

RECONCILIARSE

Humberto Giannini Íñiguez

HUMBERTO GIANNINI ÍÑIGUEZ

Estudió Hermenéutica y Filosofía de la Religión en la Universidad de Roma. En 1998 fue elegido miembro de número de la Academia Chilena de la Lengua, donde ocupa el sillón N°12. Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales 1999, Premio Consejo Nacional del Libro y la Lectura 2008, categoría Ensayo, por *La metafísica eres tú* y Premio Altazor de Ensayo 2009 por el mismo título.

RECONCILIARSE¹

Se establece en este texto la diferencia entre conciliar y re-conciliarse y el carácter esencialmente ético de la re-conciliación. Definición de la ofensa como lesión al principio de reciprocidad que debe existir en toda acción comunicativa. La búsqueda de la re-conciliación por iniciativa del ofensor mediante: a) la justificación; b) la búsqueda del perdón otorgado por quien recibió la ofensa.

Es curioso que en tiempos decididamente secularizados, como lo fue el siglo XX, la filosofía, justo el saber más secularizante en estos tiempos, haya venido desempolvando expresiones como las de “ofensa”, “perdón”, “justificación”, “re-conciliación”, y tantos otros términos que más pertenecen, como diría Max Scheler, a un saber de salvación, como puede entenderse el platonismo y, más tarde, el pensamiento judeo-cristiano. Es cierto que el concepto de conciliación (más que el de re-conciliación) vuelven a emplearlo algunos pensadores en la filosofía moderna, pero no ya pensando en la salvación meta-empírica de los individuos sino en la conciliación de ciertas fuerzas en pugna; conciliación progresiva a través de la cual se movería la sociedad o la historia (estoy pensando en Hobbes y en Hegel, especialmente).

En todo caso, los conceptos de “ofensa”, de “justificación”, de “perdón” y otros no se refieren a fenómenos cuya comprensión pueda limitarse a lo que ocurre en una subjetividad aislada, así como ocurre, por ejemplo, con el acto de recordar. Y menos se trata de fenómenos que ocurran en el mundo físico, al margen de toda subjetividad. Al hablar de estos temas, ya sea con intención teológica, metafísica o meramente secular, necesariamente nos estamos pronunciando acerca de *una realidad dual*; de un ofensor que pide perdón, por ejemplo, y del ofendido que lo escucha y, luego, actúa de cierta manera (realidad respecto de la cual el cartesianismo ya no nos serviría como método de análisis).

No es tan osado suponer que fue la preocupación por problemas reales y urgentes como los de la re-conciliación y los del perdón la que permitió a la filosofía, a mediados del siglo pasado, encontrar un nuevo modo de pensar los problemas presentes de la Humanidad, no ya desde el sujeto cartesiano, sin ventanas al mundo, ni desde los objetos del mundo, entidades sin voz y sin rostro, sino ubicándose el investigador en el “entre”, en el estrecho espacio significativo que establecen dos sujetos cuando se comunican. El territorio del “entre”, que se ha abierto a la investigación a partir del siglo pasado, no es ya un territorio de cosas, de sustancia materiales, sino exclusivamente el espacio de la acción humana, pero no en cuanto dicha acción va a dar directamente a las cosas, como por ejemplo, colgar un cuadro, sino en cuanto va a dar directamente a

1. Investigación de proyecto FONDECYT Nº 1110811, con la colaboración de la Dra. Eva Hamamé y de los profesores Juan José Fuentes y Nicole Gardella.

otro sujeto, como por ejemplo, la acción de “amenazar con una guerra”, acción dirigida a otro sujeto, y de cuyo destino dependerá, en este caso, una nueva relación al mundo de los sujetos involucrados. Y una nueva situación del mundo. La diferencia radical entre ambos tipos de acción es que la primera –colgar un cuadro– se cumple plenamente en su propósito cuando, siguiendo con nuestro ejemplo, ese alguien cuelga el cuadro; la segunda, en cambio, se cumple en su propósito *si y solo si* el sujeto a quien va dirigida la amenaza escucha y responde de cierta manera (o incluso no respondiendo a ella). En caso contrario, es una acción abortada. Es decir, no alcanza a ser una acción comunicativa.

En resumen, la acción que ahora estudiaremos es necesariamente inter-acción. Y, por lo mismo es, como veremos, esencialmente un evento moral². Ahora que en el último siglo la cuestión moral se haya vuelto la preocupación fundamental de la reflexión filosófica, quisiéramos mostrar esto a lo largo del camino que iremos haciendo.

Recordemos ahora solo algunos de sus antecedentes más decisivos: Con la aparición de Wittgenstein y Heidegger, la filosofía, hasta la década del 50 del siglo recién pasado, venía desarticulando desde sus bases temas clásicos de la tradición. Salvo que haya sido absolutamente insensible al destino del ser humano, el encaminamiento de la filosofía hacia este nuevo territorio de la ética no puede haber ocurrido sino como el despertar después de los horrores a que se atreviera el hombre en la última guerra mundial³. “Toda la cultura, después del descubrimiento de los campos de concentración, no es más que escoria”. Por su parte, así resume Adorno en el año 1966 la visión despierta del macabro espectáculo. ¿Será preciso recordarlo? Genocidio tecnificado, bombardeos aéreos a ciudades indefensas, nacionalismo prepotente y descalificador de “lo extranjero”, pretensión arrogante de ser “el único pueblo”, “el único partido”, “el único lugar en que ocurre la historia”, inauguración de la guerra total, con el uso de las armas nucleares; todos esos engendros macabros de la razón, de la cultura occidental, nacieron y se desplomaron allí mismo donde se habían generado. Y de la ruina fueron surgiendo variados modos teóricos de repudio intelectual a cuanto se había adorado: al valor incondicionado de la razón, al culto de la patria, del héroe. Y junto a aquello, la declaración de la muerte de la metafísica, la muerte de las ideologías, la muerte de la conciencia y del sujeto.

Pero, tímidamente, también empezaron a aflorar las intenciones de reencuentro, de reconciliación de los pueblos sobrevivientes; empezaron a citarse los filósofos en foros internacionales y a plantear el tema de la reconstrucción de la humanidad del ser humano. El precio: librarse de todos los fantasmas del pasado. En este sentido, a más o menos a 50 años de distancia también hemos tenido, o tenemos, nosotros en Chile, algo que decir sobre este tema del reencuentro. Y nuestro presente análisis tiene una intención semejante como horizonte.

-
2. Según la posición que seguimos, toda vinculación a otro sujeto es un evento moral y todo evento moral describe una cierta comunicación a otro sujeto. (N. del A.)
 3. Solo un testimonio: el de Vladimir Jankélévitch en *L'Imprescriptible*, Paris: Éditions du Seuil, 1948. (N. del A.)

Conviene, no obstante, empezar por lo más genérico: ¿qué es una conciliación? Claramente lo dice la palabra misma: el hecho de volver compatibles, convivientes modos antagónicos de ser y de actuar, de tal manera que, haciendo cada cual lo suyo, no perturbe –más bien estimule lo que hacen los otros–. En resumen: conciliar fuerzas opuestas o dispersas. Es evidente que esta definición es aplicable a situaciones y ámbitos de la realidad humana específicamente diversos: a los modos judiciales de conciliación entre litigantes, a los modos económicos de hacer posible, de conciliar la libertad económica con la libertad política o, a propósito de política, conciliar la iniciativa del poder del Estado con la libertad de los ciudadanos. Es esta conciliación de intereses la que busca Hobbes en el *Leviatán*, y que más tarde retomará Hegel en un sentido absoluto. Habría que decir, sin embargo, que la consideración de Hegel va muchísimo más allá, que es un concepto metafísico por cuanto busca conciliar lo finito con lo infinito.

En muchos aspectos el idealismo del pensador alemán recuerda, curiosamente, el realismo de Aristóteles. Y este es uno de los casos: la conciliación entre lo temporal y lo eterno. Escuchemos al maestro griego: “En virtud del alma nutritiva que poseen todos los animales, se da el vivir, cuyas obras son el alimentarse y el engendrar. Y para todos los animales, la obra más natural consiste en hacer otros vivientes semejantes a sí: si se trata de un animal, otro animal; si se trata de una planta, otra planta. Y esto con la finalidad de participar de lo eterno y de lo divino, en la medida de lo posible”⁴ A esta participación de lo temporal en lo eterno podemos llamarla, para los animales distintos del ser humano, “conciliación metafísica”; en cambio, para el ser humano la llamaremos “re-conciliación ético-metafísica”. Es conciliación en un sentido metafísico, puesto que el ser individual, finito, se vuelve aquí compatible, funcional con cierta “eternidad” que lleva consigo, en cuanto ya está en el esquema universal y eterno que, de una manera muy precisa, viva en el Intelecto de Dios o en la Idea. Es así como se concilian en ambos autores lo Uno y lo múltiple.

En Aristóteles y en Hegel la conciliación tiene solo una dimensión ontológica, esto es, significan la convergencia real de la aparente incompatibilidad entre los entes múltiples y pasajeros y el Ser uno y eterno de la especie. En el maestro de Aristóteles, Platón, y posteriormente, en el cristianismo, se trata de una re -conciliación ética, pues tiene su origen en una caída del ser humano que el cristianismo entiende como desafío y ofensa a la dignidad de Dios (y con razón ha dicho Kierkegaard, fiel a este pensamiento, que cada individuo humano es sí mismo y, al mismo tiempo, toda su especie).

En nuestro actual tratamiento de la reconciliación retomaremos el tema de la ofensa. En virtud de esta inclusión dejaremos de lado, por una parte, toda reconciliación teórica o fundada en intereses sociales o doctrinarios, y por otra parte, la reconciliación teológico-metafísica: la reconciliación con el principio desde el cual los seres humanos hemos sido puestos en el mundo (las Ideas platónicas, el Dios judeo-cristiano).

El ámbito de nuestro trabajo quiere reducirse a la re-conciliación entre semejantes, cuya relación de amistad y de recíproco reconocimiento ha quedado rota por una ofensa real o supuesta. Por lo tanto, nuestro punto de partida no es la metafísica sino

4. *De anima*, II.

la vida en su *devenir cotidiano*, lo que no significa que en algún momento no estemos sumergidos en un mar de cuestiones metafísicas, como ocurre a menudo con los temas más simples e inocentes. En otras palabras, en nuestro caso se trata de una reconciliación entre semejantes, y a propósito de una ofensa que los ha distanciado de la mutua presencia y trato. En este sentido, también la doctrina cristiana muestra en el Evangelio una suerte de conciliación entre la comprensión metafísica de la reconciliación y su comprensión ética. En este sentido, el Nuevo Testamento es categórico: “Si trajeres tu presente al altar, y allí te acordares de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu presente delante del altar, y vete, vuelve primero en amistad con tu hermano, y entonces, ven y ofrece tu presente” (Mateo 5:23). Y aquí se sitúa justamente nuestro campo de investigación: en la experiencia del otro como otro. Y voy a permitirme llamarla “experiencia moral”.

Nosotros, seres maduros, poseedores de una rica y variada experiencia, cuando teorizamos tendemos a colocar en una misma canasta tanto las experiencias que tenemos de los seres humanos como las que tenemos de las cosas distintas del ser humano, del mundo, en general. Sin embargo, en cada uno de nosotros esto no fue siempre así. Cada quien, antes de saber de sí mismo, supo a su manera del otro. Por ejemplo, de la madre que le ofrecía su seno. E, incluso hoy, cuando estamos ante otro ser humano, percibirlo es ya comunicarse con él, no detenerse en la pura percepción, como haríamos con un objeto. En la percepción del otro percibo que el otro, ante mí, es uno que está percibiendo que lo percibo. Sartre ha hecho observaciones geniales a este propósito⁵.

Por tal razón quisiéramos afirmar que la experiencia del otro no es una mera percepción, sino una experiencia *sui generis*. Y este es el principio del cual recién vamos a partir en nuestra pregunta por la re-conciliación.

Notemos en primer término que la expresión “experiencia del otro” es equívoca, por cuanto también puede entenderse como la experiencia que tiene el otro de mí. Pero, gracias a la sabiduría del lenguaje, este no es un problema, sino más bien el inicio de la solución del problema: porque primariamente, para que hablemos de experiencia moral, de alguna manera debe ser mostrada, enfrentada y sobrepasada la unilateralidad (la no reciprocidad) de la relación “sujeto-objeto” propia de la experiencia de las cosas sensibles y sus cualidades; de la experiencia de lo otro, no del Otro. Debemos asumir como un acierto lingüístico el ser bifronte de la preposición “de”, que desmonta aquí inocentemente la unilateralidad del subjetivismo tanto antiguo como moderno y que ha pesado por siglos en la comprensión que se suele tener respecto de este modo *sui generis* de experiencia. En este caso, el genitivo “de” posee ambas direcciones, pues si mi experiencia no tuviera como su correlato necesario la experiencia de ser percibido por el otro, la mía no sería experiencia de otro ante mí, sino de algo que está ahí delante como algo objetivo. Por tanto, en la acción de mirar a otro sujeto yo me estoy experimentando como mirado por él⁶.

5. Sartre, J.P., *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 1966, pág. 360 y ss.

6. “Para conocerse a sí mismo basta mirarse en la pupila de aquel con que se conversa”, Ver Platón, Alcibiades.

Por el momento no quisiera enredar más la referencia a hechos que simplemente se viven, pero, que son difíciles de expresar: convengamos simplemente en que la repentina presencia del otro, de un desconocido ante mí, crea una situación de extrañeza original, en la que llego a sentirme a mí mismo, a palparme a partir de la mirada del otro. O lo que es lo mismo: es del otro que me llegan noticias de mi ser. Y la reciprocidad de las miradas quiere ser inmediatamente comunicación y lucha, a veces, por no volverse objeto de la mirada del que nos enfrenta⁷.

Ahora bien, la comunicación es un evento dual, inexplicable, contradictorio sin la participación de dos sujetos igualmente activos. Y este es el principio que defendemos: que es el único modo de vincularse directamente un ser humano con otro ser humano. Con respecto a esto, comunicarse es pro-poner a otro sujeto un modo de vinculación al mundo. Una respuesta que no implique alguna forma de reciprocidad compartida es incomunicación; ofensa, cuando la incomunicación es percibida como negativa voluntaria a la reciprocidad; mala voluntad, en el lenguaje de Kant...

Aquí llegamos al nudo de nuestra investigación: tratar la reconciliación –no la conciliación– a partir de la ofensa.

LA OFENSA

Adelantemos que la ofensa es una de las expresiones más comunes y subjetivas que se registra en la vida asociada. Difícil definirla, difícil describirla por la variedad de formas y matices por los que se resiente su presencia. Se puede decir que es una experiencia en la que el ofendido siente y resiente como una herida *la no reciprocidad del vínculo* con que actúa el ofensor al relacionarse con el ofendido. En todo caso, lo que hiere es el significado que el ofendido atribuye a la acción comunicativa del ofensor, significado que rompería el vínculo que hipotéticamente se habría establecido con él. Si estamos vinculados por una acción de compra-venta, los sujetos inter-actuales, al actuar, dan por con-sabido por cuáles leyes y normas éticas deben regirse; si están vinculados por una relación amorosa, los sujetos creen atisbar qué límites y permisiones son éticamente posibles en ese vínculo; si se juega a las cartas, los jugadores dan por con-sabidas las reglas del juego. No se trata de un deber ser ideal, exigido en abstracto a toda la Humanidad, ni de un imperativo categórico en el sentido kantiano, sino de una forma de reciprocidad que normalmente se espera del otro en las acciones que se comparten con él en una sociedad histórica determinada.

Y por aquí ingresamos a la zona de peligrosa vulnerabilidad a la que estamos expuestos constantemente los que conformamos una comunidad real: a la vulnerabilidad como estado de indefensión frente al otro, como permanente peligro de pérdida de esa

7. Hágase la experiencia del ascensor: Quedémonos mirando fijamente a algún pasajero(a). Entonces veremos cómo inmediatamente siente, más bien resiente nuestra mirada. Si es ya una comunicación, la resentirá como embarazante; sino no lo es, la resentirá como una mirada impertinente que lo reduce allí mismo a mero objeto. (N. del A.)

reciprocidad sustentadora de toda vinculación comunicativa. Es, pues, en esta no reciprocidad donde reside la ofensa, nervio del conflicto moral.

¿Cómo expresar un sentimiento tan subjetivo y multiforme? ¿Un sentimiento que compromete el reducto más concreto, inefable e individual de la vida humana? La ofensa es corte, es cercenamiento carnal. Lo recuerda el término mismo (*fero*). Y este tajo invisible tiene que ver con nuestra condición de sujetos expuestos permanentemente, no a los peligros del mundo físico sino a la violencia o a la omisión ejercita por otros sujetos. Tiene que ver con el ser-ante otra subjetividad y con algo que allí y solo allí diariamente se omite, se distorsiona, se transgrede, se triza, se quiebra. Y esto puede ocurrir de muchas maneras y a cada momento en la vida en común. Por inadvertencia: la de quien pasa por alto el ser-ante otro que implica el estar con otro o tener con él algún tipo de relación. Puede ocurrir por omisión o por ausencia: la de quien debió salir a nuestro encuentro en el modo y en el tiempo que el vínculo lo requería; por simulación de reciprocidad en el trato: la del que, para realizar sus propios fines, induce a otro a un falso encuentro (el disimulo, el engaño, la astucia, la falacia). Y en fin, por violación desenmascarada de todo vestigio de libre reciprocidad: la del que intimida, extorsiona, acorrala, viola la intimidad o tortura a otro ser humano⁸.

El significado de ofensa resume, en todos sus grados, este sentimiento de soledad, de desolación que experimenta el sujeto ofendido. Somos desolados por los otros. En síntesis: el término que acude a los labios del que sufre menoscabo a causa de la acción de otro sujeto es lo que llamamos dignidad. Y tal dignidad no habría que buscarla solo –como hiciera el humanismo clásico– en las grandes obras o en las grandes hazañas del espíritu o, en el otro extremo, acordándonos de esa dignidad solo a propósito de los crímenes y atropellos con los que suele degradarse la vida hasta lo abyecto. Es preciso remarcar, en cambio, que cada gesto, que cada palabra, que cada movimiento humano significan y participan a la vez de cierta calidad de ser, de cierta dignidad propia, con la que un sujeto se presenta a otro sujeto. La ofensa, como transgresión a este principio de reciprocidad, es aquello de lo que cabe exigir una justificación del agresor o algo que habría que reparar, si es que nos importa la dignidad de los otros y anhelamos una reconciliación moral efectiva.

HACIA LA RECONCILIACIÓN

Ante una ofensa son posibles tres modos de respuesta comunicativa del presunto ofensor: a) “Pasar de largo”, no enterarse o no darse por enterado de ser el ofensor en relación a un determinado vínculo que se tiene con otro sujeto; b) justificarse ante el otro; c) pedir perdón.

Pero, en cuanto a b), ¿qué es justificar? En términos generales, epistémicos: es dar razones, traer pruebas, esgrimir argumentos por las que un sujeto pretende liberarse de

8. Giannini, H., “La ética negativa”, en *La metafísica eres tú*, Santiago de Chile: Editorial Catalonia, 2007

la imputación que se le hacen. Se justifican hechos y los argumentos justificativos pueden ser dialécticos, estrictamente lógicos, jurídicos, etc. Pero nosotros hablamos aquí de *justificar-se*, y esta acción comunicativa tiene una estructura totalmente diversa. Nos justificamos ante otro sujeto, es decir, en primer término, no justificamos un hecho sino a nosotros mismos, supuestos autores del hecho; en segundo término, nos justificamos *ante*⁹ otro sujeto: el ofendido. Habría, además, una tercera diferencia, que extiende el concepto de una manera impresionante: la justificación ética –así la llamaremos–, toma habitualmente una forma dramática, teatral: la de representar ante el otro, simulando que no se percibe a quien está percibiendo lo que uno quiere mostrarle. Esta última modalidad, que puede tener mucho de teatral, de inauténtico, nos deja ver en virtud de su exageración expresiva algunas características éticas de la acción comunicativa de justificar-se¹⁰.

La primera: que en la esfera moral no es posible justificar sin justificar-se; que la verdad de lo que se dice es aquí inseparable de la veracidad con la que se dice. Y que la veracidad trasciende toda verificación empírico-objetiva concluyente. La segunda característica: que lo que pretende el sujeto que se justifica es mostrarse a sí mismo en la intimidad de sí mismo; en este caso, como aquel que es o quiere aquella vinculación que, a los ojos del ofendido, el ofensor ha traicionado o alterado en su propio beneficio.

Para concluir este punto: el fin de la acción y de la conducta justificativa es la reintegración de lo individual y disgregado a una dignidad de la que el ofendido nos excluye. El fin es re-conciliarse con el ofendido: los padres, la compañera o el compañero de vida, los hijos, o bien con un destinatario más diluido y lejano: la opinión pública, la historia, Dios.

PEDIR PERDÓN

Se pide perdón de lo injustificable, de aquello para lo cual no hay defensa ni razón posible. ¿Es indiferente quien toma la iniciativa, si el perdón tiene como fin la re-conciliación?

No es indiferente, porque el supuesto ofensor podría alegar, en respuesta al “don” que se le pretende otorgar, que no hay razón alguna para pedir perdón, y que el adelantarse a perdonar es un acto de soberbia propio de “un perdona-vidas”. Y entonces no habrá re-conciliación, sino un nuevo motivo de guerra. En todo caso, si el ofendido se adelanta a conceder el perdón, el ofensor perderá la oportunidad de liberarse de la actualidad de su delito. Esta actualidad solo puede ser alejada hacia el pasado con

9. Este “ante” es esencial. (N. del A.)

10. Dos ejemplos: el del futbolista que al patear un tiro de penal manda el balón a las nubes y que, acto seguido, se detiene largo rato a examinar el zapato del pié chuteador, como para decirle al público asistente: “No fue culpa mía, sino del zapato”. En otro nivel: la autobiografía de un hombre público puede tener como finalidad, sin que lo confiese, justificar una decisión política que ha sido públicamente condenada. (N. del A.)

el reconocimiento de que no hay justificación alguna para la ofensa inferida. Y que la posibilidad de reconciliarse consigo mismo, desde ahora, solo depende del perdón que puede llegarle del ofendido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Giannini, H., *La metafísica eres tú* (Cap. V), Santiago de Chile: Editorial Catalonia, 2007.
Sartre, J.P., *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 1966.
Jankélévitch, V., *L'Imprescriptible*, Paris: Éditions du Seuil, 1948.