidades libremente iguales. Por su parte Spinoza habrá de afirmar que por naturaleza los individuos buscan preservar su propio ser (2010, p. 184). La libertad, por ser virtud ha de ejercitarse en lo que Hobbes y Rousseau llamarán el Pacto o contrato social y como perfección será concebida por los tres autores como característica ontológica-natural del individuo. La libertad como virtud, afirmará Spinoza, se ejercitará mediante la razón y la elección (2010, p. 187). Hobbes por su parte afirmará que la libertad es la ausencia de impedimentos externos en su ejercicio (2002, p. 119), por sí sola y sin regulación representa un riesgo. Los tres autores denotan que el hombre es un ser pasional cuyo ejercicio de la propia libertad puede conducirlo a la confrontación con su semejante por lo cual emerge el miedo a la libertad del otro. Bajo estas condiciones se hace necesaria la presencia del Estado como una entidad creada a la que Hobbes llama “el Leviatán”; a la que el mismo Rousseau le da el carácter de entidad para el ejercicio de una libertad artificial, de forma que, para este último, existe otro tipo de libertad, que es la libertad moral, la cual surge cuando se renuncia a la libertad natural en el afán de realizar un pacto social.

Lo que el hombre pierde con el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee (Rousseau, 2007, p. 22).

De manera que, la libertad como virtud en el sacrificio de los propios deseos se habrá de consolidar en el contrato social, en donde el hombre entregará su libertad para que sea

“cuidado” el que garantice la soberanía y el ejercicio correcto de la convivencia política que hace con los demás; de forma que el resultado de este pacto es el pueblo soberano, el conjunto de ciudadanos, que constituyen el poder (Rousseau, 2007, p. 17), agregamos que si bien la libertad ejercida en este contrato social puede ser llamada artificial y su ejercicio un acto de renuncia; subsiste a su esencia: yo elijo declinar ciertos deseos personales en bien del orden social. Aunque resulte extraño, en esta renuncia está implícito un acto de libertad profunda, por esta razón habremos de afirmar que en la perspectiva de Rousseau la sociedad civil es un cuerpo único (de la Cruz, 2011, p. 9). Identificamos así, en Rousseau; de los hombres originario y natural; una expresión de libertad proporcional a las bondades del contrato social al que se somete este último.

5. Responsabilidad justa para con el otro

En este apartado se tomará la reflexión de Rawls, en la que él supone que la idea del bien corresponde a lo privado en tanto que la idea de la justicia corresponde a lo público y “tratando de compaginar ambos aspectos, el objetivo del procedimiento rawlsiano es, precisamente, proveer a los ciudadanos de las condiciones adecuadas para permitir que el sentido de la justicia brote en su originalidad universal” (Cuenca, p. 7). Para vivir en una sociedad justa es importante que las personas cooperen y participen. Es necesario aceptar y respetar la diversidad de ideas de cada grupo, evitar imponer una creencia o una idea porque de esa forma sólo se entraría en conflictos. Así que lo más apropiado es buscar una forma razonada de equidad, una vez alcanzado ello, se puede lograr una sociedad donde exista libertad e igualdad para todos los individuos y como consecuencia, se podría aspirar a la justicia deseada. “Una concepción política de justicia, para ser aceptable, debe estar de acuerdo con nuestras convicciones meditadas, en todos los niveles de generalidad, con la debida reflexión” (Rawls, 1985, p. 196).

Rawls trata de evitar este tipo de problemas (utilitaristas - Al fin y al cabo, ¿Qué significa bien común? ¿El de todos y cada uno? ¿Y cómo habría de favorecerlo la justicia? ¿Acaso no habrá personas que prefieran conductas injustas si les favorecen? ¿O significa más bien el bien de la mayoría? Pero si se basara en esto la justicia,

¿no podría una mayoría quitarle todo a una minoría y considerarlo justo?) cuando desvincula justicia de bien.

El objetivo de la justicia ... se presenta a sí misma no como una concepción que es verdadera, sino como una que puede servir de base para un acuerdo político entendido y deseado entre ciudadanos considerados como personas libres e iguales (Rawls, 1985, p. 198).

Aquí debemos plantearnos la cuestión de si es deseable o no una sociedad en la que el único límite moral para las concepciones del bien que orientan la vida de las personas sean los principios de justicia. Según esto, alguien puede querer dedicar su vida entera al consumo de pornografía (por poner un ejemplo), y nadie estaría moralmente autorizado a decir que hay opciones de vida más dignas, moralmente mejores.

En el Estado moderno real, sin embargo, la suma de voluntades individuales no siempre habrá de lograrse por varias razones entre las que podemos mencionar el egoísmo y las distintas concepciones filosóficas del bien que han dominado por largo tiempo. Ante este panorama, la idea de Rawls parece ser un buen camino hacia un bien más general a partir de una mejor impartición de justicia, aunque su aplicación aún resulta un tanto utópica.

Por último, Schopenhauer expresa que la justicia se explica partiendo de la injusticia, por lo que sería, no un concepto, sino más bien un estado, el de que la persona reconozca a los demás como personas, personas que tienen voluntad y decisión. En pocas palabras, sería la negación de la maldad, sería el respetar a los demás (1983, p. 370).

6. Relacionalidad - como lenguaje de vida

El hombre es un animal político, es la oración aristotélica que busca conceptualizar a la naturaleza humana desde el punto de vista de la convivencia en la sociedad. El sistema de pensamiento busca de alguna forma explicar cómo el ser humano necesita de los otros para el mejor logro de sus objetivos y, al mismo tiempo, asegurar la supervivencia de su especie. Pues bien, esto es sólo un ejemplo de cómo el hombre busca continuamente los mejores fundamentos para guiar una convivencia que le lleve a al máximo de satisfacción de sus

necesidades individuales y del grupo en general. En este sentido, la justicia y el bien, que más adelante se tocarán en este ensayo, son conceptos que se encuentran presentes en todo tipo de sociedad.

Una de las formas en que el ser humano se relaciona, es por medio del lenguaje, por lo que debemos detenernos un poco para su análisis. La complejidad del lenguaje radica en que todos sus componentes se encuentran estrechamente relacionados, pues al ser la instancia mediante la cual el hombre configura y estructura su mundo, se alude a una capacidad que el hombre ha desarrollado para convivir con sus semejantes, pues su función comunicativa se vincula con su función social, pues es sólo mediante la acción lingüística como se puede rebasar el plano de lo privado a lo público, Russell nos habla sobre este punto cuando explica que:

En un plano más cotidiano, la mayoría de nosotros usamos palabras en nuestro pensamiento solitario. No obstante, el objeto principal del lenguaje es la comunicación, y para servir a tal fin debe ser público, no un dialecto privado de invención personal (Russel, 1977, p.18).

Con lo anterior se puede ver que el ser humano no se relaciona de manera inmediata con el mundo o con los demás hombres; sino que lo hace por medio del lenguaje y que es mediante este lenguaje con el que se construye las representaciones de las cosas y opera con tales representaciones. Beristáin expresa que sólo nos relacionamos con el mundo a través del lenguaje que permite la formulación de conceptos (2003).

Continuando con esta línea, el lenguaje estructura, ordena y clasifica la realidad para referirse a ella, con lo cual parece ser que impone sus categorías al pensamiento, es decir, que el mundo se configura mediante la acción lingüística, y los “límites” de éste se determinan por los “límites del lenguaje” (Arce, 2000, p. 173).

Sin embargo, es importante no dejar de lado que el lenguaje tiene un carácter bipolar, refiriéndonos a esto con un lenguaje subjetivo y objetivo que ayuda a que por este medio el sujeto se expresa y al mismo tiempo se constituye y constituye el mundo activamente,

formándose un contexto intersubjetivo, pero esto sólo se dará gracias al proceso estructurador, organizador que el lenguaje realiza de nuestras percepciones. Es por medio del lenguaje que podemos relacionarnos con el otro.

Uno de los puntos que genera problemas con la aceptación del otro, es cuando la subjetividad prevalece en esta relacionalidad como única, por lo que la subjetividad debe ser eliminada o reducida al máximo si se pretende lograr una comunicación relacional efectiva, dado que como seres sociales debe existir un común acuerdo en las normas del uso de una lengua para que los signos lingüísticos nos remitan a un mismo significante. Es en este punto en donde la educación juega un papel trascendental, puesto que trata de “despersonalizar el lenguaje” en su afán de convertirlo en un instrumento impersonal que permita una aproximación a la objetividad.

El objetivo del lenguaje es entonces, partir de esas percepciones individuales, que, insiste Russell “son la base de todo nuestro conocimiento” para crear ese mundo que hemos revestido de signos, símbolos compartidos por los otros; transformándose, así, las percepciones individuales en “datos públicos”, pues como ya se había referido, una de las funciones es romper con esa interioridad para abrirse al mundo; “eliminar la subjetividad de la sensación y sustituirla por un tipo de conocimiento que pueda ser el mismo para todos los perceptores” (1997, p. 22).

7. Relacionalidad - nuevo lenguaje de las redes sociales

Actualmente vivimos en una sociedad en donde la comunicación se valora más por las redes sociales, que por la comunicación transaccional que podemos generar.

Esta forma de “relacionarse”, genera una forma impersonal de personalizarse (ya que existe la relación con otra persona, o con un grupo de personas, pero todo es a través de una pantalla de la laptop, de un teléfono móvil, etc.), en donde puede permanecer oculto su verdadero ser y mostrar lo que uno desea que el “otro” deba o quiera ver.

Para comprobar lo anterior se aplicó una breve encuesta a dos grupos de estudiantes (54 alumnos de varias licenciaturas) en donde les preguntaba sobre el uso que le daban a la Red Social de Facebook, así como el tiempo que le dedicaban al mismo. Llamó la

atención que al menos el 72% de los alumnos encuestados comentó que entraba a esta red social varias veces al día, de igual forma admitían que el uso del mismo afectaba su vida de distintas maneras (intranquilidad, ansiedad, etc., si la dejarán de usar) aunque sólo fuera para ver lo que hacían sus contactos. Sin embargo, también expresaban que no se podía hacer realmente un encuentro con el otro, sólo quedaba en algo muy superficial de relación por lo que, como comenta Yehya, esta comunicación queda solamente en lo superficial, porque no se profundiza a nivel interpersonal (2008, p. 170) debido a que la mayoría de los encuestados comentaba que entraban a Facebook para saber qué era lo que hacían sus amigos y exponer, de la misma forma, las actividades que realizaban a diario, sólo quedaba en esto, en una comunicación que se camufla de relación con el otro, cuando únicamente suben información de las acciones que a diario se realizan, las cuales nunca llegan ser realmente un encuentro con el otro (Bauman, 2012).

Estamos ante una realidad que en momentos puede asfixiar nuestra voz y nuestra escritura, las reuniones ahora son en torno a un aparato que nos puede acercar con personas que se encuentran a miles de kilómetros de distancia, pero que nos alejan de aquellos que están al lado nuestro. Todo esto para no estar fuera de la comunicación y el encuentro con el otro al menos de forma cibernética.

8. Relacionalidad - El encuentro con el otro

Este encuentro con el otro, con el semejante es importante ya que, como se mencionó antes, el ser humano es un ser en relación, es un animal político, por tal razón la validez de escuchar la voz del otro, como expresan Dussel y Apel, es construir un nuevo sistema donde se pueda estar en casa (2003, p. 102).

La sociedad en la que vivimos está generando que se relegue al ser humano cada vez más, perdiendo importancia para nuestra vida diaria, cayendo en el consumismo desmesurado y cosificando a la persona como tal. Se ve al ser humano más como medio que como fin. Por ende, se está perdiendo el sentido de los valores y más de las virtudes (Sáenz, 2020, p. 28) que son necesarios para una vida en relación con el otro. Bauman explica que los vínculos humanos, que pueden favorecer a esta relacionalidad, se han aflojado de tal forma por lo

que el ser humano los ve con poca fiabilidad y practicar la solidaridad resulta difícil, del mismo modo que es difícil comprender sus ventajas y sus virtudes morales (2007, p. 39).

Con todo esto se puede divisar una necesidad del ser humano que busca cómo guiarse y cómo relacionarse. Los cursos de Coaching se ven por todas partes para poder ayudar a algo tan esencial como el relacionarse, el conocerse, el aceptarse. Esta efervescencia puede verse interpretada como reacción a la decrepitud de los comportamientos, como recuperación de las conciencias confrontadas con el engranaje de la irresponsabilidad individualista (Lipovetsky, 1992, p. 3).

La propuesta de Lévinas ayudará a comprender mejor el argumento de aceptación del otro, y es aquí donde reside la importancia del encuentro con el otro, reside en el compromiso que yo como ser debo de hacer para con el otro. Ya que mi semejante tiene la necesidad del encuentro conmigo, por lo que esa necesidad que aquél tiene no la vivo, humanamente, como objeto de percepción o de análisis económico, sino como demanda, aquí la importancia y la necesidad de esta relacionalidad, como una exigencia de auxilio (1991, p. 8). Esta exigencia se puede entender como algo intrínseco en los seres humanos, donde el prójimo siempre deberá ser una responsabilidad nuestra, tal como le expresa el escritor ruso Dostoievsky “[...] al no respetar a nadie, ya no puede amar, y al carecer de amor” (Dostoievsky, 2013) no por nada ha influido en la propuesta de Lévinas sobre la responsabilidad del prójimo.

9. Voluntad de la persona - Lectura de Schopenhauer

Este apartado nos ayudará a ir culminando este ensayo, aunque Schopenhauer maneja una filosofía pesimista, nos propone la idea del ser humano en relación con el mundo. Ve también al ser humano como voluntad que le ayuda a guiar todas sus acciones. Lo anterior nos puede ayudar a comprender el conflicto en la actualidad. El cual nos puede dar las pautas para lograr una Paz.

Sabemos que el punto central en la filosofía de Schopenhauer es la voluntad de la persona como se explica brevemente en el párrafo anterior, así que al profundizar sobre la noción de lo “bueno”, Schopenhauer lo maneja desde el punto de vista de la voluntad del sujeto,

esta voluntad generará un concepto relativo, dependiendo lo “bueno” a lo que “nosotros deseamos”, así que no todas las personas deseamos lo mismo, o buscamos lo mismo; por consiguiente el concepto de sumo bien dependerá de la voluntad particular de la persona, de forma que lo *absolutamente bueno* indicaría que el sujeto no tendría nada que buscar, nada que desear, afirmando él mismo sobre el sumo bien que “es tan imposible que la voluntad pueda dejar de querer... para la voluntad no existe una satisfacción definitiva que colme para siempre sus aspiraciones” (1983, p. 361).

En su idea de filosofía pesimista, Schopenhauer (1983, p. 362) habla sobre el carácter malvado y para comprenderlo debemos partir de la voluntad del sujeto, además de la libertad. Esta voluntad y libertad del individuo es la que lleva a ser bueno o ser malvado; todo dependerá de cómo lo maneje, por lo que caerá en el carácter malvado cuando busque sólo su bienestar, su egoísmo, teniendo a los demás como medios para lograr este fin. Encerrándose a sí mismo y no abrirse a la relacionalidad con el otro. Es la carencia que genera dolor en la persona y busca la forma de remediar este dolor, apegándose al principio de individuación) y escamoteando la voluntad del otro.

Por lo tanto, el querer está unido con el sufrimiento por la carencia de algo. Se quiere, y el querer es algo que no se tiene, y esta no pertenencia es la que genera el dolor, el sufrimiento. Este sufrimiento se puede paliar, sólo de forma momentánea, en la entrega del placer estético; sin embargo, tomando en cuenta la voluntad, el querer será un querer insatisfecho que podrá generar un dolor físico (Schopenhauer, 1983, pp. 362-363), cuando no se maneja de forma correcta.

Se pasa ahora a la crueldad, la cual explica que es el exceso de voluntad, la cual generará más deseos; deseos que no podrán ser cubiertos en su totalidad y tendrá como resultado la carencia, el dolor y la insatisfacción, dando luz a la crueldad, que se entiende como “el goce desinteresado por los males ajenos... el mal de los demás no es ya un medio para los fines propios del malvado, sino que constituye un fin en sí mismo... es la envidia al placer ajeno” (Schopenhauer, 1983: 363).

Lo que mueve a las buenas acciones es el aceptar la voluntad existente en el otro, es conocer el dolor ajeno, padeciendo con el que sufre, y con ello, el desarrollo de un sentimiento

de piedad para con el otro (Schopenhauer, 1983: 374), con base en la justicia y la caridad (Schopenhauer, 1983: 370).

La santidad es el resultado de la justicia y la caridad, lo que Schopenhauer llama ascetismo voluntario, es la renuncia de sí mismo, que debe reflejarse en la conducta de la persona que vive la santidad (1983, pp. 379-380).

“Cuanto más intensa es la voluntad, tanto más aguda es la manifestación de su conflicto y tanto mayor el sufrimiento” (Schopenhauer, 1983: 498). ¿En qué medida se podría aplicar esta afirmación a nuestra sociedad que está perdiendo la capacidad de relacionalidad con el otro? Para responder a esta pregunta cabe recordar que el sufrimiento es causado por algo que se quiere y no se tiene, y este no tener lo vivimos en una sociedad consumista en la que estamos inmersos y que impide nos podamos relacionar con nuestros semejantes, aceptando al otro como otro. Por lo que esta expresión se aplica a la perfección a esta sociedad que busca saciar este sufrimiento comprando y ve “el goce en la gratificación de comprar, mientras que la adquisición en sí, que carga con la sospecha de los posibles incordios o efectos secundarios que pueda acarrear, sólo preanuncia frustración, tristeza y arrepentimiento” (Bauman, 2009, p. 34), generando cada vez más necesidades y pocos consuelos, necesidades que serán sufrimientos por no llegar a tener lo que se quiere y se cree como bueno.

10. Conflicto realidad como experiencia de vida

Uno de los esfuerzos de la Humanidad, explica Vinyamata (2015), ha consistido en aprender a resolver los conflictos, ya que la misma historia humana está fundada en la producción de las relaciones sociales, donde crece la cooperación y armonía o situaciones de conflicto. Expresa claramente que no sólo se debe reconocer si es bueno o malo el conflicto, sino más bien debe analizarse lógicamente y transformarlo.

Vinyamata menciona la importancia de cambiar de paradigma, desaprendiendo aquello que, por cultura, sociedad, educación aprendimos y que no nos ayuda a experimentar lo nuevo. La Conflictología busca que el ser humano desaprenda lo aprendido, para poder pensar de forma distinta y sentir pacíficamente, así que hay que cambiar de paradigma

de manera razonada y emocionalmente. Es importante recurrir a sus orígenes ya que es fundamental. Para resolver un problema nos enfocamos en los síntomas y no en el génesis del mismo, hacemos juicios sobre el fenómeno (lo que se nos presenta) pero no nos centramos en las raíces del conflicto.

Un punto que hay que resaltar es que debemos aprender a vivir con el conflicto, es aprender a vivir con el desacuerdo, es buscar transigir para solucionar los problemas. Donde el diálogo es una herramienta básica para aprender todo lo anterior, donde se busque conocer al otro y comprenderse. También es clave aprender a leer la comunicación no verbal (Vinyamata, 2015).

Silva explica que el Conflicto es un fenómeno natural en toda sociedad. Las disputas son una constante a lo largo de la historia. Y concluye, que estas diferencias no se deben tomar como algo negativo, porque es consubstancial al ser humano, lo que debe verse en este fenómeno es cómo trabajar con él para darle una solución (Silva, 2008).

Por su parte Coser (1970) explica que no todo conflicto debe generarse con violencia, quizá sea un simple desacuerdo y con transigencia podría llegarse a un posible acuerdo. Los intereses creados pueden hacer crecer los conflictos cuando el descontento no se atiende y al dejar que este sentimiento crezca, se van a generar nuevos agrupamientos en la sociedad. Esto será tomado de manera diversa, pero sí la sociedad estuviese bien integrada, el conflicto lo tomaría con agrado, el conflicto en el mismo grupo, ya que éste es inevitable. (Coser, 1970).

Para concluir tomo lo expresado por Bolaños y Carmona (2009) que, al igual que Coser, ven el Conflicto como un proceso benéfico de crecimiento y desarrollo del ser humano y sus colectividades. Analizar el conflicto debe trascender lo negativo, para entender todas las situaciones dinámicas de la vida, todas las oportunidades de realización correcta o incorrecta, de acierto o error, de los individuos y los grupos.

De forma parecida el mismo concepto de la paz ya no se ve como ausencia de la guerra, el conflicto no debe considerarse sólo como algo que tiene que ver con la violencia o la guerra. Al contrario, el conflicto es una oportunidad de progreso. Es interesante cómo la paz y el conflicto no se ven sólo en su concepción primigenia, ya que su génesis va más

allá porque trasciende y ahora se concibe como algo positivo en un sentido de esa misma trascendencia (Bolaños y Acosta, 2009).

11. El Perdón como el camino de encuentro con el otro

Hemos visto hasta ahora al Ser Humano, su constitución, su libertad, sus derechos, la capacidad de relacionarse y la naturaleza del conflicto. Por lo que es necesario tratar el tema de El Perdón, el cual nos ayudará a cerrar este ensayo con esta acción la cual puede vislumbrar que, con la aceptación del otro, el conflicto puede resolverse perdonando.

Sáenz comenta que la incorporación del perdón en la vida pública puede ser visto como activo social. Además de que el perdón libera al que perdona y es unidireccional, no se requiere que se solicite el perdón. No se necesita solicitarlo. Para dar el perdón es necesario antes el auto perdón, cuando se logra el auto perdón, la persona se libera ya que el perdón reduce la ira y la ansiedad, incluso la depresión (2020, p. 94). Para lo anterior se requiere desarrollar una madurez subjetiva, una educación colectiva, un reconocimiento del otro como yo mismo.

Como se vio en la filosofía pesimista de Schopenhauer, el dolor nos puede permitir ver más allá de mi mundo y entrar al mundo del otro. Nos permite darnos cuenta del sufrimiento del ser humano y padecer con él ese sufrimiento por el compromiso que me genera la responsabilidad con el otro. Ese dolor me permite abrir mi solidaridad auténtica para ayudar al otro, por lo que el perdón es la vía para acoger a los otros sin esperar nada a cambio.

Con dar el perdón al otro se puede entrar a vivir la Paz. Comenta (de Vera, 2016), que la construcción de la paz es un proceso continuo y permanente como permanente en la presencia del conflicto en la vida humana. Llamándole Paz imperfecta, tanto que la paz es un ideal que nunca se va a lograr totalmente pero que funciona para orientar la acción de los seres humanos hacia fronteras cada vez mayores de satisfacción de las necesidades humanas que sólo se puede dar reconociendo al otro como otro y que finalmente es mi responsabilidad.

12. Conclusiones

Después de dar este periplo por aquello que afecta al ser humano en su relación con los

otros, llegamos a estas conclusiones que nos ayuden a comprender mejor y acrecentar las relaciones con los que nos rodean.

La relacionalidad no es privativa a aquellos seres que tengan una unión con nosotros, sino que abarca a todas las personas con las que nos encontramos, las conozcamos o no. Por ello, es importante entrar en nosotros y hacer a un lado aquello que no nos permita comprender al otro, es vital que hagamos a un lado el egoísmo que nos hace cerrarnos en nosotros y no nos permite entender al que está al lado mío; es darnos cuenta de que el egoísmo elimina de nuestras vidas el compromiso para con nosotros y para con los otros. Debemos reactivar las relaciones personales, pero tienen claro que es necesario ver al otro como *Otro*, a ese otro que no me exige compromiso y no tanto saber que está allí; al contrario, es necesario comprometerse con el otro, ese *Otro* de Lévinas. Comprendamos que el vivir humanamente es desvivirse por el *Otro*, por el otro hombre que también soy yo, ese hombre para el otro (Lévinas, 1991). Con esto podemos experimentar la Paz, no como ausencia de conflictos, sino, como ese maridaje que toda persona debe experimentar. Estamos para con-vivir con todos, donde cada uno tiene su forma de pensar y de vivir, es una aceptación de la realidad que nos rodea, donde somos nosotros el centro de los valores, lo que nos lleva a aceptar al otro como otro y dejarlo ser y vivir en armonía con todos.

Trabajos Citados

- Arce Carrascoso, J. (2000). *Conocimiento. Lenguaje. Mundo*. Madrid: Síntesis.
- Bauman, Z. (2006). *Vida Líquida*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos*. México: Tusquets Editores.
- Bauman, Z. (2009). *Vida de consumo* (1ra Reimpresión ed.). (M. R. Arrambide, Trad.) México, Distrito Federal, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2012). *Amor líquido*. México: FCE.
- Beristáin, H. (2003). *Diccionario de Retórica y Poética*, México, Porrúa. México: Porrúa.
- Cabello Tijerina, P. A., Carmona Valdés, S. e., Gorjón Gómez, F., Iglesias Ortuño, E., Sáenz López, K., & Vázquez Gutiérrez, R. (2016). *Cultura de paz*. México: Patria.

- Cañas Rello, E. (2009). Las perplejidades de los derechos del hombre medio siglo después. En P. Núñez, & J. Espinosa, *Filosofía y Política en siglo XXI* (págs. 347-356). Madrid: Akal .
- Coser, L. (1970). *Nuevos aportes a la teoría del Conflicto Social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- de la Cruz, A. (2004). El Concepto de Espíritu en la Antropología de Max Scheler: Un Estudio sobre “El Puesto del Hombre en el Cosmos”. *A Parte Rei*, 31.
- De la Cruz, C. A. (Nd). *Los clásicos de la ética: un recorrido a través de su historia*. Nd: Nd.
- Dostoievsky, F. M. (2013). *Los hermanos Karamázov*. Barcelona: ALBA.
- Dussel, E., & Apel, K.-O. (2003). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Etxeberria, X. (2009). *Ética de la vida animal y de la biodiversidad*. Manuscrito presentado para publicación: Manuscrito presentado para publicación.
- Etxeberria, X. (2009). *Ética de la vida antes la pena de muerte y la tortura*. Manuscrito presentado para publicación: Manuscrito presentado para publicación.
- Fariñas Dulce, M. J. (2009). Derechos Humanos y ciudadanía en una sociedad global. En Núñez, Paloma, & J. Espinosa, *Filosofía y política en el siglo XXI* (págs. 41-56). Madrid: Akal.
- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona : España.
- Hobbes, T. (2002). *Leviatán*. España: Alianza Editores.
- Hume, D. (1994). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Hume, D. (1997). *Tratado de la Naturaleza Humana*. México: Porrúa.
- Kant, E. (1994). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa.
- Kant, I. (1950). *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Buenos Aires : El Ateneo.
- Kant, I. (1977). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.
- Kant, I. (1994). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro.
- Kymlicka, W. (2007). Democracia y multiculturalismo . En R. del Águila, & F. Vallespín, *La democracia en sus contextos* (pág. 440). Madrid: Alianza .
- Levinas, E. (1987). *La Huella del Otro*. México: Taurus.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e Infinito*. Madrid: La Balsa de la Medusa.
- Lévinas, E. (1993). *El Tiempo y el Otro*. España: Paidós.
- Lipovetsky, G. (1992). *El crepúsculo del deber*. Barcelona: ANAGRAMA.

- Reséndiz, F. (12 de septiembre de 2010). *El Universal*. Recuperado el 16 de noviembre de 2010, de El Universal.com.mx: <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/180419.html>
- Rodríguez, J. S. (2010). Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler. *Logos: Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades*, 17, 23-61.
- Rousseau, J.-J. (1993). *Contrato social*. Madrid: Espasa Calpe.
- Rousseau, J.-J. (2007). *El contrato social o principios de derecho político*. Madrid: Tecnos.
- Russel, B. (1977). *Conocimiento individual y conocimiento social*. Madrid: Taurus.
- Sáenz, K. (2020). *La bondad, la compasión y el desapego en la solución de conflictos*. México: Tirant lo blanch.
- Saint-Exupéry, A. d. (1998). *El Principito*. México: Colofón.
- Saramago, J. (2004). *Ensayo sobre la lucidez*. México: Alfaguara.
- Scheller, M. (1971). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Schopenhauer, A. (1983). *El mundo como voluntad y representación (volumen 1)*. México: Porrúa.
- Silva García, G. (2008). La Teoría del Conflicto. *Prolegómenos, Derechos y valores*, Vol. XI, núm. 22, pp 29-43.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado teológico-político (Vol. 1)*. España: Editorial Verbum.
- Suances, M. (2002). Relación entre vida y espíritu en la antropología de Max Scheler. *ENDOXA: series filosóficas No. 16*, 31-6.
- Vinyamata Camp, E. (2015). Conflictología. *Revista de Paz y Conflictos*, 9-24.
- Xirau, R. (2000). *Introducción a la historia de la filosofía*. México: UNAM.

