

## **Hablar y escuchar: dos acciones inscritas en el acontecer filosófico-político**

### **Sumario**

*Hablar y escuchar: una visión en términos de la filosofía. Oír, escuchar comprender. Detenerse en la palabra hablada. La palabra: acontecimiento esencial de la política. Acto de escucha: acto ético.*

### **Resumen**

*El presente texto procura adelantar una reflexión sobre la ética de la escucha y tiene como propósito profundizar acerca de lo que nos acontece en tanto seres de lenguaje, que se revierte en la necesidad de hacer visible, clara la palabra que pronunciamos para que sea escuchada y en consecuencia comprendida. Aclarando que de lo que se trata en todo acto de habla, acontecido, bien en la esfera cotidiana, bien en el ejercicio político, es de poner en el discurso una palabra que cobre sentido en su orientación axiológica, máxime, como lo expresara Bajtín, cuando está dirigida al otro. Y en tanto gana razón de ser es obligada su cabida, de manera particular en el mundo ya anunciado de la política, el cual en muchos casos, aunque goce del carácter “representativo” suele imponer la palabra, en desmedro de la escucha de quienes, en tanto gobernados se ven obligados a la recepción, no a la atención que también merecen.*

*Hay además otra intención y es alcanzar una proposición de una ética de la escucha, dado que entre interlocutores, independiente del medio que facilite el intercambio, debe persistir un predominio: el del respeto por lo que se dice y el de la responsabilidad frente a lo que se escucha.*

**Palabras clave:** *Hablar, escuchar, invocar, política, filosofía, responsabilidad, comprender.*

### **Abstract**

*This text settles a reflection about ethics of listening and its purpose is to extend on what happens to us in our condition of language beings, which express the need of make visible and clear the word we pronounce to be listened and understood. Every speaking act happened in everyday life or in political exercise, is about putting on speech a word that makes sense in its axiological orientation, most of all, as Bajtin said, when it is directed to the other. As it gets meaningful it must be introduced specially in political world which, even when it has a representative character, imposes its word in detriment of people's listening, forced to reception and not to the attention they also deserve.*

*Besides, there is another purpose in this text: to propose an ethics of listening, given that between speakers, aside from means of interaction, respect on what is said and responsibility about what is listened, must prevail.*

**Keywords:** *Speak, listen, politics, philosophy, responsibility, comprehend.*

**Artículo:** *Recibido, marzo 1 de 2005; aprobado, marzo 21 de 2005*

**Judith Nieto López:** *Maestría en Filosofía (Investigación Estética), Universidad de Antioquia, Doctor en Ciencias Humanas, Mención: Literatura y Lingüística, Universidad Austral de Chile. Docente de la Escuela de Filosofía, Universidad Industrial de Santander.*

**Correo electrónico:** *judithnieto@epm.net.co*



# Hablar y escuchar: dos acciones inscritas en el acontecer filosófico-político

Judith Nieto López

*Lo que el ser humano alcanza mediante las palabras sucede mediante su boca y su lenguaje (Lattini 1949: 21)*

En el principio era la palabra, reza la metáfora de los neoplatónicos y de San Juan, dicho *logos*, acto esencial del hombre, es a la postre comunicación, palabra capaz de crear el contenido del cual está hecho el hombre y que media su vínculo con el mundo. Un comienzo como el mencionado es el que le permite hablar, conversar, preguntar, oír, escuchar comprender, saber del “rumor del mundo” ha sido una constante en la historia de la humanidad transcurrida en medio de acontecimientos a los cuales no les ha faltado la palabra y lo que ésta provoca: pensar, reaccionar, repetir lo ya dicho que venido del horror o de la gloria, íntimo o público, evita el sometimiento al silencio, en procura de que las palabras salgan al medio externo para que allí, en el acontecer de la vida, obtengan el significado correspondiente cada vez que son proferidas.

La presente intervención procura adelantar una reflexión sobre la ética de la escucha y tiene como propósito profundizar acerca de lo que nos acontece en tanto seres de lenguaje, que se revierte en la necesidad de hacer visible, clara, la palabra que pronunciamos para que sea escuchada y en consecuencia comprendida. Se trata de poner en el discurso una palabra que cobre sentido en su orientación axiológica, máxime, como lo expresara Bajtín, cuando está dirigida al *otro*.

Se afianza este propósito pensado y expuesto desde el contexto filosófico-político, en aquellos aspectos de responsabilidad que recaen frente a la palabra dicha y escuchada, circunscribiendo de esta manera la idea de cómo todo discurso oral confiere un valor ético a la noción de otredad y produce escuchas frente a quienes hablan.

Es oportuno retomar en esta líneas iniciales al pensador ruso Mijaíl Bajtín quien permite reconstruir una de sus visiones sobre las relaciones establecidas por la vía de la palabra. Se trata, según el llamado del autor, de que la palabra, atendiendo a las relaciones vivenciales y valorativas concernientes al ser humano, equivale a una unidad enunciable y repetible, a través de la cual se refiere, representa y significa algo; se destaca esta afirmación no sin dejar de lado lo que permite leer el pensador y es el hecho de la configuración valorativa “transmitida por un acento tónico interno que señala la entonación de la voz enunciadora desde dentro de la instancia discursiva y proyecta el discurso fuera de los límites de su propia palabra” (Malcuzyński 2001, p. 30). En esta perspectiva y ampliando los alcances, dar salida a la voz que se guarda en el mundo interior y particular de cada quien, es poner de relieve su sonoridad, generando sentido; pero primero, develando el territorio común entre lo propio y la extrañeza, que a su vez delimita la tensión valorativa establecida

entre *yo* y el *otro*, y otorga al acto de hablar y escuchar un contenido ético inaplazable en la circunstancialidad que vincula decir y oír en un determinado momento. Se enfatiza sobre el acto ético dado que la demanda de un hablante en procura de atención exclusiva a su palabra, está orientada a obtener comprensión por parte de quien lo escucha, y a establecer con ello un vínculo fundado en la significatividad, pues no otra cosa representa la apertura del oyente que quiere hacer audible e inteligible el decir que proviene del *otro*.

### **Hablar y escuchar: una visión en términos de la filosofía**

Disponerse a una reflexión acerca de lo que han significado en la dimensión filosófica los actos de hablar y escuchar, lleva implícita una forma de comprensión no lejana de lo que un pensador como Habermas ha llamado “el mundo de la vida”. Anticipa esta afirmación que hablar y escuchar presupone, además del mencionado mundo, el de la palabra, la nombrada por Hugo de San Víctor “como ‘sombra’ como pura *vox* de lo universal” (de San Víctor citado por Grassi 2003, p. 75), de donde proviene que las diversas maneras de significar derivan de las formas de comprensión del mundo, algunas de las cuales tendrán recepción, otras, como suele ocurrir, serán privadas de ésta. Se trata de un acontecer que siempre se ha dado y que inevitablemente está en el mundo contemporáneo; en el cual, pese a todos los medios y posibilidades para hablar y escuchar, no es extraño encontrarse con oídos, más que sordos, desatentos a una pregunta, e indiferentes a la reciprocidad de un decir que suele dejar suspendida la palabra del *otro*, clausurada su posibilidad para la escucha. Es posible que esta suerte de mutismo al que está condenado el ruidoso mundo actual provenga del hecho de que éste, el nombrado como mundo de la vida, está cada vez más abierto a la mirada que a la escucha.

Es sabido que en una cultura como la de Occidente y a partir de los griegos, el sentido privilegiado ha sido el de la vista, no el del oído, afirmación que se sustenta en un pasaje inicial de *La metafísica* donde Aristóteles plantea que, de todos los sentidos, el más importante es el de la vista, pues a través de éste es posible conocer las cosas, el mundo y los hombres, con sus similitudes y sus diferencias. No obstante el privilegio de que es objeto dicho sentido, el estagirita en *De sensu* atribuye la primacía al

oído; considerando que además de éste poder oír el lenguaje, puede permitir el conocimiento de todas las diferencias posibles, ventaja que establece una universalidad: la del oído sobre la del lenguaje.

Sobre la universalidad del lenguaje hay un pasaje central dedicado a la célebre definición del hombre en el texto de la *política* del mismo pensador y donde se lee: “El hombre es el ser vivo que posee *logos*” (Aristóteles 1994, p. 55ss). El equívoco mayor que se ha tenido es traducir *logos* por *rationale* y definir al hombre como ser de razón. El pasaje muestra un sentido unívoco. Éste plantea que de la misma manera que con respecto a la naturaleza de los animales, la del hombre ha hecho un progreso al conceder a éste el *logos*, o sea la posibilidad de mostrar, representar algo a través de palabras, con tal concesión la naturaleza le ha dado el sentido para lo conveniente o no y para lo justo e injusto. Aquí *logos* significa discurso, también remite a pensamiento y razón pero ante todo es discurso el lenguaje que devela lo que siempre está en nosotros.

La aclaración anterior puede obrar como una forma de contrastar el privilegio óptico de los griegos –según aclaración de Gadamer– con la persistencia del lenguaje representado por la palabra. Hecho que es entendible, pues una cultura visual que data de remotos tiempos se ha convertido en razón esencial de la cultura humanística; de ahí que con el mundo ático, sin dejar de lado el latino y hasta la época moderna, el privilegio de la visión se ha mantenido como base de las más diversas formas de educación, relegando en apariencia a la palabra a un segundo plano, pese a ser razón de la escucha y de la posibilidad de comprensión que ésta conlleva.

Pero al otro lado de la vista como sentido primordial ¿qué es lo que se opone? Téngase en cuenta que por obra del ver, y según el filósofo griego antes mencionado, está la vista, cuyo privilegio estriba en que gracias a ella podemos hacer próximas las diferencias presentes en el mundo visible, contraponiéndose a éste el universo de lo audible, en el cual quien oye, “oye al mismo tiempo algo más, lo invisible y todo lo que es posible pensar gracias a la existencia del lenguaje” (Gadamer 2002, p. 68). Se ve el mundo, pero al escucharlo se lo interpreta. Es uno de los dones del oír, del saber oír que está en armonía con la escucha.

Siguiendo a Gadamer y a esta diada cultural que contrapone el ver y el oír, la ocularidad y la voz, puntos de referencia para hacer los



planteamientos que fortalecerán la presente reflexión conducida a la importancia de la escucha en el mundo de hoy y ante todo a alcanzar una proposición de una ética de la escucha, dado que entre interlocutores, independiente del medio que facilite el intercambio, debe persistir un predominio: el del respeto por lo que se dice y el de la responsabilidad frente a lo que se escucha.

La meditación sobre la escucha pone de presente que ésta es una función que abarca lo pensable y deja por fuera la duda de no estar en el horizonte del lenguaje; en consecuencia, lo que subyace a una filosofía y a una práctica de la escucha no es más que el territorio de las lenguas, cuya relación con la voz humana es estrecha, dígase íntima. De ahí que no son simples ni están exentos de responsabilidad los actos nombrados con la palabra, pues ésta, atendiendo a un pensador como Gadamer, *invoca*, como se invoca a alguien al nombrarlo. Hay entonces en todo acto de escucha una respuesta a una apelación, a un llamado que procura uno u otro fin, según esto cabe una pregunta: ¿está todo el que oye en condiciones de atender y responder a tal demanda o mejor, a dicha invocación? Se trata de un interrogante que no puede ser soslayado por quien atiende una demanda de escucha.

### **Oír, escuchar, comprender**

No constituye dificultad tener presente que oír es una función cotidiana y hasta involuntaria de la que nos beneficiamos quienes no estamos privados de esta función, debido por ejemplo, a limitaciones físicas. Pero no puede dejarse de lado el hecho de que existen diferencias entre el oír rutinario, cotidiano y lo que puede nombrarse como el “verdadero oír”, el cual desde una filosofía del oír, como la denomina Gadamer, implica ante todo un entender conducente a la *comprensión*. “Oír y entender están tan estrechamente vinculados que toda la articulación del lenguaje se pone a contribución en la situación. No basta con los sonidos lingüísticos: también la gesticulación y todo lo demás tienen que confluír en una unidad convincente. Si falta esa unidad, no se entiende” (Gadamer 2002, p. 69).

A la unidad *oír-comprender* un acontecimiento le resulta propio: la palabra y es gracias a la capacidad apelativa de ésta que se capta y se comprende lo que sucede en el mundo y en la existencia humana. No hay duda que la tradición retórica heredada del mundo griego

ilustrado y entendido al modo socrático, en tanto permite comunicar el conocimiento de lo verdadero y lo correcto, respalda lo acabado de decir.

Es por lo anterior que la palabra (*logos*), su persistencia a lo largo del tiempo como una de las grandes experiencias de la convivencia humana, ha permitido que por medio suyo se interpele y se escuche, pero ante todo se invoque; sí, la palabra es invocación, llama en un sentido idéntico y como ya se ha indicado, en que al pronunciar un nombre se invoca a alguien, quien al atender establece un vínculo, el de oír y entender. Entender equivale a una apertura hacia la dimensión del otro, es como dijera Gadamer: “ir con el otro” (Gadamer *Ibid*, p. 73), para el caso, puede tratarse de quien habla para ser escuchado, pero ante todo para ser comprendido, lo que es posible cuando se capta al otro a partir de su decir, directo o en una obra de arte, por ejemplo, frente a la que también estamos llamados a oír desde el diálogo interno demandado ante su contemplación.

Hoy la palabra, bien cotidiana, bien artística, sigue concediendo la posibilidad de captar la existencia humana y lo que de ésta han construido las ciencias, también las artes. Conocer tales alcances implica un cuidadoso ejercicio de escucha y lectura del que depende la comprensión de ese mundo que en palabra e imagen aparece; dicho ejercicio, considerado desde Gadamer, es todo un acontecimiento complejo que permite alcanzar la comprensión de lo discursivo o de lo iconográfico, con esto se explica porqué la puesta de la escucha requiere una actividad participativa de quienes son convocados a su comprensión, para ello se necesita “la intensa cooperación por parte del receptor, como individuo o como público, en el encuentro o ante la representación de la obra de arte, y que no es otra cosa que su respuesta” (Dominguez 2003, p. 152). Es en la lectura o en la contemplación donde se halla el sentido de la obra, y es en la escucha donde la palabra, calco del mundo, encuentra su razón de ser y su objetividad; la primera acontece en el mundo propio de las ciencias del arte, de la segunda se da cuenta en el ámbito de la vida.

No puede omitirse en este recorrido incentivado por el lenguaje y el oír, una circunstancia propia del segundo acto, como es el hecho de que puede oírse sin entender y también entender sin oír. La filosofía ocupada de este tipo de problemas destaca cómo todo esto acontece y funciona en el lenguaje. Ya se ha

hecho alusión a la relación de los griegos con la voz *logos*, quienes a partir de una intuición particular advirtieron de la doble significación que para ellos guarda dicha acepción: Está de un lado, *logos* como palabra interior, palabra no articulada lingüísticamente, y, de otro, está el *logos* como discurso proferido. Se trata de una noción que la historia de las lenguas no la abandona, ya en San Agustín y según lo refiere Gadamer se anota la diferencia ya destacada, en este caso a partir de una voz interiorizada, es decir, entre el verbo interior y el emitido.

### Detenerse en la palabra hablada

Sobre tres palabras conviene profundizar un poco: se trata de la palabra no incorporada al lenguaje con el que nos expresamos cotidianamente o la que en términos filosóficos se refiere a la palabra *interior*. Está de otra parte la palabra escrita a la cual de algún modo la articulación que la hace precisa como ocurre con la palabra hablada, es la que le permite gozar de amplitud de significatividad de acuerdo al tono en el cual algo se dice. Pero la palabra hablada tiene algo de lo que carecen las dos anteriores y es que ésta deja de pertenecer a quien la profiere, entra a pertenecer al oír de los otros. En esto consiste, atendiendo a Gadamer, la gran responsabilidad del hablar: “En que la palabra una vez dicha, ya no puede ser retirada. La palabra hablada pertenece al que la oye” (Gadamer *Ibid*, p. 70). He aquí la esencia del oír, donde toda la articulación del discurso se reúne a partir de una nueva unidad conformada por la palabra que transmite y está dirigida a un escucha específico.

Es acerca de esta modalidad de escucha de lo que trata esta disertación, circunstancia lejana de la relación con la recepción de lo que también podría, por ejemplo, ser grabado por una máquina, según dice Gadamer. No es entonces de las simples recepciones de unas voces en lo que quiere insistir esta intervención, es un llamado a estar del lado responsable de la escucha del *otro* que demanda un oído atento, no uno receptivo. La invocación se dirige a saber escuchar una palabra que busca alcanzar al otro en su comprensión y una palabra así, pide, está a la espera de respuesta, de apertura.

Lo anterior hace pensar que de lo que se trata es, según puede apreciarse de un decir que aspira comprensión, situación inscrita en una de las primordiales experiencias de la convivencia humana: donde quien escucha tiene que entender, así como, quien habla es recibido en atenta respuesta de quien lo escucha. Es de aclarar que el vínculo establecido entre escucha y entendimiento “es en realidad una apertura libre a la dimensión del *otro*”. Y para el caso que nos preocupa ¿a quién puede nombrarse como *otro*?

Diversos son los trabajos adelantados por la filosofía, la literatura, sin duda alguna que el psicoanálisis, así como otras disciplinas en torno a la noción del *otro*, en aras de reconstruir dicha noción cuyo sentido se sintonice con la pretensión de esta disertación, es indispensable incluir una o unas conceptualizaciones acerca de lo trabajado por algunos pensadores en torno a la categoría del *otro*. Según el propósito de esta digresión, M. Bajtín es el autor pertinente para dar inicio a algunas de las visiones construidas sobre la mencionada voz; la teoría del sujeto como filosofía del *otro* o mejor como “su fundacional filosofía del acto ético” (Bajtín 2000, p. 13), consagra la alteridad como centro de su pensamiento dialógico.

De hecho, en Bajtín toda pregunta por el *otro* remite a alguien que en primera instancia, es diferente de mí; tal vez ésta sea una explicación para comprender porqué el *otro* surge en el momento que alguien dice yo soy. Sobre esta afirmación plantea el autor: “En primera instancia, este *otro* es simplemente alguien que no soy *yo*, otro inmediato y cotidiano. (...) En Bajtín, el *otro* es la primera realidad dada con la que nos encontramos en el mundo” (Bajtín 2000, p. 15-16). Para adelantar un concepto sobre el *otro*, dispone para éste de un lugar intersubjetivo del cual surge el sujeto, “territorio compartido por el yo y el otro<sup>1</sup>. Puesto que este territorio está constituido esencialmente por el lenguaje, su carácter social permite plantear la socialización del sujeto” (Bubnova y Malczynski 1997, p. 246). El *otro* en el citado autor hace parte de una dinámica social, de un mundo del discurso que constituye a todo sujeto.

Aunque la intención de este apartado no es agotar los conceptos sobre la categoría que

<sup>1</sup> El *otro* concebido por Bajtín “no remite a la otredad absoluta, siniestra, inexorable de los otros pensadores. Las divisiones sociales, raciales, sexuales, en las que se suele basar para definir al otro son necesariamente limitantes” (2000, p. 16), no obstante en esta investigación se tendrán en cuenta estas divisiones desde las que autores como Todorov y Foucault ha definido al *otro*.



se viene trabajando (es algo imposible), si es propósito del mismo lograr precisiones que permitan una idea clara de dicha noción, sobre la que Tatiana Bubnova<sup>2</sup> expresa: “El *otro* está incluido como implícito en el enunciado autoafirmativo básico: ‘yo también soy’” (1997, p. 246-247). Enunciado que leído en el contexto de la cadena bajtiniana de la comunicación discursiva, refiere a una condición previa, de un enunciado que dice: “antes que yo, tú eres” (*Ibid*). El problema del *otro* se piensa como algo que concierne directamente a la responsabilidad para consigo mismo, en efecto, plantea Bajtín: “ser significa ser para otro, y a través del otro, para sí” (Bajtín 1999, p. 312). De ahí que la condición de toda existencia tiene como requisito fundamental la alteridad, la que a su vez crea la necesidad de disponer, como ya se ha expresado, de un territorio intersubjetivo para el sujeto, territorio de diálogo y de discurso; terreno instaurado por el autor como pilar de la estructura del ser, posibilidad de permanente intercambio, entre lo que es y lo que está en vía de ser.

A diferencia de otros autores<sup>3</sup>, Bajtín concibe un *otro*, además de formativo, benigno para el yo. Es uno de los factores que hacen que las relaciones establecidas entre el *yo* y el *otro*, sean, además de una relación indispensable, un encuentro basado en la responsabilidad ontológica y ante todo social. Relación a partir de la cual cada *yo* responde por sí mismo, pero también por el otro y por el mundo. Es la forma de objetivar la relación dialógica mencionada, relación mediada por la escucha, que permite contestar a alguien y en tal sentido responder por alguien.

Los actos se realizan siempre en relación con *otro*, pero quizá lo más interesante de la concepción de Bajtín al respecto es que también puede entenderse a partir de una relación axiológica y de “mirada”. El *otro* en tanto mira, valora. Puede definirse al *otro* en el contexto de “una relación axiológica entre voluntades autónomas, más allá de las jerarquías sociales” (Bubnova y Malcuzyński 1997, p. 247).

No se alejan las reflexiones adelantadas por Bajtín y sus estudiosos acerca del *otro*, de las desarrolladas por Emmanuel Levinas en su trayectoria filosófica. El *otro* es rostro, es su insistencia en *Totalidad e infinito* (1991). Al “rostro”, al “otro” se llega por la vía ética,

no es pues la circunstancia de lo físico, tampoco de la percepción las que permiten dicho acercamiento; dado que en tanto priman estos dos aspectos, se está ante el otro como ante un objeto. “Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted descubrirlos, 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!” (Levinas 1991, p. 79). Es lo que atestigua que se está en una relación física, no social y esta última se erige como condición esencial para saber del otro; es la forma como se puede concebir al *otro* desde una relación de reconocimiento, no desde un acercamiento físico. Al igual que en Bajtín, el *otro* surge de un territorio social.

El rostro es portador de “significación”, expresa el autor; es en sí mismo sentido. El “rostro” no se reduce a un contenido que puede abarcarse, pues al no ser objeto, el “rostro” es inaprehensible, por tanto al *otro* se llega por medio de un encuentro, de una relación de carácter ético. El “rostro” imposible de contener, pero lleno de significación es lo que “no se puede matar” (1991, p. 81), señala Levinas. Se agrega desde tal concepción que es lo que tampoco se puede desplazar, ocultar, desconocer, como lo ha hecho la historia y como con frecuencia lo hacen hoy distintos sistemas políticos, religiosos y económicos. El “no matarás”, es la primera palabra del rostro, hay, en la aparición del rostro un mandamiento, hecho a la vez palabra y prohibición.

Un aspecto importante de la concepción levinasiana del *otro* es el establecimiento del vínculo: rostro-discurso. El rostro es punto de partida del discurso, habla con la presencia; es la forma de establecer una “auténtica relación con el *otro*. Sobre esto se expresa el autor: “(...) el discurso y más exactamente, la respuesta o la responsabilidad es esa relación auténtica” (1991, p. 82), y en Levinas como en Bajtín, tal es la responsabilidad con el *otro*; en tanto éste me concierne, tengo el deber de la escucha. “Habitualmente, uno es responsable de lo que uno mismo hace. Digo en *De otro modo que ser*, la responsabilidad es inicialmente un *para el otro*. Esto quiere decir que soy responsable de su misma responsabilidad” (1991, p. 90). Se trata de una responsabilidad asumida sin reciprocidad, no hay espera de retribución,

<sup>2</sup> Traductora de las obras de Bajtín del ruso al castellano.

<sup>3</sup> Sartre, Todorov y Foucault quienes han pensado al *otro* a partir de la concepción amenazante y de prejuicio impuesta por las sociedades.

según se advierte en el sentido de las palabras tomadas del autor.

En cuanto a la no reciprocidad hay algo que anticipar en quien llama, pide ser atendido, y es que es un otro que sí espera reciprocidad, una correspondencia, la de la escucha por parte de quien responde a su llamado a atender a ese *otro* singular a quien se tiene en cuenta al momento de disponerle una escucha para alcanzar, o bien un eco complementado de la misma, o bien una respuesta a la urgencia del llamado adelantado, independiente del medio para su logro.

En el acto de la escucha algo debe quedar claro y es que éste no puede efectuarse con la ilusión de hallar una armonía, una correspondencia inmediata y satisfactoria de la demanda, pues no debe excluirse el motivo, preferible el *deseo* que la ocasiona. Es una expectativa que no puede faltar a quien atiende requerimientos como éste.

Rostro, palabra, relación, mirada, discurso, responsabilidad son algunas de las más sobresalientes categorías que permiten la comprensión del *otro* en Levinas, el *otro* que es rostro y que “*significa el infinito*” (1991, p. 97), materializado en la posibilidad de liberación, nunca de sometimiento con respecto al *otro*, hecho significancia ética.

El anterior concepto puede retomarse si se considera desde una paráfrasis de Gadamer que comprender el decir de quien habla es una forma de ir con el *otro*. Ir en tanto se escucha la invocación venida de sus palabras, aunque hay otras formas de “ir con el *otro*”. Es el caso de la música, ejemplo que hace patente y confiere la unificación posible entre los hombres. La razón esencial de esta manifestación de unidad recae en la cercanía de lo musical con el lenguaje revelador del lado verbal que hace recíproco nuestro entendimiento, no obstante sus limitaciones. Explica esto como quien atiende una demanda venida de una palabra que se profiere en busca de atención, está lejos de ser un observador neutro, tampoco es alguien limitado solamente a oír, es escucha y en tal sentido es copartícipe activo, y en tal sentido ingresa creativamente a una polifonía, como expresa Bajtín, a una interrelación de sus voces y responsabiliza tal escucha de las posiciones de enunciación procedentes de los interlocutores. “Nadie puede escuchar una posición neutral respecto al *yo* y al *otro*” (Bajtín 1999, p. 116). No existe en todo acto de habla y escucha una comprensión neutral, la coparticipación es lo que la provoca y la libera del peligro de la eliminación.

En consecuencia, escuchar al igual que ver demandan un aprendizaje para lo cual se requiere no sólo disposición, sino también preparación, pues no cualquiera puede hacerlo aunque cuente con las condiciones biológicas para ello. “Del Mismo modo que hay que aprender a ver, y eso es algo que por desgracia casi nunca se ejercita en la escuela, tenemos también que aprender a oír. Incluso tenemos que aprender a escuchar para que no nos pasen por inadvertidos los tonos más leves de lo que merece la pena saberse” (Gadamer *Ibid*, p. 75).

Conducen las líneas retomadas de Gadamer a considerar a partir de sus diferencias centrales, lo que constituye el acto de escuchar como el del oír; el primero pertenece al dominio del lenguaje y obra a partir de nuestras interacciones sociales con los *otros*. Pero hay una diferencia central a la base de estos dos actos: cuando se escucha se genera un mundo interpretativo; lo que lleva a que el acto de escuchar conlleve una actitud dirigida a interpretar y comprender es, podría decirse, donde reside el aspecto activo de la escucha. La importancia de la interpretación en el acto a que se hace referencia, que se llega a escuchar en un ambiente con ausencia de sonidos, hasta el punto que se escuchan los gestos, los movimientos del cuerpo, las miradas. Aquí la dimensión del arte, en especial el cine mudo es un buen ejemplo de cómo podemos escuchar el mundo oculto en las profundidades del silencio, para ello basta con saber mirar.

### **La palabra: acontecimiento esencial de la política**

Conviene en este apartado adelantar un intento de reconceptualización de la voz *política*, ejercicio que ayuda a develar su sentido, permitiendo claridades necesarias al momento de lograr un uso adecuado del término, pues no es escaso apreciar cómo entre ciudadanos inmersos en un mundo político el manejo de dicho término es inadecuado, frecuentemente aplicado a un restringido campo de acciones, cuando no sometido su significado a distorsiones que indefectiblemente acaban por afectar su sentido, su práctica y el espíritu de comunidad, constitutivo claro de la política y del ser político.

La actividad política es quizá una de las prácticas que mayores posibilidades ofrece para la comprensión de la dimensión de la vida colectiva la cual, a su vez, sin lugar a dudas,



hace parte vital del ser político. Y no es posible pensar la política en sus alcances conceptuales y de acción sin hacer referencia a Aristóteles, filósofo que para su tiempo ya concebía al hombre a partir de una doble y particular naturaleza: política y de hablante. Dos constitutivos de obligada referencia porque, en tanto actor de la ciudad y de lo social, el hombre está por esencia frente a un hecho insoslayable, el de hacer parte de un colectivo, de una comunidad y pertenecer a éstos habilita a todos los individuos para ejecutar las acciones que demande el grupo al cual pertenecen.

Son pues, la convivencia y el *logos* (el discurso, la palabra) las condiciones básicas para alcanzar una aproximación conceptual al carácter político de los hombres. Ser políticos, vivir políticamente llama al encuentro común de quienes sean capaces de aceptar las diferencias también implícitas a toda pluralidad; de lo que se trata entonces, al asumir un papel de este talante, es de realizar un ejercicio de comunión, de comunidad, el cual además de estar mediado por la acción, lo está, como ya se ha expresado, por la palabra.

Convivir y hablar han sido desde los griegos actos caros al hombre que actúa políticamente. Una evocación a la *polis* desde estas líneas permite comprender que, no gratuitamente, ésta encarna el escenario propicio para expresar lo público y lo que equivale a lo político, fundado en la experiencia de encuentro y palabra inaugurado desde la remota ciudad-estado del mundo ático. Una experiencia que hoy, más que nunca, se intenta recuperar, cuando los tiempos marcan rumbos para gobernar en medio de derechos consensuados y reconocidos y donde uno de los lemas más difundidos ha asociado la “voz” de los participantes como fundamental para todo ejercicio político.

Puntualizaciones como las acabadas de adelantar permiten retomar a Aristóteles, quien al definir al hombre como *animal político* remite a su condición gregaria y de hablante: “[...] el hombre es por naturaleza un animal político [...], es entre los animales el único que tiene palabra. [...] Pero la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que el sólo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo de lo injusto de otras cualidades semejantes [...]” (Aristóteles 1992, p. 158-159).

Merece destacarse de las líneas anteriores, cómo sólo el hombre cuenta con las condiciones para vivir políticamente y para que, a tra-

vés del adecuado manejo de la palabra, realice los cotidianos intercambios comunicativos y además profiera en el momento que le sea necesario juicios acerca de lo bueno, lo malo, lo justo, lo injusto, obedeciendo, desde luego, a la más transparente percepción que tenga sobre los mismos. Se trata de dos esencias que le han sido y le podrán seguir siendo caras a su beneficio, siempre y cuando conduzca el propósito de las mismas en forma pública y con propósitos comunes.

Ahora bien, aunque no han sido escasos los autores que después del pensador de Estagira se han dedicado a meditar sobre el problema de la política, la presente digresión ha privilegiado lo planteado en tal sentido por la filósofa Hannah Arendt (1950/1997). Para tal efecto, la pensadora, valiéndose de la idea de diálogo y de su legado que en tal sentido viene del mundo griego, adelanta un importante análisis de dicha acepción para entregar una visión moderna de la *política* fincada en la pluralidad y en su característica esencia colectiva.

Un hecho original: “estar con los otros”, deviene de la antes nombrada pluralidad, acontecimiento del cual se vale Arendt para hacer su contribución en torno a la esencia de la política, concebida como en efecto lo es desde la acción mediada por la libre y responsable decisión, así como por la también libre y responsable palabra. Así la Política es pensada por Arendt a partir del ya señalado postulado aristotélico y retomando dos experiencias fundacionales del mundo político griego: el diálogo y la también ya indicada experiencia de la *polis*. Se trata de un retorno al pasado para proponer una concepción moderna y que bellamente reza así: “la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres” (Arendt 1997, p. 45).

Como se indicó en líneas iniciales, la autora piensa el fundamento de la política a partir del acontecer que hunde sus raíces en la comunidad, a la que por naturaleza concurren los hombres sin excepción alguna. Es una forma de dar cuenta, según lo indica la misma pensadora, de la necesidad de los hombres de celebrar constantes relaciones entre sí, las cuales se entablan primordialmente mediante dos actos: el de la comunión, valga la reiteración, (hoy se habla de asociación) y el de la palabra; uno y otro, han marcado desde lejanas tradiciones una de las razones fundamentales de ser político, a la vez que han sido los protagonistas de las más insospechadas transformaciones que en el mismo terreno han conducido la vida de la humanidad.

Es así como desde la *polis* hasta el globalizado mundo de hoy, la dinámica de la política ha estado concentrada en la creación de grupos, comunidades, partidos y todo tipo de asociaciones; todas vinculadas por fragmentos de colectivos capaces de mostrar cómo en un mundo extendido, pero no libre de fronteras, por más global que se declare como el actual, sigue siendo posible acceder a los otros, estar juntos entre los diversos.

Lo anterior permite apurar una afirmación que fortalece el título del presente ensayo: la libertad concede sentido a la política, permitiendo el uso de la palabra y la demanda de la escucha, situación que se afianza, en los tiempos modernos, con la fuerza de las acciones jurídicas que obligan la atención a toda invocación procedente de los ciudadanos, quienes, en tanto fortalecen sus vínculos de asociación de miembros comunes y diversos, acuden a un llamado primordial de saber estar entre y con los otros, según paráfrasis lograda a partir de la misma Arendt. De ahí que ponerse en camino del grupo puede leerse como un encontrarse con la palabra; con ella, desde el decir y el escuchar se construye y se alcanza el gran todo de la política que es la comunidad, mejor, “el tratar de estar juntos”, según Arendt.

### **Acto de escucha: acto ético**

Al inicio de este apartado que es la continuación de la intención esencial de la presente meditación, orientada a pensar el acto ético de la escucha, es necesario postular que una ética de la escucha es la que nos constituye como seres lingüísticos. Se trata del respeto mutuo que lleva a aceptar que los *otros* son diferentes de nosotros, que en tal diferencia gozan de una legitimidad que descansa en el respeto mutuo, esencial para poder escuchar. Sin la aceptación del *otro* legítimo y autónomo es imposible que ocurra el escuchar, esto se explica porque cuando escuchamos estamos en la disposición de aceptar otras formas de ser diferentes de las propias; en esto consiste la apertura y Gadamer estudioso de una problemática como de la que aquí nos hemos ocupado, ha visto la importancia de la disposición de la apertura hacia los otros como el aspecto fundamental del acto de escuchar, en tal sentido:

En las relaciones humanas, lo importante es experimentar el ‘Tú’ como realmente un ‘Tú’, lo que significa no pasar por alto su planteamiento y escuchar lo que tiene que decirnos. Para lograr esto, la apertura

es necesaria. Pero ella existe, en último término, no sólo para la persona que uno escucha, sino más bien, toda persona que escucha es fundamentalmente una persona abierta. (...) La apertura hacia el otro, por lo tanto, incluye el reconocimiento de que debo aceptar algunas cosas que van en mi contra, aun cuando no haya nadie que me lo pida (Gadamer 1984, p. 324).

La aceptación del *otro* en tanto legítimo *otro* es un requisito del lenguaje, su rechazo restringe la capacidad de escuchar. Es la diferencia la que hace necesario el acto de escuchar y al incurrir en tal urgencia se está aceptando la posibilidad de que existan otras formas particulares de ser y por consiguiente otras personas diferentes de las nuestras, es a la escucha de ese *otro* a lo que refiere Gadamer al hablar de apertura.

De ahí que cuando hablamos trascendemos de la coordinación de acciones con *otros*, lo que indica que también somos partícipes de la creación de una identidad con quienes nos escuchan, es una de las formas de crear vínculo social, ya se ha dicho al comienzo de estas páginas; “la palabra vincula”, más aún, con lo acabado de plantear, es frecuente que lo que digamos contribuye a crear una identidad particular que suele pasar al ámbito público.

Ahora cuando escuchamos, expresa Echeverría, “no sólo lo hacemos como individuos, también escuchamos desde nuestro trans-fondo histórico” (Echeverría, 1996, p. 171). Es la encarnación que nos define y en tanto seres de lenguaje nos hace portadores de un discurso histórico particular al cual se adhiere nuestra individualidad. En tal sentido los discursos históricos particulares o colectivos tienen una importancia vital para entender el fenómeno de la escucha, dado que son campos de generación de sentido, hecho que permite comprender que el común de las inquietudes y problemas que también nos constituyen como seres humanos, es frecuente que se conviertan a razón de la historia de cada sujeto, en los discursos históricos que cada quien porta. Discursos que en tanto voces internas nos hacen singulares, bien como demandantes de una escucha, bien como sujetos de silencio en procura de un lugar en el mundo.

En términos éticos escuchar no es un acto simple, como tampoco lo es hablar. Escuchar conlleva obligatoriamente como expone Malczynski un “querer oír al otro”, hecho que constituye una categoría particular de acto de deseo que participa de la responsabilidad de lo



nombrado por Bajtín como la “no coartada en el ser”, entendida como ser *no-indiferente*, es una forma de estar y saber estar en el acontecimiento del *otro*. Se instaura así la posición frente a la palabra del *otro*, de quien como leíamos en Levinas, es palabra, pero ante todo es rostro, por eso tras la palabra que se pronuncia no está lejano el reclamo de una presencia vuelta necesidad, la de querer saber qué rostro es dueño de esa voz que profiere un llamado, el cual en términos de Bajtín remite a tener presente que escuchar es inseparable del querer oír, yo agregaría que de necesitar ver, pues la palabra sin mirada no sólo acorta, limita el decir, sino que llega a cerrar la comprensión de mundo que también tiene todo aquel que se dispone como escucha.

En atención a lo afirmado en las últimas líneas, quien escucha no puede congelar su imagen en un extraño o un desconocido, hay en el que habla la necesidad de saber, ver a ese al que llegan sus palabras y de quien vienen otras esperadas o desesperadas, su invisibilidad hay que trascenderla para hacer más legible el encuentro de voces lejanas que acaban haciéndose cercanas por obra auditiva. Es una señal demandada inevitablemente por la palabra, se trata de la imposibilidad de renunciar a la mirada del otro, máxime cuando éste se ha convertido en escucha que hace las veces de puente, entre ese mundo interior que nos instala en el desasosiego del desvelo en la mitad de la noche *interior* o temporal y lo que podría nombrarse como el símbolo de lo que significa escuchar, de lo que representa hacer audibles unas palabras venidas del otro lado, es la prueba de que la atención puede convertirse para quien es escuchado, en la demanda de un requerimiento, como el de querer ver a ese que del otro lado escucha. Vuelve aquí la responsabilidad de este acto.

Escuchar al *otro* puede llegar a dar lugar para que quien hable se atreva a complementar, con palabra y mirada ese trayecto aún no recorrido y que permite salir de la propia celda para ver próximo y abierto el mundo, el que siempre ha estado tan ajeno, no obstante su cercanía rozando con la palabra el esfuerzo del entendimiento prometido sólo cuando hay escucha, cuando se desea salir del anonimato. Es algo que puede suceder a quien habla y a quien escucha, no cabe duda, pues como ya se ha expuesto: el rostro es portada de “significación” y de necesidad de encuentro; bien para dar salida a la palabra deseada, bien para hacerlo con la que nos resulta insoportable.

## Referencias

- Arendt, H. (1959/1997). ¿Qué es la política? Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1992) Política, Versión de Antonio Gómez Robledo. México: Porrúa.
- Aristóteles. (1999). Metafísica. Trad. Patricio de Azcárate. Madrid: Espasa Calpe.
- Bajtín, M. (1999). Estética de la creación verbal. Trad. Tatiana Bubnova. México: Siglo Veintiuno.
- Bajtín, M. (2000). Yo también soy . (Fragmentos sobre el otro). Antología traducida y seleccionada por Tatiana Bubnova. México: Taurus.
- Bubnova, T y Malcuzinky, M. (1997). Diálogo de apacible entretenimiento para bajtinólogos, o la invención de Bajtín. Montpellier Francia: Instituto Internacional de Sociocrítica.
- Domínguez, J. (2003). Cultura del juicio y experiencia del arte. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Echeverría, R. (1996). Ontología del lenguaje. Santiago: Dolmen.
- Gadamer, H. (1984). Verdad Y Método. Trad. Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. (1990). Sobre los que enseñan y los que aprenden. La herencia de Europa. Trad. Pilar Giralt Gorina. Barcelona: Península.
- Gadamer, H. (2002). Acotaciones hermenéuticas. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Madrid: trota.
- Grassi, E. (2003). El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental. Trad. Jorge Navarro Pérez. Barcelona: Anthropos.
- Latini, B. (1949). El libro del tesoro. (ed) Francis J. Carmondy. California: Universidad De California.
- Lévinas, E. (1991). Totalidad e infinito. Trad. Jesús María Ayuso Diez. Salamanca: Sígueme.
- Malcuzynski, M. (2001). Querer oír al otro. El Cardo. Año 4 N° 7. Argentina: Universidad Nacional de Entre Ríos.