

SER SUJETO ANTE OTRO SUJETO

Humberto Gianni

Universidad de Chile

A José Echeverría

La re-flexión

RE 1. 'Hay una específica experiencia moral de la que el ser humano, portador de esa experiencia, es sujeto en el más noble y sólido de los sentidos'. Sin este reconocimiento previo no cabe hablar siquiera de una investigación propiamente ética.

Si esto es así, desechada la idea de 'sujeto' como aquel principio enclaustrado y autosuficiente que proponía el cartesianismo, ¿a qué realidad o a qué modo de ser del hombre se está apuntando ahora cuando decimos 'portador de la experiencia moral'? Dicho de otra manera: cuando se pronuncia un juicio moral, ¿quién es el emisor válido? Y, ¿de dónde saca autoridad para pretender que ese juicio valga también para otros sujetos? Desechada la idea de sujeto cual sustancia autojustificante, ¿habrá entonces que postular alguna necesidad universal, a la que las subjetividades deberán recurrir y someterse? ¿Simplemente, someterse?

Sería como venir a caer a las brasas, huyendo de las llamas.

Pero, se dirá que la carencia de principios no permite la constitución de ética alguna. ¿Qué hacer, entonces?

Pienso que, con todo, puede concebirse, más que principios, reconocimientos generales, negativos ('débiles', en el lenguaje de Vattimo), que permitan, paradójicamente, la suspensión de cualquier principio propiamente universal¹. Y esto es lo que propondremos aquí.

2. Cuando se constata que 'hay' una experiencia moral dos son los hechos que están reclamando reconocimiento:

a) que la investigación se sustenta a partir de cierto tipo de experiencia no reducible a otro: la experiencia moral; y,

¹ Universal en el sentido kantiano: con validez para todo sujeto pensante posible. Necesario. Un principio 'débil', siguiendo el sentido 'más débil también' que le da Vattimo a este término: lo que vale la mayoría de las veces.

- b) que en tal experiencia todos —en el sentido de ‘no importa quién’ o de ‘cualquiera de los miembros de una comunidad histórica’ somos interlocutores válidos: sujetos². Y que por esa razón cada cual tiene derecho a la palabra³.

Todo el presente trabajo se encauzará a ‘verificar’ el primer reconocimiento

Ahora, con uno tan obvio como el segundo se quiere enfatizar ciertos aspectos que aseguren una adecuada reposición del tema de la subjetividad; pero que además marquen una diferencia neta respecto de las ilusiones absolutistas del subjetivismo clásico.

Somos sujetos, por una parte, en un sentido elemental, básico; en virtud de un principio llamémosle de reflexión⁴ por el cual cada quien sabe —y con un saber que en otro lugar hemos llamado ‘inobjetable’— cómo ‘se encuentra’ respecto de su mundo inmediato, en qué relación significativa: si preocupado o inquieto, si amargado por la noticia recibida, irascible, apático, ofendido. Sujeto, incluso en el caso extremo de caer en la cuenta de que no comprende en absoluto qué es lo que está pasando o por qué le está pasando aquello. Si sueña o está despierto. Aun en el caso de estar confuso, perdido, ‘en blanco’ respecto de la ‘realidad’ de eso que aprehende. Este saber reflexivo o identificadorio: ‘Soy una relación que se relaciona a sí misma’, ‘Pienso, luego existo’ u otros parecidos, es un *factum* que resultaría difícil y peligroso dejar de conceder al cartesianismo.

Pero, por otra parte, ni siquiera como método podríamos tomar este saber que acompaña a todo otro saber, como algo separable en la comprensión reflexiva, como puro significado que no implica algo distinto de esa subjetividad. Corresponde a la comprensión de nosotros mismos el comprender que lo que nos pasa, lo que a cada uno hace sensible, reflexivo para su propio ser, viene de otro ser, proviene de una

² Se puede discutir si un niño o un alienado mental son ellos interlocutores válidos. Y pienso que sí. Que el niño, por una parte, tiene algo que decirnos; que tiene derecho a la palabra en la casa y en la escuela. Y que por otra parte, la relación psiquiatra-paciente no es una relación unilateral de enjuiciamiento y confesión sino un diálogo verdadero.

³ ‘No importa quién’: “Cualquier sujeto capaz de lenguaje o acción puede participar en los discursos... cualquiera puede problematizar cualquier afirmación... cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación... cualquiera puede expresar sus opiniones, deseos y necesidades... Y no puede a ningún hablante impedirle hacer valer sus derechos establecidos en reglas anteriores, mediante coacción interna o externa al discurso...”. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Párrafos seleccionados por Adela Cortina en *Ética mínima*, pág. 187. Y en el mismo artículo de la pensadora española: “La categoría de persona, central en el ámbito ético, se expresa ahora como la de interlocutor válido, cuyos derechos a la réplica y a la argumentación tienen que ser ya siempre reconocidos para que la argumentación tenga sentido” A. Cortina, *op. cit.* pág. 182.

⁴ El principio de reflexión es en éste y otros escritos un principio ontológico, Principio de retorno, podría también llamarse. (Como se emplea en *Liber Causis*, por ejemplo).

suerte de flexión de lo que pasa (del ser que pasa)⁵ por este punto de incidencia o de empalme, que es cada uno de nosotros. Cada cual, un punto re-flexivo, una perspectiva.

Convivir, que es el hecho radical, es saber que hay otras perspectivas, aun cuando tendamos a evadir esta evidencia; que hay otros puntos de re-flexión. Que somos —y cada uno lo es de modo intransferible— puntos terminales de ese reclinar de lo otro, del Ser: puntos, sin el enlace de los cuales nadie podría tirar una línea esquemática (universal) de verdad alguna. Menos aún, de la verdad moral⁶.

Y ésta es la diferencia, en el mismo punto de partida, respecto del cartesianismo.

3. Ahora bien, lo que cada ser humano recibe, por decirlo así: verticalmente, de la declinación del ser, se refracta a través del medio denso de la subjetividad, hacia el espacio público, en un proceso imparable de sintonías, encuentros, interferencias y mutuas alteraciones. La comunicación, el reino horizontal del espacio común, público, exige la puntualidad, la discontinuidad de cada experiencia.

En otras palabras: cada ser humano es reflexión en sí y sólo de sí. Del prójimo hay, como dirá Spinoza: 'un conocimiento de oídas'; un conocimiento de lo que el otro está mostrando de sí cuando habla, cuando se mueve, gesticula, actúa, dice lo que es. Pero, sabemos, decir lo que se es no equivale a ser lo que se dice.

La subjetividad, en tanto es retención de ser, irreductible a lo público; en tanto es substrato de actos no compartibles⁷; (como los actos intencionales), no puede ser criterio definitivo para conocer los conflictos inherentes a la comunicación. Tampoco podría ser criterio suficiente de tales conflictos el 'examen externo de los fenómenos'. La medición de una conducta, por ejemplo.

En resumen: no es eligiendo entre uno de estos caminos (methodoi), y simplemente desechando el otro, que conviene conducir esta pesquisa. Sobre todo cuando se tiene como norte trabajar por una experiencia común de las cosas, y no imponer una expresión —'la mía'—, elevada arbitrariamente en modelo de cualquiera experiencia.

⁵ Flexión, tanto en el sentido físico: 'doblamiento, inclinación de algo', como en el sentido gramatical. Ahora, la condición re-flexiva de la humanidad es, como lo hemos señalado en otros lugares, capacidad de volver a sí (al punto de partida). Pero, este regreso supone una incidencia, un encuentro con lo que pasa, con el ser-acontecimiento que se flexiona en cada uno de nosotros.

⁶ Preferimos decir 'se declina' y no 'se expresa'. Suponemos que debe dejarse señalada una diferencia entre el ser y los entes, entre lo que de alguna manera no examinada aquí, es fundamento y lo que es fundado.

⁷ Por ejemplo: en el acto intencional de 'ver' hay cierta retención de ser: algo residual e incommunicable entre los sujetos. Nuestro examen deja más bien 'entre paréntesis' los actos intencionales. Prefiere ocuparse de trans-acciones (relaciones lingüísticas o no entre dos o más sujetos)

No, en el primer modo, entonces: pues, ningún saber de sí —inobjetable, y por eso mismo, residual, in-comunicable— podría ser el camino real hacia el Otro.

Pero, tampoco en el segundo modo, que sólo conjetura sobre signos y apariencias, y así deja fuera eternamente el conocimiento directo y la verdad de un proceso en el que se juega el sentido y la comprensión de dos o más existencias.

No queda otro camino, así parece, que el lugar mismo de los hechos, allí donde ocurre el encuentro o el choque: en la interferencia real entre aquel saber inmediato de sí y este saber ajeno, que lo interpela y lo juzga.

Por razones que irán apareciendo un poco dispersamente, preferimos llamar 'ser-ante...' a esta ex-posición a los otros, y cuyo paradigma será el diálogo moral.

Los dialogantes

4. Vamos a tratar ahora de la interferencia, del encuentro, o del choque entre subjetividades.

La filosofía contemporánea ha acuñado diversas expresiones para denotar categorialmente las relaciones humanas de proximidad y de co-estancia en el mundo. Por ejemplo, el ser-con (Mitsein) de Heidegger⁸.

Me parece que para el pensador alemán esta dimensión 'ser-con...' pertenece a la estructura esencial de nuestro ser en el mundo. No se trataría, pues, de que primero somos, y que, en el proceso de autocomprensión vayamos luego descubriendo en el mundo a nuestros semejantes. Por el contrario, 'en la comprensión del ser propio del ser-ahí ya va implícita la comprensión de los otros'⁹.

Así, el 'con' parece anunciar un amarre fuerte, más bien indisoluble, en el ser de las existencias. Y éste sería un buen anuncio. Sin embargo, no resultará claro luego en qué consiste esta fuerza del 'con', si tenemos en cuenta la privacidad radical de todo proyecto, ligado como está a la dispersión de la muerte.

Pero, hay algo más: y es que a los otros se les encuentra en el mundo. A partir de él, y concretamente en alguna de las trans-acciones por las que el mundo es mundo: en el fabricar, en el adquirir, en el hacer esto o aquello, siempre con la mirada puesta en la máquina que accionamos, en los documentos que se nos extienden, en la materia que se investiga, pero... con vistas a uno mismo. Al otro se le encuentra, en fin, de cara a lo que hay que hacer. Al otro se le encuentra 'de lado', pues, 'de soslayo' según una viva expresión de Sartre.

⁸ Remito al análisis de Heidegger, en *Ser y Tiempo I*, cap IV, 26

⁹ Heidegger, *op. cit.* I, cap. IV, 28

Y así, el vínculo del 'ser-con...', que parecía tan fuerte y esencial, no ofrece oportunidad alguna de darse de frente. No hay 'razón' para ello.

Ya desde aquí ronda en Ser y Tiempo el fantasma de una soledad irremediable. Sartre critica, por cierto, esta relación tangencial; en el fondo, inocua. No basta declarar que en la comprensión más propia de mi ser ya va el ser del otro. Hay que mostrarlo. Y es lo que hace Sartre al proponer esta descripción que llama 'ser-para-otro'. Sabemos lo que implica: la mirada ajena me descubre en esa objetividad mía que a mí necesariamente se me escapa. Y al sentirla —en la vergüenza, por ejemplo— descubro a mi vez al otro como aquel que con su mirada me ha arrebatado la centralidad del mundo: lo descubro como sujeto.

Cuesta 'ser con-otro'. La relación es asimétrica y consustancialmente peligrosa: puesto que alguno debe caer en ese enfrentamiento:

'Mi caída original es la existencia del otro'¹⁰.

La versión sartreana, si bien restituye la situación 'de frente', no la deja subsistir: más bien la destruye allí mismo. El ser-con se convierte en un quedar bajo o sobre el otro.

La pregunta es si esta experiencia ontológica del otro, descrita por Sartre, es inevitable en nuestra relación con el prójimo. Esto podría ponerse en duda desde el momento en que hayamos alcanzado la convicción de que en todo encuentro humano hay implícita una exigencia propiamente moral, que la descripción sartreana ha dejado fuera en este momento.

¿Cómo podríamos expresar exigencia tan fundamental para cualquier modo de estar juntos?

Lo vamos a formular de esta manera: sean los que fueren los vínculos concretos, empíricos, en los que se configura una trans-acción, la eticidad (o la dignidad) del vínculo estará significada por lo que supone este 'ser-con' en el encuentro que sea.

Y lo que supone, el complemento que implica y que el otro puede cobrarme en cualquier momento, es que tal ser-con, de soslayo, mediatizado cuanto se quiera por el mundo de las cosas, es también —y éticamente no podría dejar de serlo— la posibilidad inmediata, ahí mismo, de '*ser-ante- el otro*'.

Ésta es, a nuestro parecer, la condición ética insoslayable o, lo que es lo mismo, la esencia del 'ser-con...'

En tales condiciones, el término 'de soslayo' adquiere un potencial positivo: significa que, apelando a su dignidad de sujeto, el otro, en cualquier instante puede volverse hacia mí y en-cararme lo que estoy haciendo; significa que me sé expuesto

¹⁰ J.P.Sartre, *El ser y la nada*, Ed. Losada, pag. 339.

a su interpretación y a su enjuiciamiento. Y porque esto me importa. O mejor: cuando llega a importarme, estoy realmente ante otro.

5. A propósito de esta reserva del 'cuando llega a importarme' habría que hacer un distinguo: el otro, aquel con el que estoy en la obra, está en su derecho constitutivo a su ser-con, de enjuiciarme por lo que hago (y no debiera hacer) o por lo que no hago. Y sin embargo, no es preciso que la plenitud y la actualidad de la relación 'ante-otro' se den allí, justo en el espacio donde estoy realizando algo con alguien. Justo, éste puede ser el espacio de la rutina y del desgano¹¹, donde 'sujetos y objetos' quedan en un estado de soslayamiento y de penuria morales.

Dicho de otra manera: la plenitud del ser-ante-otro no consiste simplemente en ser y *saberse* medido, enjuiciado, por otro, sea éste aquel con el que estoy en algo o un espectador ocasional que me tiene 'bajo su mirada'.

La iniciativa pende de mi propia biografía, en cuanto me expongo ante uno a quien, por una preferencia no siempre consciente, dejaré ver o, digámoslo así, dedicaré un acto mostrativo de mi verdadero ser. Y este acto de dedicación corresponde a una conducta acaso más íntensamente 'mía' que la de algunos de los innumerables actos —como la traición, o las formas variadísimas de mentira— por los que me escabullo del otro, me niego a él¹².

La explicitación del vínculo ocurre, en todo caso, cada vez que el ser-con otro se transforma en un conflicto moral: cuando, en algún momento, las miradas, que estaban vueltas hacia las cosas que 'hay que hacer', giran ahora hacia un cara a cara, quizá evitado o apenas percibido, en el fragor del proyecto, de la obra común. Conflicto del que puede resultar la restauración de la veracidad de los que actúan y la justicia de la obra.

En resumen: jamás está en la posibilidad del otro el objetivarme. Ni en la mía, de auto-objetivarme. Hay una tenue línea divisoria entre el ser-ante-otro y la mera representación para otro de lo que pretendí ser: entre la honrada mostración de sí y una espontaneidad (autenticidad) sólo postulada. Y, por tanto, ilusoria¹³.

¹¹ Desgano es la degradación de la disponibilidad para el otro, en el ámbito del trabajo. Aburrimiento, la degradación del tiempo domiciliario. Hto. Giannini, *La experiencia moral*, I, 2.

¹² Dante destina a la Caína a los más sordidos de los pecadores; a los traidores.

¹³ En este último modo no puedo —y menos mientras más lo deseo— hacerme traslúcido, espontáneo para el otro. Esto lo ha mostrado Sartre de una manera rotunda (op. cit., pág. 109). Es evidente que el empeño por hacerme ver tal cual soy en el mejor momento de mí mismo, añade un 'más' que modifica y perturba la condición elemental por la que el acto pudiera verdaderamente parecer espontáneo, traslúcido... Y entonces, con razón tal exceso de presencia, de sobreactuación podrá tornarse sospechoso al sujeto ante el cual o para el cual la realizo.

Más que ilusoria; el empeño de dejar ver lo que se es, de colaborar o 'inducir' a la propia objetivación, tiene toda la apariencia de un contrasentido. Pues, de este modo no me convierto en objeto; me pro-pongo abiertamente como tal. Pro-posición sobre cuya veracidad sólo al otro corresponde pronunciarse¹⁴.

No podemos tomar la iniciativa de ser transparentes o espontáneos. Y por fuerza, entonces —y esto es lo que habrá que marcar ahora— el intento de 'declarar el ser' de alguien va, al menos como intento no paradójico, por cuenta y riesgo de los otros, que no tienen más alternativa que decidir y apostar en cada ocasión lo que los otros 'verdaderamente son'. Y arriesgando en esta apuesta sus intereses e, incluso, su propio ser. Sólo para el prójimo tiene sentido —aun cuando jamás tenga éxito— el intento de objetivación.

6. Era preciso mostrar el conflicto de las subjetividades, la imposibilidad de que por nuestra propia iniciativa lleguemos a ser 'un dato', un objeto para el otro. Cuando lo intentamos, somos —más abiertamente que siempre— una pro-posición, y el destinatario de ella estará obligado desde siempre y para siempre a retomar la iniciativa a fin de saber a qué atenerse. Estará obligado a juzgar esa pro-posición —podría decirse también: esa promesa— de ser que somos. Y ésta es la clave del conflicto moral, conflicto en el que realmente estamos ante-otro.

Se vive juzgando y enjuiciando. Pero el prójimo mide lo que somos por lo que debiéramos ser, según normas y significados más implícitos que manifiestos.

Sin embargo, la objeción, el enjuiciamiento, que penden sobre todos nuestros actos y omisiones —y sobre nuestra vida— no se explican sólo como expresiones de un cuidado vigilante de los que, midiendo nuestros actos, procuran resguardar sus propios proyectos de vida; no se explican sólo como interés interesado del ser-con de soslayo. Y esto, para retomar el pensamiento heideggeriano sobre la vida asociada.

Con toda la sublimación verbal que puede haber en la descripción del cuidado (de la Cura latina), sigue quedando en él una tremenda e injustificada dosis de solipsismo práctico: el que implica el 'ir delante de sí (proyecto) sólo en vistas de sí mismo'. La Cura.

Nos importan los otros. Éste es el meollo del asunto. Y no se explica adecuadamente el conflicto tratando de reducir las trans-acciones a formas tangenciales de encuentro o a meros choques de proyectos individuales o de intereses inmediatos.

Anhelamos una comunidad más real, una convivencia más profunda que nos confirme no sólo como prójimos sino como semejantes, a pesar de nuestros conflictos y diferencias.

¹⁴ El otro es para la mirada un cuerpo significante y, en cierta medida, una pro-posición.

Por eso, a la objeción, al enjuiciamiento, no siempre respondemos con argucias, sofismas o mecanismos racionalizantes de defensa que nos permitan atrincherar nuestras verdaderas motivaciones detrás de los argumentos. No sólo replicamos para vencer.

Pertenece también a nuestra preocupación cotidiana, y en un grado variable en la historia, el empeño de convencer a los otros, de ligarlos en algo común y solidario. Y uno de los modos reiterados y constitutivos de esta suerte de pasión de identidad, es el empeño de convencer a algún otro —no necesariamente a ‘todos’— de que en el fondo participamos de la misma dignidad de ser (*axion*), que comulgamos con los mismos valores y tendemos hacia un mismo bien. En una palabra: que estamos en lo mismo, pese a ‘los azares de la vida’, pese a las apariencias. Y es a este empeño por declarar o probar lo que somos —lo que alguien espera o esperaría de nosotros— lo que venimos llamando ‘justificación’.

Enjuiciamiento y justificación constituyen los polos entre los que se mueve el conflicto moral.

6. Pero, aun subrayando este hecho —que nos importan los demás— y considerándolo seriamente, con tal reconocimiento no se pone fin al conflicto. Sólo sirve para mostrarlo.

Es preciso, pues, instalarse, como decíamos, en medio de este conflicto atizado por dos imposibilidades.

La primera, sea lo que sea que queremos aclarar o justificar: un gesto ambiguo, una palabra, un olvido o, incluso, la vida que llevamos, quedamos siempre a merced del prójimo; siempre, entregados al veredicto ajeno, como el cuerpo de Polinice, a merced de los tebanos. Porque los otros, por principio, teóricamente, tienen todo el tiempo de la historia para enterrarnos. Y esta trascendencia de los otros —del Coro— es insuperable.

Con todo, el conflicto entre enjuiciamiento y justificación sería una tediosa repetición del triunfo de uno solo de los contendores si no fuera verdadero que la intimidad ajena —que es el objeto último de toda objeción moral— se nos escabulle siempre de las manos, replegándose hacia lo suyo, hacia algún punto de re-flexión inobjetable. O, recordando a Levinas: desbordando al sujeto gnoseológico, como lo infinito desborda toda medida, y a la totalidad misma.

El otro —aquel a quien enjuicamos— es un ser reflexivo. Sobre esto he insistido, pero no lo suficiente. Pues, el trabajo de la reflexión es mucho más incluso que un trabajo alquímico, teúrgico, que trasmute la espacialidad cotidiana en temporalidad pura; el pasar del mundo, en pasado, en evocación, la entidad de los objetos a la mano, en cualidad de ser y en esencia final.

La reflexión, en cuanto clausura de un proceso continuo de recogimiento, termina en una suerte de coincidencia consigo mismo, como definitiva absorción del ente por el ser. Evento éste inaccesible a toda mirada externa.

Tal radicalidad del proceso —ahora psíquica, espiritualmente reflexivo— no ocurre como ‘decisión frente a la muerte’ —pienso en Heidegger. Se trata, en cambio, de un recogimiento que desde el principio viene hacia sí mismo, y *ante -sí -mismo*. Que viene, día a día.

Así, nuestros enjuiciamientos a esa intimidad permanecerán, por principio, inconclusos. En una palabra: injustificados.

Éste es, pues, el verdadero conflicto, y la aporía, de la experiencia moral, conflicto que nos da poco respiro para la contemplación; para lanzar una mirada teórica, sólo teórica, sobre el mundo y la vida. Pero, menos aún para hacer de otro ser humano un objeto de contemplación: alguno sobre el cual pudieran evitarse los juicios llamados ‘de valor’. Somos seres desgarrados: en nosotros mismos, y en continuo enfrentamiento con los otros.