



LA METAFÍSICA ERES TÚ

Una reflexión ética sobre la intersubjetividad

Humberto Giannini

Catalonia

LA METAFÍSICA ERES TÚ

HUMBERTO GIANNINI

LA METAFÍSICA ERES TÚ

UNA REFLEXIÓN ÉTICA SOBRE LA
INTERSUBJETIVIDAD

Catalonia

*A EGUILUISITA,
con amor*

GIANNINI, HUMBERTO

La metafísica eres tú.

Una reflexión ética sobre la intersubjetividad / Humberto Giannini
Santiago de Chile: Catalonia, 2007

170 p. 15 x 23 cm

ISBN 978-956-8303-81-5

FILOSOFÍA

109

Diseño de portada: Guarulo & Aloms

Ilustración de portada: *Orfeo conduciendo a Eurídice al infierno* (1796), Jean-Baptiste
Camille Corot

Edición de textos: Jorgelina Martín

Composición: Salgó Ltda.

Impresión: Andros Impresores. Santiago de Chile

Dirección editorial: Arturo Infante Reñasco

Todos los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser reproducida,
en todo o en parte, ni registrada o transmitida
por sistema alguno de recuperación de información,
en ninguna forma o medio, sea mecánico,
fotoquímico, electrónico, magnético,
electroóptico, por fotocopia o cualquier otro,
sin permiso previo, por escrito,
de la editorial.

Primera edición: diciembre 2007

ISBN 978-956-8303-81-5

Registro de Propiedad Intelectual N° 167.835

© Giannini, Humberto, 2007

© Catalonia Ltda., 2007

Santa Isabel 1235, Providencia

Santiago de Chile

www.catalonia.cl

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3762

AGRADECIMIENTOS

El tema 'humano' ha dominado mi preocupación filosófica y finalmente encontró una expresión más definitiva a partir de mi libro *La reflexión cotidiana* (1987). Después, decididamente he tomado ese camino.

El tema de la experiencia moral que aquí desarrollaré no desborda los límites de la humanidad de 'el otro', justamente la de mi prójimo; cotidianamente, mi prójimo.

La proximidad del prójimo no es algo físico sino una experiencia que coincide con la comunicación –y la eventual incomunicación. Con aquellos con los que me es dado compartir un mundo.

Este convencimiento me ha llevado a interesarme muy seriamente por la teoría de 'los actos de habla', es decir, por aquella teoría que nos permite mostrar cómo la inter-subjetividad va construyendo un mundo –'el mundo objetivo' de sus referencias– a través y en virtud de la acción comunicativa.

Este proyecto está actualmente en vías de realización, con el apoyo institucional de Fondecyt. Y algunas de las ideas centrales que expondré en este libro, están siendo discutidas, y ciertamente serán enriquecidas o transformadas por un equipo de jóvenes investigadores que ha querido acompañarme en esta tarea: la profesora EVA HAMAMÉ, inteligente y generosa con su tiempo, quien ya colaborara en el afinamiento y redacción del proyecto Fondecyt; el profesor JUAN JOSÉ URIBE, agudo y profundo en su contribución; y dos jóvenes universitarias, ISABEL ÁLVAREZ, periodista, y NICOLE GARDELLA, historiadora.

A ellos, mi amistad y mi agradecimiento porque su voz también estará presente en estas páginas.

A mis queridos amigos JORGE ACEVEDO, CRISTÓBAL HOLZAPFEL, ÓSCAR VÁSQUEZ y PABLO OYARZÚN: que Uds. me hayan leído y comentado con interés y afecto, ha representado para mí un apoyo importantísimo en mi oficio de escritor.

HUMBERTO GIANNINI

ÍNDICE GENERAL

NOTA PREAMBULAR	13
Capítulo I SER Y PASAR	15
Capítulo II LA INTERSUBJETIVIDAD	23
Capítulo III LA ETICIDAD DE LA VIDA	27
Capítulo IV DE LAS COSAS BUENAS AL BIEN	33
Capítulo V LA ÉTICA NEGATIVA	41
Capítulo VI LA CONTINGENCIA	49
Capítulo VII LA REFLEXIÓN SOCIAL	56
Capítulo VIII LA PERTENENCIA	61
Capítulo IX ACTIVIDAD Y ACTO	74
Capítulo X LA ACCIÓN	83
Capítulo XI COMUNICARSE (<i>La acción de comunicarse</i>)	92

Capítulo XII	
EL HABLA Y LA ESCRITURA	103
Capítulo XIII	
SENTIDO PROPIO Y SENTIDO COMÚN	114
Capítulo XIV	
JUZGAR Y PROPONER	125
Capítulo XV	
EL DIÁLOGO	133
Capítulo XVI	
EL DIÁLOGO MORAL	141
Capítulo XVII	
EXAMEN DE ALGUNAS ACCIONES COMUNICATIVAS	151
Capítulo XVIII	
UNA EXPERIENCIA LÍMITE. LA EXPERIENCIA DEL PERDÓN	157
ÍNDICE DE AUTORES	167

NOTA PREAMBULAR

El título *La metafísica eres tú*, compendia la tesis que anima este libro. Que el autor evoque un nombre concreto, y que entonces el título sea una suerte de dedicatoria, esto no es arbitrario dado el contenido de la tesis misma.

Ojalá el lector pueda encontrar motivos valederos que lo lleven a hacer alguna consideración cercana a la mía y, entonces, hacer suyo, a su manera, el título que propongo.

Capítulo I

SER Y PASAR

El hombre es mortal porque no sabe unir el principio con el fin.

ALCMEÓN DE CROTONA

1. LA EXPERIENCIA PERSONAL

La ética que se explicita en un texto, cuando no es un mero ejercicio de destreza intelectual, permanece inseparable de la experiencia moral. En ella está el pensador, como en ningún otro campo del saber, implicado, complicado, hasta el fondo de su ser, en aquello que explica.

En este sentido, *una reflexión* no podría dejar de *reflejar* en algún grado vacilaciones y cuestionamientos hechos por el autor respecto de su propia vida. Pero, se comprende, son otras las consideraciones que pueden importar primariamente.

Me detendré un momento en dos que me llevaron en el pasado a una reflexión sobre la vida humana en un aspecto que podríamos llamar 'su carácter documental'.

Una de ellas: la experiencia del quiebre no solo institucional de la sociedad en que vivía sino de las formas más elementales de la existencia en común, de las relaciones públicas y privadas, y con ello, la distorsión hasta lo irreconocible de los hábitos cotidianos de convivencia. Me refiero al año 1973.

En otro orden de cosas, y en la misma época, confluyó en la plasmación de lo que ahora expongo, la sensación de leer, en los pensadores europeos contemporáneos de mayor resonancia, un discurso que parecía regocijarse en la paradoja y en el distanciamiento respecto

de cualquier expresión que llegara a semejarse a una experiencia de vida o a una manifestación directa de la sensibilidad.

El quiebre de la comunidad real, en lo práctico, y la búsqueda exacerbada de la diferencia y de lo diferenciado, en lo teórico, fueron los aspectos que me inclinaron, intelectual y emocionalmente, hacia una reflexión ética que, desde entonces, me parece ligada a la **búsqueda de lo común**.

Esta búsqueda no puede ocurrir –tal es hoy mi convicción cardinal– sino en el ‘encuentro’, o sea, en la comunicación con el otro, en la proximidad efectiva (= afectiva) a él. Y es así como llegué a concebir el proyecto de una ‘Re-flexión cotidiana.’ (1)

Volveré sobre ella, en especial para subrayar una condición suya que, en general, la filosofía ha sentido como opuesta a su propia vocación: La vida cotidiana –más allá o más acá de cualquiera teoría– es experiencia del pasar. ‘Lo que simplemente pasa cuando no pasa nada’ se dice, pero muy injustamente, porque el pasar arrastra el sentimiento de que algo queda de ese pasar; queda y se integra a la sustancia de este ser trans-eúnte, *viator* como gustaba caracterizar el medioevo al ser humano.

Simplificando la ‘historia’, mi actividad fue recalando en preocupaciones tan concretas como esta: la necesidad de reencontrar ese espacio común que en estas últimas décadas se nos ha venido perdiendo; preocupación que, por lo demás, hoy se vuelve un tópico insoslayable, hasta en el discurso político. ¿No escuchamos todos los días hablar de la necesidad de recuperar el espacio público y el diálogo ciudadano? Tópicos que, a mi entender, no pueden valorarse seriamente sin una detención teórica previa en el territorio de la cotidianidad.

El punto de partida más cercano a mi propia experiencia fue, pues, el deterioro del espacio público que me parecía percibir en beneficio del espacio privado. Por lo que me propuse realizar la ruta teórica que va de un espacio al otro, es decir, crearme un método, un

camino apropiado para comprender su relación real, más allá de las ideologías del momento.

2. LA RE-FLEXIÓN

Pero, justamente, en el camino la tarea se me ha hecho más larga y más compleja de lo que pensaba. A mi modo de ver, hay tres sentidos del término 'reflexión', ligados indisolublemente, cada uno, y en su unidad, a la existencia humana.

- a) Hay un modo de caracterizar la vida cotidiana como cierto movimiento reflexivo espacial, genéricamente común al de otros animales, pero específicamente, diverso. Y este es el modo descrito hace años bajo el título de *La re-flexión cotidiana*. Algo tiene que ver con eso que los psicólogos llaman 'ritmo circadiano'. Circadiano (*circa dies*), porque la unidad de medida es el ciclo astronómico de las 24 horas (sueño, vigilia, horario alimenticio, etc.). (2)

Tomando en cuenta la misma medida, entiendo, por mi parte, como ritmo circadiano o reflexión cotidiana, la unidad rítmico-reflexiva de salidas y regresos al punto de partida, cumplida por el ser humano a lo largo de su existencia.

- b) El segundo sentido corresponde a la reflexión conocida por todos como reflexión 'psíquica': es decir, la de una conciencia que se proyecta 'fuera de sí' y luego vuelve y se detiene sobre sus propios contenidos para interrogarlos y hacérselos transparentes. Una suerte de contra-tiempo a orillas del tiempo del mundo. (3) Notemos por ahora que la reflexión psíquica describe un movimiento interior análogo a las salidas de sí y regresos del ritmo circadiano.
- c) Por último, hay una reflexión social, que ya no ocurre esencialmente en relación al espacio sino al tiempo, y que no la cumple

el individuo sino la sociedad histórica a la que el individuo pertenece.

Esta reflexión tiene que ver con la recuperación que hace una sociedad histórica de su experiencia pasada (de su memoria: de su historia, de su sensibilidad artística, de sus ceremonias y fiestas, etc.); (4) tiene que ver, en fin, con lo llamado 'traspaso de mundo' de una generación a otra. Y es el modo mediante el cual un conglomerado humano se reconoce como una sociedad con identidad histórica.

Intentaremos mostrar que más allá de una analogía en la forma reiteradamente circular de estos tres sentidos de la reflexión, se trata de modos sobretejidos y solidarios de ser de la identidad humana.

Examinémoslos rápidamente.

La *routinne* cotidiana describe una especie de periplo que parte desde un centro relativamente invariable, en relación al destino relativamente variable de cada salida (el trabajo, el trámite, el paseo y la diversión, etc.) para recogerse nuevamente en aquel centro articulador de las salidas: el domicilio. (5) La reflexión cumplida, o en lenguaje más técnico, circadiana, es pues: domicilio, espacio público, domicilio...

En el texto consagrado al examen pormenorizado de este trayecto, mostrábamos que en virtud del domicilio el ser humano genera la espacialidad y el horizonte de su ir y venir por el ámbito abierto de lo externo; que el domicilio es el punto fijo desde el cual organiza sus salidas y el que le confiere diariamente la propia orientación. En pocas palabras: desde el domicilio se estructura el mundo, en el sentido en que la filosofía contemporánea emplea este último término. (6)

Era preciso hacer, luego, diversas consideraciones respecto de la articulación y contraposición entre espacio humano y domicilio. (7) Ahora nos interesa destacar esta: si la cotidianidad en cuanto periplo está caracterizada por el pasar, el domicilio simboliza la contrafigura,

–el contratiempo– del pasar; es decir, la retención; de algo del pasar que queda en ‘mi’ pasado, en la densidad sustancial de mis pertenencias.

Resumiendo: en cualquiera de los niveles este recogimiento domiciliario es el intento sostenido de retener el pasar torrentoso del tiempo; de atesorar lo memorable en los recuerdos y en las cosas con las cuales atrincheramos nuestra identidad. **El domicilio es, pues, el ámbito de la retención.** (El no tan lejano fundamento del liberalismo o, al menos, su símbolo más fuerte)

3. REFLEXIÓN E IDENTIDAD

Un hecho como este tiene que ver con la identidad que se va ganando en el tránsito desde la exterioridad frecuentada hacia esa interioridad impuesta por la pausa a mis movimientos y que me obliga a darles tregua. Al menos, la tregua del sueño.

La identidad, cuando no es una fórmula abstracta –A es idéntico a A– es un proceso de identificación inseparable de mi re-flexión cotidiana. Inseparable de mi odisea diaria en el mundo alterante de lo otro y de los Otros, (8) y del regreso a ‘lo mío’; en cierto sentido, al pasado.

Habrà que preguntarse ahora más detenidamente si la re-flexión circadiana del ser humano ha de servir solo de guía y como metáfora para hablar de la otra, de la reflexión psíquica, que conviene más ajustadamente a la humanidad de nuestro ser.

Si no se trata de un puro acercamiento metafórico, habrá que enfrentar decididamente la posibilidad de que entre ambas reflexiones no solo haya una curiosa relación de analogía sino de continuidad y progresión. Habrá que considerar, en fin, la posibilidad de que la reflexión psíquica esté sobretejida a la reflexión circadiana propia de la especie.

Nuestra investigación está sostenida por tal hipótesis. En la descripción que haremos, debemos ser cuidadosos, entonces, de unir nuestro modo psíquico de ser reflexivos, con el modo de ser espaciales, propio de la reflexión circadiana. (9)

El hecho de saberme cuando hago lo que hago, o lo que padezco, es un saber directamente la intención y el sentido movilizados de mi cuerpo en el mundo: porqué estoy aquí y no allá; qué vengo a buscar y para qué. Lo que queremos decir es que la experiencia real de la identidad no se limita a un pasivo acto de captarse cada cual como el sujeto de tales y cuales pensamientos. El hecho decisivo es tener ligado a mis pasos el hacia dónde van y para qué y porqué; es decir, no olvidar en el camino las conexiones por las que voy armando la hebra diaria de mi biografía.

Por último, este hecho de ir dejando las señas de mí mismo solo es posible porque hay un mundo de cosas familiares, sustancialmente idénticas a ellas mismas, que cada mañana van como repitiendo el nombre de mi 'Yo' que se reintegra al mundo y vuelve así a amarrar la **discontinuidad** temporal de la conciencia a la **continuidad** espacial que cubro en mis desplazamientos.

En resumen: la identidad de mi ser no está asegurada en absoluto por aquel pensamiento que se dice a sí mismo: 'pienso, luego soy'. Parece estarla, en cambio, por esta otra reflexión espacial, cotidiana, que regresa a sí a través de los laberintos del mundo y de cosas entre las que el sujeto se va reconociendo de alguna manera como el fundamento de cada enlace de continuidad.

Hemos visto hasta el momento dos niveles de la reflexión. De lo que se trata en ambos es de retener el pasar: en un caso, de retenerlo en el domicilio con todo lo que uno puede domiciliar, como Noé en la barca. En la reflexión psíquica se trata de retener el puro pasar del fenómeno o de lo sensible a fin de aprehenderlo comprensivamente y hacerlo parte constitutiva de una experiencia del Ser.

Otro tanto ocurre con la reflexión social, como veremos más adelante. (10)

Antes creemos preciso detenernos en esta suerte de compulsión retentiva cuyo símbolo –al menos– es el domicilio

¿Qué es lo que la vida domiciliada pretende infructuosamente retener?

Decíamos: el Ser; lo que permanece y podría cobijarnos en su permanencia. Sin embargo, las cosas, todas las cosas del mundo, parecen estar bajo el signo de la contingencia. ¿Cómo es posible cobijarse en ella? Y ¿cómo podrá cobijarse el ser humano, el más contingente de todos los entes del Universo?

NOTAS AL CAPÍTULO I

- (1) Giannini, Humberto, *La re-flexión cotidiana*, 6ª edición, 2004, Stgo., Editorial Universitaria; edición francesa, *La réflexion quotidienne*, Paris, Ed. Alinea. 1995. Pero, ya en mi primer libro, *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, Universitaria, 1965, la misma inquietud.
- (2) *Ritmo (biorritmo) circadiano*, Galimberti, Humberto, *Psicología*, 2001, Garzanti, Roma.
- (3) Contra-tiempo, el tiempo de la reflexión; contrapuesto a la espacio temporalidad continua y uniforme del tiempo astronómico.
- (4) Vico, Giambattista, *Scienza Nuova*, Sec. III [33] *Opere*, 1953, Ricciardi, editori, Napoli
- (5) Giannini, Humberto, 2004: 31-34.
- (6) Empleamos el término en el sentido que le ha dado la filosofía contemporánea (Ortega, Heidegger...). “Mundo no es la suma de los entes a la mano, útiles y obras. Es, más bien, el horizonte desde el cual comparecen tales entes. Mundo es aquello desde donde útiles y obras son comprendidos y tratados como tales”. Jorge Acevedo, *Hombre y Mundo*, 2ª Edición 2007 (p. 127), Stgo. Editorial Universitaria. Otra aguda investigación sobre el concepto en *Conciencia y Mundo*, Cristóbal Holzapfel, Ed. Universitaria (1993); recientemente aparecido: *Mundo y Existencia*, César Lambert, Brickl ediciones (2006).
- (7) Giannini, Humberto, 2004: 263.
- (8) Lo otro se refiere a cualquier ‘cosa’ o ‘fenómeno’ del mundo; los Otros, a los sujetos de la comunicación.
- (9) Viene al caso recordar la anécdota de Tales, narrada por Platón: la caída en un pozo del sabio milesio por ir contemplando las estrellas. El pensamiento práctico, al revés del contemplativo de Tales, piensa las cosas con las que tiene que ver directamente; en cierto sentido, piensa con el cuerpo. El contemplativo, deja aparte el cuerpo para pensar.
- (10) Sobre la reflexión social, Cap. VII, p. 46.

Capítulo II

LA INTERSUBJETIVIDAD

1. EL CAMINO HACIA EL OTRO

A propósito de la espacialidad humana, marcada por el transitar de un lugar a otro, (1) alguna vez nos preguntábamos cuál podría ser la historia del camino, así como la antropología se ha preguntado cuál es la historia del invento de la rueda, o aquella de la apropiación técnica del fuego. (2)

Nos interesaba preguntárnoslo, pues, la senda, el camino, parece ser el símbolo más rico de la instrumentalidad, del puro ser-para llegar a alguna parte.

Ningún problema se presenta cuando se narra la historia de las calles en un determinado período de la historia, por ejemplo en el siglo XI o XII, como lo realizado por Jean-Pierre Leguay en su hermosísimo estudio *La rue au Moyen Age*. (3)

Ni ha sido absurdo en absoluto preguntarse cuáles acciones humanas llevaron a producir técnicamente el fuego o a inventar la rueda.

Nuestra pregunta, en cambio, acerca del origen de la calle sonaba como algo absurdo. ¿Por qué? Absurdo preguntarse por el origen del camino, porque la acción humana, la primera acción humana, supone la pre-visión de un fin (de un más allá) y una distancia a cubrir para alcanzarlo. Esta es la esencia de nuestra espacialidad.

Es preciso reconocer, entonces, que en la espacialidad generadora del ser humano están incluidos el sendero, el camino, la vía y la destinación.

¿Qué habría de concluir de todo esto? No es una historia la que puede dar razón de algo como en el caso de la invención del camino.

Será preciso invertir los términos y afirmar que para que haya historia es decisivo, esencial, partir de una naturaleza peregrina, transeúnte como la humana; en fin, hay historia cuando hay caminos que recorrer; cuando hay proyectos de vida, más allá de la identidad domiciliaria y más allá del primer 'instrumento' aparecido en el mundo.

En conclusión, el camino es el testimonio indesmentible del inicio de la historia humana como búsqueda de lo otro. Pero, esencialmente, como búsqueda del Otro. Y esta última búsqueda no está en el orden de lo buscado en vistas de otra cosa sino como un fin en sí mismo.

Nuestra actual investigación no es más que el recorrido de este camino

2. LA INTERSUBJETIVIDAD

Lo que aquí se intenta es continuar y profundizar en la dirección que desde mediados del siglo pasado ciertas orientaciones poderosas de la filosofía vienen proponiendo con insistencia: el abandono del punto de vista subjetivo: en el contexto teórico, de la solitaria omnipotencia del 'yo pienso'; y, en el contexto práctico, la superación del solipsismo individualista propio de la sociedad contemporánea ('Solo yo cuento').

Pero también, a partir del reencuentro de los sujetos, urgir al sujeto anónimo de la tecnociencia a moderar esa voluntad de reducir la naturaleza a 'mero objeto manipulable'; urgirlo a aplacar esa suerte de humanismo al revés, propio del antihumanismo ('el hombre es la medida de todas las cosas') a raíz del que va destruyendo las fuentes de vida y el sustento de la misma. (Solipsismo acósmico podría llamarse)

¿Cuál será, entonces, el punto de partida distinto y el nuevo campo de operaciones para sortear estas formas veladas de solipsismo?

Por el momento, solo atinamos a enunciarlo: entre lo puramente subjetivo y 'la objetividad pura' queda el modestísimo trecho del

pasaje entre el uno y la otra: **el espacio del 'entre', propio de la interacción comunicativa.**

Es poco. Pero al menos en la inter-acción están presentes, están en juego efectivo, las subjetividades –la tuya y la mía–, con la intención declarada de actuar concretamente en algún punto de este mundo que se objetiva, se confirma como ‘mundo’, justamente a partir de nuestras interacciones.

Trecho exiguo pero siempre anterior a los extremos que une. Pues suponiendo, como hacemos aquí, que **el mundo propiamente humano** se constituye, se construye, en virtud de la palabra, deberá subrayarse luego –porque esto tiende a olvidarse– que esta palabra es siempre una palabra dirigida, esto es, la acción de ir al encuentro del otro, en un mundo que ya era común en virtud de una comunión más antigua, siempre más antigua que nosotros mismos.

Los investigadores estaremos, así, en el intervalo de la interacción. Ni en la subjetividad ni en la objetividad. La mirada indagadora será como la mirada de uno observando una partida de ajedrez; solo sigue los movimientos de las piezas en el tablero y, observándolos, intenta comprender y describir el mundo de los jugadores.

NOTAS AL CAPÍTULO II

- (1) En esto somos aristotélicos: Para el estagirita, el espacio no es otra cosa que la extensión de la materia. ‘El lugar’, en cambio, está ligado al movimiento y a los fines que el movimiento supone, de tal manera que si no hubiese movimiento no habría lugares (propios) ni espacialidad en el sentido que nosotros la entendemos. Pero, el lugar implica recorrido, camino que hace el móvil hacia el lugar.
- (2) Giannini, Humberto. “Filología y filosofía”, *Boletín Academia de la Lengua*, 1997, nº 73.
- (3) Jean-Pierre Leguay, *La rue au Moyen Age*, 1984, Ed. Université, Paris.

Capítulo III

LA ETICIDAD DE LA VIDA

1. ACCIÓN COMUNICATIVA Y ÉTICA

El hecho de encontrar al otro, de encaminarse hacia él, de ser acogido o rechazado en ese encuentro; el hecho de establecer un vínculo con él, fugaz o más o menos duradero, es en todas sus posibilidades e intensidades una acción comunicativa.

Ahora bien, nuestra tesis es que **toda acción comunicativa comporta cierta experiencia moral y toda experiencia moral comporta algún tipo de acción comunicativa**. Esto es lo que llamamos 'eticidad de la vida'.

¿Es una premisa demasiado violenta proponer –solo anunciar, por ahora– esta doble implicación?

La incógnita debería empezar a despejarse desde el momento en que aceptemos que comunicar es ante todo una acción, un *Speech-Act*, idea desarrollada por cierta dirección de la filosofía pragmática contemporánea. (1)

Desde la recuperación para el comunicar de su modo propio de ser, (2) y con todos los derechos que supone, no será imprudente reconocerle, como a cualquier otra especie de acción, el carácter de **evaluable**, medible desde y por el logro o malogro de la finalidad presupuestada por toda acción.

Es obvio: el fin de la acción comunicativa no es mover o remover algo del mundo. Al menos no es su primera intención. Su fin inmediato es promover una cierta respuesta, una 're-acción' en el sujeto a quien va dirigida la palabra

2. LOS MODOS DE SIGNIFICAR (*MODI SIGNIFICANDI*)

La experiencia del otro –experiencia de **un encuentro** (3) humano–, no puede ser sino comunicación: pro-posición y respuesta –algún tipo de respuesta– entre seres que tienen el privilegio ontológico de ser **recíprocamente** uno ante el otro. Es la condición de reciprocidad lo que hace de esta experiencia una experiencia *sui generis*, una experiencia imposible de cerrarse sobre sí misma y en la que el mundo de los objetos se vuelve un referente –a veces solo un referente– a través del que nos comunicamos. Es lo que desde este momento debemos destacar.

Por lo anterior, la comunicación es en sí y en todas sus manifestaciones una experiencia moral, y ocurre ‘antes’ de que ocurra el mundo. Ocurre en el pre-ámbulo domiciliario. (4)

Para estudiarla es preciso, sin embargo, aislar lo que en el plano de la comunicación misma resulta imposible aislar: por una parte, la ineliminable referencia al mundo (*modi essendi*); por la otra, los modos concretos de traer este mundo o algo de él, *ante los ojos de otro sujeto*. A estos modos concretos de ‘poner ante los ojos’ (hacer común-comunicar) los llamamos modos de significar (*modi significandi*). (5)

En suma: **referente objetivo** y **significado** (intersubjetivo) constituyen la estructura de cualquier acción comunicativa. Y muestra su relativa independencia el hecho de que pueda no comprenderse el significado de lo que alguien dice y, sin embargo, aprehender la referencia, y viceversa. Ahora bien, en esta estructura, la experiencia moral nace esencialmente como comprensión de un significado y como inseparable pero distinta de tal comprensión, la aprehensión de una referencia (S es P).

El significado de la acción de donar, por ejemplo, es diferente al significado de prestar o al de mostrar, o vender, etc., aun cuando se trate

de un mismo objeto referente (lo donado, lo prestado, lo mostrado, lo vendido). Y se puede aprehender el objeto de referencia y no comprender, en cambio, si se trata de un regalo, de un préstamo o de una venta. En resumen el modo de significar es la relación comunicativa concreta ocurriendo entre sujetos 'en el mundo' de las referencias.

3. LA EXIGENCIA DE RECIPROCIDAD

Ahora, lo medido y juzgado por la evaluación moral es el cumplimiento del significado que está comprometido *-a priori*, diremos sin examinar todavía esta afirmación- en toda interacción comunicativa. En otras palabras: lo medido, y sin lo cual la comunicación deja de ser tal *ipso facto*: **es el cumplimiento de la exigencia de reciprocidad inherente al significado de esta interacción.** Todo esto tendremos que examinarlo minuciosamente en los próximos capítulos. Digamos por ahora que comunicar, en cualquiera de sus momentos significativos, supone **el reconocimiento** del otro al menos en estos tres aspectos:

a) hay **algo** que eventualmente nos incumbe (al otro y a mí).

b) por el hecho mismo, al volverme hacia él ('**ser ante el otro**'), (6) y hablarle, ya cuento con su capacidad para aprehender lo que comunico.

Y por último:

c) cuento también con la autonomía de su 'respuesta'.

En resumen, cuento con que mi receptor no es 'cosa prevista'; es, como yo, un sujeto a quien **cedo la iniciativa por el hecho mismo de hablarle.** (7)

Tal reconocimiento, implícito en la interacción, abre y legitima todo el proceso dialogal por el cual se va generando y haciendo común un espacio que debiera estar fundado en el principio ético-político de reciprocidad. Abre y legitima el espacio ciudadano.

Ahora, que de hecho se cumpla en las interacciones cotidianas, o al menos, crea cumplirse o simule hacerlo, este reconocimiento

del otro, es 'lo normal', 'lo que se da por cumplido las más de las veces, para que las acciones y las palabras mantengan algún sentido común' y transable. Por ejemplo, que cuando anuncio vender algo, quien aparezca como comprador conozca el significado de la operación propuesta, y sus límites; o cuando alguien dé una orden, quien la dé y quien la reciba conozca el significado de la acción de ordenar. Y sus límites. 'La confusión de las lenguas' no sería otra cosa que el quiebre de los significados comunes, **con-sabidos**. (8) Y, entonces, la destrucción inmediata de una sociedad.

Ahora, en la medida que se cumple el significado con-sabido de la acción, no se da, por decirlo así, la condición detonante para que surja una experiencia moral. Simplemente ocurre lo que estaba proyectado que ocurriera. Y entonces la acción misma se hace moralmente 'transparente' y rutinaria. La experiencia moral, en la mayoría de los casos, acaece con el quiebre. (9)

4. LA EMERGENCIA DEL MAL MORAL

El cumplimiento conforme a 'lo que debe ser' una determinada acción intersubjetiva no es motivo, por lo general, de exaltación ni de crítica. La crítica, el enjuiciamiento, advienen, digamos, al menos las más de las veces, cuando se experimenta una desinteligencia, un quiebre, en el significado de aquello realizado **en común**. Quiebre por el que sentimos al otro dejándonos 'fuera de juego'. Experiencia de la desolación (10) y de la ofensa.

Intentaremos mostrar más adelante esto: la experiencia moral, en su expresión más frecuente y profunda, es experiencia de una defeción de la voluntad ajena. Y es entonces cuando parece hacérsenos explícito el significado de algo meramente con-sabido, supuesto: cómo debió ser la acción malograda y cuál debió ser su buen término.

Con la denuncia de esta trasgresión se abre el proceso a lo 'con-sabido', es decir, se vuelve a explicitar aquello que en una comunidad

histórica debería constituir el límite de una interacción determinada, posible de ser evaluada como correcta, como buena. El diálogo moral se abre así, una y otra vez, como proceso a la no reciprocidad, a la iniquidad, a la injusticia en algún momento de los múltiples modos de darse en la inter-acción cotidiana. Es lo que hacía Sócrates en Atenas.

El diálogo moral se abre a cada instante como conflicto.

Volveremos una y otra vez sobre esto: la experiencia moral –fundamento de la ética– surge en el mundo civil desde la experiencia de la privación y del mal. (11) Mientras no ocurre el mal, lo bueno se mantiene en cierto estado de transparencia; o, como pensaba la tradición, se hace convertible con el ser. Esta conversión debería instalarnos, a poco andar, en la metafísica; con la mirada dirigida hacia el Bien en sí, hacia el Fin final, etc. Pero esto va más allá del propósito de este trabajo.

Nuestro actual propósito es detenernos en un terreno muy nuestro y contemporáneo, en el cual todavía no sabemos distinguir –y no sabemos incluso si es lícita una distinción– entre cosa buena y Bien. Para este fin queremos partir del terreno donde el término ‘bien’ no es el polo metafísico de atracción: es, por el contrario, un problema. Y un problema que trataremos de resolver aquí a partir de la experiencia cotidiana del defecto. Para nuestra metodología, el mal será algo así como el colorante revelador del contraste, que nos permite mirar hacia donde apuntan las ideas de ‘bueno’ y de ‘Bien’, y si estas se tocan en algún punto real.

El tema es arduo y lo plantearemos desde el ámbito de las cosas. Sobre todo en nuestro tiempo, nos son más cercanas, ‘a la mano’: los aparatos electrónicos, los instrumentos, las herramientas, las instituciones, el sistema de funciones y de funcionarios a los que debemos acudir.

Nuestro mundo está constituido ‘de cosas’. Esencialmente de cosas útiles.

NOTAS AL CAPÍTULO III

- (1) Nos referimos particularmente a la filosofía inspirada en las investigaciones de Austin y Searle (mediados del siglo XX). Para una información más detenida sobre el tema, D' Agostini, Franca, *Analíticos y continentales*, 1998, Cátedra, Barcelona.
- (2) El modo propio y directo de ser de la acción comunicativa –**en cuanto acción**– se da a través de un verbo preformativo (realizativo, en el lenguaje de Austin) en primera persona singular del presente del indicativo; v. gr. 'doy por iniciado el debate.'
- (3) El encuentro es una categoría propiamente humana. Las cosas no se encuentran entre ellas. En este sentido, el 'descubrimiento' de América no fue un descubrimiento sino un encuentro (o un encontrón).
- (4) 'Pre-ámbulo domiciliario'. Es el primer encuentro con los otros en el escenario cerrado de un domicilio. Un encuentro sin mundo, porque el mundo supone lo abierto; y una salida a él y un regreso a 'lo propio.'
- (5) *Modi significandi* expresión empleada por Gregorio da Rimini (s. XIV) para señalar la acción comunicativa propiamente tal, independiente del objeto al que hace referencia.
- (6) 'Ser ante el otro'. Es la categoría descriptiva esencial de la acción comunicativa. (Ver Cap.XVI, 7)
- (7) Ceder la iniciativa. Es la categoría propiamente ética de la acción comunicativa. (Ver Cap. XVI, 7)
- (8) Significado con-sabido: las acciones comunicativas (realizativas en el lenguaje de Austin) que al parecer de los hablantes de una sociedad lingüística no requieren de una explicitación de lo que significan (la acción de preguntar, de negar, de ordenar, de rogar, etc., etc.). Y se da por con-sabido su significado. Es por esta condición de con-sabido que el verbo realizativo por lo general está implícito en el lenguaje hablado. Sin embargo, de este supuesto acuerdo tácito, siempre pueden surgir el conflicto y el quiebre...
- (9) Quiebre. Un antecedente de la ofensa. Debo esta indicación a mi colaboradora Eva Hamame.
- (10) Desolación; la soledad como quiebre en la comunicación. Ver en Giannini, Humberto. *Desde las palabras*, (Introducción) Santiago, Ed. Universidad Católica, 1983.
- (11) Experiencia del mal; sobre el sentido metafísico de esta experiencia, existe una amplia bibliografía. Nosotros mismos tradujimos una obra extraordinaria de Enrico Castelli, *Il demoniaco nell'arte (Lo demoniaco en el Arte)* 1965, Ed. Universitaria. En nuestra actual investigación nos limitamos a tratar la experiencia del mal moral.

Capítulo IV

DE LAS COSAS BUENAS AL BIEN

1. 'TODAS LAS COSAS TIENDEN AL BIEN'

Nuestra tarea inmediata es mostrar cómo el término 'bueno' se atribuye a las cosas serviciales (1) con las que tenemos que vérnoslas en el espacio común, cuando ellas son justamente lo que deben ser, y hacen lo que deben hacer. Y esto resulta casi tautológico.

La segunda parte de nuestra tarea consiste en mostrar cuál es el cambio de significado, si es que lo hay, cuando este término se desplaza al orden de la conducta humana.

Intentaremos ver, en tercer lugar, si la distinción entre cosas buenas y bien es, como se piensa, una mera cuestión de palabras.

'Todas las cosas –entiéndase: todas las cosas del Universo– *tienden al bien*'. (2) Este era el principio del que partía la ética mística de Platón y la ética bastante más terrena de Aristóteles. La tradición cristiana posterior acepta y profundiza este principio: aquella tendencia universal al Bien, la que hace que los entes naturales sean buenos. (3)

El ser humano sería un capítulo aparte; una historia que resquebraja la armonía de la naturaleza y abre la dimensión trágica del tiempo. Y en la que todos estamos implicados. Por tanto, para el cristianismo esta implicación es la esencia de la humanidad del hombre.

Pero el mito (4) de esta humanidad (fundada en Adán) resulta insoportablemente 'mítica', es decir, casi impensable para la mentalidad moderna y contemporánea. Incluso resulta hoy difícil llegar a concebir qué puede significar que todos los entes (salvo el ser humano) tiendan

derechamente al Bien. Cuál habría de ser y cómo habría de ser el Bien que convierte inmediatamente en bueno todo lo que va directamente hacia él.

Vivimos una crisis de a-teísmo. (5) Y en el camino de esta crisis es posible que hayamos perdido también la noción de la diferencia entre lo bueno y el Bien. Por lo que conviene volver a preguntarnos, desde nuestra condición a-cósmica y a-tea, cuál es la relación mundana entre las cosas llamadas buenas y el Bien anhelado como algo eventualmente distinto de esas cosas buenas. Pero, ¿se justifica esta distinción, o se trata más bien, como se suele pensar, de una cuestión de palabras en las que el término 'Bien' no es más que la consideración abstracta, 'sustancializada', de las cosas evaluadas como buenas?

Intentaremos mostrar que la distinción parece justificable por cuanto se trata de 'dos lugares distintos' en los cuales son aplicables las nociones de 'ser bueno' y de Bien'.

2. LO BUENO COMO RELACIÓN

Se dice que una cosa es 'buena' en virtud y solo en virtud de una **operación propiamente suya** (6) que, requerida, es conveniente para alcanzar un determinado fin. Se dice 'buena' –exclamamos: ¡qué buena es!– en la medida que, conforme al propio plan de construcción y de uso, co-opera a realizar ese fin.

Si lo anterior es correcto, se harán poco sostenibles algunas ideas elementales sobre los términos 'bueno' y 'bien'. Porque, aun cuando desde el punto de vista gramatical, 'bueno' es un ad-jetivo y 'bien', un ad-verbio ('buen cirujano', y 'algo bien hecho'); ambos certifican, sin embargo, relaciones óntico-regulativas, relaciones de conformidad y no cualidades de inherencia. No corresponden, entonces, a nada sensible que aparezca en la superficie o al interior de la cosa buena; a nada que aparezca con el mero mostrarse de la cosa, como ese color

amarillo y esa forma esférica en la fruta ante mis ojos. Por lo que no tendría sentido hablar de ‘un bien en sí mismo’ ni siquiera refiriéndonos a Dios. (7)

En nuestro tiempo cuando los instrumentos, los aparatos electrónicos, los medios y los funcionarios, son indispensables a la vida del domicilio, del espacio público y del trabajo, la identificación entre el ser bueno de algo al ser adecuado o servicial a nuestros proyectos parece ser la idea exacta y ‘universal’ de lo que se quiere decir.

En nuestro tiempo técnico y funcional resultan extrañas al oído expresiones como ‘bien en sí’, a no ser que se especifique que ese ‘en sí’ significa una relación última, esto es, que ‘la cosa’ no es solo medio para una relación posterior.

El término ‘bueno’ expresa entonces una relación. Siendo así, es preciso ahora esmerarse en encontrar el correlativo de ‘bueno’. (8) La pregunta es la siguiente: así como el ser amo está indisolublemente ligado a la realidad del ser esclavo –su correlativo– y viceversa; y la de ser padre a la de hijo, y viceversa, ¿en relación a qué otra cosa le viene a algo su ser bueno?

Un artefacto, una institución, una profesión o un oficio son buenos si **hacen lo que deben**; una acción está bien hecha si se cumple de acuerdo a su significado y en el tiempo y lugar debidos. (9) (Hacer bien la copia de algo, el aseo, etc.)

En resumen: lo que es bueno, lo es en relación a algún fin. **Este es su correlato**. Y como las cosas mismas no parecen proponerse fines, llamaremos ‘buenas’ las cosas en relación a los fines propuestos por un agente capaz de moverse y de mover criaturas, aparatos y medios en vista de aquello que se propone.

En conclusión: aquello bueno que se propone el ser humano agente es, en primer término y por lo general, bueno porque es medio u ocasión para otros fines a la vista. (El dinero, por ejemplo)

Y aquí está el problema ético-existencial del sentido: si todos nuestros afanes fueran siempre en vista de una cosa distinta de lo

que estamos haciendo, la vida sería ‘una cosa decididamente mala, absurda. Un sin sentido. Era lo que pensaba Aristóteles. (10)

Si recurrimos a nuestra experiencia, este temor no parece justificado: trabajar duro, ahorrar dinero, buscarse un lugar adecuado para vivir, etc. pueden constituir una cadena de acciones subordinadas al propósito de llegar, por ejemplo, a comprarse un equipo de música y dedicar parte de las horas libres a la pasión musical, actividad buscada por más de alguno por **sí misma**. O para irse a vivir con quien uno desea. Y lograr, en ambos casos, un estado del alma, es decir, una relación más o menos permanente **deseada por sí misma y no por otra cosa**; y a la cual se querrá dedicar un ocio activo y gratificante.

Estado del alma no buscado para, ni por otra cosa; relación –nuevamente, relación– a una **cualidad de ser** que cualifica y dignifica nuestro propio ser porque la hace relativa a lo que verdaderamente importa. El bien es, pues, el ‘bien-estar’ del alma en relación a una cualidad capaz de sostenerla en ese estado.

Se podría decir, entonces con sentido, que Dios es lo máximamente bueno (*summum bonum*) porque es aquel Ser que regala sin medida el Bien del alma humana.

3. EL BIEN SOBERANO

Dando por descontada la existencia de bienes del alma buscados por ellos mismos, diversos según el medio cultural en que se vive, las vocaciones personales, la biografía de cada cual, etc., ¿no existirá –se preguntaba Aristóteles (11)– algún fin final –un Bien Soberano– que sea como la condición existencial de todos los otros fines y sin el cual la vida misma no encuentre justificación ni dignidad ni fuerzas para relacionarse a otras cosas y seguir adelante?

Los hombres de estos tiempos no hemos sido educados en la sabiduría, esto es, en una reflexión práctica acerca de ‘la vida buena.’ (En este sentido no constituimos una cultura) Lo que no significa que,

puestos en una disyuntiva vital, no lleguemos ‘a descubrir’, repentinamente tal vez, un orden de preferencias, de prioridades tal que nos lleve a postergar, incluso a sacrificar, alguno de aquellos bienes buscados por sí –o todos– en aras de uno solo, ahora revelado a nuestra experiencia como absolutamente intransable: para Sócrates, el examen de conciencia (‘sin el cual una vida no merece ser vivida’). (12) O el pintar, para Gauguin. O el ‘estar contigo’, para el enamorado. Una tal experiencia es semejante a la del Bien Soberano aristotélico, solo que con valor personal y no como principio metafísico exigible a ‘todo ser racional’.

En resumen, la pregunta aristotélica podríamos tal vez reformularla así: ¿Es imaginable que alguien llegue a experimentar un Bien –como relación– con tal exigencia de exclusividad y firmeza que, de faltarle, nada valga la pena, incluso la propia vida?

Es imaginable, por cierto. Y más que imaginable.

Sin embargo, hoy parece que no estamos en condiciones de apuntar desde nuestro modo de ver las cosas, hacia aquel Bien Soberano al cual, según la más antigua tradición metafísica, tenderían todos los entes naturales, y la vida humana a su manera.

Respecto de los bienes buscados por ellos mismos, los que se han salvado del naufragio, de ‘la gran catástrofe’, (13) tampoco estamos en condiciones en nuestro tiempo, de proponer, como lo hizo Max Scheler, una jerarquía de valores, válida universalmente.

Lo anterior no significa que en el ser humano se haya secado esa suerte de facultad de valorar lo bueno y lo malo en las acciones; que esté por desaparecer en nuestro mundo funcional y técnico la llamada ‘eticidad de la vida’. Sabemos por experiencia que esto no es así. (Sabemos que una preocupación no menor del mundo público y privado sigue siendo, como siempre, juzgar ‘lo que es debido’, y enjuiciar la conducta ajena conforme a ‘valores’) Solo que la facultad valorante se ha atomizado, des-jerarquizado, des-fundamentado. No se ordenan las acciones, ni el juicio sobre las acciones, en virtud

de la atracción de aquel fin último (Bien Soberano) postulado por la filosofía de Platón, de Aristóteles, de Sto. Tomás o Max Scheler. Simplemente se endosan vicios y virtudes –generosidad, tacañería, etc.– en función de lo rendido por cada cual en los compromisos asumidos con el prójimo.

Y se valora este rendimiento por el deber ser de una acción determinada de acuerdo al **significado** de la acción y de las circunstancias en que ocurre. De manera análoga, entonces, a cómo se valora prácticamente una cosa: examinando si hace lo debido conforme a ‘su plan de construcción y de uso’.

3. LA DIFÍCIL EXPERIENCIA DEL BIEN

Me decidí finalmente investigar si existiría un bien verdadero que pudiera comunicarse; algo en fin cuyo descubrimiento y adquisición me procuraran por la eternidad el goce de una alegría suprema e incesante.

SPINOZA, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*

En la inmensa mayoría de nuestras interacciones realizamos significados con-sabidos. Justamente en esto consiste la experiencia común; y también la experiencia de la acción recta. Si ofrezco algo a la venta, estoy cierto de que mi interlocutor sabe lo que es vender. Y su acción es recta si hace lo que debe.

Pero hay un punto en el cual es conveniente insistir: si la operación se realiza en conformidad con su significado (con-sabido), difícilmente experimentarán los operadores de esta acción el sentimiento, menos la emoción, propia de estar frente a un bien moral. Se tendrá la relación por rutinariamente correcta, por normal. Y nada más. Se ha dado allí la reciprocidad y esto parece lo propio ‘y debido’ en las relaciones establecidas con otros sujetos. Y no se entrará en mayores cavilaciones, salvo cuando el significado mismo entra en estado de crisis.

El bien se convierte (*converturtur*) con el ser de la cosa –esta simple constatación hecha en la vida cotidiana– tiene para nosotros una importancia metodológica esencial. El bien, como relación adecuada, ocurre en sordina. El mal, la experiencia del mal, es, por lo contrario, **una contingencia** para la que nunca estamos plenamente preparados. Desconcierta. Y es este mal el que tenemos ahora a la vista: la experiencia de la defeción del otro sujeto, **su mala voluntad** para cumplir ‘lo que debe ser’. Una trasgresión a la reciprocidad debida, punto neurálgico de la ofensa.

NOTAS AL CAPÍTULO IV

- (1) En el sentido en que Heidegger habla de los útiles, de lo que es a la mano en *Ser y Tiempo* (I, Cap.3, #16), 1997, Traducción de J. Edo. Rivera, Ed. Universitaria, 1997.
- (2) Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1094^a4.
- (3) Pero, además, todas las cosas son dignas de amor porque al crearlas Dios las ha amado.
- (4) Empleamos el término 'mito' solo como narración de carácter esencialmente simbólico, y cuya interpretación conlleva una comprensión de la vida humana. Ver, por ejemplo, P. Ricoeur, *Hermenéutica de los símbolos*, 1964, Archivo di filosofía, Roma.
- (5) Crisis de ateísmo: nos referimos a lo que hoy se llama también el silencio de Dios.
- (6) Accidentalmente algo puede presentarse como bueno a nuestros fines (un tiempo bueno, por ejemplo, para...); pero 'bueno' en sentido estricto, es aquello cuya operación propia (v.gr. la operación de cortar de las tijeras) es adecuada a algún fin que nos proponemos. Y como se trata de cosas manufacturadas, su operación propia está prefijada en su plan de construcción.
- (7) ¿Qué sentido tendría la bondad en sí de un ser inmóvil (el dios aristotélico) que solo se relaciona a sí mismo, incapaz entonces de desprendimiento? ¿Puede imaginarse una bondad que no sea desprendimiento de sí, en relación a otro?
- (8) 'Todos los relativos se dicen en relación a las cosas que les son convertibles, por ejemplo, el esclavo se dice de un amo, y el amo se dice de un esclavo...' Aristóteles, *Categorías*, 6^a27.
- (9) Ver Cap. XIII, 'Sentido propio'.
- (10) 'Y no elegimos cada cosa en razón de otra, pues así se procedería al infinito de modo que todo deseo sería vano e inútil.' Aristóteles, op. cit. 1094^a22.
- (11) [Nos preguntamos] 'si existe un fin de las cosas que son objeto de la acción, fin que queremos por sí mismo, y los otros fines a causa de él.' Aristóteles, op.cit. 1094^a18.
- (12) Platón, *Apología*, 28^a y ss.
- (13) Alasdair Mac Intyre, 'Alter virtud, *A study in moral theory*', 1964, University of Notre Dame, Press Indiana.

Capítulo V

LA ÉTICA NEGATIVA

Hay un mal que se sufre y un mal que se hace.

1. EL MAL METAFÍSICO

1. San Agustín, con su brillante simplicidad de estilo, distinguía el mal que se sufre –el mal metafísico– del mal propio de la acción humana: del mal que se hace, actuando. (1)

Contra la firme convicción greco-cristiana de que todas las cosas tienden al bien, siempre han representado un contrargumento demoledor los desastres de la naturaleza, la decrepitud de la vida, la muerte; en fin, la realidad del mal que se sufre. Y tengo la impresión de que los intentos de respuesta (‘el mal es la nada, es pura privación de ser’) no convencían ni a Santo Tomás. (2)

Hoy, entre todos nuestros males, no tenemos claro el problema del mal metafísico, porque este supone un quiebre en el orden universal (orden en el que todas las cosas tienden al Bien). Y nosotros ni siquiera vislumbramos racionalmente en qué podría consistir ese desgarro, ni el Bien perdido.

Por eso, respecto de los males metafísicos –los grandes males que irrumpen en medio de ‘nuestra inocencia’– nos hemos habituado a contar con ellos a fin de sobrellevar la vida tal como se da.

Este encogimiento del ser humano dentro de su propia concha, sin embargo, no ha significado pérdida de la conciencia del mal, al interior del espacio de comprensión que nos queda.

Podríamos, pues, justificar el tratamiento negativo que postularemos ahora para la ética, alegando esta familiaridad con la experiencia del mal habida en el radio limitado de nuestras propias acciones.

Sabemos del mal, experimentamos el mal como la no reciprocidad en la comunicación humana. Y la experiencia de la ofensa hace de este saber un saber totalmente diverso de aquel brindado por la percepción y la comprensión del mundo. E incluso lo hace diverso de la experiencia de los males metafísicos, que se experimentan pero no ofenden.

2. LA TRANSPARENCIA DEL BIEN

La razón más poderosa de que hablemos de ‘una ética negativa’, irá apareciendo como entramada a otras razones y, por decirlo así, sellándolas, cual razón conclusiva. Adelantando algo de ella: no existiría una preocupación propiamente ética –eso que denominábamos ‘eticidad de la vida’– si no existiera el dolor propio de la ofensa. Volveremos sobre esto.

Mientras, se pueden dar otras razones; una, ya mencionada: en el ámbito de las acciones se tiende a identificar lo bueno, con el hecho de ‘servir para hacer algo’ o ‘hacer las cosas *así como debe ser*’. Bueno es el instrumento que opera conforme a la destinación con-sabida o la acción realizada conforme a su significado. Un buen dentista es el que cumple su trabajo ‘como debe ser’... ¿Y cómo debe ser? Como lo debe hacer un **verdadero** dentista. Y lo mismo vale para el instrumental del dentista.

Para una sociedad esencialmente pragmática como la nuestra vuelve a cumplirse aquella famosa expresión axiontológica de la filosofía del medievo: algo es bueno y verdadero en la medida en que se conforma a la intención que lo creó. En otras palabras: para una sociedad altamente tecnológica como la de nuestros tiempos, bueno es aquello cuyo plan de construcción (3) sirve a los fines actuales de los usuarios.

Pero esta nueva identificación entre el ser que debe ser de la cosa funcional y su bondad intrínseca hace que lo bueno –el bien útil– se

banalice en la normalidad operante de la rutina, confundido con una dócil capacidad de servicio.

En un estado como este, 'el bien éticamente bueno' queda 'desamparado de publicidad'. A lo que coopera, como lo ha hecho ver Hannah Arendt, el retraimiento del 'hombre bueno', esto es, el pudor que le impide 'publicitar' sus propias acciones. (4) El alma buena (también la del sabio), por el hecho de lanzarse apasionadamente a su fin (el Bien, la Verdad), en el impulso, tiende a distraerse, a olvidarse de sí misma. Y no se plantea la sospecha ni la posibilidad del genio maligno ni del mal. Por otro lado, todo el mundo intuye la distinción entre un hombre bueno y un buen hombre, pero a todos nos cuesta definir estrictamente esa diferencia.

Fuera del mundo de la técnica, en el modesto espacio restante es donde aparece el problema de qué es lo que se debe hacer. Fuera del proyecto técnico-instrumental, que da la medida entre instrumento, operación y fin, ¿cómo distinguir lo bueno de lo malo?

3. 'CIENCIA' DEL MAL Y CON-CIENCIA

El mito judeo-cristiano ha mostrado con la fuerza de los símbolos y de las imágenes (5) que la 'ciencia del bien y del mal' (la con-ciencia) solo pudo (y solo puede) surgir a raíz de 'algo negativo' ocurrido en la vida inocente. En el caso de Adán, algo que ocurre a raíz del **conocimiento del límite**, mostrado por Javeh ('...pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás', Gén. II, 17), se vuelve súbitamente, **conocimiento del límite de su conocimiento**: súbitamente, con-ciencia desdichada. Esto es, la experiencia angustiosa de sí como poder capaz de eliminar los límites. (6) Cristianamente, la soberbia del poder por el puro poder. (7)

En este punto el mito deja entrever algo que hoy la filosofía vuelve a destacar: la con-ciencia no es una 'cosa' agregada al cuerpo o una función suya sino un poder relacional que, al relacionarse y solo

al relacionarse, 'se relaciona a sí mismo'. (8) ¿No es esta concepción subyacente algo sorprendente para la historia del pensamiento filosófico?

Pero el mito implica algo que también 'dará que pensar' (9) a los filósofos: en cada ser humano la conciencia desde el origen, es despertada por la palabra de un ser que la antecede y la recibe 'en el mundo'. (10) Míticamente: es despertada en virtud de la Palabra, pero no solo como capacidad de escuchar. **Porque aquella no sería lo que es –Palabra– si no cediera la iniciativa a la palabra naciente; si no fundara desde siempre la relación en este ceder la iniciativa.** En esto reside la libertad y la moralidad propias de todo discurso humano.

4. NEGATIVIDAD Y DIÁLOGO

Descartadas 'la objetividad' del ente en cuanto ente y la subjetividad de una conciencia aislada y autosuficiente, el mito bíblico 'da que pensar' en relación al modesto espacio de comprensión que nos queda. La experiencia moral es experiencia del otro como querer distinto y eventualmente opuesto al mío. Como límite. La experiencia del otro como otro, como subjetividad, es experiencia de mi propia experiencia suscitada por el otro en cuanto límite. Y entonces, posibilidad permanente de trasgresión y de conflicto. Pero también de resolución del conflicto a través de la palabra.

Diá-logo es la búsqueda de un reaceramiento de las partes en conflicto, a través (*diá*) de la palabra (*logos*). Está claro que el diálogo supone la conciencia del límite y, por tanto, la eventualidad del conflicto; (11) que supone la negatividad como punto de partida y motor del *logos*.

Como vimos en otro trabajo, el diálogo propiamente moral se mueve estructuralmente entre el enjuiciamiento que ha merecido una conducta determinada y la eventual justificación del ofensor. (Giannini, 1997: 137) Y en este mismo orden, porque no solo

estructural, 'lógicamente', el enjuiciamiento es anterior a la justificación, el motor de esta, También lo es históricamente. Pues, contra lo que llegó a ser después en su vertiente filosófica, la experiencia moral en su expresión mítica fue 'un saber' acerca de la trasgresión a la voluntad de los dioses, y sus consecuencias sobre el individuo y la sociedad entera. Fue un saber sobre la trasgresión y la ofensa. Un enjuiciamiento. Y la historia, 'un diálogo' en busca de la reconciliación. (12)

Así, frente a este 'sentimiento trágico de la vida', la ética filosófica representó más tarde la respuesta afirmativa tranquilizadora, en fin, la **mostración razonada** de que el universo entero está sostenido por el Bien. Esta es la acusación que Nietzsche descarga sobre Sócrates, en primer lugar. Pero lo que Nietzsche pasa por alto es que el sentimiento trágico de la vida propio de los griegos pre-socráticos, está ligado a un pleito de los dioses contra el ser humano.

Lo que queremos decir es que si nuestra reflexión sobre la eticidad de la vida tiene que ver, como propondremos, con el diálogo, esto constituye una razón metodológica no desdeñable para empezar nuestra tarea por 'lo que es más evidente para nosotros': es decir, por una experiencia que siempre inicia y mueve todo el proceso dialogal, tanto histórico como intersubjetivo: la experiencia de la ofensa y del enjuiciamiento.

5. EL MAL COMO CONTINGENCIA

Finalmente, hay una razón de la negatividad que resulta difícil desarrollar en pocas palabras: la razón deriva en parte de lo ya señalado: el bien es el supuesto que guía la acción proyectada o en ejecución. Y es así como parecen resonar las palabras de Aristóteles aun en nuestro tiempo. El Bien consiste en llegar a lo que cada cual aspira conforme a los mejores medios que posee. Y de este modo cada cual no podría sino alimentar una suerte de prudente optimismo al iniciar sus afanes del día.

¿Qué es, entonces, el mal?

Un acontecimiento, una contingencia que desbarata nuestros planes. Descontando los males metafísicos que se sufren, un acontecimiento al que estamos expuestos día a día a causa de la iniciativa ajena.

El prójimo es la causa próxima e incontrolable de la contingencia, (13) del mal que tememos; por lo cual, en resguardo de la nuestra, no podríamos dejar de enjuiciar la intimidad ajena. Esto parece ser un derecho práctico y teórico. (14)

Una investigación acerca de la eticidad de la vida no puede pasar por alto esta emergencia del mal que compromete radicalmente a los sujetos en su ser sujetos con y ante otros, y que marca dolorosamente lo más íntimo de la dignidad humana. Este no es el campo de las ideas universales y el investigador experimenta, como todos, en carne propia, los tropiezos del ser humano para alcanzar cierta armonía con sí mismo y su prójimo. Como todos, los tropiezos para llegar a comprender en qué consiste la eticidad de la vida.

Y entonces, volvemos a lo mismo: es cierto que de alguna manera todo lo que hacemos, todos nuestros proyectos, tienden al bien propio; que cada existencia es un proyecto de ser. (15) En este sentido partimos cada mañana a realizar algo de bien; a hacer esto, aquello para ser eso que queremos ser, socorridos por las herramientas, los medios, 'los contactos', los cuales, por regla general, hacen lo inscrito en su naturaleza servicial.

El mal irrumpe siempre como aquello con lo que tropezamos; como contingencia o, como decía un gran amigo filósofo, José Echeverría, ocurre como desengaño. (16)

Pero la naturaleza no puede desengañar; es lo que es. El desengaño sucede en el camino hacia el otro. Es desolación.

NOTAS AL CAPÍTULO V

- (1) San Agustín, *Confesiones*, VII, 12.
- (2) Sto. Tomás, *Cuestiones disputadas*, (*Cuestiones disputadas acerca de los pecados*), Q. II, 2001, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001. Lo malo es privación de algo 'que un ente debiera poseer por naturaleza'. Tomás comprende perfectamente que, a su vez, la privación de aquello que se debiera poseer por naturaleza es un mal. El Artº I de la *Quaestio* II, del *De Malo* intenta resolver este problema de la circularidad de la respuesta (que la privación –que es un mal– es la causa del mal). En el Estudio introductorio de esta primera versión a la lengua española, se estudia este problema de la negatividad del mal como 'privación' (XXXVII y ss.).
- (3) A la poiesis, a la obra humana.
- (4) 'El amor a la sabiduría y el amor al bien si se resuelven en actividades que consisten en filosofar y hacer el bien, tiene esto de común: estas actividades se anulan inmediatamente desde el momento que se admite que es posible al hombre ser sabio o ser bueno.' Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, 1981, p. 117. Presses Pocket, Paris.
- (5) Paul Ricoeur, *Hermeneutique et reflexion*, en *Archivo di filosofia*, 1962, pp. 19-34; trad. española, 'Hermenéutica de los símbolos', 1967, *Anales de la Universidad de Chile*, 1967. Giannini, Humberto, *Del Bien que se espera, del bien que se debe*, 1997, Cap. VI, p. 137, Dolmen Ediciones, Santiago.
- (6) Eliminar viene de *ex limina* (fuera de los límites).
- (7) Para el cristianismo primitivo, 'la soberbia (super-ego) es la raíz espiritual- el órgano oculto de sustentación de todos los vicios; el principio de todos los principios defectivos de la acción', Giannini, Humberto, 1997, Cap. VII.
- (8) El hombre es espíritu. Pero ¿qué cosa es el espíritu? El espíritu es el yo. ¿Y qué cosa es el yo? Es una relación que se relaciona a sí mismo. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, 1967, Firenze, A Biblioteca Sansoni.
- (9) Expresión común en Paul Ricoeur a propósito del mito: *le mithe donne á penser*'.
- (10) 'Ingresar' a la sociedad humana es, en cierto sentido, recibir la palabra de los otros.
- (11) Sobre diálogo y conflicto, Jürgen Habermas, *Verità e giustificazione*, 2001 (sobre todo, Cap.II, p. 97 ss., Laterza. Bari. 'Sobre la expresión 'interlocutor válido', Cortina, Adela; Martines, Emilio, *Ética* 1998, Ed. Ekal. Madrid.
- (12) Enjuiciamiento-justificación es el motor del diálogo moral.
- (13) A propósito de contingencia, siguiente capítulo.

- (14) Si el saber es búsqueda de las causas reales, esta exigencia será mucho más fuerte cuando se trata de conocer nuestras relaciones del prójimo. Y la causa de sus acciones es el querer o el no querer (su buena o mala voluntad).
- (15) Usamos el término en el sentido heideggeriano 'de ir delante de sí en vista de sí mismo'.
- (16) José Echeverría, *El morir como pauta ética del empirismo trascendental*, 1996, Editorial Yunque, San Juan de Puerto Rico; "Una ética para tiempos de luto", *Rev. Diálogos*, 1997; pp. L7-61 San Juan de Puerto Rico. Ver también *A fin de cuentas (Homenaje a José Echeverría)*, 1998, Humberto Giannini, Carla Cordua, Marcos García de la Huerta, Ed. Dolmen, Santiago.

Capítulo VI

LA CONTINGENCIA

1. '¿POR QUÉ EL SER Y NO MÁS BIEN LA NADA?'

Pertenece a nuestra experiencia el hecho de que lo esperado puede no ocurrir y de que ocurra, en cambio, repentinamente lo inesperado. Toda venida al mundo depende de algún hecho fortuito, y a esta eventualidad se la llama desde antiguo contingencia.

Detengámonos a examinar un momento este aspecto valorado de un modo preponderante por la tradición filosófica y religiosa occidental.

Suele señalarse que, no solo el ser humano y sus asuntos, también la naturaleza, lleva en su raíz la marca de la contingencia –*contingentia mundi*. Sin embargo, las cosas no lo saben... Es en este sentido que suena también el pensamiento pascaliano de que solo el hombre es mortal: para ser efectivamente mortal, hay que contar con la muerte; saber que ella es la imposibilidad final que cierra todas nuestras posibilidades. Así, esta contingencia 'reflexiva', la nuestra, está indisolublemente ligada a la experiencia, al sentimiento de una temporalidad quebrada, con plazos, abiertos, pero amenazantes. Una existencia sin para qué definidos o, como dice Heidegger, en un sentido próximo al que intentamos describir: arrojada a sus posibilidades. (1)

Es en el abismo de esta constatación donde Kant legitima, mediante 'una señal', según dice, el famoso distingo entre lo *a priori* y lo *a posteriori*:

Esta es la ocasión de dar una señal por la que podamos distinguir el conocimiento puro del empírico: la experiencia nos muestra que una cosa

es de tal o cual manera; pero no nos dice que no pueda ser de otro modo. Digamos, pues, primero: si se halla una proposición que tiene que ser pensada con carácter de necesidad, esa proposición es un juicio a priori. Si, además, no es derivada y solo se concibe como valiendo por sí misma como necesaria, es entonces absolutamente a priori. Segundo: la experiencia no da nunca juicios con una universalidad verdadera y estricta sino con una generalidad supuesta y comparativa... Crítica de la Razón Pura, Introducción II. (6)

El sentido de su pensamiento es muy claro: cada cosa caída bajo nuestra experiencia pudo no ser, quedar en el camino, no continuarse en otra cosa, no ser traída hasta acá. Esto es lo más ‘universal’ a decir, y resulta sin más aplicable a cualquier cosa presente; pues, aun cuando no se pueda negar en serio, por ejemplo, que esa silla se encuentra ahora allí, frente a mi vista, no hay razón alguna para que pudiera no estar en otra parte o simplemente para no estar en parte alguna; por ejemplo, si la madera disponible para hacerla, el carpintero la hubiese ocupado en hacer una repisa y no esta silla.

En otras palabras: los hechos, las cosas, percibidas ahora no tienen carta propia de justificación para estar en este mundo; no poseen razones de ser, emanadas de su propia naturaleza. Son existencias **de facto**, traídas al mundo por otros seres tan transitorios como aquellas, por otros acontecimientos tan eventuales como todo acontecer. Como decía el medioevo, son pura deuda de ser (*debitum essendi*).

Es evidente que este mismo hecho de que las cosas o las personas estén donde están, cargando **cada cual** la propia gratuidad de ser, la propia injustificación, obliga a retrotraer, por razones semejantes, la contingencia a todo lo que antecede, y a lo que viene desde atrás de lo que viene detrás, etc.

Todo esto obliga a postular con Kant que esta carga afecta al mundo entero y al Universo. Y entonces, la cadena de lo injustificable en sí nos devuelve a aquella pregunta originaria de la

filosofía, a aquella tremenda pregunta: *‘¿por qué el ser y no más bien la nada?’*

Esto es lo que podría llamarse el concepto de contingencia válido para todas las cosas. Pero con él no llegamos todavía al colmo de la debilidad de fundamento propia de los entes del Universo y del Universo mismo: la contingencia de lo que es y de lo que fue debe concebirse de un modo diverso, digamos, más débil, que la contingencia de las cosas futuras. Y esta diferencia no puede pasarse por alto.

2. LOS FUTUROS CONTINGENTES (2)

Hay que reconocer, como decíamos, que si algo está aquí es porque hay alguna cosa (o alguien) que lo ha traído desde otra parte o desde otro tiempo; debemos reconocer una cadena de contingencias pasadas que ‘responden’ empíricamente por lo que ahora es. Y por muy insolventes que parezcan los avales, los garantes, está a la vista que **de hecho** han respondido. Hay que reconocerlo: las cosas, una vez ocurridas, marcan una facticidad con el peso de lo irremediable. No puedo, en efecto, sacar de mi historia lo que ha ocurrido. Aquello está, por decirlo así, patentado en el mundo con todas sus consecuencias reales hoy, y posibles, mañana.

En otras palabras: lo pasado se vuelve una contingencia cumplida; entonces, algo irremediable. Algo que actúa desde su más lejana lejanía con la fuerza de aquello con lo que siempre habremos de contar.

Hay que decir, en cambio, que sin tener siquiera el mérito ontológico de haber sido o simplemente de estar incommoviblemente allí, como esa silla, la contingencia de las cosas futuras no posee ni un momento, por más ínfimo que sea, de realidad. Y es este no-compromiso con la realidad la forma más extrema y profunda de contingencia. Es esta la que deberemos tener ahora a la vista a propósito del tema específico de la condición humana. La contingencia del futuro.

Ciertamente al hombre lo alcanza, 'le toca' (es el significado de '*contingere*') aquella suerte de deuda de ser, de injustificación, que afecta a la naturaleza y a cada ente natural. Y no solo le toca: más bien debiéramos decir que el ser humano la arrastra consigo; porque en cuanto actúa autárquicamente, desde sí, él mismo es testimonio, pero más que eso, es **un promotor multiplicativo** de esa contingencia.

Es decir, por tener en sí mismo la experiencia de su indeterminación respecto de aquello que 'puede o no esperar de lo que pasa', por eso mismo potencia y multiplica al infinito esta condición suya, en cuanto vive inventándose, métodos, técnicas, estratagemas y medicinas para sortear lo que pasa, para jugarse esta o aquella posibilidad; para diferir una u otra, para escabullirla, trasgredirla o justificarla. Y es este poder modificativo y combinatorio el que se suma como sobrecarga de contingencias futuras a las arrastradas por el ente que viene al mundo por cauces exclusivamente naturales. Paradójicamente, pues, a causa de tantas previsiones de la vida, ella misma tiende a hacerse imprevisible. Incurable a causa de tantas curas. Mortal.

Ahora bien, tal imprevisibilidad de nuestro ser, enredada a la imprevisibilidad global de la naturaleza, es algo a lo que estamos expuestos todos los días y que jamás se debiera perder de vista en el recuento de nuestros propios riesgos y posibilidades.

Cuidado nunca excesivo: así quien decide atravesar una calle cuenta, por lo general, con que el sistema central de semáforos ande bien, y con que el automovilista que está por venirle encima, haya visto la luz roja y no tenga en ese momento el propósito de acabar con la vida de los peatones. No está dicho, sin embargo, que de vez en cuando se echen a perder los sistemas o que un automovilista estresado arremeta contra todo lo que tiene delante.

¿Y quien no es hijo de algún accidente, de lo que simplemente viene pasando en el mundo?

3. CONTINGENCIA Y SOCIEDAD

Si se miran las cosas con atención, mis posibilidades son, de un modo inmediato y permanente, posibilidades y contra-posibilidades de mi prójimo. Y estas, a su vez, se vuelven hacia mí como carga y sobrecarga de una contingencia centuplicada al interior del convulsionado espacio civil.

Se ha dicho a propósito de la libertad humana (3) que cualquier acción nuestra, incluso la más intrascendente, abre **originariamente** una nueva cadena de acontecimientos en el mundo, incontrolables a la larga, incluso para la imaginación. Así, como observaba Aristóteles, (4) por el hecho de que alguien decida ir al mercado para vender o comprar algo pueden surgir variantes impredecibles, y, de ahí, resultar impredecible qué rumbo tomará una existencia y todo lo que depende en abanico de esas variantes. ¿Dónde van a dar las consecuencias humanas, históricas, de un hecho personal tan anodino como este?

Un hermoso film narraba hace poco (5) la historia de un campesino que huyendo por el sur de España con un chanco robado, para salvarse de sus perseguidores, no cree nada mejor que ocultarse en un barco. La nave está a punto de partir desde un puerto llamado Puerto de Palos, rumbo a 'las Indias', un sábado 12 de mayo de 1492. (6)

Anécdota de la cual se desprende algo extraordinario: aquel campesino –hijo él mismo de los azares de la vida– será un eslabón **absolutamente necesario** de alguna historia que en Hispanoamérica sigue potenciando las infinitas contingencias de nuestra realidad social. Y a quinientos años y un poco más de distancia cualquiera de nosotros podría lamentar o alegrarse de aquella decisión del aldeano puesto que a ella y solo a ella, **viene adeudando** su propia existencia.

Entonces, ¿cuándo empieza la historia de un ser humano?

Porque cabría decir que la datación de su nacimiento corresponde al tiempo en que solo es arrojado a las playas del mundo; y esto,

es solo parte de su accidentada prehistoria. Podría decirse que cada quien llega a sus propias contingencias –a su propia vida–, salvándose, de generación en generación, como mero ser posible, acumulando anónimas sobrevivencias, hasta alcanzar finalmente las orillas de este mundo, y un nombre en el registro civil.

Solo el ser humano es, pues, en extremo, hijo de sus contingencias. Y esto lo sabe muy bien el biólogo si piensa en la aventura del zooespermio antes de llegar, cuando llega a asociarse a un óvulo y dar vida a un individuo. ¿Y qué gran diferencia existe entre la aventura filogenética y la de un eventual descendiente de aquel rústico español?

Tiene, pues, sentido decir con Heidegger que somos seres arrojados al mundo. Pero agregando que estamos siendo arrojados por los otros desde el origen de esta aventura humana. Irremediablemente. Y antes de ser cada quien un yo domiciliado, ilusoriamente autosuficiente, hijo de ‘sus obras’, como se dice, somos desde siempre **un anónimo nosotros** llegado al mundo a buscar una efímera identidad.

NOTAS AL CAPÍTULO VI

- (1) Heidegger, *Ser y tiempo*, Cap. V, # 38.
- (2) Aristóteles, *De interpretatione*, 9, 18a27 y ss.
- (3) Kant, E. *Crítica de la Razón Pura*, II, Antinomias de la Razón Pura, Observación a la 3a. antinomia.
- (4) Aristóteles, *Phiys.* II, 4 (195b 28–196b 10).
- (5) *La Marrana*, Film español del año 1996.
- (6) *Journal de Bord* de Christophal Coulomb, 1989, p. 33, Ed. La Découverte, Paris.

Capítulo VII

LA REFLEXIÓN SOCIAL

1. *Cada ser humano es sí mismo y toda la especie.*

KIERKEGAARD

Hay tres modos entretnejidos de reflexión: (1) la circadiana (espacial), la psíquica (la única considerada como tal), y la social, anteriormente no examinada por carecer en ese momento de un concepto clave como el concepto de **deuda de ser**.

Desde un punto de vista ontológico, las cosas del Universo y el Universo mismo tienen la marca de la contingencia, es decir, cada cosa depende en su ser, de otro ser igualmente dependiente. Para describir esta situación, sobre todo referida a la existencia humana, el pensamiento medieval decía que todo ente es pura deuda de ser: *debitum essendi*. (2)

Los seres humanos, como entes concretos en la historia, debemos el ser a nuestros padres y, de los modos más contingentes concebibles, a cada uno de nuestros antepasados; **necesariamente**, a cada uno. Lo que no deja de ser un misterio, llamémoslo el misterio de la unidad específica: consistente en que cada quien es un ser **contingente** justo por depender de **modo necesario** de cada uno de los eslabones de esta cadena solidaria de sus antepasados.

En un sentido amplio, la dependencia propia del ser contingente no implica en su concepto la recepción de un valor, de un bien en virtud del cual el ser dependiente quedaría en calidad de deudor y, al mismo tiempo, como prenda de esa deuda.

La deuda de ser es, pues, otro modo de expresar la fragilidad de la contingencia; de hacerlo en una connotación que llamaremos axiontológica, (3) y referida a la existencia humana.

En efecto, una deuda representa algo para aquel que conoce o puede llegar a conocer el valor de lo recibido. Y puede responder por él. El concepto de 'deuda' es, así, eminentemente valórico (Ser = Bien), por lo cual, recibir el ser es equivalente a recibir la existencia como valor.

Sabemos que este principio de la convertibilidad, (4) más que un principio filosófico resulta ser una suerte de 'razonamiento inevitable' de la fe: si Dios sacó de la nada el Universo y todas las cosas del Universo, entonces, y solo entonces, todo lo que es es bueno por el hecho mismo de ser. Y sobre todas las cosas, es buena la conciencia humana, la cual por inspiración de la fe, está pre-ordenada más que al conocimiento teórico al reconocimiento axiontológico de las cosas. (5)

Así, la convertibilidad entre Ser y Bien, solo anunciada en el pensamiento platónico-aristotélico, se vuelve un aspecto esencial en la visión cristiana del Universo y de la sociedad. En resumen: el Ser, la existencia, es un Bien y el existente humano paga esa deuda **reconociéndola**, esto es, viviendo conforme a los valores promovidos por la fe cristiana de generación en generación.

A partir de la Edad Moderna, desvanecidos los supuestos axiontológicos que identificaban *ex-sistencia* (6) y Bien, afirmar ahora que algo existe no significa agregar predicado real o valor alguno a eso que se afirma como existente. Esta sentencia de Kant (7) es una conclusión indesmentible en el plano de la razón crítica: no siendo la existencia un predicado real, no cabe afirmar, entonces, si ella es buena o mala, independientemente de cómo asume el propio ser en el mundo y en relación a sus semejantes. No hay nada (éticamente) bueno en el Universo sino la buena voluntad.

Este desprendimiento de la axiontología del juicio de valor ‘agregado’ en el medioevo representa el signo más claro de un cambio sustancial en la visión del mundo y de la sociedad.

Desvanecida la concepción fideísta de una deuda a la divinidad que quiso nuestra existencia, el sentido de nuestra relación valórica con el pasado tiende a subvertirse. Y se puede entender la expresión de Heidegger –el ser humano arrojado a sus posibilidades– no solo como una descripción ontológica sino como una recuesta a causa de la humanidad que se debe a una humanidad en estado de nuda indefensión.

‘Mis posibilidades de ser’ antes de ser propiamente mías son las posibilidades que los otros pueden o quieren ofrecerme, y que me deben en mi estado de arrojamiento y desamparo.

*2. Considerate la vostra semenza
Fatti non foste a viver come bruti
Ma per seguir virtute e conoscenza.*

DANTE (8)

Más allá de la nuda contingencia, ¿qué nos une al pasado? ¿De qué modo somos también una continuidad de la vida de los otros?

La comunidad humana es, ahora no en un sentido biológico, un continuo traspaso de ser. Es lo que llamábamos ‘reflexión social’. Y ocurre primariamente en la comunidad de una lengua (‘la lengua materna’), en la entrega de un mundo a través de los significados que circulan y se modifican en la circulación cotidiana de las palabras.

Pero las palabras recogen y guardan experiencias, convicciones, recuerdos, sentimientos, que constituyen de algo –justamente, un mundo– fundido al lenguaje con-sabido pero distinto de él.

A través del lenguaje con-sabido hay, pues, un permanente traspaso (y una continua modificación) de mundo entre los que conviven en un mismo espacio social.

Sin embargo, las sociedades históricas son esencialmente modos trans-temporales de co-existencia en un mismo espacio territorial y de acuerdo a principios con-sabidos de convivencia. Por este mismo hecho, aquel traspaso de mundo ocurre entre una generación y otra.

Ahora bien, cuando hablamos de 'reflexión social' nos referimos aquí esencialmente a los modos permanentes por los cuales una sociedad se vuelve sobre sí misma y tiene conciencia de la propia temporalidad histórica; nos referimos, entonces, a los modos 'formales' (9) mediante los cuales una generación se encuentra 'reflexivamente' con la nueva generación. Y da y recibe, que es lo propio de toda reflexión. (10)

Esta es la tarea más seria y permanente de una sociedad. Y desde los tiempos más remotos de la humanidad, este cuidado reflexivo ('la iniciación') ha sido esencial para la supervivencia del grupo histórico. Se puede afirmar que la primera deuda es **la deuda de humanidad** que se tiene con la generación que se inicia a la vida.

Pero volverse hacia sí misma no puede ocurrir sino en la pausa, en el espacio contemplativo propio del encuentro o reflexión generacional. A esta apertura de un tiempo y de un espacio dedicado a la reflexión social los griegos la llamaron *schola*. (11)

En la escuela, en la educación infantil y juvenil, la sociedad empieza a pagar la deuda de humanidad con la generación que adviene al mundo al cual, de cierta manera, 'ha sido arrojada'.

Una sociedad que agota su tiempo solo en exportar frutas y minerales, en abrir bancos y farmacias, y en el proyecto mezquino de reducir la escuela a modos de ganarse la vida; en fin, una sociedad marchando con los ojos cerrados hacia donde lleva el mercado; si solo aspira a eso, termina siendo la negación de una sociedad histórica.

En sociedades degradadas por la pobreza, por exclusiones permanentes y diferencias insalvables creadas por tales exclusiones, la deuda puramente biológica de ser pierde toda significación positiva, y el cobro de la otra deuda –**la de la humanidad debida**– se expresa en el desapego social y en formas 'incomprensibles' de violencia. (12)

NOTAS AL CAPÍTULO VII

- (1) Sobre 'la reflexión', capítulo I, 2, p. 17.
- (2) Sobre *debitum essendi*, cap. anterior.
- (3) El concepto de 'axiontología' lo encontré hace años en un hermoso libro de Bogumil Jasnowski, *Renacimiento italiano y pensamiento moderno*, 1968, Editorial Universitaria, Santiago. Según Jasnowski, los conceptos claves de la ontología occidental están penetrados por intuiciones valóricas, sin las cuales esos conceptos resultan incomprensibles.
- (4) Sobre la convertibilidad del Ser con el Bien, ver capítulo IV.
- (5) Hablamos de reconocimiento en el sentido de un conocimiento axiontológico del ente; pero, al mismo tiempo, de un reconocimiento **por** el Bien recibido.
- (6) *Ex sistere*, en el sentido de estar fuera (ex).
- (7) E. Kant, *Crítica de la razón Pura*, Libr. II, Secc. 3ª, Losada, Bs. As, tomo 2º, p. 245 y ss.
- (8) Dante, *Inf.* Canto XXVI, 118.: *Reparen en su origen; ustedes no han sido creados para vivir como bestias sino para practicar la virtud y el conocimiento.*
- (9) 'Con modos formales' entendemos, programas definidos, regulares y universales, como son los de la Enseñanza pública, establecida y regulada por ley.
- (10) Entendiendo la re-flexión como salida de sí y reintegración a sí con las ganancias o pérdidas del 'viaje'. Esta imagen la aplicamos a una sociedad ya constituida que sale de sí hacia la nueva y le ofrece la propia experiencia, secretos, convicciones, etc. Y por su parte, recibe la novedad de ser que trae cada generación.
- (11) Espacio libre, espacio del ocio.
- (12) Se suelen disimular los efectos sociales de la ira con una explicación que en el fondo no dice nada: la de 'violencia irracional'.

Capítulo VIII

LA PERTENENCIA

1. TENER Y POSEER

Hablaba Eric Fromm de la confusión existencial entre tener y ser (1) ('Soy lo que tengo'). Y mostraba sin mucha dificultad que aquello que tengo está amarrado más a lo que retengo que a lo que soy capaz de llegar a ser.

Por nuestra parte hemos observado que la retención está ligada a la vida del domicilio (del *dominus*), en su afán de sustancializar el mero pasar, lo fenoménico del mundo, y volverlo 'materia disponible para sí'.

La pregunta es si con este tener y retener se llegan a poseer las cosas retenidas. La pregunta es por la posibilidad de una apropiación real de mis pertenencias.

Es siempre engañoso contar con la exacta paridad de términos situacionalmente sinónimos. Esto, a propósito de la aparente equivalencia entre 'tener' y 'poseer'.

Hagamos esta simple constatación lingüística: se puede, por ejemplo, tener hambre o una enfermedad, pero en absoluto quiere decir poseer la enfermedad o el hambre que se tienen. En la posesión se entabla un vínculo positivo con aquello que se posee. (Por eso mismo, del vaso, tampoco se dice que posee el agua que con-tiene).

Yendo más a fondo en el asunto: no se posee sino lo que en algún sentido se domina: un conocimiento, una lengua, el secreto de un arte o de una habilidad. Sin embargo, el dominio de que hablamos implica una noble contradicción. Por el arte de tocar la guitarra, por ejemplo, el músico hace que el instrumento entregue su virtud más

íntima y en su mayor intensidad y perfección. Se le llamará entonces 'virtuoso' si sabe arrancar a la guitarra su secreta potencia de ser. Virtuoso, en cuanto el artista se vuelve principio y fundamento del ser potencial de la guitarra. Pero también en cuanto se vuelve instrumento del instrumento que domina. Esta, la contradicción.

Quisiéramos subrayar este punto: el artista logra la posesión en el ejercicio de una actividad que emigrando, por decirlo así, al centro del otro ser, exalta las cualidades y virtudes potenciales de ese ser. Y, a su vez, exalta la propia condición de artista. Así, ambos se vuelven instrumentos de un acto superior de ser.

Sin esta simbiosis, sin esta sintonía, **más afectiva que intelectual**, no hay posesión alguna de nada sino modos, más o menos externos, más o menos violentos, de tener y retener lo que en sí es irremediabilmente ajeno. (2)

2. DOMINIO Y TÉCNICA

Es evidente que la cultura actual con tan alto desarrollo científico técnico ha logrado un manejo sorprendente de la naturaleza de las cosas. Sin embargo, las necesidades y los hábitos de consumo trasladan hoy el polo de la naturaleza, como 'objeto fascinante de la pasión indagadora', a la sociedad como fuente inagotable de necesidades (reales o ficticias) por satisfacer. Tales necesidades y desarrollos no parecen llevar a un dominio en el sentido en el que venimos entendiendo el concepto. Para empezar, el usuario, gozando de los beneficios del manejo técnico, no participa en general del proceso cultural conducente a esos beneficios. La habilidad operativa simplemente se superpone a la naturaleza de las cosas, más bien ocultándola en la rutina del uso. Quien tiene todo el día pegada la oreja al celular las más de las veces ignora por completo toda la teoría que ha debido recorrer la humanidad en el conocimiento de la naturaleza de las cosas, para que el usuario goce cómodamente de estos beneficios.

Ahora, lo que el científico, artífice de este prodigioso desarrollo, normalmente tiene in mente –o más bien, la demanda técnica y comercial que lo presiona– es transformar la conexión real o el elemento descubierto, en un producto adecuado a las necesidades, pero también, a los usos, gustos y modas del poder consumidor. Así, resulta la paradoja de que la naturaleza está constantemente siendo ocultada por esa misma técnica que la desoculta solo para adaptarla al uso y a las necesidades cada vez más variadas y complejas de la sociedad.

La ontología occidental y la cultura técnica que deriva, representan en cierto sentido un olvido del ser de la naturaleza. A este respecto debería sonar como advertencia a nuestros tiempos un simple ejemplo de Aristóteles cuando, en sus lecciones de *Física*, trata del cambio y de la corrupción. (3)

Hablando con propiedad –argumenta– no es el ser de la cama el que se apolilla cuando decimos que se apolilló. El ser de la cama y su forma no se apolillan; tampoco se apolilla el color azul de la cama ni la dimensión de dos metros que la mide. Para hablar con propiedad, ni la idea de cama, que guió al carpintero, ni la estructura que le dio, ni la forma ni el color, ni sus dimensiones son realidades apolillables. Lo único que se apolilla en verdad es la madera de la cama o, con más precisión: lo que hay de árbol en la cama. En definitiva: la naturaleza profunda, sustentadora, ineludiblemente, de todo arte y todo artificio humanos.

La moraleja:

La cultura puede, en cualquier momento ser arrasada por la naturaleza que la sustenta, por la polilla que la corroe; o, súbitamente, por un maremoto; o, por la muerte. Parece advertirnos que una era puramente técnica puede poner máximamente en peligro a la humanidad, en la medida que olvida ‘el fundamento’. O lo que es lo mismo: en la medida que es un saber limitado a saber usar.

La cosa técnica no escapa, pues, a esta condición de ser simplemente tenida o retenida por el usuario, de ser manejada en el tiempo

domiciliario de la disponibilidad para sí o en el tiempo en que el mismo usuario entra a formar parte de la cosa técnica (en el trabajo).

En definitiva: por más que lo retengamos en el reducto domiciliario, a la larga, el ser de las cosas se nos escapa: vuelve a la naturaleza, al reciclaje cósmico, a la economía social.

Así, mientras el espacio interior representa a la vez el ámbito real y simbólico de la retención y del pretendido dominio sobre las cosas, el espacio externo es sin límites, informe, abierto al pasar y a la contingencia. ¿Cómo es, entonces, que este espacio se vuelve un mundo?

3. EL ESPACIO EXTERNO Y PERTENENCIA

Se debe a biólogos de fines del siglo XIX y principios del XX la crisis sufrida por la idea moderna de espacio, tal como se había venido concibiendo en el ámbito de la física clásica. (4) El **espacio biológico**, donde ocurre la vida diferenciada de las especies, nada tiene que ver con el espacio ‘cósmico’, ‘absoluto’, al menos con el heredado de la física newtoniana (espacio independiente de las cosas contenidas en él).

Jacobo Uexküll (5) demostró la no existencia de algo así como un espacio común en el que se encuentren las especies vivientes como los animales en el arca de Noé. Un tal espacio unitario, común, no existe.

La abeja, la libélula o la mosca que observamos volar cerca de nosotros en un día de sol, no se mueve en el mismo mundo desde el que las observamos ni comparten con nosotros –ni entre ellos– el mismo tiempo ni el mismo espacio. (6)

Uexküll puso atención en aquellos entes que para el animal son portadores de significado y estructuradores de la unidad cerrada del

‘ambiente propio’ (*Umwelt*) de cada especie animal. Tales marcas, portadoras de significado, conectadas a las capacidades perceptivas de cada especie, constituirán el ambiente, la sintaxis para cada tipo de organización biológica. Ambiente ‘coordinado’ pero no común con el de alguna otra especie:

*Consideremos desde esta perspectiva una telaraña. La araña no sabe nada de la mosca, ni puede tomarle las medidas como lo hace un sastre antes de confeccionar un traje para su cliente. Sin embargo, ella determina la amplitud de las mallas de su tela según las dimensiones del cuerpo de la mosca y adapta la resistencia de los hilos en proporción exacta a la fuerza de choque del cuerpo de la mosca en vuelo. Los hilos radiales son, además, más sólidos que los circulares porque estos últimos –que, a diferencia de los primeros, están recubiertos de un líquido viscoso– tienen que ser bastante elásticos para apresar a la mosca e impedirle volar... El hecho sorprendente es, en efecto, que los hilos de la tela son exactamente proporcionados a la capacidad visual del ojo de la mosca, que no puede verlos y vuela entonces hacia la muerte sin darse cuenta. Los mundos perceptivos de la mosca y de la araña están **absolutamente incomunicados, y sin embargo, perfectamente coordinados.** (7)*

No conocemos bien el grado de influencia ejercido por estas investigaciones biológicas sobre la fenomenología de Husserl y la concepción heideggeriana de ‘mundo’. En todo caso, la diferencia con el espacio humano (el mundo de la vida), al menos para Heidegger, está en que el animal se relaciona a un ambiente en el que los entes, cuando no son objeto directo del apetito o de la repulsión, son solo señales o marcas. El animal nunca se relaciona a un mundo, como ocurre con el ser humano, en cuyo ser le va una pre-comprensión del ser. (Heidegger habla a propósito de esto de ‘la pobreza de mundo’ y del ‘aturdimiento’ del animal, en cuanto le ha sido substraída la posibilidad de percibir algo en cuanto ente’) (8)

4. EL MUNDO HUMANO

Las investigaciones del siglo pasado en el campo de la filosofía fueron decisivas para mostrar cómo la percepción humana no se limita a 'encuadrar' y registrar aislada, fotográficamente, por decirlo así, el aparecer sensible de las cosas tal como venía suponiendo la epistemología moderna en su afán de objetividad. Las investigaciones de Merleau-Ponty, (9) por ejemplo, fueron decisivas para impugnar la relación aislada de un sujeto percipiente a un objeto percibido, de presencia a presencia, sin historia, sin mundo como horizonte y escenario de toda comprensión (y de toda operación).

Por otra parte, las investigaciones en el plano de la cotidianidad humana confirman la pre-existencia de esa suerte de sintaxis de sentido entre los hábitos propios del habitante y los objetos que frecuenta en ese habitar, sintaxis que gesta, además, el espacio donde el habitante está 'como en lo suyo' (su mundo ambiente).

Solo un 'ciudadano' (un habitante de la ciudad) percibe, por ejemplo, sin problemas de interpretación, que cuando el semáforo cambia de luz de verde a rojo, resulta peligroso atravesar la calle. El transeúnte percibe en el cambio de color una advertencia sobre el mundo circundante que otro ser sin hábitos ciudadanos no percibiría. (10)

Fuera del domicilio, **estar como en lo suyo** para el ser humano es ir encontrando en su trajín por el espacio mundano, cosas, cosas-signos, cosas-marcas, confirmadoras del sentido del propio caminar o del llegar a alguna parte.

Pero, además, los seres humanos habitamos espacios que se anuncian a lo lejos o silenciosamente nos acogen con ese rostro familiar y sereno propio del paisaje. El paisaje es una de las expresiones más fuertes, telúricas, del sentirnos perteneciendo al espacio que habitamos. **De sentirnos como en lo nuestro**, como 'parte' de una estructura viviente.

Esta sensación, más que un vago sentimiento de seguridad –‘la Cura’ heideggeriana– tiene que ver con un aspecto no desechable de nuestra identidad; con el arraigo –el lugar propio–, (11) justamente lo que llamamos pertenencia.

En un capítulo anterior anotábamos que la identidad tiene que ver con el encadenamiento de sentido; este es el que va dando unidad y continuidad a la sucesión fragmentada de los actos conscientes. (12) ‘Sé’ –con un saber ‘prerreflexivo’, no tético, ‘porqué estoy aquí’. Sin embargo, este ‘saberme aquí’ no obedece solo a una rápida inspección en mí mismo. Se trata por cierto de una reflexión, en el sentido antes anotado, reflexión integrada, por tanto, al reconocimiento de un ‘aquí’, por ejemplo: aquí, en la Estación Mapocho. Reconocer el lugar como integrado a un paisaje que envuelve en su visión, a un lado, el curso del río pasando a pocos metros, y los viejos puentes que lo cruzan. Y, al fondo, la cordillera, gigantesco horizonte oriental, visible desde cualquier punto de la ciudad. Sin un registro ‘objetivo’ semejante, corren peligro el reconocimiento del trayecto que ‘yo’ he hecho, el punto donde yo estoy, e incluso el ‘yo’ que ha llegado hasta ahí por alguna razón que las cosas mismas deberán confirmar.

Si ‘ser- en- el mundo’ es un *a priori* –un existenciarario– (13) del ser humano, en la descripción habitual de ese ser- en- el mundo, falta una referencia –al menos una– al paisaje, sin el cual no hay en absoluto mundo de la vida. Destruir el paisaje, alterarlo hasta volverlo desconocido o ser desterrado de él, es substraernos algo esencial a nuestra identidad. Habitar la tierra es llevar consigo su paisaje. Esto ‘se sabe’ con otra intensidad en el destierro.

5. LA PERTENENCIA COMO PARTICIPACIÓN EN EL SER

*Tu provería sí come sa di sale lo pane altrui
E come é duro calle lo scendere e il salir per altre scale.*

DANTE, *PARAD.* XVII, 58 (14)

El tema esencial de este capítulo es el de 'la pertenencia' en un sentido inverso al de las pertenencias domiciliarias. Y en un sentido cercano a la idea platónica de 'participación'. (15)

El modo en que se dice 'pertenecer' cuando decimos de una cosa que nos pertenece cambia radicalmente cuando declaramos pertenecer vitalmente a esto o aquello. Por el primer modo, como hemos visto, la pertenencia implica una frágil relación de exclusividad, la retención del ente físico en la casa o del bien económico en las arcas personales. En cualquier caso, lo que nos pertenece se agota, se apolilla, se nos escapa o termina poniéndonos unos contra los otros.

Nuestra pertenencia, en cambio, no disminuye en absoluto la co-pertenencia de los otros en aquello a lo que pertenecemos; por el contrario, la alimenta y acrecienta. En mi pertenencia a un ser impartible, **comunicable** a los otros, (16) ocurre algo semejante al sentimiento que podríamos imaginar experimentaríamos el instrumento musical al ser pulsado por el artista: al sentimiento de llegar a ser plenamente lo que es; al sentimiento de encontrarse actuando desde sí mismo, en virtud, por la virtud de lo Otro.

El sentimiento de pertenecer... es la vivencia de ser sí mismo, pero 'pulsado' por aquello a lo que pertenecemos. Por un ser que no podríamos acaparar. En una aproximación lingüística a la tesis sartreana, podríamos decir: en virtud de la pertenencia somos lo que no somos. (17) Sin embargo, la descripción sartreana solo pone la lejanía, la imposibilidad de ser lo que no se es. Pero, entendida de esta

otra manera, **pertenecer es un modo de habitar y de participar del ser de aquello en lo que habitamos.** Y ese es nuestro tema actual.

6. LA FUERZA CENTRÍFUGA

El impulso primordial de la vida, en general, –del animal y la humana– tiene una dirección centrífuga: es impulso hacia lo otro y hacia el Otro. El animal estará como en lo suyo allí donde se encuentre con ‘los objetos’ presentidos como capaces de satisfacer sus instintos: **lo otro**, en cuanto apetecible (la presa, el alimento); **el Otro, la Otra**, como igual a sí, pero inquietantemente distinto, distinta de sí.

Es a partir de estos encuentros que, desde un escondrijo orientador, el animal empieza a mapear el propio territorio, a calcular distancias, a crearse un sistema de signos elementales para abrirse camino y volver regularmente a eso que apetece, evitando los peligros y acechanzas que ya ha aprendido a conocer. A este espacio ordenado en función de los objetos de su apetencia, es al que llamábamos ‘espacio ambiente’. Tal descripción, sin embargo, habría sido estructuralmente trunca si no hubiésemos señalado el centro al cual el animal vuelve regularmente y desde el que domina su horizonte y organiza sus correrías. La guarida, la cueva, el nido, el escondrijo, la casa del hombre sedentario o la tienda del nómada. Así, como lo hemos subrayado, círculo del mundo y centro domiciliario estructuran el espacio real en el que el animal despliega con cierta seguridad e inteligencia sus posibilidades de vida. El hecho esencial es que sin domicilio no hay mundo ni espacio ambiente. (18) Y a tal punto esto es vivido así por los seres humanos que cuando volvemos al terruño, al país que circunstancialmente hemos dejado, decimos volver a casa; esto es, al espacio clave de nuestra orientación primaria en el mundo. En el sentido instintivo- espiritual que estamos desarrollando, el Universo ‘pasa por mi pueblo’ y se funde a él. Fuera de nuestro centro, des-terrados, los seres humanos también llegamos a saber del

miedo y de la angustia de una desorientación fundamental, 'y a *saber cómo es salado el pan ajeno*'.

'El terruño' constituye el lugar propio donde se cumple nuestra solidaridad con el ser de la Tierra; a veces, el lugar de su exaltación casi religiosa. Uno de los símbolos más fuertes de nuestra pertenencia al 'mundo'. (19)

7. PRO-YECCIÓN Y RETRO-YECCIÓN

En fin de cuentas, la Tierra, en la singularidad de sus paisajes, ritmos naturales, luz, frutos; en la esencialidad de sus olores, sabores, va modelando el *humus* del hombre; va modelando estilos espirituales, modos propios de hacer, de nombrar, de ben-decir, de mal-decir las cosas. Y con cadencias inconfundibles de voz. Cada pueblo tiene su mapudugún. (20)

Pero, esencialmente, el ser humano habita un espacio civil. En él está expuesto a los efectos inmediatos de la iniciativa del prójimo. En este espacio, nuestras biografías entrelazadas y en permanente conflicto, conforman la sustancia del proceso colectivo. La historia de los historiadores es memoria objetivada, memorística, a veces, necesariamente alejada de las emociones, angustias y expectativas de aquellos y aquellas quienes, en el fondo, con sus silencios o rebeliones, con sus encuentros y desencuentros, hacen esa historia, aun cuando la mayor parte del tiempo no gocen de ella.

Hay, por último, otra necesidad de pertenencia tan íntima y profunda como esa relación que anima nuestra pro-yección en el mundo. Podría resumirse así: **la necesidad humana de antecederse**. En otras palabras: la necesidad de 'fundar' el ser efímero, 'injustificado' de cada existencia en un valor permanente al cual se pertenecería por 'derecho propio' y desde el origen (*ab origine*).

Tal necesidad de ser antes de ser, tal necesidad de antecesión, la satisface el ciudadano retrocediendo hasta 'el verdadero principio',

hasta las virtudes que cada descendiente se enorgullece de traer a la vida a través de su propia vida: las virtudes de los dioses tutelares, de los héroes, la nobleza del árbol genealógico, la nobleza del pueblo aborigen, poseedor de la sabiduría, de los secretos de la Tierra. O, el orgullo de los últimos conquistadores, que han impuesto la narración histórica, el orden y la ley. (21)

NOTAS AL CAPÍTULO VIII

- (1) Fromm, Erich, *¿Tener o ser?*, 1979, FCE, Madrid. A esta idea de sintonía, pueden oponerse estas expresiones difíciles de no tener presentes, como las de posesión física y la de posesión demoníaca. La posesión física, cuando obedece a la mutua concesión de la voluntad, está justamente en la línea de esta donación mutua de ser. Lo que llamábamos 'exaltación'. En la posesión demoníaca la entrega sería un hecho absolutamente unilateral. Por lo que es engaño y sub-yugación.
- (2) Aristóteles, *Phys.* 193^a10, 1973, Collection des Universités de France.
- (3) Para el concepto moderno de espacio, Desiderio Papp, *Ideas Revolucionaria de las Ciencias*, Primera Parte, I, Editorial Universitaria, Santiago. 1993; Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, tomo II, parte III, Herder, 1988.
- (4) Uexküll, Jacob y Kriszat, Georg, *Ambiente e Comportamento*, 1967 (trad. italiana) Il Saggiatore, Milán, 1967.
- (5) Uexküll, Jacob, *Ambiente e Comportamento*.
- (6) Agamben, Giorgio, *Lo abierto*, 2003, p. 81, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.
- (7) Agamben, Giorgio, op. cit., p. 82.
- (8) Texto citado por Elisabeth De Fonteney, *Le silence des bêtes*, 1998, Fayard. La autora cita, además, el texto de E. Husserl, *L'animal*, 1998, en ALT, Paris. pp. 88 y ss.
- (9) Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, 1997, Ed. Península, Barcelona.
- (10) Existen también perros ciudadanos, en el sentido de saberse regir por las normas del tránsito y observar el semáforo antes de atravesar una calle.
- (11) El concepto es de Aristóteles, *Phis.* 192^a.
- (12) Ver Cap. I.
- (13) 'Existenciario', categoría de la estructura de la existencia, en la obra citada de Heidegger.
- (14) Dante, *Paraíso*, XVII.
- (15) Participación platónica. En el sentido más fuerte: en el que decimos que una cosa es en la medida en que participa de una realidad-valor. (Ver, por ejemplo, Platón, *Parménides* 131 A-A o *Sofista*, 253 D) El tema de la axiontología del que hablaba Jasinowski.
- (16) La ética como búsqueda de lo común: 'Me decidí al fin, a investigar si no existiría un bien verdadero: que pudiera comunicarse; algo, en fin, cuyo descubrimiento y adquisición me procurasen por una eternidad el goce de una alegría suprema e incesante'. B. Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, 1, Oeuvres Complètes, La Pleiade, 1967.

- (17) Sartre, op. cit., 1ª parte. Cap. I.
- (18) 'El papel privilegiado de una casa no consiste en ser el fin de la actividad humana sino en ser su condición y, en este sentido, el comienzo. El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada; para que se profile solo como mundo, se realiza como casa. El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un domicilio privado, desde un 'desde lo en sí' al que puede retirarse en todo momento.' Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, 1987, Salamanca, Ed. Sígueme, 2, II p. 170.
- (19) En un trabajo anterior 'El Lugar propio de la Utopía' (Atenea, 491, 2005) intentábamos mostrar la diferencia que hay entre este sentimiento de pertenencia y su aprovechamiento ideológico, tan peligroso nuevamente en nuestros días, frente a la ideología de la globalización.
- (20) mapudugun = lengua de la tierra, en lengua mapuche.
- (21) Siguiendo una tesis de Foucault: el triunfo permanente de 'las razas vencedoras'. Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Caronte, Ensayos, La Plata, 1989.

Capítulo IX ACTIVIDAD Y ACTO

1. 'EL MOVIMIENTO HUMANO'

*Los entes naturales participan como pueden de lo que es
Divino e inmortal.*

ARISTÓTELES, *De Anima*, 411^a25

1. La naturaleza se renueva, en general, por movimientos cíclicos, esto es, *la vuelta a lo mismo con el ropaje de lo otro*: el regreso de las estaciones, el giro de los astros, o el renuevo de las especies vivientes a través de la generación. (Respecto de este 'eterno retorno' Aristóteles dice que 'los entes naturales participan, como pueden –por el traspaso de ser– de lo que es lo divino e inmortal')

Pero la vida humana –como la vida en general– también es cíclica en este otro sentido: por el hecho de poseer ritmos en la actividad y en el reposo; en la expansión y en el repliegue, dentro de un espacio que constituye su propia territorialidad, su mundo. (1)

Hemos llamado **re-flexivo** al ritmo diario –**circadial**– propio de la vida humana. Este ritmo constituye, por decirlo así, la unidad espacio-temporal por la que medimos nuestra relación no solo con 'el mundo', en el sentido heideggeriano, sino también con la naturaleza y el Universo.

Es a través de la **unidad circadial** que se compaginan y se continúan las diversas **acciones** y **actividades** que vamos realizando diariamente en la prosecución de proyectos y fines permanentes, 'a la vista', o más o menos difusos, como los proyectos de la rutina. (2)

Las actividades se relacionan más que con el espacio, con el tiempo. Se extienden en este como modos constantes de vincularnos al mundo, de habitarlo. Y dependen de las posibilidades con las que el mundo nos recibe y se abre a nuestras capacidades e inquietudes.

Pero la unidad mínima de los movimientos propiamente humanos es **la acción**: abrir una puerta, saludar, preguntar la hora, hojear una revista... En la acción está presente y acucia la intención –**el fin querido**–, la trama interna que va entramando los movimientos de un cuerpo.

2. LOS SUPUESTOS DE LA ACCIÓN: LOS ACTOS DE CONCIENCIA

Nuestro plan de trabajo encara la tarea de describir la acción; más preciso: el 'entre' propio de la inter-acción humana. Pero este propósito nos obliga a considerar aquello que trasciende e ilumina nuestro campo; nos obliga a dejar constancia de esa luz; de ese modo no fenoménico de estar presente, y sin el cual el campo mismo definitivamente se oscurece.

La situación es, pues, la siguiente: la inter-acción comunicativa es lo que ocurre 'entre' dos subjetividades. Y los investigadores no podríamos eludir esta referencia a las subjetividades sin que se derrumbe todo el proyecto de centrar el trabajo en el inter-actuar mismo, que es nuestro proyecto.

Pero cada subjetividad en cuanto sede de iniciativas, de intenciones, de buenas o malas disposiciones, etc., es inobjetable, esto es, queda 'fuera de campo', para un observador externo. (3) Y sin embargo, solo son tales hechos los que hacen ontológica y éticamente posible la comunicación.

En otras palabras, ni el ser consciente de sí en lo que se hace, ni el querer aquello que se hace son **acciones** en el mundo sino **actos** privados de cada sujeto, que, no obstante, soportan la inter-acción. Y es de esta manera no fenoménica como están presentes estos actos:

como significaciones de sentido que iluminan el campo de la interacción comunicativa.

Por esta razón, así como no habría comunicación sin el mutuo reconocimiento de los sujetos, tampoco podría alguien proponerse un trabajo descriptivo de la inter-acción sin tener presente significaciones como 'querer', 'ser consciente', 'tener la intención de', etc., y sin señalar su origen, allende el campo de la descripción

3. LOS ACTOS DE CONCIENCIA

Con toda razón P. Ricoeur ve una analogía estructural entre la conciencia reflexiva de los actos inmanentes y la conciencia reflexiva de las acciones, pues así como **el pensamiento reflexivo** que se vuelve sobre sí, se reconoce a sí en el 'yo pienso', de modo análogo –dice– **la conciencia encarnada** se reconoce a sí misma en el 'yo quiero', en cuanto principio interno (*arjé*) de ciertas acciones llamadas 'voluntarias'. (4)

Saber que se tiene miedo es **un acto de conciencia**, una de las posibilidades del 'yo pienso'; no, una acción.

Huir es una acción; una experiencia que se hace en el mundo, alterando en algo ese mundo, recurriendo a objetos del mundo (huir en bicicleta, en avión...) y en vistas de algún fin (por algún motivo): por ejemplo, para alejarnos de algo al parecer amenazante, y que nos asusta.

En la acción hay conciencia no focal de lo que se está haciendo y para qué o porqué se lo hace. Sartre llama a este saber no focal 'cogito prerreflexivo'. (5)

Estando ya tranquilo en casa puedo preguntarme: ¿qué es el pavor?; reconocer en los rasgos aún temblorosos de mi cuerpo el pavor experimentado en relación a algo que me resultó pavoroso y fue el motivo de la huida. Esta reflexión segunda, focal sobre el pavor experimentado –o sobre el recelo, o sobre el odio, o sobre la

simple percepción de las cosas– es, en cada caso, un acto pleno de conciencia, **un cogito reflexivo**.

Ahora, la relación entre las alteraciones internas a las que estoy expuesto como sujeto abierto a un mundo –tener miedo, por ejemplo– y las alteraciones de las que luego soy actor en el mundo como sujeto actuante, es una relación de sentido, distinta de la causalidad.

El miedo es algo que ‘me pasa’ en cuanto sujeto expuesto a los otros y al mundo. Y el saber inmediato, pero no focal, de ese estado está adherido al hecho de sentirlo, como el frío en la piel. Y tal saber es el fundamento conocido (el porqué) de mi acción de huir.

4. EL SABER DEL ‘NO SABER’

A la pregunta ‘¿para qué canta Ud.?’ puede seguir un silencio embarazoso; no saber qué contestar. O responder interiorizando la respuesta, haciéndola en cierto sentido –pero solo en cierto sentido– inexpugnable: ‘...porque quiero hacerlo, porque me gusta, porque sí...’.

El para qué pregunta por el principio externo, la finalidad solicitante de una acción. (Pero no toda acción tiene un para qué externo a la acción misma)

¿Para qué canto? –No lo sé

¿Por qué canto? –Porque estoy alegre... porque sí...

El porqué es un principio interno de adhesión incondicionada. Remite a un fundamento ‘sabido’ por mí, incluso en la situación de no saber dar razones de él; entonces, más bien, sentido como un ‘no sé qué’ o un ‘porque sí’ capaces de inmovilizar bruscamente la cadena de los ‘para qué’ de quien me interpela.

Tener miedo no es la última respuesta que uno puede darse a sí mismo del porqué huye. Pero, quizá más de algún sujeto no sea capaz de decir por qué tiene miedo; sucede a veces que el miedo

trascienda lo que un sujeto sabe de sí mismo. Es verosímil, entonces, que haya algún momento no intencional de la conciencia intencional; un saber difuso que no sabe el porqué preciso de lo que le pasa y una experiencia de ese no saber que, en última instancia, operará como principio.

4. LA TRASCENDENCIA DEL ACTO AJENO DE CONCIENCIA

Por autoimposición metodológica en nuestra investigación, nos limitaremos solo a mostrar hacia qué regiones apunta la noción de fundamento (el porqué), y cómo esta noción queda fuera de nuestro examen.

La relación intersubjetiva es relación al otro **en cuanto reconocido como Otro**, esto es, relación a una trascendencia. Hemos visto que este modo de trascendencia en el encuentro, es lo que permite comunicarnos. Subrayemos una vez más que un tal reconocimiento está sostenido por la certeza originaria, (6) prerracional, de que el otro es irreductible a mi subjetividad. Que es un ser inobjetable.

Nuestra tarea consiste, pues, en mantenernos en el 'entre' de la relación comunicativa. O con una imagen: consiste en limitarnos a observar 'el entre' como un observador sigue una partida de ajedrez, sin atender preferentemente a lo que puedan estar pensando, sintiendo o queriendo sus jugadores. El supuesto es que sus movidas 'encarnan' estados de conciencia, proyectos, intenciones –actos– que los jugadores ponen en juego (en acción) en el tablero del mundo.

Llamaremos 'acto' las ocurrencias y estrategias que están pasando por la conciencia de cada jugador, por ejemplo, la visión interna de las posibilidades y eventuales respuestas que mi próxima jugada abrirán a mi contendor. Llamamos 'acciones' los movimientos reales de mi mano cuando me toca jugar y lo que eso significa en el enfrentamiento.

5. LA INTENCIONALIDAD

En cualquier acto suyo la conciencia está fuera de sí, está en aquello que está viviendo (en el tablero). En lenguaje fenomenológico: en cualquier instancia de su ser reflexivo, la conciencia es conciencia de algo. Conciencia intencional.

En resumen: a este saber de lo otro que me pasa y, en cierto sentido me afecta, me altera, lo llamamos, en cada caso, 'conciencia de...,' 'acto de conciencia'. Tal vez lo llamamos así porque 'acusa', vivencia, una relación al mundo; y porque este 'acusar' es 'puertas adentro' y no implica entrar en una determinada relación real con el mundo. Puedo pensar, amar, odiar en silencio. Son 'Interiores' de una determinada relación con el mundo, que no implican necesariamente una expresión externa.

Acto intencional lo llama Husserl. (7) Se ha reconocido que la denominación no es del todo feliz, porque, como hemos visto, motivo e intención son términos que estaban consagrados para describir el movimiento real de la acción, siempre dirigido a un fin. (8)

Es evidente que el sentir miedo no tiene un fin. Pues, no cabe fijarse como fin algo que no queremos y que, por último, no depende de nosotros.

Sin embargo, se puede justificar la denominación husserliana de acto intencional, justamente para diferenciarlo de la acción por la que en verdad ocurre un cambio en el mundo. Una declaración de amor es una acción, pues es algo que cambia en algún sentido, grande o pequeño, mis relaciones con el ser amado y con el mundo. El acto de amar, en cambio, puede ser tan silencioso, tan puertas adentro del corazón enamorado que jamás llegue a oídos de la persona a la que va dirigido el amor. (Una diferencia más sutil ocurre entre la acción de mirar y el acto de ver)

En otras palabras, la denominación se puede justificar porque, aun cuando los actos intencionales –amar, tener miedo, ver, oír, etc.–

estén siempre dirigidos a algo (se tiene miedo de algo, se percibe algo...), sin embargo, no afectan, 'no tocan' causalmente el objeto al que se refieren dichos actos.

Por último, parece existir una razón de mayor peso para mantener esta denominación:

'Toda con-ciencia es con-ciencia de...'. Esto quiere decir que la con-ciencia aparece, se muestra, se hace real, como relación a objetos (algo percibido, algo recordado, etc.). Acto intencional. No es que exista una con-ciencia que a veces realiza actos intencionales y a veces, no (como un cuerpo, a veces, en reposo, a veces, en movimiento). Lo que se dice aquí enérgicamente –y ya lo habían dicho Aristóteles (9) y Kierkegaard con igual energía– es que **la con-ciencia solo es tal cuando es conciencia de algo**. En otras palabras: la conciencia **no es una cosa**, no es un órgano de nuestro organismo; 'es' un acto que siempre está fuera de sí, en aquello a lo que tiende, en aquello en lo que está ocupada: con-ciencia de...

6. *LA LUX ILLUMINANS QUA ILLUMINATA*

Hemos recordado en algún momento la brillante definición que hacía Kierkegaard de lo que es el Yo, la con-ciencia:

'El ser humano es espíritu' –decía. Pero ¿qué es el espíritu? Es el Yo. Y el Yo... ¿qué es? Es una relación que se relaciona a sí misma. Y para que no hubiera ninguna duda de que solo se refiere a una relación, agrega algo bastante complicado a primera vista: 'el Yo es, en la relación, el relacionarse por el que la relación se relaciona a sí misma'.

En otras palabras: es lo que Husserl más tarde formulará más escuetamente: el acto de relacionarse a lo que no es ella es el ser mismo de la conciencia; la con-ciencia es relación a lo Otro y, en ese mismo acto, es correlación a sí.

Dicho en la manera altamente paradójica que conviene al asunto: la conciencia es **iluminada por eso mismo que ella ilumina**

(*lux illuminans qua luce illuminata*). En otras palabras: solo se revela a sí cada vez en virtud de, y por la virtud de aquello que ella misma revela.

Se puede afirmar, entonces, que la conciencia aparece ante sí misma no como un mero escenario de lo otro (una pacífica relación noesis- noema), sino como mar de fondo que, en la relación a lo otro, se siente a sí como una relación nunca pacífica, indiferente, y en la que, incluso, arriesga perder el hilo del retorno a sí misma. Es la odisea de la reflexión humana.

Ya en el nivel primario a partir de la estrecha identidad del domicilio, el ser domiciliado mantiene una relación de trágica ambivalencia afectiva con 'lo que como confuso murmullo, proviene desde fuera; una relación de temor y atracción, al mismo tiempo, contra la cual la tradición prevenía: De *ignoto nulla cupido* (no tengas ningún deseo de lo extraño). Se presentía que lo extraño, lo absolutamente extraño ilumina, pero que también puede encandilar, (10) llevar sin vuelta a lo ajeno (enajenar). Por eso, para no perderse a sí, el alma apolínea va a lo extraño con el cuidado (*la Cura*) de ir dejando marcas en el camino a fin de mantenerlo expedito, desde la novedad, la dispersión de lo público y de lo abierto del mundo, hacia el sí mismo del recogimiento.

El hombre es mortal porque no sabe unir el principio con el fin.

NOTAS AL CAPÍTULO IX

- (1) Aristóteles distingue entre el movimiento circular que es continuo, absolutamente uno, y el movimiento reflexivo, el cual, siendo circular, se detiene en un punto para volver a partir. (Aristóteles, *Phys.*VIII, 8)
- (2) Acerca de la diferencia entre cotidianidad y rutina, Giannini, 2004, I, 7.
- (3) Esta es la trascendencia con que tenemos que vérnosla en el mundo de la comunicación. Y es trascendencia la subjetividad del otro, tanto para el otro sujeto que interviene en una inter-acción, como para el observador de la inter-acción misma.
- (4) P. Ricoeur, 1977, capítulo I.
- (5) J. P. Sartre, op. cit. Introd. III.
- (6) Queremos decir no deducida ni fruto de reiteradas experiencias.
- (7) E. Husserl, Edmund, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Fenomenología fenomenológica*, 1986, Fondo de Cultura Económica, Einaudi, Vol. I, Secc. II, 28.
- (8) P. Ricoeur, op.cit. Cap. II, 3.
- (9) Aristóteles, *De Anima*, lib. III, cap 3.
- (10) A propósito de 'No hay que desear lo ignorado', Enrico Castelli, 1952, *Il Demoniacco nell'Arte*, (Cap. III) (hay traducción española).

Capítulo X

LA ACCIÓN

*Si yo ahora me levanto con absoluta libertad de mi silla
y sin la influencia necesariamente determinante de las
causas naturales, en este suceso, junto con todas
las consecuencias naturales hasta el infinito, empieza
absolutamente una nueva serie...*

E. KANT

1. En virtud de cada acción el sujeto escapa a la causalidad del mundo. Si no fuera así, cada movimiento suyo sería mero producto de lo que ha acontecido y no hijo de la gratuidad.

Sin embargo, observado ‘desde fuera’, es decir, por un observador ‘absolutamente objetivo’, (?) no habría modo de distinguir un desplazamiento físico, causal, de una acción.

Imaginemos a un sabio de otro planeta, escrutando con un telescopio de inmenso poder lo que está ocurriendo en Santiago ‘ahora’ (1) que empieza a llover. Y que constate, sorprendido, que al caer ‘la primera ‘lluvia de partículas’, según su expresión, unos seres extraños salen disparados hacia las construcciones laterales (los Portales de nuestra Plaza de Armas).

E ignorando que se trata de seres dotados de cierta autonomía, concluya que son las partículas –las gotas de lluvia– las que al chocar con los cuerpos causan en estos aquella dispersión capaz de arrojarlos contra los muros laterales. Y quién sabe si no logran describir en una elegante ecuación el poder de choque de aquellas partículas.

Pero, se comprende, por más exactos que fueran sus cálculos serían irremediablemente erróneos. Y por una razón que reúne todas

las otras que pudieran darse: las acciones **no son fenómenos**, no son hechos que puedan describirse ateniéndonos a **lo que se muestra y tal como se muestra**, es decir, ateniéndonos a la pura presencia de la cosa móvil. Que es lo que habría hecho el sabio extraterrestre.

Las acciones significan relaciones de sentido que, como tales, trascienden la fenomenidad del fenómeno. Y en cierta medida no solo se perciben: **se leen**. Entonces tenemos que entregarnos a los signos. Y es así como el pensamiento y el querer ajenos están presentes tanto al sujeto comprometido en la inter-acción como a un eventual observador, ajeno a ella. (2) Al moverse y desplazarse, nuestro cuerpo va ‘diciendo’ algo que el observador externo percibe solo leyendo e interpretando.

2. LA TRASCENDENCIA EN LA INMANENCIA

En esta investigación, entenderemos la acción humana así como se la percibe en el campo mismo de los enfrentamientos y acuerdos de la vida asociada. Creemos que la experiencia ética (la eticidad de la vida) se alimenta cotidianamente de esta percepción y de la hermenéutica que suscita.

¿Qué es lo que percibimos y ‘leemos’ en una acción?

Lo primero: en cualquier acción el sujeto que actúa **sabe** –con un saber pre-reflexivo, inmediato– **qué** es lo que está haciendo: si saltando, bailando, comentando algo. A este saber **qué** es lo que hace lo llamamos **significado de la acción**. (3)

En segundo término, si se trata verdaderamente de una acción y no de un apremio, el sujeto que actúa **quiere** hacer eso que hace: saltar, bailar, comentar algo. **El querer** (la voluntad) es coesencial al saber que encamina el movimiento hasta su término.

Por último, la acción está presidida por un fin, externo a la acción misma, v. gr. saltar para evitar un charco, o bien, interno a ella: ‘bailar porque sí’, ‘porque me gusta’. **Esta es su intención y su sentido**. (4)

Ahora bien, por una parte, y en relación al significado (al ser) que se quiere alcanzar actuando, toda acción es susceptible de evaluación en cuanto realiza con mayor o menor éxito lo que intenta y quiere su agente al hacer lo que hace (v. gr., salta una valla). Por otra parte, es evaluable éticamente en relación al fin externo que pretende lograr o en relación a las consecuencias que produce en otros sujetos.

Como hemos señalado, significados, voluntad e intenciones trascienden la esfera de lo que se da: trascienden la fenomeneidad del fenómeno. **Lo que percibimos es un cuerpo que se comunica y que ‘se deja leer’.**

Es muy distinto, entonces, hablar de sujeto del conocimiento que hablar del sujeto de la acción: este es aquel que conoce el significado de lo que hace, pero además, quiere realizar, y realiza ese significado. Dicho en los términos que ahora deseamos introducir: sujeto es aquel que conoce y quiere **el significado de su acción.**

Llegamos así a formularnos una pregunta que nos importa mucho responder: ¿también las acciones tienen significado? ¿Qué significado tiene, por ejemplo, la acción de cada uno de esos seres humanos que se encuentran repentinamente bajo la lluvia? ¿Qué es lo que hacen? Tiene sentido, y mucho, preguntarlo de esta manera, si justamente se trata de las acciones y no de unos movimientos causales.

El significado de una acción no consiste en el nombre que se le asigne, o en los conceptos que la definan. Este es un trabajo comunitario lento e invisible que viene desde muchísimo antes, porque la acción, por ser acción, ya ‘tiene’ un significado: y este fundará la inteligencia que lo aprehende y palabra que luego lo certifica.

La palabra que nombra las cosas y el mundo de las cosas –la palabra que es referencia– es posterior, lógica y naturalmente posterior, a las acciones significativas; a las deícticas, por ejemplo. (5)

Es el vínculo de la acción con el significado que ella posee lo que, entonces, debe ser investigado.

3. EL SIGNIFICADO DEL SIGNIFICADO. EL FUNDAMENTO

Cuando preguntamos ‘qué es lo que estás haciendo’ preguntamos por el ser de la acción, esto es, por el modo ‘propriadamente humano’ mediante el cual su agente en ese momento está interviniendo en el mundo. Esto es lo que llamamos ‘significado’. Escribir es algo, o comprar o recoger una brizna del suelo (6) también es algo que el agente hace ocurrir en el mundo. Sin embargo, el ser (*in abstracto*) de una cosa o del significado de una acción no explica, en el sentido de justificar, su concreta existencia. (7)

(La esencia, la especie no da cuenta de cada existencia particular)

Así, incluso conociendo qué es la escritura, qué es escribir –conociendo su significado– no atino a comprender porqué ahora, en esta situación, tú estas escribiendo... ¿qué te propones, cuál es la razón de lo que haces?

Un observador extraterrestre, tal vez por ser extraterrestre, no llegue a comprender qué es lo que hacen esos cuerpos que se mueven aquí en la Tierra con precipitados movimientos; tal vez los extraterrestres no tengan la experiencia del temor... Nosotros, que observamos desde este mundo, podemos entender que esos sujetos corran –tal es el **significado** de lo que hacen– **para** protegerse de la lluvia. Este ‘para’ es su **sentido** para un observador de nuestro planeta. Nos parece claro el significado y se nos hace comprensible el sentido (la intención) que los mueven.

En resumen: hay una intención que preside, va como delante tramando, desarrollando, el ser de aquellos movimientos. Y esta unidad entre sintaxis motora e intención es la unidad de la acción que alguien realiza. Cuando un tenista salta, blandiendo la raqueta, y dispara, ya tiene visto el punto preciso en que la pelota golpeará en campo adversario. En cualquier acción, el sujeto agente ‘va delante de sí mismo’.

Y aquí reaparece el tema de la trascendencia del sujeto agente respecto de cualquier observador, terrestre o extraterrestre.

La unidad –‘el cerrojo’– entre el ser de la acción y su concreta intencionalidad, está por principio fuera del alcance de la observación externa. Es inobjetable. Con todo, esta inobjetabilidad no debe entenderse como una suerte de inexpugnabilidad en todos los frentes, absoluta. Y esto porque las raíces del sujeto van más hondo que su conciencia y de lo que declaran sus acciones: las desbordan. (8) Y en este desborde –en un acto fallido, por ejemplo– el observador puede entrever algo de esa subjetividad que ha escapado al agente. En este sentido el sujeto es un ser que se escapa, que se trasciende incluso a sí mismo a través de su misma presentación ante el otro. Y tal vez a causa de ella.

4. PRINCIPIO Y FIN

Volvamos al punto de partida:

Re-flexión cumplida, actividad y acción son unidades en el espacio que es connatural al movimiento humano, al espacio civil. Unidad mínima es la acción que ahora estamos examinando en su modo general de ser, camino hacia la acción comunicativa, que es nuestro fin.

Como cualquier otro género de movimiento finito, la unidad y sentido de la acción quedan fijados por sus límites: por su principio y su fin; dónde empieza y dónde va a terminar el movimiento. Pero ahora no estamos entendiendo por ‘principio’ el punto de partida espacio-temporal del móvil, sino el **porqué** de su movimiento: el fundamento. Y por ‘fin’ tampoco estamos entendiendo su término espacio-temporal sino un ‘bien’ que el agente alcanza o quiere alcanzar: el **para qué**, el motivo que lo mueve. Fin es el sentido que va orientando el movimiento y lo mantiene tenso hasta su logro.

Hemos visto que una cadena sin fin de fines provisorios, muestra el abismo del sin sentido. (9) ‘La pasión de lo inútil’, habría dicho Sartre. De una u otra manera, en esto han estado de acuerdo la mayor parte de los filósofos, desde Platón hasta Heidegger.

5. EL PRINCIPIO

De los fines reales decimos que son aquellos bienes que se quieren por ellos mismos y no por otras cosas. Pero –recordemos a Alcmeón– el ideal de la filosofía ha consistido más bien en ponernos frente a una pregunta más radical: frente a la búsqueda de un fundamento, (*arjé*) que responda por el ‘por qué’ de todos los ‘para qué’. Aquella *causa sui* frente a la cual ya no tendría sentido preguntarse por qué la buscan la inteligencia y el corazón humanos.

La línea interminable de los ‘por qué’ de los filósofos –por qué ocurre esto o aquello– es parte del rastreo hacia aquel fundamento, hacia el *arjé*, más allá del cual no cabría esperar todavía una respuesta. (¿Qué respuesta cabría, por ejemplo, a esta pregunta: ‘por qué el ser, y no más bien la nada?’)

Para la tradición este *arjé*, allá, en las ultimidades del alma, entrevisto u oculto en ella, se encuentra con, y se funde a la línea de los interminables ‘para qué’, cuyo último eslabón de sentido sería el Bien Soberano, allende el cual no cabrían más proyectos. Más allá de las cosas físicas... en la metafísica donde Ser y Bien (el porqué y el para qué), el principio y el fin, coinciden. (*Dios es más interior a ti que tú mismo*, San Agustín)

6. SABER Y SABIDURÍA

¿Qué respuesta inapelable, única tenemos hoy para la pregunta por el ‘por qué’ de la acción? Conocemos la respuesta del solipsismo práctico, en cierto sentido inobjetable: ‘actúo como actúo simplemente porque lo deseo, porque conviene a mis intereses, a mi Ego’. Una tal respuesta está avalada por el supuesto no declarado de que ‘solo yo cuento’, así como el idealismo empírico cartesiano estaba fundado en la certeza de que solo cuenta mi pensamiento.

Sin embargo, este supuesto, esa convicción, esconde un nivel más hondo, un olvido degradante de lo que es el querer y el pensar; es-

conde un desconocimiento de su 'razón', de su *élan* más profundo: su incontenible inclinación a lo otro y al Otro.

El individualismo subjetivista, que supone que algo es bueno simplemente porque 'yo lo quiero', delata la incapacidad del individuo para salir de sí, para ir a lo Otro en virtud, por la virtud de lo Otro. Esta incapacidad, arrastra otra: la incapacidad de pertenencia en buena fe a una comunidad: porque, si solo importa 'lo mío', cualquier comunidad real será imposible. Solo cuando no solo importa 'lo mío' la palabra 'bien por sí' adquiere un significado; y la palabra querer, una dimensión transdomiciliaria; entonces, la metafísica, empieza a configurar una promesa más allá del individuo.

Le habla hoy con insistencia de la muerte de la metafísica. Lo que es indudable es que los metafísicos mueren, pero ni más ni menos que los antimetafísicos. Lo que no quiere decir que con ellos 'y sus circunstancias' se cierren para siempre los modos reflexivos, propiamente humanos de enfrentar el sentido que pueda tener esta trágica donación de humanidad que nos viene de los Otros: el hecho misterioso de estar juntos y necesitarnos para ser históricamente cada cual un individuo.

No, 'de la metafísica no podremos liberarnos.' (10) Tal vez estemos entrando en otra etapa de las inquietudes metafísicas: en una etapa en la cual ya sea imposible olvidar sus fracasos históricos, pagados por la humanidad entera.

Por esta razón la metafísica de nuestros tiempos, (incluso la metafísica antimetafísica) no podrá prescindir de la experiencia más profunda y permanente de la vida humana: la experiencia del Otro, el sentimiento ético de la vida.

El fracaso del pensamiento abstractamente racional, y la decepción que han dejado los grandes principios y los ideales de exigencia universal, no impiden en absoluto que en el encuentro y desencuentro de las voluntades y deseos nos estemos pronunciado diariamente acerca de lo que es bueno y justo respecto del cumplimiento del significado de las acciones entre manos.

Es que la eticidad de la vida en su condición de experiencia moral no representa ni un saber estrictamente teórico ni un saber técnico. Es un saber de sabiduría por lo que concierne a la relación con la vida del prójimo: lo que le debo y lo que me debe concretamente en cada acción, en virtud de significados que creemos compartir en un tiempo histórico común.

7. LA RECIPROCIDAD COMO RECONOCIMIENTO DEL OTRO

Actúa de tal modo que tu máxima pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal.

KANT

Es preciso subrayar dos cosas: la primera, la experiencia moral es, como conviene repetirlo sin cesar, experiencia del otro; la segunda, podríamos llamar exigencia kantiana, dice que tal experiencia del otro, para ser experiencia moral y no una experiencia pervertida, no puede dejar de suponer que el otro es **un sujeto como yo**. Tal es el imperativo categórico

Es en razón de estas dos exigencias éticas y metodológicas a la vez, que la investigación propuesta se instalará en 'la objetividad' del lenguaje oral, objetividad que no puede prescindir, sin perder su significado y su sentido, del reconocimiento de la subjetividad; no puede prescindir de los sujetos.

En el lenguaje oral están presentes los sujetos. Esta co-presencia es un modo *sui generis* de ser –uno ante el otro– exclusivo de la comunicación oral. Presentes, como sujetos –no como cosas, no como fenómenos, no como imágenes–; presentes, como aquellos que están jugándose su presencia, cada uno como un jugador fuera y 'dentro' del tablero. Más adelante nos referiremos a este ser 'más allá' del sujeto presente en el lenguaje.

NOTAS AL CAPÍTULO X

- (1) Se comprende: lo que verían corresponde a un pasado tan lejano como lo que demora la luz del telescopio de los extraterrestres en alcanzar la Tierra. La imagen ilustrativa es de Enrico Castelli en *L'indagine quotidiana*, 1956, Fratelli Bocca editori Milano, p. 56.
- (2) Presentes en su trascendencia, tanto para el receptor de la comunicación como para aquel que observe a los interlocutores.
- (3) El significado es el ser de la acción, no algo externo a ella.
- (4) Se hace algo que se quiere hacer en vistas de un fin. Esta puede ser una definición provisoria de acto voluntario, de acción.
- (5) Mostrar algo con el índice, por ejemplo, y proponer un nombre para lo que así se muestra, supone ya dos acciones comunicativas: la de mostrar y la de proponer un nombre, sin poseer todavía ni la palabra 'mostrar' ni la palabra 'proponer'.
- (6) Es el ejemplo que pone Sto. Tomás (*De Malo*, Q.II, artº5) a propósito de la pregunta: si hay acciones que sean moralmente neutras. Recoger una brizna, para un observador ajeno a las costumbres de lugar y del tiempo puede ser una 'acción insignificante'. Uno del lugar, en cambio, sabía que ese gesto significaba menosprecio a lo que otro estaba diciendo. Una manera de abandonar la comunicación.
- (7) Una mera definición no prueba la existencia de eso que se define.
- (8) 'Los confines de tu alma no podrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos. ¡Tan profundo es el logos que ella tiene'. Heráclito, frag. 45, Traducido y comentado espléndidamente por Jorge Rivera, Bricklediciones, 2006.
- (9) Capítulo III.
- (10) 'Comprender', 'querer', son realidades que están más allá de lo fenoménico. Aquí empieza a valer el pensamiento de Castelli: 'De la metafísica no podremos salvarnos', *Introduction á une phénoménologie de nôtre époque*, p. 15, Hermann & Cie. Éditeurs, Paris, 1949.

Capítulo XI
COMUNICARSE
(*La acción de comunicarse*)

1. EL PRÓJIMO

Lo expuesto en los capítulos anteriores nos permite circunscribir el ámbito de nuestra investigación a un territorio que, a grandes rasgos, hemos bosquejado como espacio público. En este territorio no habita 'un otro', tan genérico y abstracto como la palabra que lo designa. Habita **el prójimo**, esto es, el ser humano que encontramos en las calles, en las diversas oficinas donde tramitamos nuestros proyectos, en los paseos o en las proximidades de nuestro espacio más personal e íntimo (propio); y a **los efectos inmediatos de cuya iniciativa estamos constantemente expuestos**. La proximidad no consiste, pues, en una neutra relación espacial sino en este mismo **estar expuesto y en el saber que se está expuesto a la iniciativa, de la acción ajena**. 'En el saber a qué atenerse', en el decir de Ortega.

El ámbito en el que se mueve nuestro trabajo –el de la acción comunicativa– dice relación de modo directo con formas verbales. Sustantivos como 'proposición', 'juicio', 'enjuiciamiento, (l) serán esquivados, en lo posible. Y no por mero rigorismo metodológico sino por razones de fondo.

Se diferencia la acción comunicativa de otros tipos de acciones como caminar, abrir una ventana, colgar un cuadro, por cuanto el ser de la primera y su significado no pueden **sino implicar a otro sujeto**, a quien el primer sujeto actuando, por el solo hecho de dirigirse a él, le **cede la iniciativa en la acción**. Comunicar es comunicarse con otro. Esta es **la acción propia y primariamente humana** que ocurre

entre dos sujetos. (2) De otro modo: es la proximidad más acá de la cual hay solo pérdida y confusión. Que sea la máxima proximidad quiere decir que solo comunicándonos alcanzamos una cercanía real. Este es el límite. Lo que digamos, pues, del significado de ella vale como medida para cualquier interacción.

No rige aquí el imperativo de Husserl: '¡A los hechos mismos!'. El otro sujeto es un ser que trasciende mis posibilidades de directa aprehensión cognoscitiva: es inobjetable. Sin alcanzar jamás su centro, nos aproximamos a él por rodeos sin alcanzar jamás su centro. Nos acercamos a través de nuestras referencias a un mundo común, a las cosas, a las situaciones de ese mundo, o a él mismo como 'ser encarnado', como 'ser en el mundo'. En fin, nos acercamos desde las distancias y por las vías sensibles de acceso que se abren con el mundo.

Pero, lo sabemos: 'el mundo' no es algo objetivo, pero tampoco como el marco de articulación totalizante de 'mis' proyectos. Mundo es lo que vamos haciendo en común –comunicándonos–; es la obra de una comunidad.

Por ahora limitémonos a decir esto: el mundo es 'el lenguaje natural' de aproximación a los otros. El camino hacia los otros. Que sea algo más no tiene éticamente hablando una importancia fundamental.

El estar 'en algo común', el 'vivir algo como común' no es, entonces, un dato físico, un hecho que pueda describirse por medio de relaciones espaciales ni en función de proyectos individuales. Se trata de un hecho esencialmente afectivo: el sentimiento de no estar solo **com-partiendo** las mismas cosas sino **participando** de los mismos significados. (3) Algo a lo que, sin embargo, se debe estar siempre apostando, a causa de la fragilidad de nuestro conocimiento de las cosas, pero, esencialmente, a causa del desconocimiento del alma ajena, desconocimiento que nos deja constantemente expuestos a la decepción y a la soledad.

2. PONER-ANTE- LOS OJOS

El espacio civil es el espacio de la comunicación abierta del habla, pero también ‘del gesto o el ademán que hablan’, son los modos originales de encontrarnos con el prójimo en el trabajo, en el mercado, en los lugares de esparcimiento; los modos esenciales de aparecer ante los otros. Es evidente que gestos y ademanes son modos de expresar algo ante el prójimo. Pero en la palabra hablada, voz y cuerpo constituyen una realidad que opera como unidad significativa primaria por la que ponemos algo determinado ‘ante los ojos de otro sujeto’ (con la voz, con los ojos, con las manos...).

El habla, como discurso abierto de los ciudadanos en los foros de discusión o en los centros de decisión política, está en la génesis de lo que posteriormente será la norma escrita o la ley que una sociedad democrática se da a sí misma. (4)

Afirmando que el habla es una acción, queda afirmado por eso mismo que es una conducta sostenida por la voluntad, por el querer: poner ante los ojos de alguien aquello mismo hacia lo cual queremos que dirija su atención.

Comunicarse es entonces, en el sentido muy elemental, poner-delante de los ojos de alguien, **aquello mismo** hacia lo cual queremos que dirija su atención. La palabra es apofántica. (5)

Pero la descripción ‘del evento de la palabra’ no puede limitarse a señalar un momento de lo que hace el emisor. En tal caso, habría sido errado afirmar que comunicar es comunicarse o, en otras palabras, que se trata siempre de una interacción.

No, el emisor por el hecho de hablar espera una acción (lingüística o no) como respuesta de la iniciativa –del querer– del otro. Hemos insistido en que quien **pone** algo ante los ojos de alguien, por esta misma acción de **pro-poner**, cede la iniciativa al otro. La acción comunicativa pro-pone algo y lo nuevo que ocurre en el mundo ‘pasa’ por la respuesta del receptor. Ella implica ceder al otro la iniciativa

de la acción, esto es, abrir una posibilidad a su propia iniciativa. En esta condición de delicado equilibrio, reside la reciprocidad ética del comunicar.

Se trata de una espera, y por más cercana a la confianza o a la certeza de que el otro responderá del modo conmensurable y correlativo, (6) que esperamos, tal certeza está enraizada en esta otra: que mi interlocutor y yo estamos **comprometidos en una significación común**, estamos ‘en lo mismo’, certeza que, como sabemos por experiencia, puede romperse en cualquier momento.

Es el peligro que corren las sociedades fundadas en una falsa representatividad, en las que el poder detentado por la palabra (poder oculto, anónimo) pone ante los ojos del ciudadano aquello que es solo útil al Poder, y donde los ciudadanos han perdido la capacidad de respuesta.

Nos interesaba subrayar ese rasgo que de una manera u otra, viene destacando la ética contemporánea. Las ideas de ‘reconocimiento’, de ‘interlocutor válido’, (7) resaltan un rasgo semejante al llamado por nosotros ‘cesión de la iniciativa.’ (8) Si esto no fuera así, si la acción de comunicar no esperara **la respuesta libre** de aquel a quien se dirige, entonces se trataría de una imposición arbitraria, de un abuso de poder degradada a relación causal, y no comunicativa. La incomunicación, la intolerancia y la injusticia social tienen que ver con el intento de ‘quedarse con la última palabra.’

3. EL *OBIECTUM*

Toda comunicación es apofántica: revela algo, pone algo ‘delante de los ojos.’ (9)

Al ‘algo’ hacia el cual se pretende dirija la atención ajena lo hemos denominado *obiectum*. Es lo llamado a comparecer en virtud del nombre común que usamos para llamarlo: ‘vaso’, ‘teorema de Pitágoras’, ‘nuestro amigo Juan’... Un ente, un sujeto, de esos con

quien de alguna manera tenemos que vérnosla en nuestras relaciones domésticas, profesionales, científicas. Pero también es *obiectum* la acción, la respuesta que pretendemos del otro a propósito de nuestra propia acción. (V. gr. 'Te ruego que me devuelvas el libro') Y también puede ser 'objeto' nuestra propia acción ante otro (por ejemplo, 'Declaro que no estoy de acuerdo'). (10) Ya hablaremos de esto.

No hay que identificar el *obiectum* con los entes, con las cosas (vaso, mesa, personas). *Obiectum* puede ser la proposición entera. En una orden o en una petición, por ejemplo: 'anda a comprar el periódico'. O, en la acción comunicativa 'yo compré ese vaso' el objeto de la acción es justamente 'yo compré ese vaso' y la acción comunicativa misma que está ocurriendo en este momento es, implícitamente, la de informar a alguien de esa compra.

No hablamos solo por el hecho de nombrar: 'vaso', 'teorema de Pitágoras', ni por el hecho de pronunciar una frase con sentido propio (S es P). Hablar es llamar algo a comparecencia cuando es el caso decir algo de él ('¡mira!, el vaso está por caerse' o bien 'aplique el teorema de Pitágoras a ese problema'...). El lenguaje hablado tiene sentido cuando tiene sentido común; (11) y este sentido común ocurre 'cuando viene al caso' decir algo de ese algo. En su territorio, **la ciencia es la supresión del sentido común.**

De otra manera: los entes, los fenómenos se nos hacen manifiestos mediante algún modo suyo de presencia, que es lo que juzgamos, que es lo que enunciamos. Por tanto, nombrarlos es referir algo de ellos. En este punto parece exacto decir con Wittgenstein (12) que el mundo está compuesto de hechos. ('¡Se rompió el vaso! 'Este vaso es etrusco, 'dame un vaso con agua...') No nos limitamos a decir solamente 'vaso'. Conocemos las cosas a través de sus peripecias y solo a través de sus diversos modos de ser-delante de los ojos es posible llegar a preguntarse por lo que son.

Los seres humanos también nos hacemos presentes en el mundo social mediante hechos como las palabras, los gestos, los guiños, las

miradas de inteligencia. Hechos (acciones) comunicativos, ligados, por una parte, al mundo objetivo; por la otra, al sujeto en interacción con nosotros

A estos últimos ‘hechos’, exclusivamente ‘humanos’ –los de la inter-acción– los llamamos significados (las acciones de renunciar, informar, describir, declarar, ordenar negar, maldecir, comprometerse, etc., etc. son modos de significar). *Obiectum* es, en cambio, lo referido: lo que se enuncia, lo que se describe, a lo que se adhiere...

4. EL SER DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

El ser propio de una acción cualquiera es idéntico a su significado. Qué sea la acción de declarar es idéntico a preguntarse qué significa.

Entendemos, pues, por ‘significado’ una cualidad esencial asignable a la acción humana, así como ‘color’ se entiende como cualidad esencial asignada a la extensión.

Con esto confirmaríamos que el término ‘significado’ denota una cualidad no necesariamente inter subjetiva. Que hay acciones en cuyo significado no hay, con necesidad, referencia a una inter-relación. Tejer, por ejemplo, significa una acción determinada, pero no una acción comunicativa. Lo que sostenemos en este trabajo es que tales acciones hacen, pertenecen, a algún referente que, por necesidad, significa una relación histórica a otro sujeto.

Que ‘nuestro planeta gira alrededor del Sol’, esta es una referencia objetiva, (*un objectum*), cuya ocurrencia es independiente de que alguien la mencione. Decir, en cambio, ‘yo adhiero a la teoría de Copérnico’, es una acción: una acción que pudo significar algo heroico en cierta época de nuestra cultura, un modo de exponerse de un filósofo –Bruno, por ejemplo– al tremendo poder político de la Iglesia. (La acción de decir la verdad no es lo mismo que el acto de saberla, y no decirla)

Aun cuando evidentemente están conectados en la construcción de un mundo, cosa son los referentes ('yo compré ese vaso') y otra los significados, ('te informo que...') en una misma comunicación. El significado es el modo de relacionarse entre los sujetos, esto es, la acción de comunicarse (informando, decidiendo, ordenando...).

Si es legítimo pensar, entonces, que la acción posea significado, por ser acción, también será legítimo suponer que el significado de una pro-posición le viene de su carácter activo y no de aquello a lo que la pro-posición se refiere.

Por otra parte, que sean las acciones las que primeramente poseen significado resulta 'lógicamente' atendible, porque, ¿cómo mostrar las cosas y 'convenir en un nombre' si no hemos 'convenido *a priori*' qué significan las acciones de 'mostrar' y 'convenir'? Pero estos problemas van mucho más allá de lo que aquí nos hemos propuesto.

5. MIRADA TEÓRICA Y MIRADA PRÁCTICA

La verdad representa la cualidad esencial del discurso que tiene a la vista objetos independientes (13) de la voluntad del sujeto que habla; es decir, la búsqueda y la exposición de la verdad, hace explicable la actitud por la que el emisor del discurso se retira al plano del anonimato y 'deja ser' a las cosas tales como son. Y salvo que el emisor mienta, las cualidades de verdad o de error son ajenas a la cuestión moral que nos preocupa.

Las ciencias y en general el saber puramente teórico, si es que lo hay, están ligados con fuerza a la estructura objetiva de toda comunicación (S es P). Están ligados a los *obiecta*. Esto es, a la ontología. Es en este sentido que son a-morales. No tiene importancia científica quien emita la pro-posición ni a quien vaya dirigida, a condición de que esté asegurada su verdad por razones en las que no entra el parecer ni la valoración personales.

En la comunicación cotidiana hay un cambio radical de los valores en juego. No domina en absoluto el temor a errar respecto de 'las leyes que gobiernan el Universo' sino el temor a la mentira, a los sofismas y a la ideologización de la verdad en los hechos contingentes de la vida. Por lo mismo, la atención está dirigida permanentemente a lo que significa la participación de la voluntad del emisor en relación a los *obiecta* que propone, su sentido, sus consecuencias. La vida en común vive en un estado permanente de interpretación en torno a los significados con-sabidos. Y en un estado permanente de conflicto y de ajustes de tales significados.

Y este viene a ser el tema central de nuestro trabajo: sacar del anonimato, en el campo teórico, la participación de la voluntad del emisor en cada una de las acciones que propone. Porque el emisor no solo participa cuando distrae la atención ajena, proponiéndole algo distinto de lo que percibe o siente. En cualquier acción comunicativa, de la índole que sea, por el hecho de ser acción, participa la voluntad del emisor en aquello que está significando. Si dice 'te prometo', está prometiendo; si dice 'niego esto o aquello' efectivamente está negando, etc. Y el emisor participa vitalmente en el significado de lo que expone. Esto es: se expone a sí mismo en diversos grados de intensidad; y su participación, y la evaluación que se hace de su participación es el campo que proponemos reservar a la ética, como disciplina teórica.

En resumen: nuestra tarea consiste en describir los modos de participación por los que el agente comparte la realidad del mundo con otros sujetos. En otras palabras: ponemos la mirada (teórica) en el aspecto intersubjetivo de las 'acciones comunicativas'; la ponemos en ese aspecto denominado, siguiendo una antiquísima tradición, modos de significar (*modi significandi*).

6. LA ÉTICA

Volvamos al principio: toda acción comunicativa implica un agente, un actor. Esto va de suyo; solo que la importancia de lo que se dice –del aspecto objetivo–, en el caso de la ciencia y en todo ‘paréntesis’ teórico que hacemos en la vida, deja a la sombra el modo de significar y su historicidad. En una clase de astronomía no importa que sea el profesor quien afirma que la Tierra gira alrededor del Sol. Esta **proposición** ya hace siglos ganó su prestigio.

En otras palabras, los modos de significar –los que Searle llama ‘fuerza ilocucionaria’– (14) corresponden a los diversos modos de poner delante de los ojos de otro sujeto una referencia objetiva.

Y estos modos pueden en cada caso hacerse explícitos. Así, la fuerza ilocutoria de ‘anda a comprarme el periódico’ puede explicitarse en ‘te ordeno que vayas a comprarme el periódico’, lo cual, por cierto, es un modo de significar más enérgico que el primero.

Como vemos, esta idea de la fuerza ilocucional es inmensamente aclaratoria: nos hace comprender cómo en situaciones afectivas, no profundamente reprimidas, el centro de lo que se pone delante de los ojos del sujeto receptor puede desplazarse libremente, por ejemplo, desde la descripción del *obiectum* que se ordena (‘anda a comprar el periódico’) hasta la expresión de un sujeto ‘armado’ de la acción enérgica de ordenar (‘te ordeno que...’) o desde la descripción del objeto que se ruega hasta la manifestación del sujeto ‘desarmado’ en la acción de rogar. O por último, desde la explícita reprobación de la conducta ajena (‘yo repruebo lo que has hecho’) hasta la invectiva (‘eres un hipócrita; ¡hipócrita!’). En resumen: desde los referentes –*modi essendi*– a los modos de significar. Desde la ontología a la ética.

La ética invierte en su campo las importancias relativas entre el aspecto objetivo y el intersubjetivo, entre saber teórico y saber de sabiduría. No pone al mundo entre paréntesis, como en el caso de Husserl, sino que, en cierto sentido, lo pone al revés. Hace emerger a

primer plano aquellos modos de significar sacrificados por la coherencia atemporal del discurso teórico, objetivo que los hace emerger a primer plano.

El discurso humano, a través de cada uno de sus actores, da inicio a un capítulo grande o pequeño de la historia: una orden de guerra, un ruego, una declaración de amor... modos de significar que comprometen de distinta manera e intensidad la historia del mundo.

NOTAS AL CAPÍTULO XI

- (1) El sustantivo, lo sabemos, es inequívoco en nuestra 'sintaxis mental'. Lo importante es mostrar la diferencia entre los modos de nombrar un ente y su modo de ser.
- (2) Propiamente humana, porque comunicabilidad y humanidad son términos que coinciden; 'primariamente humana': la primera sonrisa o la primera mirada del recién nacido, expresan la recepción plena de su humanidad.
- (3) Participar de los mismos significados es propiamente vivir en un mundo de inter-acciones con-sabidas, incluso en el conflicto, en la pérdida y renovación de las referencias y significados por los que nos relacionamos unos con otros.
- (4) Voz y cuerpo. La voz es uno de los elementos, tal vez el más afinado de ese sistema significante que es mi cuerpo. Son frecuentes los conflictos, el desajuste del sistema cuando la voz –más bien, cuando la palabra estructurada– dice algo, y el cuerpo dice otra cosa. A este respecto consultar la obra magnífica de Adriana Cavarero, *A piú voci*, 2005, Feltrinelli, Milano.
- (5) El hecho de que el lenguaje no sea siempre descriptivo (como quería el positivismo lógico) no significa negar que sea en todos los casos apofántico, mostrativo de algo. Una cosa es el acto de describir y otra la acción de mostrar.
- (6) Correlativa es la respuesta en directa relación con el asunto propuesto. Commensurable, es la respuesta adecuada, en el sentido de proporcional. Ver Cap. XIII *Sentido común y sentido propio*.
- (7) 'Ceder la iniciativa' nos parece el modo de mostrar que el otro es un interlocutor válido.
- (8) *Ob-iectum*, justamente lo arrojado delante de los ojos, lo mostrado; gramaticalmente, el complemento objeto de la acción comunicativa.
- (9) En 'declaro esto o aquello' hago algo para mostrarme ante el otro.
- (10) El capítulo XIII está dedicado a la relación entre sentido propio y común.
- (11) Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* I, 'El mundo es todo cuanto acontece'.
- (12) Independientes de la acción comunicativa pero no indiferentes a ella.
- (13) John Searle, op. cit.
- (14) Searle, John, *Los actos del habla*.

Capítulo XII

EL HABLA Y LA ESCRITURA

1. ORIGEN DE UNA CONTRAPOSICIÓN

El discurso oral es la plenitud de todo discurso.
EMMANUEL LEVINAS, *TOTALIDAD E INFINITO*

La pregunta viene desde Platón: ¿Dónde –en el habla o en la escritura– la comunicación es más plenamente comunicativa? ¿Y qué significa que lo sea de modo más pleno?

En nuestros tiempos, (1) la contraposición ha debido ser reexaminada porque la tecnología de la información abre interrogantes que reviven, de una manera más intensa y compleja, la disputa entre oralidad y escritura en torno al problema de la reciprocidad planteado en el *Fedro*. Como se sabe, para el filósofo griego esta reciprocidad plena la brinda la oralidad y no la escritura. Afirmación que debe ser reexaminada en nuestros días por razones que no pasaron por la mente de Platón. (2)

2. EL HABLA COMO ACCIÓN

El habla (y con igual razón, la expresión gestual) es el modo primario y original de ser, sin perspectivas ni escorzos, de un sujeto-ante- otro sujeto. Porque, ¿de qué manera estarían recíprocamente **uno ante el otro**, y no simplemente al lado, o ‘codo a codo’ uno del otro, si no es diciéndonos algo, incluso y más enérgicamente aún, cuando empieza a reinar el silencio? (La huida de las miradas en los ascensores se explica

por lo insoportable que resulta tener que mirarse unos a otros cuando no hay nada que decirse) (3)

En este modo de la acción –en la acción comunicativa– **actuar es siempre inter-actuar**: mirar y ser mirado; hablar y ceder la palabra. Este es un aspecto esencialmente ético de la reciprocidad.

Que este sea el modo primario y original quiere decir, entre otras cosas, que no es fácil determinar universalmente la finalidad, el ‘para qué’ se habla. Arriesguemos ahora una respuesta que deberá ser examinada más adelante: **se habla para poner algo ante los ojos de otro sujeto**. Lo que se quiere destacar es que el lenguaje oral tiene un carácter esencialmente revelante, apofántico. Lo que no significa de ninguna manera reducirlo a enunciados descriptivos, como pretendía hacerlo el positivismo lógico (o el primer Wittgenstein), y con cierta razón, en el campo de la ciencia.

Ahora, ¿resistirá el lenguaje a la pregunta por su fundamento, al ¿por qué se habla? El problema reside en que no cabe que el fundamento nos lleve a un género extraño, más elevado, más allá de esa humanidad misma que nos constituye: hablamos **porque** los seres humanos **somos**, metafísica y no solo empíricamente, una comunidad.

Por naturaleza el hombre no puede ser sin los otros.

Aristóteles, *Pol.* 1252 a27.

Hablar es, pues, un modo esencial de hacer actual nuestro ‘ser -con los otros.’ (4) (Nuestro ser político)

Pues esta condición inseparable de ser-con consiste justamente en el hecho de ‘sujetar un mundo común’ y traspasarlo a los otros a través de la palabra. Y hacerlo en la reciprocidad que regala a los hablantes esta relación directa, *vis á vis*. Es a la **palabra hablada, como interacción, que está confiada esa comunidad que somos**. Ella nos autorrevela, sin más discurso que su propio ejercicio, como sujetos éticos.

Este sería el punto inamovible de la supremacía de la oralidad sobre la escritura. Y es lo que habrá ahora que reexaminar.

3. LA ESCRITURA, COMO ACCIÓN EN POTENCIA

Que hablar sea una acción connatural a la vida asociada del ser humano, sería difícil no concederlo. Pero la escritura no ha sido ni es connatural a la vida; apareció tarde en la historia de la cultura y en nuestros días aún hay millones de seres humanos que no alcanzan ese privilegio. En este orden de cosas, la escritura subyace doblemente en estado de potencia respecto de la palabra oral. Primero, en el sentido recién señalado; pero, además, porque el hecho de escribir no es en sí mismo comunicativo. (5) Comunicativo es el escrito, en el momento de su recepción, esto es, cuando algún lector lo despierta de su estado de letargo. La tarea: –la de despertar el texto– que el pensamiento de casi todo el siglo XX tomó como suya. (El prestigio de la hermenéutica)

Lo que nos importa subrayar a favor del argumento platónico es que en virtud de este carácter suyo de potencialidad, la palabra escrita no puede tener ‘la última palabra’. Y esto que, por cierto, es solo una constatación trivial, desde un punto de vista ético-reflexivo tiene una implicancia primaria, sacrificada una y otra vez en beneficio de la teoría. Éticamente hablando, ‘la última palabra’ pertenece a la acción. Concretamente, en la acción intersubjetiva ‘acontece el sentido’, para emplear una terminología de Ricoeur. (6)

En contra de la tesis platónica se puede alegar que la escritura ha representado una tremenda potenciación de la vida asociada no solo en el traspaso de la experiencia histórica; representa también una inigualable potenciación de la experiencia misma del traspaso: de la conciencia de la historicidad de la vida humana. Esto es innegable.

Ahora, que el hecho de escribir abra la mera eventualidad del evento comunicativo es un punto que debe asociarse, desde nuestra

perspectiva ética, a esta otra pregunta: ¿es verdaderamente una acción? No nos preguntamos evidentemente si es una inter-acción sino una acción aparte, la acción solitaria del que escribe.

Volvamos a algo que decíamos: (7) no llamamos 'acción' a lo que ocurre al interior de una conciencia ni tampoco a lo que sucede al margen de ella en el mundo de la causalidad ni en la vida inconsciente. 'Acción es la encarnación de la conciencia en el mundo'. (8) (Ricoeur) Ya el mero responder '¡no!' a una propuesta corresponde a una salida, a una intervención en el mundo; a una acción plena de la voluntad y que, en este caso, solo pende de la palabra pronunciada.

Según este criterio parecería exagerado sostener que cuando estamos escribiendo, justo en ese momento, estemos actuando plenamente en el mundo: recogido, el escritor apenas se aventura hasta el territorio neutro del papel o de la pantalla del *computer*; se asoma, diríamos, como a una suerte de espejo donde va traduciendo y retocando a cada instante una versión aún no editada de sí mismo, hasta firmar y hacer partir de sí el escrito. Escribir fielmente lo que se quiere decir es todavía un trabajo con nosotros mismos; es poner sigilosamente un solo pie en los umbrales del mundo. Prepararse para actuar.

4. 'LA RAZÓN DE SER' DE LA ESCRITURA

La escritura no ha sido ni es con-natural a la vida humana. Tiene sentido, entonces, preguntarnos para qué escribimos; tiene aquí sentido la pregunta por el sentido.

Y hay una respuesta que parece satisfacerla: escribimos para remediar separaciones y distancias que solo se hacen presentes con el 'echar de menos', con la preocupación por el ser distante, por la apatencia de él. La escritura cumple, pues, el oficio de extender nuestra voluntad de presencia más allá del alcance de nuestra voz cada vez que experimentamos **lo ausente como tal**. Lo contrapuesto a la experiencia de la distancia es el olvido, el desinterés, la ignorancia.

¿Qué distancias remedia la escritura?

Hablaremos de cuatro formas de distancia:

- a) la distancia espacial,
- b) la distancia temporal,
- c) la distancia entre lo público y lo privado,
- d) la distancia metafísica.

De la distancia espacial diremos, en primer término, que se trata de una distancia empírica y, pensando en el fármaco (*pharmakon*) (9) de Platón, de una distancia ‘remediable’ cuando uno va o viene al encuentro del otro. Hay, sin embargo, sustitutos más veloces, más intensos, más extensos, que regalan verdaderos encuentros en el no-lugar de la pantalla de un *computer* o de un celular. En ‘el chateo’, por ejemplo, estamos en diálogo directo con el amigo o el corresponsal a miles de kilómetros de distancia. Y en los canales de TV podemos ‘contemplar’ desde un sofá en nuestra habitación y con esa desrealización producida por la distancia, lo que está pasando en el mundo, tal vez con la misma disposición con la que seguimos una teleserie.

En esta dócil entrega del mundo en su actualidad y en su ser fenoménico, la palabra escrita cumple el modestísimo rol de escueto comentario al fluir por sí ‘evidente’ de las imágenes.

Con todo, la escritura parece guardar aún cierto privilegio como fármaco, esto es, como ‘contra-tiempo’ al flujo de las imágenes, como retardo y retención del sentido del acontecer puro.

Para seguir con el ejemplo anterior: además del hecho de facilitar acuerdos y operaciones, el encuentro electrónico representa esta nueva experiencia intensísima –ansiosa, diría– de vivir con otro, en el no-lugar de una pequeña pantalla, la simultaneidad pura arrancada de los espacios reales que separan a los hablantes.

La escritura realiza, en cambio, un movimiento que podríamos llamar contrario: el recogimiento del que escribe a fin de encontrar al otro en un tiempo que no hace fugaz ni ansioso el discurso. La

escritura, en su recogimiento original, es un tiempo **para el otro**, en la asunción completa de su ausencia.

El mundo que reabre la escritura en nuestro tiempo es así un mundo distinto del mundo de la actualidad ofrecida por la fluidez comunicacional en la pantalla. Y esta diferencia puede ser la señal de una virtud que solo pertenece a la escritura: a su condición de contra-tiempo respecto del tiempo mundano.

5. LA DISTANCIA TEMPORAL

La voz participa de la fugacidad del tiempo. Cabe decir, entonces, con Platón que la escritura se presenta como ‘un fármaco’ contra la distancia que pone el tiempo como sucesión irreparable, irreversible. Un fármaco (aparente) contra la fugacidad del tiempo, contra el mero pasar de las voces, contra la muerte.

Los dioses, los seres humanos, las instituciones, se niegan a morir. E inscriben en la piedra o en el papel sus creencias, hazañas, mandatos, a fin de que las generaciones sucesivas no corten el hilo de la historia. Solo que –y aquí se hace fuerte el argumento platónico contra ‘el fármaco’– ‘la tradición’, no tiene posibilidad alguna de recibir de vuelta la respuesta que las generaciones darán a este traspaso de mundo que creemos dejar en herencia a través de la escritura; no tiene, por tanto, posibilidad de defender sus obras de las interpretaciones venideras. La distancia histórica tiene, pues, el carácter de un silencio irremediable que va aglomerándose a causa de la irreversibilidad del tiempo y de la separación definitiva de la muerte. ¿Qué quedará del primer día, en el último día de la vida consciente?

Además, existe la gran duda, la sospecha inmensa de que la palabra escrita realice su propia interpretación del mundo pre-escritural; (10) que oculte, entonces, una parte inmensa de la historia e incluso, de la visión desnuda que podemos tener de las cosas (la

cosa en sí). La tarea elemental sería liberarnos de la palabra escrita, liberarnos, como pensaba Nietzsche, de la gramática.

6. LA DISTANCIA SOCIAL

Vamos a hablar ahora del segundo tipo de distancia para la cual existiría el fármaco de la escritura: se trata de la distancia entre lo público y lo privado.

Se ha dicho que ‘la palabra es la casa del ser’.

La casa, lo privado, es la contrafigura del pasar; es retención, apropiación, dominio a fin de que algo de lo que pasa quede transustancializado en pasado propio, en ‘reflexión hecha’.

La palabra puede denominarse casa del ser en cuanto el mero pasar –la sensación, el fenómeno– se estabilizan como **significado con-sabido**. (11)

Pero esta domicialización, esta verbalización de lo que pasa, es el resultado de un proceso de intercambios intersubjetivos con todos los conflictos en el camino que supone.

En toda comunidad lingüística existen significados con-sabidos (dar, ordenar, decir, comprar, pedir, etc., etc.) **que son la condición necesariamente intersubjetiva que permite referirnos a los objetos del mundo, que permite hacernos de un mundo**. Las acciones comunicativas, de las que más tarde hablaremos. (12)

Digamos por ahora que estas acciones-palabras por las que ‘transamos’ el mundo propio de una comunidad, van surgiendo en un proceso de acuerdos y conflictos, proceso en el que históricamente está implicado nuestro propio entender acerca de lo que nos pasa.

El espacio público ha sido esencial y primariamente hablante. Y en comunidades pequeñas como la ateniense del siglo IV a.C., la palabra con su significado con-sabido bullía en el mercado, en el foro y en las calles de Atenas. Pero también en la recitación pública de los poemas homéricos, en los espectáculos teatrales, o críticamente en

el diario poner en guardia de Sócrates a sus conciudadanos, respecto del peligro de lo con-sabido.

El crecimiento de la ciudad fue produciendo en la comunidad primitiva un distanciamiento cada vez mayor entre lo público y lo privado. Los encuentros ciudadanos ya no alcanzan a traer diariamente a cada miembro del cuerpo social noticias de lo que pasa en otras partes de ese cuerpo; son incapaces de cuajar una experiencia común.

Ocurrió, entonces, el milagro de la multiplicación de los panes, el nacimiento de la imprenta y lentamente la función narrativa diaria de las gacetas, de las actas, de los pasquines, de escritos más o menos periódicos, se iban transformando en la nueva conciencia de lo que pasa e incumbe a los miembros de una comunidad. Ya a mitad del siglo XIX el Diario se convierte en 'el' narrador, en el vocero, en el heraldo de la cotidianidad social, en una suerte de reflexión matinal colectiva. (El cuarto Poder)

Desde entonces los medios escritos y luego, con mayor fuerza, los audiovisuales se han venido perfeccionando y masificando vertiginosamente, a tal punto que hoy nadie necesita salir de su cuarto para 'saber' qué pasa en cualquier lugar del planeta. Pero lo que pasa en el mundo, ofrecido así fácil y misceláneamente a los ojos y a los oídos, adquiere la liviandad de lo que pasa en una teleserie.

En cierta medida, lo privado, al cerrarse sobre sí mismo, deja fuera y tiende a suprimir el espacio ciudadano que era justamente la fuente y la génesis de su propia realidad. La separación entre lo público y lo privado que hoy cubren los *media* vuelve sumamente dificultosa la condición ética implícita en toda acción comunicativa: el que cada cual sea efectivamente un interlocutor válido en el diálogo social. Con esto se pierde la reciprocidad por la cual es definida la comunicación plena. Y donde desaparece la reciprocidad allí mismo surge el peligro de la manipulación o la reducción de una experiencia común a evanescente opinión pública, objeto del poderoso mercado publicitario.

7. LA DISTANCIA METAFÍSICA

La máxima proximidad que puede existir entre dos seres humanos es el ser 'el uno-ante- el otro'.

El ser el uno-ante- el otro supone, como lo ha planteado Levinas, la separación radical del otro, su 'otredad'. Esta condición insuperable no obedece a una separación física, traducible en términos de distancia espacial. Ni a distancia temporal. Estar 'aquí mismo' y 'en un mismo tiempo de reloj' no significa todavía ser el uno ante el otro. Ser uno ante el otro no es una situación pública ni una privada, **pero es la condición de ambas.**

La distancia metafísica en sus extremos no 'toca fondo en la propia conciencia de cada cual'. Simplemente porque tampoco cada cual es dueño de su propio fondo; porque este rebasa los dominios del 'Yo soberano'. La distancia metafísica al otro no es, pues, una distancia que el otro domine desde el atalaya de su propia conciencia. Por eso es metafísica. Este es uno de los temas más fuertes, a mí entender, del pensamiento de Levinas.

Si en verdad yo coincidiera con ese ser que ahora soy en algún acto soberano de conciencia, generosamente podría mostrar ese ser a quien quiero, como regalo de un absoluto. (Intento que alguna vez llegamos a hacer cuando decimos, por ejemplo: 'juro', 'te perdono', 'te ofrezco') (13) Por experiencia sabemos sin embargo, que esta entrega corre el riesgo incontrolable de ser ilusoria porque el acto de conciencia solo aprehende mis relaciones de ser:

En definitiva, no solo hay una distancia metafísica respecto del prójimo, lo que no es tan difícil de conceder. También hay distancias en mi propia subjetividad de mí respecto de 'mí mismo'.

En conclusión: a la pregunta vacilante que nos hicimos al comienzo: si la escritura es una acción comunicativa, y si lo es plenamente, no sabríamos dar hoy sino una respuesta dividida:

En ninguno de los modos expuestos la escritura es comunicación plena, debido a la ausencia de un receptor de cara al emisor, *conditio sine qua non* de la reciprocidad ética propia de la acción comunicativa. En este sentido sigue valiendo lo que en modo tajante dijeron Platón y Levinas: el ‘discurso oral es la plenitud de todo discurso’.

Sin embargo, esto merecería alguna matización:

Es real la observación de Platón: que la escritura –al menos la que implica algún recogimiento del que escribe– ‘espera’ ser actualizada, sacada de su letargo, por un lector. Pero esto es recíproco: en cierto sentido, la escritura como rememoración o como experiencia irremplazable en la literatura, en la filosofía, puede también sacar al lector de su letargo, de la monotonía de un uso puramente funcional del lenguaje. En este sentido la escritura es poderosamente ‘un fármaco contra el olvido’ o ‘contra la letra muerta’; un anzuelo prodigioso para pescar con la palabra ajena en el fondo del alma propia.

NOTAS AL CAPÍTULO XII

- (1) Sobre la imbricación actual entre oralidad y escritura, un magnífico estudio de Sonia Montecino A., “Notas para una reflexión sobre oralidad y escritura”, en *Patrimonio Cultural*, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Otoño. 2007.
- (2) Platón, *Fedro* 274c-275b; *Carta VII*, 341d- 344b-c; ver también J. Derrida, “La farmacia de Platón”, en *Disseminazione*, trad. italiana. Jaca Book, Milán 1989. Y el comentario a ambas obras de Adriana Cavarero, *A piú voci* 2005, *Appendice dedicato a Derrida*. Hay también un trabajo de Paul Ricoeur (Archivio di Filosofia, 1974) traducido al español como “Acontecimiento y sentido” y publicado en la *Revista de Filosofía*, 1982, Santiago.
- (3) Cuando niños apostábamos a quien resistía más la mirada fija del otro.
- (4) Coestar, estar con el otro, en la traducción de Jorge Rivera a *Ser y Tiempo*, Secc. I Cap. IV, p. 142.
- (5) Solo se puede decir que lleva una intención comunicativa.
- (6) P. Ricoeur, op. cit. 1982.
- (7) Ver Cap. IX, Actividad, acto y acción.
- (8) Ricoeur, 1977, p. 45.
- (9) Según hace notar Derrida en la obra ya señalada el término de *pharmakon* quiere decir tanto ‘remedio’ como ‘veneno’.
- (10) Para lo que pudo ser ‘la imagen del mundo’ en culturas pre-escriturales, ver Eric A. Havelock, *La musa aprende a escribir*, 1986, Cap. VIII, Paidós, Barcelona.
- (11) Cuando hablamos, en general, de significados, nos referimos esencialmente a cómo se implica cada sujeto en una determinada interacción (qué es para cada sujeto implicado, por ejemplo, el comprar y el vender). Lo que se vende –un auto, por ejemplo– lo llamamos referencia.
- (12) En el capítulo XVII.
- (13) Sobre las acciones comunicativas de jurar y prometer, ver último capítulo.

Capítulo XIII

SENTIDO PROPIO Y SENTIDO COMÚN

A Paul Ricoeur

1. En el núcleo de este trabajo intentamos mostrar que la experiencia moral ocurre solo como comunicación, y tanto en la comunicación como en la incomunicación, pues, la comunicación conlleva la posibilidad permanente de una ruptura y del quiebre. La incomunicación no es, así, un evento separado de la comunicación, como si solo fuera su negación lógica. Debemos entender el 'in' en el sentido en que algo no se da cuando debiera darse; debemos entenderlo como privación. (1) Y el no darse de lo que se **espera** como 'debido' en una determinada interacción humana constituye justamente el punto lacerante de la desolación y de la ofensa como experiencia moral.

2. SENTIDO Y SIN SENTIDO

La pregunta por el sentido y el sin sentido surge en todos los ámbitos de la vida humana. ¿Preguntarse por el sentido no es acaso preguntarse por todo?. (2) Simplificando al máximo la idea, el sentido implica la expectativa de que una determinada sucesión temporal o una ordenación espacial, o una secuencia verbal, conduzcan a algo, a una nueva estructura, a una nueva realidad, a un fin, ya anunciado en el recorrido y en la articulación de la misma secuencia.

Aquí nos limitaremos a preguntar por el sentido en el ámbito de la acción comunicativa; en el ámbito de la inter-acción.

Coincide con esta delimitación un trabajo notable de Paul Ricoeur, *Evento y Sentido*, leído hace algún tiempo en un Congreso filosófico en Roma. (3) Vamos a intentar ahora esquematizar su pen-

samiento que en aquella exposición tocó el viejo y renovado conflicto entre escritura y oralidad. Y justamente a propósito del sentido. El problema, tal como lo plantea Ricoeur, parece representar una dura objeción a la defensa que hacemos aquí del lenguaje oral, en el ámbito de la ética.

¿En qué sentido y con qué limitaciones podríamos adherir a un pensamiento tan rotundo como este del pensador francés, si mantenemos el principio de que la experiencia moral es la experiencia de **una comunicación que implica la reciprocidad**? Tal vez el trato excepcional que postulamos para la ética (la experiencia ética supone la presencia –o la presencialidad– del otro) implique que este tipo de investigación no cae propiamente en el ámbito del saber teórico (sapiencia) sino más bien en el saber de lo particular, de lo contingente, y que, por tanto, lo que vale para la *episteme* (la ciencia) no valga ya para la *sophrosiné*, esto es, para un saber de sabiduría, en el sentido aristotélico. (4)

Veamos, pues lo que dice Ricoeur en la obra recién nombrada.

3. LAS CUATRO DIFERENCIAS ENTRE LENGUAJE ORAL Y ESCRITURA

El discurso –dice– se realiza de modo diferente en la palabra hablada (la llama ‘acontecimiento de sentido’) y en la escritura, al menos por cuatro rasgos esenciales:

Primero. ‘El evento de palabra’ aparece e, inmediatamente, desaparece. De ahí surge históricamente la necesidad de su inscripción, para conservar el sentido de lo que huye. Y recuerda el filósofo el mito narrado en el *Fedro*, acerca del origen de la escritura.

Para remediar el olvido en que caen los seres humanos, el dios Theus ofrece al rey de la Tebas griega el don de la escritura. El monarca rehúsa, replicándole que es un regalo engañoso, pues la escritura sepulta la verdadera reminiscencia y al reemplazarla mecánicamente

por unos signos materiales aleja al alma más todavía del ser verdadero de las cosas. (5)

Ricoeur está contra esta respuesta: ‘a pesar de sus riesgos’ –dice–, la escritura es el verdadero destino del discurso. Pues detiene y conserva aquello que en la palabra oral huye y se pierde en el instante. La palabra escrita es la verdadera casa del ser volátil de la oralidad.

El segundo rasgo diferencial anotado por Ricoeur, es que mientras en el acontecimiento de palabra, el emisor puede hacer coincidir lo que quiere decir con lo que las palabras muestran inequívocamente mediante las cosas del entorno (‘eso’, ‘aquellos’, ‘ahora’, ‘aquí’, etc.), con el discurso escrito, en cambio, intención del autor y sentido del texto dejan de coincidir. La palabra escrita dice más de lo que el emisor o el escritor puede querer decir. En otros términos: el receptor de un texto histórico –el hermeneuta, por ejemplo– puede llegar a comprender más de aquel mundo pasado de lo que el propio escritor, demasiado cercano a los hechos, pudo haber comprendido. ‘El curso del texto escapa en lo sucesivo al horizonte limitado vivido por el autor’... ‘Y lo que el texto ahora dice importa más que lo que el autor ha querido decir’. Por lo cual el texto no podrá ser socorrido por los recursos de entonación, de dicción, de mímica, de gestos con los que el discurso oral se sustenta para ser comprendido. El sentido debe sustentarse en sí mismo.

Tercer rasgo: en el discurso hablado el locutor está auxiliado por la situación común que ‘de alguna manera rodea al diálogo y donde todas las cosas pueden ser mostradas inequívocamente con el dedo o por indicadores como son los demostrativos, los adverbios de tiempo y lugar, etc.’. El discurso escrito, en cambio, no admite indicadores ni referentes manifiestos; debe significar las cosas con conceptos y dejar aparecer como horizonte el mundo en que tales cosas ocurren. ‘El mundo de los otros es para nosotros el conjunto de referencias abiertas por los textos’, es *Welt* (mundo) y no *Umwelt* (mundo de la vida).

Cuarto rasgo: una cosa es que el discurso oral se limite a un interlocutor presente, y otra, que se dirija ‘a quienquiera sepa leer’. ‘Aquí –piensa Ricoeur– estalla la estrechez de la situación dialogal’. Y el texto escrito no solo supera la estrechez conceptual en que se da el discurso oral (un aquí y un ahora solo vividos); supera también la estrechez de su alcance. Con el lenguaje escrito la comunicación se extiende a un receptor universal: a quienquiera sepa leer.

Hasta aquí, Ricoeur.

Comentemos ahora lo innegable: el lenguaje oral huye; y no cubre la distancia histórica ni la distancia espacial (6) que separa a los seres humanos. Se agota en el camino.

La metáfora de la huida es muy fuerte. Y tiene un valor innegable para el historiador y para el hermeneuta. La palabra oral se pierde en el camino, o más allá de la distancia que separa la boca que habla del oído ajeno que escucha; se desgasta o adquiere formas distorsionadas y desconocidas. El escrito, en cambio, no se limita a conservar la impronta del autor. Lo que es más importante, revela su mundo, y en este sentido lo trasciende, esto es, trasciende el ámbito de lo que ‘el autor quiso decir’. Es la tarea que se ha dado la hermenéutica contemporánea.

Todas estas son consideraciones muy justas y renovadoras en el campo de la historia, de las ideas, de las instituciones, del arte, etc. Pero, a nuestro entender, no tocan el núcleo del argumento platónico.

Lo que Platón contrapone a la escritura es el **diálogo**. Y en el diálogo la palabra tiene un destinatario próximo que, por principio, está en condiciones de interpelar al sujeto emisor. Y en este sentido ni huye ni pone en juego la real comunidad de un significado, la vigencia de un mundo común. Justamente, la vigencia se mantiene en virtud de la palabra hablada.

Y a partir de esto es posible objetar el tercer rasgo diferencial propuesto por Ricoeur. La diferencia entre situación y mundo.

‘Situación’ apunta a una temporalidad difícil de determinar. (7) Pero, sea como sea, ella es inconcebible fuera de una temporalidad común, fuera de un mundo común; inconcebible al margen de los significados por los que los individuos llegan a comprender o a pre-comprender su mundo. Ahora, los significados con los que el historiador recubre los significados en juego en una situación pasada, pertenecen al mundo del historiador o a la interpretación que hace de un mundo que irremediamente se le escapa.

A P. Ricoeur lo asiste todo el derecho teórico de intentar superar desde una comprensión filosófica la pre-comprensión que los individuos históricos tienen de su propio mundo. Lo que parece discutible es que se pueda superar el sentido que aquellos han dado a su actuar, sobrevolando las situaciones y las circunstancias por las que justamente la acción adquirió un sentido, en el sentido más fuerte de la palabra. Y es este punto el que tendremos que ver ahora.

4. EL SENTIDO PROPIO

Primero, delimitemos el ámbito en el que nos preguntaremos por este problema del sentido.

El lenguaje dirigido a otro ser humano actual o posible tiene como fin inmediato, tal vez no final, (8) ‘poner algo –real, posible, imaginario...– ante sus ojos’. Ahora, la pro-posición es lanzada al mundo del lector sin otro amparo que su fuerza interior. La única condición para que sea ‘acogible’ es que en verdad la pro-posición pro-ponga algo. Que sea una proposición y no una sarta de palabras, un sin sentido.

El sin sentido es un evento post-lingüístico. Una suerte de desmoronamiento de aquella expectativa (9) con que empezábamos a prestar atención a los movimientos, a los gestos, a las palabras o a la escritura de alguien, esperando que pusiere ante nuestros ojos, que nos pro-pusiera, alguna estructura de ser. El sin sentido es un evento

catastrófico, en cuanto anonada el impulso con que el significante nos conducía a su significado. Lo anonada en cuanto no lleva a otra cosa sino a la nada de ser. A la insignificancia. Y dado que en la comunicación a distancia temporal el significado está entregado a la virtud del signo escrito y solo a él, el evento catastrófico del sin sentido solo puede ocurrir en el discurso escrito.

Al sentido del evento escrito debe llamársele ‘sentido propio’ puesto que queda confiado solo a los signos; formalmente al engarce y disposición de los vocablos (sintaxis), los cuales, configurados de cierta forma, logran proponer algo

Menuda la bruja que me trujo este sueño a la cabeza. (10)

Es en virtud del poder centrífugo de la secuencia significativa, percibida como tal, que el lector vuelve los ojos o la mente **hacia** la trascendencia nombrada, descrita, interrogada...

En cualquier caso, **hacia** ‘algo’ –siempre hacia algo– que, en última instancia, de no encontrarse en este mundo de la percepción, no cede su intento de ser algo, flotando entre el lenguaje que lo estructura y lo dice escrituralmente, y la realidad que no lo acoge como suyo; flotando como un fantasma no encarnado aún, como idea, como noesis errante en busca de su noema.

Es a este sentido propio, custodiado en la inscripción de la escritura, rescatado por el lector, por la hermenéutica o la reflexión crítica, a lo que se refiere Ricoeur como ‘evento de sentido’. Agreguemos, un evento siempre eventual pues depende de la posibilidad de un encuentro entre el escritor y el lector.

5. EL EVENTO DEL SENTIDO COMÚN

Quien habla, habla para un destinatario concreto que está al frente. Pero esto no es necesariamente necesario. Porque puede tener en

su puño un celular o hablar para un público en general, frente a las cámaras de la TV. Y en estos últimos casos, no hay co-presencia, ni, como veremos, una situación por la que uno al otro confirme el hecho de ser partícipes de lo mismo. Entonces, no hay reciprocidad en la relación, que es lo verdaderamente importa. Por lo que no puede tratarse de una comunicación plena.

Nosotros tocaremos por el momento un solo aspecto de la comunicación plena que se da en el habla. Más bien una nueva medida de ella: la del sentido común.

Desde que tenemos que contar en el habla con la presencia del sujeto destinatario, el sentido propio a que hacíamos referencia retrocede en sus pretensiones ante esta otra exigencia más fuerte: la del sentido común. Es decir, la exigencia de **usar aquel sentido propio con sentido común**. Y esta exigencia tácita, no codificada como la otra, es tan decisiva y poderosa, que no sería impropio llamar al habla el 'evento del sentido común'.

Pretender definir el sentido común es un trabajo al parecer sin mucho sentido. Difícil fijar dónde empieza 'lo anormal', la extravagancia, lo extraordinario o dónde empieza la enajenación mental, porque el sentido común, que percibe estas cosas, está más allá o más acá de las normas; más allá o más acá de la razón teórica.

Lo más opuesto al sentido común parece ser la locura. En estos coinciden los analistas: lo que desconcierta en el demente es el uso que hace de una razón que desde un punto de vista argumentativo –el punto de vista del sentido propio–, puede resultar impecable, (11) y desde el punto de vista del sentido común, desastroso.

Empezando por la inoportunidad de su discurso, respecto del enajenado mental suele percibirse un hecho inquietante y consiste en sus prolongados silencios así como en su repentina locuacidad. El entrar y salir a destiempo.

Esta inconexión que salta la vista en situaciones corrientes, revela un hecho esencial: el evento de palabra, en cuanto evento, tiene que

ver con el tiempo justo, con el tiempo oportuno. Lo que los griegos llamaban ΚΑΙΡΟΣ. (12)

Entonces, la pregunta ética y ontológicamente significativa, aunque de muy difícil respuesta, sería esta: ¿cuándo tiene más sentido (común) hablar que callar?

La oportunidad del evento de palabra supone un escenario algo más concreto y ‘dinámico’ que el de la espacialidad civil, vista estructura; algo que deberemos examinar más detenidamente y que por ahora llamaremos ‘una situación compartida’.

En el horizonte de una situación compartida, se habla –tiene sentido hablar a alguien– cuando parece urgente, necesario, útil, interesante, comunicarle esto o aquello, señalarle un paso cerrado, un cruce, un peligro, aclarar un problema, pedirle, preguntarle algo... En fin, porque entre la masa infinita de hechos anónimos, actualmente no atendidos y hacia los que podríamos volver nuestra mirada, hay alguno que merece ser destacado y que, en algún sentido nos concierne: ‘...esa taza que está al borde de la mesa.’ ‘¡Atención! Es a la izquierda...’

Incluso puede tener sentido –y mucho– señalar hechos insignificantes, banales, a causa de su presencia aplastante (‘¡Qué calor hace hoy!, ¿no?’), expresiones a las que uno suele acudir, a pesar de todo, para romper un silencio que empieza a volverse embarazoso.

Hablar o callar. Una disyuntiva que nos devuelve al tema de la diferencia radical entre escritura y palabra hablada. Y vuelve a aparecer la radicalidad de la diferencia en que la palabra hablada no puede prescindir de la temporalidad de la voz, de sus silencios y tropiezos. (13) En el habla los hablantes convergen a lo mismo en un tiempo común. Qué sea ‘lo mismo’, y qué sea ese tiempo común, no lo decide una enumeración escrupulosa de las cosas que nos rodean o la mera coincidencia de horario, sino lo que adelantábamos como ‘una situación compartida’ que nos acomuna en un tiempo. Lo que significa que no puedo en cualquier momento espetar cualquier cosa por verdadera

y universal que sea; que no cualquier expresión verbal llega a ser un evento de palabra, es decir, que no cualquier expresión verbal tiene sentido común. Por último, significa que su sentido no puede llegarle desde la objetividad del mundo ni en cualquier circunstancia. (14) Que debe serle próximo; en cierto modo, esperado.

¿En qué consistirá esta inmediatez –esta proximidad– que hace posible el advenimiento de la palabra justa, en un tiempo también justo; el Kairos propio de la sabiduría?

No, por cierto, en la proximidad física ni, como decíamos, en la pura contemporaneidad.

Apiñados unos con otros, cada uno podría seguir domiciliado en lo suyo, sin esperar nada del vecino. La proximidad real consiste en saber que se está en lo mismo, ligados por un mismo interés, por un mismo proyecto, por un mismo temor. Por algo semejante que nos pasa, en relación a algo que pasa. Este y no otro es el tiempo común, tiempo más misterioso aun que el tiempo que se extiende por todo el Universo.

A tal unidad mínima de una misma realidad unánimemente subrayada, y que de alguna manera hay que enfrentar, resolver, atravesar, es a lo que llamamos ‘situación’.

Se comprende, no existen situaciones como hechos puros, descriptibles, por ponerlo así, fotográficamente. No hay situaciones ‘objetivas’ o, propiamente hablando: no por estar juntos estamos necesariamente en una misma situación. Y no todo lo que pasa, por el simple hecho de pasar como una nube por el cielo, es capaz de desatar situaciones. Para que esto ocurra, aquello que pasa debe también pasarnos: alterar, inquietar, amenazar en alguna medida, por ínfima que sea, un estado de cosas y unos planes con los que contaba la rutina (15) hasta ese momento. U obligar a contar con lo que no se contaba. Trasgresión incluso mínima pero que quiebra la continuidad abstracta, espacializada del tiempo y abre una nueva situación, otra cadena causal, acaso absurdamente discontinua, imposible

con la anterior, como ocurre cuando pierdo momentáneamente mis anteojos.

Situación es, pues, 'el contra-tiempo' que desarticula en alguna medida nuestra temporalidad continua, **nuestra fácil identidad rutinaria**, nuestros gestos habituales y nos obliga a rehacer o a reprogramar el itinerario de nuestras preocupaciones.

No pasamos impunemente de una situación a otra. Y aun cuando la situación no nos impone, por cierto, lo que hay que hacer o decir, es ella la que se volverá criterio y medida insustituibles de lo que allí y en ese momento se hace o se dice con sentido.

En resumen: el que habla, al tomar la iniciativa, al salir del silencio, hablará con sentido común si reconoce al otro en su situación (en un punto preciso de su reflexión). Solo si va a su encuentro en un tiempo justo, en un tiempo común, recíproco. Solo así se es ante-otro.

Tal vez la dificultad en definir lo que es el sentido común esté en que parece haber un tiempo propio, un tiempo justo, para el advenimiento e, incluso la duración, de cada acción comunicativa. En una palabra: que es inseparable el evento de su oportunidad.

Va a ser esta virtud de la oportunidad la que decida cuándo una sonrisa por el hecho de ir más allá o quedarse más acá del tiempo justo se vuelve una mueca o una lisonja, o cuándo y más allá de qué límites, un silencio puede volverse embarazoso, culpable o ruin.

NOTAS AL CAPÍTULO XIII

- (1) Privación es la falta de lo que bajo cualquier título se debería poseer. Aristotételes la define como la falta de algo que la cosa privada debiera poseer por naturaleza. *Categ.*, 12b16.
- (2) La pregunta que se hace Cristóbal Holzapfel al comienzo de su última obra, en la que aborda el problema del sentido en la filosofía contemporánea, 2005, Ed. Sudamericana.
- (3) Paul Ricoeur, *Evénement et sens*, Archivo di Filosofia, Cedam, Roma, 1972.
- (4) Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, VI, 5, 1140b5.
- (5) Platón, *Fedro*, 274c-275b.
- (6) Ver nuestro capítulo XII.
- (7) La situación es una categoría temporal de la cotidianidad: el contra-tiempo, opuesta a la de rutina. Ver también a J. P. Sartre, op. cit, pp. 336, 600, 623, 669.
- (8) El fin inmediato es siempre mostrar algo; ese es el fin objetivo. El fin sub-jetivo, en cambio, dice relación a la intencionalidad que tiene el sujeto emisor (ganar la confianza, dejar una buena impresión, ayudar a alguien, etc.).
- (9) Expectativa. La expectativa inicial del que escucha: recibir una proposición; la expectativa del emisor: que el receptor responda lingüísticamente o no, de un modo correlativo y conmensurable con lo propuesto.
- (10) Luisa Eguiluz, *Los caballeros negros*, 1991, p. 3ª ed., La Trastienda, Santiago.
- (11) Castelli había coleccionado una suerte de fenomenología, reuniendo y comentando las innumerables anécdotas que hace correr la gracia popular acerca de la alienación mental. El fondo de las anécdotas sería el de mostrar cómo la pura 'corrección racional'(el sentido propio) puede ser solo un disparate. *Il tempo inqualificabile*, 1975, Cedam, Roma.
- (12) *Kairos*, el dios calvo de la oportunidad ('A la oportunidad la pintan calva').
- (13) Hemos citado la obra de Adriana Cavarero dedicada a este tema (*A piú voci*). Tradujimos al español un interesante artículo sobre el mismo tema; Adriana Cavarero, "Italo Calvino y el oído del Rey", 2004, *Revista de Filosofia*, Vol. LX, Santiago.
- (14) Sobre circunstancias, Sto. Tomás, *Cuestiones Disputadas, De Malo, Quaestio*, II, artículos 4,5,6,7., 2001, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000.
- (15) Es el tiempo en que todo parece transcurrir sin cambios, monótonamente 'en ruta', en la vida cotidiana. Se opone a la categoría de situación.

Capítulo XIV

JUZGAR Y PROPONER

—Maestro, ¿cómo puedo alcanzar la verdad? —preguntó el joven.
Y Unamuno tronó: —¡diciéndola siempre!

1. PLANO GNOSEOLÓGICO DEL CONCEPTO DE VERDAD

Intentaré respetar, en lo posible, el carácter no sustantivo de la realidad a la que hacen referencia los términos de ‘juicio y de ‘proposición’. Juzgar es un acto; proponer, una acción. Y esta diferencia se ha mantenido vigente a lo largo de los siglos, al menos en el sentido de que juicio y proposición pertenecen a dos ámbitos distintos de la realidad: el juicio al ‘ámbito de la mente’; la proposición, al ámbito sensible- verbal.

Se sabe que en la cultura romana clásica, juzgar (*iudico*) poseía un carácter primordialmente religioso-jurídico. (1)

Más allá de la esfera estricta del derecho, el término empezó a hacerse necesario en la misma medida en que la pregunta por la verdad requería para la nueva visión religiosa judeo-árabe-cristiana una respuesta teórica ‘modificada’ respecto de los planteamientos de Aristóteles sobre esta materia. Al menos en este sentido: así como todo ente natural (*creatura*) es bueno porque aspira a su bien natural, (2) así también todo ente es verdadero porque le fue dado por naturaleza convenir con el alma. Y en esta condición del ente de mostrarse tal como consiste su verdad ontológica.

Ahora, así como el movimiento de la virtud apetitiva termina y se satisface en el bien apetecido, de manera análoga pero inversa, el movimiento hacia lo inteligible (la verdad ontológica) termina y se satisface en la inteligencia (en el alma), por lo que es preciso que lo conocido esté en el que conoce, ‘a la manera del que conoce’. (3)

Lo que aquí nos interesa examinar es el plano gnoseológico. Esto es, por cuáles medios y hasta dónde el ser humano es capaz de conocer las cosas y cuál es el criterio para saber si este conocimiento es verdadero o es una pura ilusión.

A esta segunda pregunta la teología creacionista responderá al modo agustiniano: *en el alma habita la verdad*. (4) Y es justamente a propósito del alma como 'el lugar propio' de la verdad donde se hace necesario reafirmar el concepto de juicio como acto interior, diferenciándolo de la proposición (del sermo), estructura lingüística que sigue, azorosamente a veces, a su acto fundante.

Según esta concepción ¿qué es lo que hacemos cuando realizamos un juicio?

Juzgar es, en un sentido muy propio, lo contrapuesto a intuir, que es el acto más pleno y fundacional de la inteligencia. Se intuye lo que es uno e indivisible: lo simple, lo elemental, lo específico. Es decir, lo que no puede aprehenderse en su ser sino 'de golpe': La esencia, el instante, la figura geométrica, etc. En todos estos casos, se intuye el ser mismo en su unidad indivisible y 'en un tiempo indivisible y por un acto también indivisible del alma'.

Juzgamos, en cambio, lo que puede ser de esta o de otra manera; lo que aparece y luego, desaparece; lo que a veces está aquí y luego allá; lo que está unas veces unido, otras, separado. En resumen, juzgamos el ser mutable del mundo, justamente en su condición de mutable. (5) Y se comprende: nuestros juicios corren siempre el riesgo de errar, como el juez, cuando dictamina y sentencia.

Juzgar es entonces 'amarrar' o separar en el pensamiento algo que de hecho ora está unido, ora separado: ora X es P; ora X- no es -P).

Juzgar es dar, como el juez, un golpe de martillo, un dictamen.

Y ahora aparece el concepto de 'verdad' en su sentido propiamente gnoseológico: cuando el dictamen corresponde a una unión o a una separación reales, **de facto**: un hombre negro (tal hombre es negro), el mar embravecido (el mar está embravecido). La tradición

aristotélico-tomista dice que aquí ocurre una cierta conveniencia (un con-venir) entre lo que hace un alma atenta a las vicisitudes del mundo y lo que en ese mundo realmente está deviniendo.

A partir de tal distingo, la apropiación de la escurridiza verdad en el mundo sensible consistirá para la inteligencia que juzga en afirmar como unido lo que está actualmente unido de hecho y en pensar como separado lo que está realmente separado.

Tal potencialidad indivisible de afirmación o de negación no la posee por cierto la cosa 'fuera del alma'. Y sin embargo, se dice que hay adecuación (*adaequatio*) del alma a la cosa cuando la afirmación coge la unidad sensible del ente, lo que en ese momento el ente es o lo que ha devenido; y la negación coge la no pertenencia actual de una realidad respecto de otra (v.gr. 'Esta mercadería no es la que yo pedí'). (6)

Como puede verse, en este planteamiento, la proposición –el *verbus exterius*– tuvo un rol bastante secundario: simplemente el de comunicar a otro una relación que ya se ha establecido por el acto de juzgar. Tiene una función meramente expresiva.

2. EL ACTO DE JUZGAR Y SU REPRESENTACIÓN SINTÁCTICA

La estructura del latín ayudaba a representar esta idea de un veredicto que sanciona una determinada unidad de ser; por ejemplo, *nivea candida est* (la nieve es blanca). Es decir: mostraba gráficamente tal unidad (nivea-candida), sancionando su existencia de hecho mediante el 'es', 'existe', forma verbal que para nosotros ha llegado a decaer en una función de mero nexó.

Es notable la diferencia semántica que se produce en lo que va de un ordenamiento sintáctico a otro: lo que para nosotros es un mero nexó (el 'es') para el latín constituía el núcleo del acto judicativo, el alma del veredicto.

En resumen: la verdad en sentido gnoseológico consiste en la con-veniencia entre lo que se declara unido, por ejemplo, estos dos aspectos de la realidad: nieve-blanca, y el hecho de que las cosas sean –o se den– realmente así.

Se trata, pues, de una suerte de veredicto –*dictum verum*– análogo, como decíamos, al veredicto del juez, que con un golpe de martillo, es decir, con una acción simbólicamente atemporal, decide si una conducta es justa o no lo es.

En resumen, ‘lo propio’ que realiza la inteligencia en el juzgar consiste en ese acto atemporal, indiviso, *sine voce* que determina con un sí o con un no lo que **de hecho** es unidad de ser en la realidad o lo que no lo es.

3. JUZGAR VS. PROPONER

Siempre dentro de esta concepción, el *verbum exterius*, la palabra, es lo que un sujeto expone con desarrollo fónico-temporal a otro sujeto: la acción de poner-ante- los ojos de un receptor una determinada realidad, un determinado momento de la realidad y un cierto estado de sí mismo, etc. Un trascenderse del acto interno en acción externa.

La diferencia que tiene el juzgar con el *verbum exterius*, con la expresión sonora, es patente: quien juzga no tiene porqué expresar lo que piensa; y, además, por ser el suyo un acto indiviso, atemporal, no tiene para qué recurrir al lenguaje (salvo que quiera explicar o explicarse el acto que realizó). Por último, quien juzga algo cree en ese mismo instante que lo que juzga es así tal como lo juzga.

La acción comunicativa, en cambio, el proponer, implica por principio enunciar, anunciar, **como** verdadero lo que dice. Pero el ‘como’ es el problema. Pues la acción de comunicar puede ser perfectamente un escudo para cubrir, ocultar lo que importa: decir lo que no es y guardarse para sí la realidad y el ser-verdadero.

4. EL JUICIO EN LA FILOSOFÍA MODERNA

El privilegio de la *res cogitans* adquirido con Descartes se tradujo también en una tajante reafirmación del juicio por sobre la proposición. (7)

Y es a raíz del juzgar y del autoengaño al que se expone ‘el juez’, cuando Descartes descubre un poder, por decirlo así, infinito de la mente: el poder de abstenerse de afirmar o negar lo que sus ojos ven o lo que sus oídos escuchan, simplemente porque nada de lo que vemos o escuchamos en el mundo, ni el mundo mismo, tiene el carácter de cosa evidente.

El filósofo francés hará así de la desconfianza su método filosófico peculiar: desconfianza de la supuesta realidad que testimonian nuestros ojos o nuestros oídos, desconfianza de la supuesta verdad que pretende transmitir la palabra oral o escrita.

Para sostener un método tan radical como este es preciso, dirá, hacerse diestro en la suspensión del juicio, en no pronunciarse sobre la realidad de lo que se está viendo; no pronunciarse sobre la verdad de lo que se escucha o de lo que se lee. Y la suspensión del juicio, como método –la duda metódica– es un acto tan subjetivo y previo a la palabra, como el juicio.

La filosofía moderna, aquella que permaneció más afín al pensamiento subjetivo de Descartes, se vio abocada a la necesidad de instalar su reflexión esencialmente gnoseológica en el acto judicativo, con todo lo que esto significaba. Al menos esto:

- a) Que la claridad y distinción de ‘lo pensado’ es el criterio necesario para aventurarse a superar la sospecha y la duda.
- b) Que la claridad y distinción, al menos por lo que respecta a la *res extensa*, supone relaciones de inclusión o exclusión, que es el modo extensional (geométrico) de traducir el acto que afirma o niega.

Tal caracterización de la estructura judicativa –S es P– ligaba el pensar filosófico de una cierta manera y no de otra a la abstracción lógica y a la ontología, ligazón de la que aún le cuesta desprenderse.

La filosofía idealista posterior se hace fuerte en el uso del término ‘juicio’ para designar el acto soberano del entendimiento. Este uso lo consagró Kant en su lógica trascendental donde describe el juicio como el acto propio de la facultad de entender, acto distinto, se comprende, de las secuencias fónicas o gráficas, pertenecientes al ámbito de ‘lo fenoménico’.

5. EL TRIUNFO DE LA PROPOSICIÓN

Finalmente, la post modernidad representa en cierto sentido una ruptura con el subjetivismo cartesiano y con su derivación idealista, incluyendo la filosofía de Husserl. Significa una ruptura de Husserl con Husserl, en la medida en que el filósofo avisora con su filosofía trascendental la proximidad escalofriante del solipsismo.

Una de sus consecuencias es que la filosofía actual traslada su atención desde el concepto de ‘juicio’ –veredicto de la conciencia, del *verbum cordis*– al ámbito ‘a la vista’ de las proposiciones. Hay que destacar que en la filosofía pragmática este traslado es más que un cambio ‘desde donde se observaba la realidad’ (la subjetividad) a un lugar ‘objetivo’ de observación.

No basta ‘el cambio de lugar’ del *logos* indagador. O más bien, el cambio de lugar obliga a pensar la verdad no desde ‘otro lugar’, esta vez, externo al sujeto, sino desde un nuevo ‘espacio’ que crea la intersubjetividad.

Comunicar es poner algo- ante- lo ojos de otro sujeto; algo que puede concernirle. (O si no, ¿para qué hablar?)

Y es en este ‘cambio de lugar’ que se ubica nuestro propio trabajo.

Con todo, que el punto metodológico sea la acción comunicativa no significa para nosotros negar la realidad del acto subjetivo de ‘juzgar’.

Pensamos, por el contrario, que desentenderse totalmente del acto subjetivo, de la realidad de la conciencia juzgante y del acto subjetivo que preside la acción comunicativa, ha sido una de las grandes limitaciones de la filosofía posterior a Husserl.

Parte de nuestra tarea es mostrar que la misma acción comunicativa implica el reconocimiento de que hay conciencias juzgantes, evaluantes, etc. que fundan y dan sentido a la acción de comunicarse. Que se trata siempre de una acción entre sujetos. De este supuesto no podría prescindir menos que ninguna, la investigación ética, si bien puede perfectamente instalar su investigación 'más acá' de esos abismos, en el 'entre' que se crea en la comunicación de dos sujetos.

NOTAS AL CAPÍTULO XIV

- (1) Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Ed. De Minuit, Paris, 1969; trad. española, *Vocabulario de las Instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1983.
- (2) La expresión es de Platón; la acoge Aristóteles (*Eth.*1094^a3); la hace suya el cristianismo en el sentido de que todas las cosas tienden a su Creador. Y la 'intensifica' en este nuevo sentido extraño a los griegos: que el Creador ama su creación y la cuida. *Ámor che mueve il sole e l' altre stelle*, Dante, *Par.* Canto XXXIII, 143.
- (3) Para una recta comprensión del concepto de correspondencia, es interesante citar este pensamiento de Sto. Tomás: *La razón de lo verdadero consiste en la adecuación entre la cosa y el intelecto; pero lo idéntico no se adecúa a sí mismo sino que se trata de una igualación de lo diverso; por lo que allí donde primero se encuentra la razón de verdad es en el intelecto, cuando este empieza a tener algo propio que la cosa fuera del alma no tiene, pero que se corresponde con ella...* Sto. Tomás, *De veritate*, Q. I artº. III in corp.
- (4) San Agustín, *De vera religione*, XXXIX, 72.
- (5) San Agustín, op.cit., XXXI, 42.
- (6) Se intuye lo simple y lo indivisible; en Aristóteles, *De An.*, 430b 14; en Sto. Tomás, op. cit., QI. Artº. 3 in corp. Así como lo verdadero se encuentra en primer lugar en el acto del intelecto que compone y divide y no en el acto del intelecto que forma la quiddidad de las cosas. *Verdad es aquello según lo cual juzgamos (iudicamus) las cosas de aquí abajo.* San Agustín, op. cit., Cap. XXXI.
- (7) Renato Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, I.

Capítulo XV EL DIÁLOGO

1. ÉTICA Y ACCIÓN

La eticidad de la vida, entendida como experiencia que se hace del otro, se juega en el plano de la práctica, de la acción.

Hay acciones que por su propio significado poseen un valor ético positivo; otras, negativo. Es loable, por ejemplo, sacrificar el tiempo propio por el ajeno; absolutamente, un bien. Es un mal, engañar al otro para beneficio propio. En cualquier caso, un mal.

Un número inmenso de acciones –viajar, escribir, silbar– no son, en cambio, ni buenas ni malas por lo que significan. La acción de silbar, tomada in abstracto (*ex specie*) es neutra, ni buena ni mala. Sin embargo, por tratarse de iniciativas a las que otros sujetos quedan expuestos, cualquier acción es susceptible de llegar a ser evaluada desde un punto de vista ético. Si alguien, por ejemplo, se pusiera a silbar durante el funeral al que asiste, eso sería algo susceptible de reprobación.

Santo Tomás, en unas páginas verdaderamente notables, desarrolla la idea aristotélica de ‘circunstancia’ según la cual cualquier acción humana es éticamente buena o mala, ya sea por su significado (*ex specie*), ya sea por las circunstancias en que ocurre:

Dijeron bien los que dividieron los actos de tres maneras, diciendo que algunos eran buenos, otros malos, otros indiferentes.

Pero si hablamos del acto moral según el individuo, de este modo cualquier acto moral particular es necesario que sea bueno o malo por alguna circunstancia. Pues no puede acontecer que se dé un acto singular sin circunstancia. (1)

Ahora bien, una reflexión ética que como la que aquí desarrollamos pretende instalarse en medio de la interacción –en *el inter* de la inter-subjetividad– no puede prescindir del criterio valorativo al que el juicio público y privado somete la acción ajena. Porque los sujetos del juicio público y privado son siempre los actores potenciales de la inter-acción.

2. EL DIÁLOGO

Lo que conocemos como proposición es solo una parte de la acción concreta de proponer: de poner un referente, *un objectum*, ante los ojos de un sujeto receptor. Esta distinción tajante entre la consideración abstracta de la comunicación y el hecho concreto de comunicarse nos resulta esencial para fijar los límites entre epistemología y ética. Dicho de otro modo: en toda comunicación real hay algo –un objeto, un referente– a través del cual dos sujetos establecen algún vínculo significativo entre ellos.

Y, por cierto, lo referido, el *objectum*, no es él mismo una acción; pero sí lo es, en todos los casos, el modo cómo se vinculan el sujeto, que toma la iniciativa al hablar, y el sujeto co-respondiente.

Las ciencias, en general, describen aquellos referentes universales hacia los que se vuelve la mirada de los interlocutores. Y dejan al margen a los sujetos particulares de la interacción. La ética pone, en cambio, su atención en los modos en que los sujetos establecen vínculos entre sí en relación a dichos referentes; se pregunta por aquello que hacen en común al comunicarse algo.

Siguiendo a Austin, llamaremos ‘**proposiciones realizativas**’ aquellas en las que está explícita la acción. (2) Por ejemplo en: ‘Te pido que permanezcas en este lugar’. En esta proposición, ‘pedir’ es la acción vinculante entre los sujetos, ‘que permanezcas en este lugar’, el referente, lo pedido.

Y aquí retomamos la afirmación aristotélico-tomista de que toda acción –comunicativa o no– es susceptible de ser éticamente valorada. Sin embargo, la comunicación está doblemente expuesta al juicio valorativo. **Primero**, por lo que venimos de ver: justamente por ser acción y como tal, por ocurrir siempre en alguna circunstancia que la individualiza. Y es en este sentido que la hace susceptible de aprobación o censura. (3)

Segundo: porque la acción comunicativa es el campo propio de la evaluación ética. Porque es en los infinitos modos de inter-acción donde ‘el otro’ aparece ante mí; y en cualquier circunstancia, como agente de iniciativas, y **como interlocutor válido** en relación a mis propias iniciativas. Y es aquí donde vale esencialmente **el concepto de reciprocidad**, medida ética de la inter-acción.

¿En qué consiste el ser un interlocutor válido?

En que por el hecho mismo de dirigirme a él, le cedo la iniciativa (a la réplica, a la pregunta, a la interpelación, al silencio, etc.). Esta es la forma elemental del principio de reciprocidad.

Y es en este sentido que el diálogo es la figura paradigmática de la comunicación y se podría decir, que toda acción comunicativa es dialogal por su naturaleza y sentido.

Sin embargo, lo que de modo habitual llamamos ‘diálogo’ en la vida corriente, no podría confundirse con un fugaz intercambio de palabras. Tampoco con la conversación, siempre gratuita, libre, descomprometida, regida básicamente **por el principio del placer**.

El diálogo es convocado, en cambio, a raíz de un problema que se percibe en una tarea común en el que hay intereses o ideales comprometidos, amenazados. Representa una suerte de *epojé* práctica, una suerte de paréntesis provisorio, a fin de superar el conflicto y alcanzar un acuerdo.

El diálogo tiene así, como casi toda experiencia ética, un origen negativo. Empieza por la percepción de un defecto. Idealmente está regido por un **principio de veracidad**: (4) buscar lo más convincente

para las partes o, en último caso, lo más conveniente (lo que signifique una menor renuncia para ambas partes). Para restablecer así la concordia a través del diálogo. Por último, si el diálogo es el paradigma de toda comunicación 'actual', es también la médula misma de la tradición, (5) como proceso de reidentificación social.

3. LA CONTINUIDAD DEL PROCESO DIALÓGICO

Desde que el hombre ha aceptado en su alma convivir con otros seres humanos ya no les disputa directamente las cosas sino más bien el derecho a poseerlas.

Una disputa cuyo ideal dialógico 'por la fuerza de la razón', muchas veces concluye con el triunfo antidialógico de 'la razón de la fuerza'. ¡De la fuerza como argumento definitivo!

'El estado de derecho' no es una enteleguía sino un proceso, con avances y retrocesos... De esto tenemos experiencia. Pero, sí habría que decir un poco hegelianamente que en este proceso, el diálogo social se antecede a sí mismo. Y no solo por el hecho banal de que en algún momento del conflicto se requiere de un acuerdo mínimo para volver 'a sentarse a la mesa' con miras a una reconciliación.

El diálogo se antecede y se continúa a sí mismo a través de todas las instituciones que una sociedad histórica se va dando -y va reformando en el camino. Y la misma institución educacional más que ofrecer una mecánica transmisión de saberes de una generación a otra, es encuentro y diálogo generacional, en el que el aporte misterioso de las nuevas generaciones y el aporte de nuevos conflictos y modos de encararlos, resultan esenciales para el dinamismo y la vitalidad del proceso social.

Pero nuestro tema no es ni sociológico ni histórico.

La experiencia moral como experiencia del otro no tiene una relación directa y causal con los procesos que históricamente la anteceden, y que trascienden la experiencia actual. Tiene que ver, en cambio, con

las acciones y significados que nos ligan a un prójimo, es decir, a aquellos que viven un tiempo común y un espacio compartido.

Estamos embarcados en una misma nave, y a bordo no nos regimos por las leyes del mar. Ellas nos rigen a nosotros, pero este hecho dramático no suprime en absoluto la eticidad de la vida de quienes vamos navegando.

Cada experiencia 'es inmortal en su sitio.' (6)

4. LA OFENSA

Se puede dialogar sobre una infinidad de problemas de todo tipo, sin embargo, el diálogo moral gira en torno de la ofensa.

La experiencia moral, de la cual la ofensa es nervio y corazón, debe entenderse como un acontecimiento *sui generis*. La otra, la experiencia senso-perceptual de la cual habla la epistemología como base irreductible del conocimiento de la realidad, no solo es distinta sino inconmensurable con la primera. Podría decirse, sin embargo, que 'se tocan' en el hecho de ser ambas sensibles. Pero esta aparente coincidencia esconde la misma alteridad esencial: la primera experiencia remite a un aparecer empírico, **al fenómeno**, a la cosa sensible tal como se da al observador; la segunda, a una causalidad que estaría 'detrás' de la apariencia. Remite –solo remite– a un *noumeno*, al ser del sujeto que no soy.

5. HERIDA (*VULNUS*) Y VULNERABILIDAD

Ya por el simple hecho de 'ser con', propio del trabajar juntos, del divertirnos juntos, de ser vecinos, de frecuentar los mismos lugares públicos, estamos expuestos permanentemente a los efectos multiplicados de la iniciativa ajena. Y no sabemos hasta dónde alcanzan los efectos en cadena de dicha acción ni hasta cuándo siguen resonando por su cuenta, es decir, desprendidos de la voluntad que inició

el proceso. Un tema que ya tratamos a propósito de la contingencia de la vida humana. Pero la vulnerabilidad –la propensión a ser herido– no solo depende de la proximidad física del prójimo.

Esencialmente somos vulnerables en el ser-ante-otro propio de la comunicación; permanentemente expuestos a la negativa, a la respuesta engañosa que nos deja fuera, en una palabra: a la incomunicación.

El sentimiento de la ofensa surge como *vulnus*, como herida cuando el otro transgrede –o sentimos que transgrede– **la reciprocidad en que se funda toda acción comunicativa**, dejándonos fuera de la relación.

Pero justamente porque toda interacción (comunicativa) conlleva esta exigencia de la reciprocidad, el ámbito de la ofensa es inabarcable, como lo es el de la comunicación.

Por lo general, ocurre silenciosamente a causa de acciones que a diario se omiten o cuyo significado se distorsiona o se transgrede. Y puede ocurrir de innumerables modos: por inadvertencia, como la de quien olvida el nombre de alguien que se consideraba nuestro gran amigo; por omisión o por ausencia: como la de quien debió salir a nuestro encuentro en el modo y en el tiempo que la situación lo requería; por simulación de reciprocidad, como la de aquel que para realizar sus propios fines induce a otro a un falso encuentro (el disimulo, el engaño, la hipocresía, la falsa presencia). Por abuso sistemático del poder político, como ocurre en una sociedad en que la iniciativa en todos los campos solo pertenece a un grupo minoritario de la población. Y, en fin, por violación desenmascarada de todo vestigio de reciprocidad, como la del que intimida, acorrala, extorsiona o tortura a otro.

Y no es condición necesaria que el causante de la ofensa sea consciente de que está ofendiendo; tampoco es una condición necesaria que la víctima sepa determinar conceptualmente dónde está el punto sensible en el que el otro ha transgredido la reciprocidad propia de la inter-acción en la que ambos estaban comprometidos. La experiencia de la ofensa es anterior a una reflexión sobre sus causas. Lo que hace más difícil su desentrañamiento.

Con todo, aun cuando se desconozcan sus causas, la ofensa en cualquiera de sus variadísimos grados e intensidades se siente, se experimenta como degradación de la dignidad. Y solo experimentada, solo sufrida, madura en un resentimiento por ‘el que la herida vuelve siempre a sangrar’, con extemporáneas e ‘incomprensibles’ explosiones de ira y violencia.

La pregunta que más puede interesar a la ética que proponemos es cómo regresa el conflicto moral larvado al cauce del diálogo abierto; cómo se reavecinan las partes cuando el resentimiento o el temor no ha vuelto mudos a los actores; cuál es, en fin, el camino de la reconciliación que efectivamente puede lograrse en el diálogo moral.

NOTAS AL CAPÍTULO XV

- (1) *Quaestiones Disputatae*, De Malo, Quaestio II, artículos 5 al 7; 2001: traducción al español, Centro Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000. En Aristóteles, *Eth.* I, 10; En Ortega, el concepto de circunstancia vuelve a tomar una considerable importancia (*Meditaciones del Quijote*, O.C., 322)
- (2) Austin, John, 1962, *How to do Things with Words*, 1ª edición, Oxford, 1962.
- (3) Pero, si hablamos del acto moral según el individuo, cualquier acto moral particular es necesario que sea bueno o malo por alguna circunstancia. Pues no puede acontecer que se dé un acto singular sin circunstancias. Sto. Tomás, op. cit. Artº. 5, in corp.
- (4) El principio de veracidad supone que se está dispuesto a aceptar el argumento más convincente, y sus consecuencias.
- (5) La historia de toda institución social puede entenderse como un diálogo transgeneracional, todo lo accidentado que se quiera.
- (6) Félix Schwartzmann solía repetir en sus clases inolvidables de 'Filosofía de las Ciencias' un conocido pensamiento de Goethe: 'Cada cosa es inmortal en su sitio'. Recuerdo las clases de Schwartzmann de hace más de 40 años, y esa expresión que él amaba repetir. No llegué a conocer el texto de Goethe, pero ese pensamiento ha sido para mí un motivo de continua reflexión.

Capítulo XVI

EL DIÁLOGO MORAL

1. *STATUS* ONTOLÓGICO Y ÉTICO DEL ENJUICIAMIENTO

Las sociedades viven entre acuerdos y conflictos permanentemente transitorios. Pero el conflicto es el motor de los procesos sociales. (1) Dentro de este gran marco, hemos circunscrito nuestra investigación al conflicto moral, determinado por aquella experiencia irreductible de la ofensa.

Ahora, al interior de este campo, el enjuiciamiento es el polo negativo activante, el resorte que va a hacer saltar el conflicto como proceso dialógico.

Resulta, sin embargo, que el enjuiciamiento es él mismo un proceso: el hecho de estar abriendo –como el fiscal en los Tribunales– una causa contra el sujeto enjuiciado. Es preciso, entonces, que el punto de partida ‘objetivo’ sea de otra índole; algo puntual que ponga ‘en movimiento’ el proceso: la denuncia de los hechos.

Denunciar es una acción de esas que hemos llamado ‘realizativas’; esto es, se cumple ‘en el acto’ y por el acto mismo de ser enunciada: ‘Yo denuncio... esto o aquello’: una falla del material empleado en la ejecución de la obra, falta de recursos, atrasos en el cumplimiento, cálculos mal hechos, falta de comunicación, En fin, se denuncian hechos ‘visibles’, supuestamente verificables; esto es, que se pueden poner ante los ojos de quien quiera ver y juzgar’.

Que se trate de hechos imputables a una mala intención, a la malevolencia de una de las partes comprometidas en el conflicto, una afirmación de este carácter, no podría ser ‘verificada’, al menos en el

mismo sentido en que pueden ser verificados los hechos denunciados. Epistemológicamente, es una afirmación inverificable.

Ahora, desde un punto de vista ético es injustificable, e incluso violento, pretender decretar desde nuestra distancia ontológica, quién es el otro y cuáles intenciones oculta. Esto es muy cierto.

Sin embargo, el hecho de que el enjuiciamiento sea inverificable para la ciencia e injustificable para quien haga una reflexión seria sobre el asunto, no impide que estemos constantemente dispuestos a enjuiciar a los otros, y que el enjuiciamiento, a pesar de todo, tenga una explicación –una razón de ser– en la realidad de la convivencia.

Dicho a la manera kantiana: (2) *la razón humana tiene el singular destino...* de querer asir el ser íntimo, verdadero, de las cosas, a fin de comprenderlas. Y esto se cumple de una manera al parecer irrenunciable en el caso de las acciones humanas. ‘Nuestro singular destino’, la vocación para ir más allá de lo fenoménico –de lo que simplemente se muestra, de lo que simplemente se dice– se expresa de un modo infinitamente más intenso y riesgoso en la relación intersubjetiva. Y si creer en el otro es una apuesta permanente contra las apariencias; desconfiar también es una apuesta. Y la necesidad de comprender es de suyo invasiva, apremiante, sobre todo cuando la conducta del otro se vuelve dolorosamente ajena a nuestras expectativas.

Así es como estamos condenados a enjuiciar, a emitir esos ‘juicios de valor’ de los que rehúye la ciencia ‘objetiva’ y la prudencia de los más sabios.

2. LOS HECHOS SILENCIOSOS: A) EL ENJUICIAMIENTO

Imaginemos una situación trivial en la que apenas sea posible hablar de denuncias sino derechamente de enjuiciamientos:

Un señor (**S**) llega tarde su casa, con un *bouquet* de flores para su mujer. Este es el hecho.

A partir de esta acción galante de S, pueden darse al menos dos posibilidades de elaboración interpretativa y, entonces, dos 'reacciones' diversas de la esposa en relación al regalo:

i) Pensar que S ha estado acordándose de ella. Las flores son una prueba. Y se siente halagada.

ii) Pensar que S quiere demostrar que se acuerda de ella; que con el regalo de las flores cumple una acción simuladora. La esposa está enjuiciando, silenciosa o abiertamente, a S.

Estamos ante dos modos de entender la intención que pudo tener S al hacer un regalo. Modos inverificables en sí porque S jamás podría demostrar que no pasaron por su mente las intenciones que esta le atribuye. En este territorio razones y argumentos dejan de tener un valor determinante. Y sin embargo, en todo esto puede irles algo muy importante y vital a los seres involucrados.

3. El ejemplo nos induce a rectificar un punto esencial: (3) el enjuiciamiento no es él mismo una acción realizativa, es decir, una de esas acciones que se cumplen en el momento de ser enunciadas y que por el solo hecho de anunciárselas, ya están cumplidas.

Más aún: por lo general, quien enjuicia no percibe o no quiere reconocer que está enjuiciando (que se está arriesgando más allá de lo que puede saber a ciencia cierta). Lo habitual –y lo grave– es que se enjuicie sin emitir palabra alguna. Se puede sostener que el enjuiciamiento procede cautamente en silencio, lo que es la negación radical de que sea él mismo una acción realizativa.

En resumen: enjuiciar es un acto o, mejor aún, un proceso mental que algunas lenguas como el castellano han sabido registrar como diversa del acto, también mental, de juzgar. Y el término se refiere a un aspecto de la relación inter-subjetiva no fácil de desentrañar justamente porque aquel que enjuicia suele emitir solo el resultado (veredicto) de un proceso realizado en silencio. Y es otro

–o el enjuiciado mismo– el que suele advertirlo: ‘¡Pero, tú me estás enjuiciando!’.

Es preciso detenerse en el examen de este acto tan frecuente y que importa tanto a la experiencia moral.

4. ‘TÚ ME ESTÁS ENJUICIANDO’

Por el hecho de movernos y actuar estamos expuestos a la interpretación de lo que hacemos, expuestos al rigor de ‘una escala de valores’ que tienen los otros para medir nuestras acciones. Y como decíamos, toda acción nuestra es éticamente evaluable en relación a su incidencia positiva o negativa en la vida de otros seres humanos. Es en esta relación donde surge el mal no como un accidente del cual podría excusarse el agente de una acción, ni como ‘desgracia de la vida’, sino como efecto y como fruto de tales o cuales intenciones que **suponemos** en los otros.

‘¡Tú me estás enjuiciando!’...¿Qué se quiere decir con esto?

Que estás ‘interpretando’ una acción mía concreta sobre la base de una ‘idea negativa’ que te has hecho de mí. Eso es enjuiciar.

El enjuiciamiento no es, como decíamos, una acción realizativa como lo son, por ejemplo, ‘denunciar’, ‘acusar’. Si alguien se limita a decir a otro ‘Yo te enjuicio por esto o por aquello’ no está diciendo nada. El enjuiciamiento no es un juicio sino un procedimiento para llegar a evaluar la acción del otro en función de una idea que nos hemos hecho de él.

5. FORMAS DEL ENJUICIAMIENTO

Parece interesante amplificar el proceso subterráneo o semi-subterráneo propio del enjuiciamiento a fin de observar sus elementos constitutivos no perceptibles habitualmente y que vienen a ser denunciados en el ‘¡tú me está enjuiciando!’.

El enjuiciamiento puede nacer de la interpretación inmediata de un gesto, de unas palabras, de unas conductas que parecen delatar alguna disposición adversa del otro. Enjuiciar es hacer otra lectura para los gestos y palabras con los que alguien se presenta ante nosotros. Es clara la razón de la posibilidad de otras lecturas: no somos traslúcidos, y el cuerpo significante es ‘un lugar adecuado’ tanto para mostrar como para ocultar, cosa que ya saben los niños. Esta es la causa del estado de permanente interpretación en que se vive en el espacio público.

6. EL CRIPTOSILOGISMO

El proceso enjuiciatorio puede ocultar incluso la economía de un verdadero silogismo no desarrollado y tremendamente eficaz puesto que se liga más a la narración que a una lógica explícita. Explicitándolo, tenemos:

- A. Una premisa teórica, universal, que permanece oculta justamente porque se da como con-sabida. Todos sabemos lo que significa ser un violento, un hipócrita, un avaro. El significado de estos modos defectivos de ser en el mundo se han venido apoyando a lo largo de una experiencia milenaria. (4) Lo que se subentendiendo es **que aquel que realice conductas tales como ‘a’, ‘b’, ‘c’ pertenece a la categoría de ‘Q’** (por ejemplo: todo el que acapara riquezas (a’) es un avaro(Q’)).
- B. Bastará, entonces, narrar lo que supuestamente ha hecho un sujeto S, para que sin más trámites lógicos emerja la conclusión:
- C. **S es un ‘a’** (un avaro, un desleal, etc.)

7. JUSTIFICARSE

Justificarse puede valer en un plano abstracto como pedir excusas ante otro. Pero la excusa es solo la forma externa de la justificación; usándola, alguien declara o incluso muestra con un gesto asociado no ser la causa (*ex causa*) al menos voluntaria del daño o del contratiempo que sufre otro sujeto. Por lo general, la excusa cubre todo lo que puede atribuirse más que a la causalidad de la voluntad de alguien a las casualidades que ocurren en el mundo. La casualidad de un roce, de un estrellón se hace tan evidente, que a veces basta un gesto, acompañando la palabra ritual de la excusa, para mostrar 'la inocencia' del hechor.

Excusarse es una acción realizativa: (5) uno se excusa simplemente diciendo: 'pido excusas'. No ocurre lo mismo con la justificación.

Por otra parte, esta no es simplemente la defensa de lo que hacemos: de nuestros intereses, de nuestras ideas, de nuestras opiniones. Un contrapunto mano a mano con un contendor.

Cuando nos justificamos es nuestra propia voluntad la que responde a un supuesto juicio levantado directamente contra ella. Responde directamente a un enjuiciamiento.

Me justifico porque alguna de mis acciones, incluso mi vida, están en tela de juicio; real o supuestamente, en tela de juicio por lo que hago o por el modo como me relaciono con los otros. O me justifico porque no me acepto tal como meramente aparezco a los otros en las acciones que cumplo y, entonces, como parezco ser definitiva, esencialmente.

La acción de justificarse es correlativa al acto de ser enjuiciado; correlativa y posterior (por naturaleza), aun cuando no lo sea siempre en el orden del tiempo: quien se justifica puede 'adelantarse' al enjuiciamiento ajeno; 'ponerse el parche antes de la herida'.

8. ESTRUCTURA DE LA JUSTIFICACIÓN

Al igual que el enjuiciamiento, no se trata de una acción realizativa. Por el mero hecho de decir 'me justifico' el sujeto no se ha justificado (como pasaba con el mero hecho de decir 'me excuso', ya se ha excusado quien lo dice). Se justifica por una acción que viene luego, **distinta a la palabra que la enuncia**, si es que la enuncia. Pues, es frecuente que alguien, haciendo algo para justificarse de un hecho del que se siente enjuiciado, no diga que se está justificando; que más bien lo esconda o él mismo no lo sepa plenamente. Por eso hemos hablado de 'conductas más bien silenciosas'. En ningún caso, entonces, la acción de justificarse es una acción realizativa.

Observemos ahora que su estructura es bastante compleja.

Esquematicémosla así:

S se justifica ante S'

La justificación muestra en primer término su carácter reflexivo: uno se justifica. Y este carácter reflexivo es éticamente esencial porque, como veremos, por la acción justificativa el sujeto pretende hacer valer allí mismo el hecho de que está ante el otro como ante sí mismo. Pretende hacer valer un (imposible) principio de transparencia del cual el sujeto receptor se volvería un testigo privilegiado. Luego veremos la contradicción insoluble que supone este intento reflexivo ante el otro.

9. EL SER ANTE EL OTRO

Uno se justifica **ante otro**. Y este ser 'ante' es tan esencial como el ser reflexivo de la acción.

Con palabras de Levinas, la acción comunicativa es *vis á vis*. Solo en esta comunicación cara a cara el otro se vuelve una realidad física sin perspectivas. (6) Y sin embargo, distante; de una distancia inespacial revelada por su misma presencia.

Nos comunicamos ‘para poner algo frente a la mirada del otro’: un paisaje digno de verse, lo tarde que se hace, una información, algo que es adecuado recordar, un axioma de la geometría, etc. El habla es, como decíamos, mostrativa, apofántica.

Ahora, este exponerse es veraz y hace, por tanto, honesta la justificación, si y solo si la acción de exponerse es reflexiva; si y solo si el sujeto se muestra ante el otro como realmente es –o cree que es– **ante sí**. El problema insoluble es que esta veracidad solo puede ‘verla’ el sujeto que se muestra.

Por esta razón, por no ser la exposición de un objeto del mundo, sino por intentar ser plena exposición de sí mismo, la justificación es más que un modo de argumentar a nuestro favor y por eso, en cierto sentido, ‘no cabe’ en un discurso hecho de meras palabras. Para ser creíble debería salir fuera del ámbito meramente lingüístico.

En otras palabras: debería cumplir una acción imposible: en vez de decir, mostrar cómo uno es independiente de toda mostración.

Es, pues, a causa de esta contrariedad, que la acción justificativa puede volcarse desde la comunicación verbal a una representación, en un sentido teatral.

Pero la paradoja vuelve a repetirse: la justificación de lo generoso que soy requiere que el otro me descubra y ‘vea’ mi generosidad. Y que yo la haga notar. Es decir, que actúe para el otro, fingiendo ser absolutamente ‘en mí mismo’. Es en este modo que la justificación está siempre a punto de volverse, además de paradójal, radicalmente inauténtica.

Y sin embargo, querer ser ante aquel que nos interesa justificarnos, como uno es ante sí mismo no es algo inauténtico, y ocurre en el dinamismo de la vida cotidiana con mayor intensidad y frecuencia de lo que estamos dispuestos a aceptar.

El hecho de que haya justificaciones dramatizadas y continuas no es algo accidental. Revela qué celo se pone –y qué niveles patológicos puede alcanzar este celo puesto para que quien nos importa

perciba ‘una imagen verdadera’ de nuestras vidas. Estamos frente a comportamientos extremos en los que se estaría expresando más angustiosamente que en los normales, la secreta pasión por salvar nuestras acciones del enjuiciamiento moral y del sin sentido.

10. ¿ANTE QUIÉN NOS JUSTIFICAMOS?

Por lo general queremos poner como testimonio de nuestro verdadero ser o de nuestros verdaderos sentimientos a los seres que amamos o que admiramos, en fin, a aquellos con quienes vamos tejiendo algo de nuestra propia reflexión, de nuestra propia identidad.

Pero en el caso del conflicto moral, la condición fundamental del reencuentro es que el ofensor se justifique ante el ofendido. Ni la opinión pública ni los jueces pueden, como diría Sto. Tomás ‘reintegrar al ofensor al reino de los justos.’

Hay un hecho que debe ser subrayado una vez más, y es que el otro –el ante quien– no es llamado para que él mismo nos justifique (en tal caso, no seríamos ‘ante él’). El gesto es más complejo, más profundo que eso. Se trata, como decíamos, de una exposición ante un testimonio privilegiado –el ofendido–, ante quien, en un acto de reflexión solemne, mostramos, rehabilitamos, nuestro ser verdadero.

Así, mientras el enjuiciar no puede ser un acto reflexivo, (7) la justificación no puede dejar de serlo. Formal y solemnemente reflexiva.

Es innegable que solo la certeza de ser transparente para sí mismo es la que posibilita acciones como la de jurar, prometer, presentarse y un acto tal como este de justificarse. Posibilita y garantiza una presencia real ante cualquier sujeto, en la forma del ser veraz, auténtico, entero. Una justificación que no conlleve este ánimo es el acto de la más tremenda inautenticidad e hipocresía. Una nueva ofensa: la de la falsa presencia.

NOTAS AL CAPÍTULO XVI

- (1) Como para Aristóteles, la privación es principio del movimiento y del cambio, Aristóteles, *Phis.* Lib. I; 8 y 9.
- (2) E. Kant, op. cit. *Prefacio de la Primera edición.*
- (3). Rectificamos una opinión dada; Giannini Humberto. 1997, Cap. VI.
- (4) Una antiquísima manera de tipificar modos defectivos de ser en el mundo es la de los Siete Vicios Capitales, significativamente válidos hasta nuestros días, (Giannini, Hto. 1997, Lib. III).
- (5) En el excusarse, como en toda acción comunicativa, el emisor cede la iniciativa al receptor, o lo que es lo mismo, espera una respuesta correlativa y conmensurable. Al decir 'me excuso' la petición de excusa ya ha sido formulada. Y espera la acción liberadora del receptor.
- (6) En los mosaicos bizantinos Cristo se muestra sin perspectivas, siempre de frente.
- (7) El enjuiciamiento supone la apuesta a algo que está más allá de un conocimiento directo. Por esta razón esencial no puede tratarse de una acción reflexiva.

Capítulo XVII

EXAMEN DE ALGUNAS ACCIONES COMUNICATIVAS

1. En el siguiente examen de algunas acciones realizativas trataremos de reforzar la idea, a veces vacilante, de que hablar es, en todos los casos, realizar una **acción**. En todos los casos. En este punto no debería haber duda alguna.

Ahora, que sea una acción supone alguna forma de participación corporal. En algunos casos, mínima, como en la acción de enunciar –se enuncia solo con la voz–, pero resulta que, paralelamente, en acciones como estas tampoco importa el sujeto que enuncia, sino el puro referente de esa acción.

En otros casos, como el de presentarse uno a otro, o el de suplicar, podría resultar hasta inconcebible realizar la acción emitiendo solo el sonido vocal y sin la participación de todo el cuerpo mímico-significante.

Una segunda consecuencia al tratar el lenguaje que usamos como acciones que ejercemos es que cada acción, justamente por serlo, significa algo. Y este significado es una estructura de ser con-sabida por los sujetos comprometidos, que les permite intercambiar ‘referentes’ e informaciones sobre el mundo. (1) Por ejemplo, pertenece a la estructura significativa de prometer, el que lo prometido sea algo posible que estará en las manos de quien promete. No se prometen cosas pasadas, ni se promete por otro. Estas delimitaciones pertenecen a la estructura significativa de la acción de prometer.

Ahora, en cuanto se trata de acciones comunicativas, en cuanto comunicativas, tienen la condición esencial de **ser ante otro sujeto**.

Vamos ahora a referirnos brevemente a las acciones de presentarse y de jurar, las que junto al acto de justificarse, que examinamos

antes, son expresiones reforzadas, por decirlo así, de esta condición de las acciones comunicativas de ser ante otro.

2. PRESENTARSE A...

El presentarse a otro es una acción paradigmáticamente comunicativa en cuanto su significado no implica ningún referente externo, ningún 'objeto' del mundo, sino el puro *vis à vis* de la intersubjetividad. En este *vis à vis*, quien se presenta es agente, y a la vez objeto referido; sujeto significante y, a la vez, objeto significado. Se trata de una acción realizativa que está en los límites del lenguaje modulado. Y justamente por eso queda entregada a la impresión, buena o mala, que nos deja el 'modo de presentarse' de cada quien.

Las acciones realizativas son, como sabemos, modos de significar por los que estamos implicados –enunciando, negando, declarando, preguntando, etc.– y por los que implicamos al sujeto receptor en algo que pasa en el mundo.

En las acciones realizativas menos mímicas, más estructuradas lógicamente como la de enunciar, por ejemplo, lo enunciado parece ser lo esencial de tales acciones, no las acciones mismas.

En el extremo opuesto, la mayor parte de las veces, ya sea por la evidencia de la acción que estamos realizando –preguntar, por ejemplo– o por el alto tono de compromiso emocional, las acciones realizativas que sustentan las referencias son confiadas más a los gestos concomitantes que a las palabras. ('¡Esto es así, y punto!', es una declaración enfática –con fuerza ilocucionaria (2) suficiente–, que no necesita ser explicitada en un realizativo como 'Yo declaro que esto es así')

En el caso de 'presentarse a' estamos frente a una acción sumamente compleja en la que ya no será posible dejar implícita la acción mostrando solo el referente. La razón, que ya vimos a propósito de la justificación, es que en el instante mismo de la presentación, el

agente de la acción es agente y no puede dejar de mostrarse como tal. ('Yo me presento') Pero al mismo tiempo es referente y no podría en absoluto dejar de mostrarse como tal.

Por eso hemos dicho que el presentarse a otro es una acción paradigmáticamente realizativa en cuanto al hacer el sujeto lo que dice el significado de la acción, subraya de modo privilegiado su ser ante otro, condición esencial de toda comunicación: el **ser (recíproco de los sujetos) ante el otro**.

En cualquier acción comunicativa el ser ante el otro es también recepción del otro en la forma que ya hemos visto de cederle la iniciativa. Es lo que hemos llamado 'reciprocidad'. Tenemos que examinar ahora qué puede significar el mutuo hacerse presente ante el otro en el caso específico de la presentación. ¿O debemos quedarnos con la cómoda idea de que se trata de una simple convención, de una mecánica sin significado? Este es también un caso paradigmático en que el argumento de la convención no es más que un fácil recurso evasivo del problema.

La presentación no hace sino enmarcar, destemporalizar y ritualizar lo que es más propio del encuentro en los seres humanos: el recíproco ser ante el otro. Este 'ser ante' implica –fuertemente, en este caso– una *epojé* del mundo y de su temporalidad. Presentarse es una acción en el presente (en el sentido del *nunc*, de la instantaneidad). Pero a la vez, se trata de una acción de presencia plena, y la forma 'poco feliz' de presentarse tiene que ver con la no realización plena del significado de la acción.

¿Y qué podría significar tal presencia plena sino la coincidencia entre el aparecer y el ser de cada sujeto, la plenitud del aparecer del ser?

En el presentarse cada cual declara su nombre pero no lanzado al aire y con la mirada en el vacío como un concripto en la fila, sino en el intento de dejarse ver –desde el nombre hasta el alma– por la mirada del otro. Una mirada sin perspectivas, sin ángulos, sin escorzos, sin evasivas; una mirada que mira la mirada y se deja mirar. (3)

Y tal mirar no podría ‘sostenerse en el tiempo’ (el juego de sostener la mirada) sin empezar a significar algo contingente; algo distinto de la presentación, algo que, adviniendo, destruiría la indivisibilidad del instante. (4)

3. JURAR

La ausencia de Dios se deja ver en la gramática.

Jurar es una acción realizativa; se cumple, entonces, por el hecho de decir ‘juro’, aun cuando quien pronuncie el juramento esté jurando en falso; aun cuando sea un perjuro.

Con el tiempo, el juramento perdió su carácter sacramental y de verdadera ordalía (5) como tuvo en Grecia, en Roma y en el medioevo. Sin embargo, la permanencia de la expresión verbal ya demitizada y trunca como una estatua mutilada, muestra que aún sirve para cubrir situaciones en la interacción humana que no cubren otros términos –como prometer– o que lo hacen en forma muy floja (como asegurar, certificar) o en forma restringida (como palabra de hombre o palabra de mujer).

¿Qué significa la acción de jurar?

En su condición demitizada, algo cercano a lo que significa prometer, esto es, garantizar verbalmente que haremos en verdad lo que estamos afirmando que haremos. Un modo secular, otro tradicional, de decirlo. Por ejemplo: prometer respetar y hacer respetar la Constitución es un modo secular de expresar lo mismo que para otros puede expresar el juramento que hace el (la) Presidente(a) al iniciar su mandato. (6)

Sin embargo, ya hay diferencias en cuanto a la cobertura temporal de ambas acciones: mientras la promesa se limita a responder por la acción futura de quien promete, un juramento puede extenderse a cualquier tiempo en que el que jura tiene conciencia de sí: ‘juro que lo vi’, ‘juro que digo la verdad’, ‘juro que volveré’. En otras

palabras, la promesa expresa la disponibilidad total de sí para hacer algo (siempre futuro), dentro de ciertas condiciones de estabilidad del Universo. El juramente es, en cambio, la exhibición de sí ante el otro; el primero espera que se tenga **confianza** en que hará lo prometido, pese a las adversidades que pudieren sobrevenir; el segundo, espera que **se crea en él**, a propósito de lo que dice. Dos niveles distintos: el del confiar y el del creer.

Pero la promesa no ofrece garantía ni prenda alguna de su cumplimiento: prometer es pedir gratuitamente que se confíe en el que promete. Y el juramento trunco que no nombra a quien responde por nosotros como garante o como prenda, no supera en su significación actual la petición injustificada de confianza propia de la promesa.

La tradición religiosa implicaba en el juramento el reconocimiento de la insuficiencia del sujeto para responder de sí y para ser garante de sí ante otro. Al jurar por... se recurría a un garante- juez, fuera de toda sospecha y dueño de todo el poder de 'visión' y de castigo. Como lo dice Emile Benveniste, 'el juramente era una suerte de ordalía'.

Pero también, el reconocimiento de la propia insuficiencia para responder por sí, más acá del testimonio divino, tomó como prenda (7) de su juramento a quienes podía reconocerse como más próximos a su afecto: los padres, los hijos, quienes tendrían que haber pagado con su propia vida la deuda del perjurio.

En fin, por el juramento 'empeñamos' la existencia o algo valioso relacionado a mi existencia, a fin de que alguien nos crea.

NOTAS AL CAPÍTULO XVII

- (1) Queremos llegar a lo siguiente: cuando se le dice a alguien ‘te presto este libro’, el significado de la acción de ‘prestar’ es importantísimo para determinar lo que ocurrirá con el referente ‘libro’, y los deberes que asume el receptor a propósito de la nueva inter-acción que se ha establecido.
- (2) Sobre fuerza ilocucionaria (acción realizativa implícita en una proposición constatatativa), ver Searle, 1969.
- (3) Unas originales anotaciones sobre el mirar en Joseph M. Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 2006, Gedisa, editorial.
- (4) En *De Anima*, Aristóteles (L. III) afirma que el ser (*eidos*) es el fundamento indivisiblemente uno de cada cosa. Y no puede ser aprehendido sino por un acto único e indivisible del alma Y este acto, no puede ser aprehendido sino al margen de la temporalidad: en el presente, en el instante.
- (5) Latinizado del anglosajón (*ordál*), juicio, mirada de Dios. Ver, E. Benveniste, op.cit., Cap. VIII.
- (6) Salvador Allende fue el primer Presidente en Chile que pronunció la palabra ‘prometo’, al iniciar su gobierno constitucional en el año 1970.
- (7) Prenda, (*pignora*) objeto que se da en garantía. La famosa ‘peña’ chilena, institución de préstamos, con prenda. De aquí también empeñar la palabra.

Capítulo XVIII
UNA EXPERIENCIA LÍMITE.
LA EXPERIENCIA DEL PERDÓN

1. LA FINALIDAD DE LA ACCIÓN

Para comprender una acción humana cualquiera, para volver inteligible un movimiento, una conducta, no basta saber qué es lo que el sujeto está haciendo: si comprar, si tomar un tren, si estudiar esperanto. Importa –y esencialmente– saber con qué fin, para qué un agente actúa como actúa. Conocer su finalidad, su para qué, conocer su sentido.

¿Para qué se pide perdón? ¿Tiene sentido esta pregunta?

Hay acciones –la mayoría de las actividades, de los quehaceres de la vida– que las hacemos por otra cosa, y esta, por otra y otras... en un etcétera sin fin que nos hace perder de vista, o simplemente no saber para qué hacemos todo lo que hacemos. Hay otras que, afortunadamente, no se hacen para alguna ‘otra cosa’; hay acciones que ellas mismas son un fin: jugar, conversar contigo, estudiar música, filosofía, etc.

Ahora, la acción de pedir perdón (1) no parece tener un fin fuera de sí, es decir, en otra cosa que no sea la acción correlativa que lo concede. Incluso, en ciertas circunstancias de la vida, pedir perdón para algo –para salvar la vida, por ejemplo– puede llegar a ser uno de los modos más primitivos y violentos por los que el ofendido de ayer, toma hoy venganza sobre su ofensor, quien, puesto de rodillas, pide perdón para salvar el pellejo (la rendición incondicional es un ejemplo de esa violencia ejercida por el vencedor de hoy).

Se comprende que en una relación de este tipo se han cambiado los roles de ofendido en ofensor y que, como en la tragedia griega, la

injusticia del perdón violentamente exigido prepara una cadena sin término de venganzas alternantes. En dos palabras: pedir perdón a cambio de algo distinto del perdón mismo es falsificar la relación que se pretende establecer. Es darle un carácter prorrogativo y espurio.

Así, en su significación propia, el perdón que pide libremente el ofensor parece no tener otra finalidad que la de ser perdonado. Nada más. Se trataría, pues, de una acción que encuentra su fin último en el circuito inmediato de su significado, es decir, en la respuesta que lo concede.

Esto es así y, sin embargo, el planteamiento que estamos desarrollando no alcanza todavía a ser convincente. No basta, al parecer, la categoría de finalidad en sí para explicar porqué se pide perdón. No se agota allí la hondura de su significado. Entonces, hay que intentar ir más lejos.

2. EL PORQUÉ

Sospechamos que las acciones más reflexivas de la vida –y el perdón que se pide puede ser una de ellas– exigen una respuesta que va más allá de un para qué se hacen, (2) de un objetivo; exigen algo que, de faltar, cualquier finalidad definida pierde sustento y razón de ser. Creo que por este camino entramos en uno de los territorios más accidentados de la experiencia humana.

La respuesta última en que desemboca todo **para qué** es el porqué profundo que mueve una conducta; es decir, la última razón que nos sostiene en el mundo de las acciones y que a veces nos sostiene silenciosamente en la vida. Sentimiento que puede llegara ser tan hondo que incluso escape a la conciencia, la que requerida puede contestar desconcertada: lo hago porque sí, porque algo me mueve a hacerlo. ‘Algo’, ‘un no sé qué’.

Estando firmes, pues, en el convencimiento de que el perdón que se pide es una acción, pero que no se hace para obtener una cosa, ni un privilegio, la pregunta que ahora quisiera contestar es qué es lo que mueve a pedirlo. **Por qué** lo hacemos. O de otra manera: cuándo

y ante qué hechos alguien piensa que la respuesta que espera del otro es un **don** –y solamente un **don**– del que depende su propia vida, del que depende su personal y más propio porqué.

3. EL PERDÓN Y LO JUSTIFICABLE

Por el momento habría que empezar por responder algo elemental: se pide perdón por un perjuicio causado, del que nos reconocemos autores.

Hay dos modalidades por las que se expresa el pesar que acompañaría a este reconocimiento. Mencionaremos solo de paso la primera: pedimos perdón cuando por una torpeza involuntaria perjudicamos a alguien. En este nivel se encuentran desde los gestos de *politesse* por medio de los que nos excusamos de un movimiento desafortunado, de un descuido; incluso de los olvidos involuntarios (a veces, no tan inocentes) a propósito de los que declaramos y solemos ‘mostrar’ con los gestos apropiados junto a manifestaciones verbales de pesar, **la involuntariedad** de nuestra conducta. Justamente en eso se funda la disculpa que damos: en que solo hemos sido instrumentos del azar o de otros condicionantes internos distintas a nuestra voluntad.

¿Cuál es el límite? Cabe que estiremos esta primera modalidad hasta llegar a incluir todo mal inferido a otro que pueda ser justificado. Se pide perdón justamente por haber sido mero instrumento material del azar o de una causalidad interior irresistible, superior a nuestras fuerzas ‘normales.’ Entonces, trayendo a juicio la verdadera causa, nuestra justificación se reduce a una excusa o a una demanda de comprensión. (3)

4. ANTE QUIÉN

Como ya hemos visto, en el caso de la ofensa, será ante el ofendido y no ante cualquiera que nos enjuicie que intentaremos reinscribir nuestra conducta, reinterpretar nuestro pasado a fin de mostrar el ser que hoy realmente somos.

Y es este el aspecto que ahora quisiéramos subrayar: que el otro –el ante quién– no es un cualquiera al que pretendemos convencer de nuestra verdadera participación en el hecho que se nos imputa. El gesto es más complejo que el de un discurso probatorio. Lo que intenta hacer el ofensor es mostrarse en transparencia y plenitud ante la mirada del otro, y de esta manera hacer este testimonio privilegiado de su verdadero ser.

El justificarse es, como veíamos, un mostrarse. No cualquier mostrarse sino en una acción destinada a mostrarse a sí mismo. Una acción casi ritual, solemne.

¿Por qué esta solemnidad?

Es algo innegable que solo la certeza de ser transparente para sí mismo es lo que posibilita y garantiza el mostrarse ‘ante’ cualquier sujeto en la forma del ser auténtico, veraz, entero. Decíamos que una justificación que no conlleve ese ánimo es un acto de la más tremenda hipocresía e inautenticidad. Una nueva ofensa: la de la falsa presencia. Por eso, como ya veíamos, esta acción de mostrarse a sí tiene que ser esencialmente reflexiva, en el sentido de saber, con un saber incuestionable, quién es el que **se presenta ante el otro**. E, intentar con la misma fuerza que el otro lo sepa.

5. LO INJUSTIFICABLE

Nos hemos referido solo al perdón que se pide justificando aquello que se nos imputa, como exterior o superior a nuestra voluntad.

Ahora bien, el perdón que se pide alcanza su tensión dramática ante lo que resulta injustificable para la misma conciencia del autor del mal. Por decirlo de modo paradójico: un perdón que se pida ‘justificadamente’ no puede ser sino el reconocimiento, la confesión máximamente reflexiva de lo injustificable. ¡Y entonces, de lo injustificable de la petición!

¿Pero, cómo podrá presentarse ante el otro quien sabe que la acción por la que se le enjuicia es injustificable; lo que según una frase popular ‘no tiene perdón de Dios’? ¿Hay alguna forma de presentación que no signifique entonces la negación absoluta de sí en el acto mismo de presentarse ante el otro?

Si esto es así, el ser que se niega a sí mismo en la acción de pedir perdón va a pender justamente en su integridad de ser de la voluntad donante del ofendido. Y en esto consiste el perdón que se pide: en la posibilidad de volver a sí *per donum* del ofendido.

Pero este es solo el inicio de un proceso que eventualmente terminará en el evento misterioso del perdón que se da.

6. EL PERDÓN QUE SE DA

Hemos puesto aquí las distancias que preceden a este evento.

Hablaremos ahora de la acción misma de perdonar.

¿Qué es perdonar? Tal vez ahora estemos en condiciones de decir algo.

Pero así como convenimos antes en ‘desteologizar’ el término ‘perdón’; en secularizarlo **hasta donde este es posible**, y examinarlo solo a la luz de la experiencia de la ofensa, así quisiéramos agregar ahora que convendría también ‘desjuridizarlo’. El perdón es ajeno a significados tales como los de prescripción, remisión de la pena o amnistía. No hay perdones institucionales.

Quisiera agregar por último que tal vez convendría ‘desobjetizarlo’ pero esto es imposible si lo que se busca quiere ir más allá de una solución efímera y superficial de las cosas. No hay perdones **objetivos**, esto es, que puedan ser otorgados por ‘una razón neutral’.

Examinemos, pues, **qué no** es el perdón que se da, porque en una convivencia resquebrajada por las heridas de su propia historia, pueden ofrecerse muchas formas facilitantes para prolongar el tiempo de la ambigüedad.

Recordemos: el perdón que se pide es una acción. Ahora, contra lo que parece ser, el perdón que se da, este, no es una acción; o más bien: solo no lo es en el sentido de que por el hecho de decir 'te perdono', incluso suponiendo la buena fe puesta en lo que se dice, ocurra allí el evento del perdón. (4) Este no posee la condición demiúrgica ni la instantaneidad de una orden o de un juramento, acciones que por el hecho imprevisible del decir las ya están realizadas (como orden o juramento). El perdón es como la promesa de un evento, algo que puede ocurrir o no ocurrir en el alma de quien dice 'te perdono'.

Y esto es así no solo y esencialmente por el hecho de que solemos mentir y engañar respecto de lo que verdaderamente sentimos sino porque siempre es riesgoso responder aquí y ahora por lo más íntimo e indecible de nuestra humana temporalidad. No somos transparentes para nosotros mismos, como quisiéramos. Menos a la distancia del tiempo.

Así, el tiempo de la declaración no coincide con el tiempo imprevisible cuando advenga el perdón real. A partir del tiempo del decir y del querer perdonar se abre más bien el tiempo de la promesa; esto es, una débil garantía de que ha empezado a madurar en nosotros el evento que declaramos.

En definitiva: el perdón proclamado con la voz es una acción de mi voluntad que se arroga un empeño que no está en condiciones de asumir, una representación de sí sin respaldo de sí, una difícil promesa.

Sin embargo, eso ya es mucho avanzar hacia el otro y hacia nosotros mismos.

7. LOS SUJETOS IMPLICADOS

Sigamos con lo que es inaprensible y negativo de este evento.

El perdón que se da no es olvido (amnesia, amnistía); todo lo contrario: un olvido programado –la decisión de olvidar– es repre-

sión, simulacro de acercamiento a los otros. Y más temprano que tarde el pasado volverá a irrumpir en la vida social, como resentimiento, como ira, como violencia irracional en los estadios, en 'los carretes', en las manifestaciones políticas. Esto lo puede documentar la historia de todos los tiempos. Y la nuestra, se comprende.

Por último, el perdón solo puede otorgarlo el ofendido. Hay así una suerte de 'tiempo del perdón' que se pide y puede concederse. Más allá de ese tiempo la ofensa se derrama, se dilata entre los herederos del mal recibido; se hace inconsciente, silenciosa, imprevisible en sus manifestaciones.

En todo caso, los herederos del mal recibido solo podrán perdonar lo que ellos han padecido; no podrán asumir el eventual perdón de las víctimas directas. En este sentido, parece inobjetable el juicio de Jankelevic cuando afirma que 'el pasado es impasable'. Pues nadie podría perdonar ni aquí ni en el más allá un delito injustificable que la víctima no pudo perdonar. Y si la libertad humana significa algo, tampoco Dios podría perdonar por otro... Solo querrá interceder ante el ofendido con verdades y ungüentos que nuestra finitud desconoce. En esto cada cual carga con sus propios dolores.

¿Qué queda, entonces, de positivo. Mucho, diría.

El perdón que se da es algo bueno y ocurre de un modo semejante a como ocurren la inspiración o el amor que se instalan en el corazón humano. Solo de un modo semejante, porque no podría decirse que es un acto gratuito, que simplemente adviene. Ocurre con esfuerzo y dolor.

La diferencia esencial con la gracia, con el amor, con la inspiración es que el perdón que se da es una donación a quien da muestras de necesitarla; de necesitarla con una necesidad que no puede ser objetiva, que no puede ser externa a la propia conciencia del ofensor. Prueba de esto es que un perdón que se da a quien no lo pide expresa a veces un disimulado acto de soberbia que puede incluso exasperar el conflicto.

8. EL REENCUENTRO

Decía Derrida, refiriéndose al genocidio ocurrido en Sudáfrica, que él no estaba del todo cierto si es posible el perdón. Estamos de acuerdo, me parece, en que no es algo que pueda decidirse, que no es propiamente un acto de la voluntad y que baste con enunciarlo ‘de corazón’. El perdón simplemente ocurre. Pero, *entonces, si ocurre, es posible*.

Es, como lo expresara Jankelevic, ‘un evento hiperbólicamente ético’ en cuanto es el bien para aquel que ha perdido la orientación hacia sí mismo y que, entonces, se acerca al único ser en el Universo que puede acogerlo y en cierto sentido restituirlo ‘al reino de los justos’.

Pero que ocurra el evento del perdón no significa borrar el dolor y el recuerdo del bien que se ha perdido. Todo lo contrario, puede significar que ahora el dolor va a vivenciarse como puro dolor, purificado del odio y del rencor que en cierto sentido lo perturbaba y lo distraía.

Así, pues, el perdón que se da y el que se recibe terminan siendo actos de con-donación que solo podrían ocurrir en la fragua de un encuentro en el dolor. Solamente en el dolor compartido.

NOTAS AL CAPÍTULO XVIII

- (1) Es una acción realizativa: al decir 'perdóname' estamos pidiendo perdón.
- (2) Ver Cap. XI, 4.
- (3) 'Pedir comprensión' es suponer que, el otro, puesto en una situación semejante a la que yo viví como ofensor, podría haber procedido de un modo semejante a como yo procedí. Pero este es un modo de escudarse en 'la universal debilidad del ser humano'.
- (4) No basta, decir te perdono para que el perdón ocurra. Su llegada al alma herida es más dolorosa y no parece depender solamente de un acto de voluntad.

ÍNDICE DE AUTORES

Acevedo, Jorge:

Hombre y Mundo 22

Agamben, Giorgio:

Lo abierto 72

Antiseri, Dario:

Historia Pensamiento Filosófico y Científico 72

Arendt, Hannah:

Condition de l'homme moderne 47

Aristóteles:

Categorías 40, 124

De Anima 74, 82, 132, 156

Ética Nicomaquea 40, 124, 140

Física 55, 72, 82, 150

Política 104

Austin, John:

How to do Things with Words 134, 140

Benveniste, Emile:

Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes 132, 155, 156

Castelli, Enrico:

Il tempo inqualificabile 124

Introduction à une phénoménologie de notre époque 91

L'indagine quotidiana 91

Lo demoníaco en el arte 32, 82

Cavarero, Adriana:

A piú voci 102, 113, 124

Cordua, Carla:

A fin de cuentas 48

D'Agostini, Franca:

Analíticos y continentales 32

Dante:

Divina Comedia 60, 68, 72, 132

- De Fonteney, Elisabeth:
Le silence des bêtes 72
- Derrida, Jacques:
Disseminazione 113
- Descartes, Renato:
Meditaciones Metafísicas 129, 132
- Echeverría, José:
El morir como pauta ética del empirismo trascendental 48
Una ética para tiempos de luto 48
- Eguiluz, Luisa:
Los caballeros negros 124
- Esquirol, Joseph M.:
El respeto o la mirada atenta 156
- Foucault, Michel:
Genealogía del racismo 73
- Fromm, Erich:
¿Tener o ser? 72
- Galimberti, Humberto:
Ritmo (biorritmo) circadiano 22
- García de la Huerta, Marcos:
A fin de cuentas 48
- Giannini, Humberto:
A fin de cuentas 48
Del bien que se espera, del bien que se debe 47
Desde las palabras 32
Filología y filosofía 26
La re-flexión cotidiana 22
Reflexiones acerca de la convivencia humana 22
- Gregorio da Rimini: 32
- Habermas, Jürgen:
Verità e giustificazione 47
- Havelock, Eric:
La musa aprende a escribir 113

- Heidegger, Martín:
Ser y tiempo 40, 49, 55, 58, 65, 72
- Heráclito: 91
- Holzappel, Cristóbal:
A la búsqueda del sentido 124
Conciencia y Mundo 22
- Husserl, E.:
Ideas relativas a una fenomenología pura y a una fenomenología fenomenológica 82
L' animal 72
- Jasinowski, Bogumil:
Renacimiento italiano y pensamiento moderno 60
- Kant, E.:
Crítica de la razón pura 49, 50, 55, 57, 60, 83, 90, 130, 150
- Kierkegaard, S.:
La enfermedad mortal 80
- Kriszat, Georg:
Ambiente e Comportamento 72
- Lambert, César:
Mundo y Existencia 22
- Leguay, Jean-Pierre:
La rue au Moyen Age 26
- Levinas, Emmanuel:
Totalidad e Infinito 73, 103, 111
- Merleau-Ponty, Maurice:
Fenomenología de la percepción 72
- Montecino, Sonia:
Notas para una reflexión sobre oralidad y escritura 113
- Ortega y Gasset:
Meditaciones del Quijote 140
- Papp, Desiderio:
Ideas Revolucionaria de las Ciencias 72

Platón:

Apología 40

Fedro 113, 115, 124

Parménides 72

Sofista 72

Reale, Giovanni:

Historia del pensamiento filosófico y científico 72

Ricoeur, Paul:

Acontecimiento y sentido 105, 113

Evento y Sentido 114

Hermenéutica de los símbolos 40

Hermeneutique et reflexion 47

San Agustín:

Confesiones 47

De vera religione 132

Santo Tomás de Aquino:

Cuestiones disputadas 47, 91, 124, 133, 140

De veritate 132

Sartre:

El ser y la nada 73, 76, 82, 124

Schwartzmann, Félix: 140

Searle, John:

Los actos del habla 102, 156

Spinoza, B.:

Tratado de la Reforma del Entendimiento 38, 72

Uexküll, Jacobo:

Ambiente e Comportamento 64, 72

Vico, Giambattista:

Scienza Nuova 22

Wittgenstein,

Tractatus logico-philosophicus 102

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3762

HUMBERTO GIANNINI es profesor titular de filosofía en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y profesor Doctor Honoris Causa de la Universidad de París 8. En 1999 recibió el Premio Nacional en Ciencias Sociales y Humanidades. Es Miembro de Número de la Academia Chilena de la Lengua.

Ha publicado más de quince obras, entre las que destacan: *Reflexión acerca de la convivencia humana*; *El mito de la autenticidad*; *Acerca de la tolerancia*; *Desde las palabras* (Premio Municipalidad de Santiago, 1984); *Spinoza*; *La reflexión cotidiana*; *Del bien que se espera y del bien que se debe*; *El tiempo y su medida*. Algunos de estos títulos han sido editados en francés.

Ha traducido y comentado diversas obras clásicas al español y publicado más de 200 artículos en revistas culturales del país, y en el extranjero, especialmente Francia, Italia y España.

Su libro *Breve historia de la filosofía* (Catalonia, 2005) ha alcanzado ya las veinte ediciones, iniciando a varias generaciones en esta disciplina, y ha sido declarado material didáctico complementario de la educación chilena.

Este libro se propone una reflexión sobre el territorio de la intersubjetividad, sobre los caminos que conducen hacia “el otro”.

Entre lo puramente subjetivo y ‘la objetividad pura’ queda el modestísimo trecho del pasaje entre el uno y otro: el espacio del ‘entre’, propio de la interacción comunicativa. Allí están presentes, en juego efectivo, las subjetividades –la tuya y la mía–, con la intención declarada de actuar concretamente en algún punto de este mundo que se objetiva, se confirma como ‘mundo’, justamente a partir de nuestras interacciones.

Los investigadores estaremos, así, en el intervalo de la interacción; ni en la subjetividad ni en la objetividad. La mirada indagadora será como la mirada de uno observando una partida de ajedrez; que solo sigue los movimientos de las piezas en el tablero y aun cuando no le cabe duda alguna que los jugadores están pensando lo que hacen, supone que estos pensamientos y decisiones tienen que traducirse en el enfrentamiento dialogal de los jugadores: tienen que aparecer en la interacción comunicativa.

En esta investigación la interacción comunicativa es el campo especialísimo de la ética, y la ética, el sentido de nuestro ‘ser en el mundo’.

De este sentido intentaremos hablar en *La metafísica eres tú*.

Humberto Giannini

ISBN 978-956-8303-81-5



9 789568 303815