

ÉTICA Y NEGACIÓN

Humberto Giannini

¿Es posible lograr que la conciencia moral se aleje tanto de un relativismo escéptico como de un absolutismo impositivo y, a la postre, intolerante o totalitario? En estas páginas, el autor intenta esbozar un camino diferente según el cual la experiencia moral brota del lenguaje como diálogo en el que se denuncia y enjuicia. El lenguaje de lo moral aparece así como un “no”, como rechazo y condena. Esa transgresión afecta a una experiencia común. El conflicto no proviene de principios o reglas generales, sino a raíz de una ofensa que hiere la dignidad del otro como persona humana. En eso consiste la experiencia del mal moral. Y la del bien tampoco depende, principalmente, de nociones abstractas ni de proyectos de hacer el bien. Porque es sospechosa la bondad de quien se anuncia y proclama como bueno. Sospechamos que opera allí un mecanismo de autojustificación. No basta proponerse el bien. Es propio del hombre bueno una inclinación a no darse cuenta de ello enteramente. En definitiva, la condición de hombre bueno no emerge sino cuando ese hombre es puesto a prueba en una situación concreta. Allí revela con sus actos quién es.

HUMBERTO GIANNINI. Profesor Titular de la Facultad de Filosofía, Universidad de Chile. Autor de numerosas publicaciones, entre ellas *La experiencia moral* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1992); *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant* (Santiago de Chile: Edit. Andrés Bello, 1982); *Desde las palabras* (Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad, 1981).

I

Profundos cambios de contenido y estilo ha sufrido la filosofía desde la segunda mitad de este siglo. Dentro de sus últimas vicisitudes, tal vez la más espectacular ha sido la abdicación a lo que Ricoeur ha llamado “la exigencia del punto de partida”, la exigencia de un fundamento único y definitivo. Y en esta retirada, la abdicación al fundamento de todos los fundamentos: a la subjetividad como principio indubitable del conocer y del ser.

Y es aquí, en estos recogimientos sucesivos, donde empiezan los problemas más serios: si la deconstrucción o la retirada llegara sólo hasta aquella subjetividad en que la filosofía moderna quiso fundar todos sus derechos —y sus ilusiones—,¹ el giro anticartesiano que ha tomado, en general, el pensamiento, a partir, digamos, de “el existencialismo” hasta hoy, parece algo más que saludable.

Pero, más allá de estos límites la destitución acarrea serios problemas, sobre todo cuando consideramos la esfera de la ética. Aquí la experiencia personal representa un criterio intransable: es ella la que está siempre en juego y la que, en primer lugar, tiene la palabra.

Casi es tautológico decirlo: hay una experiencia de la subjetividad. De una subjetividad que no podría autodeclararse, como en el pasado, transparente ni depositaria de la verdad de todas las cosas; que, por el contrario, desde hace tiempo se reconoce incapaz de saber lo que es ella misma. Pero que, sin embargo, se sabe lo suficientemente poderosa como para recogerse y sumergirse en la impugnabilidad de sus límites. Que justamente por este poder y aquella impotencia es subjetividad, retraimiento de ser y no entidad plena y visible.

Sabemos, por último, que la subjetividad está siempre en juego; y no tan abiertamente cuando especulamos sobre el ser del ente, en general, como cuando nos volvemos al espacio civil; cuando lo que importa es la veracidad de una conducta, la veracidad de una decisión, la veracidad de un

¹ Cito a G. Vattimo, como gran conocedor de la crisis que va de Nietzsche a Heidegger: “Lo que queda tras la fabulación del mundo verdadero no es el mundo aparente, como único mundo —y por tanto, como mundo verdadero, a su turno— sino la historia de las fabulaciones”. Gianni Vattimo, *Ética e interpretación* (Buenos Aires: Paidós, 1993), p. 44.

² Como es el caso mismo de Descartes: la moral provisoria que propone es la continuidad de la vida moral en un mundo puesto entre paréntesis.

acuerdo; hechos en los que la verdad última de las cosas incluso podría aparecer como provisoria, como definitivamente provisoria.²

Ese es el problema.

La restitución del hecho subjetivo exige, sin embargo, un resguardo metodológico, a fin de que no volvamos a caer en una interpretación enclaustrada, solipsística de la experiencia, que restituye los derechos de esa subjetividad. Que no volvamos, en fin, al “yo soy” cartesiano.

II

Un sujeto fuera de la relación dialogal es una hipótesis inverificable y desastrosa... Ésta, la exigencia teórica clave.

El hombre contemporáneo, sin embargo, está probando en su vida práctica un modo nuevo y extraño de soledad: la soledad del que está atado a los otros por múltiples lazos, pero todos precarios, convencionales, desechables. La soledad de la tangencia, sólo de la tangencia, de múltiples intereses, de múltiples discursos que se tocan en algún punto, pero que no llegan a converger hacia lo Mismo: ausencia de un tiempo común.³ Se ha hablado de “soledades asociadas” para describir este estado de dispersión de propósitos, de supuestos, de valoraciones y anhelos; asociación que, como opinión pública, se deja interrogar estadísticamente todos los días sobre “lo que está pensando o sintiendo”, pero que no permite en absoluto llegar a hablar de una experiencia común, en el sentido fuerte del término.

Es más que probable, pues, que a causa de esta dispersión y aflojamiento de la vida comunitaria, los tiempos estén maduros para comprometer no sólo la inteligencia sino también la voluntad en la búsqueda de experiencias convergentes. Y prueba de ello es el extraordinario prestigio ganado en los últimos veinte años por la hermenéutica, por la filosofía de la comunicación; pero, sobre todo, por la ética del diálogo.⁴

Todo ocurre como si el lenguaje guardara algo obstinadamente universal, común, que la opinión pública disipa continuamente sin poderlo agotar.

Así, el lenguaje que da y recibe —más propiamente, el habla— es el

³ A propósito de la significación fundamentalmente temporal de “soledad”, me permito remitir a mi libro *El tiempo y el espacio en Aristóteles y Kant* (Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1982).

⁴ También “ética comunicativa”, cuyos principales exponentes en los años 70 son K. O. Apel y J. Habermas. Una luminosa exposición sobre ética comunicativa: Adela Cortina, “Ética comunicativa”, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. II, 1992.

que estaría salvando la inteligibilidad del Universo —al menos, del humano— de su total reducción a entidades dispersas e insolidarias.

III

A partir de estas premisas quisiera preguntar lo siguiente:

¿Cómo puede el habla responder por la cuestión agobiante de la experiencia moral?

Esencialmente, de dos modos (A y B).

En primer término (A), porque a través de la sustancia porosa de la palabra hay un traspaso (y una retención) de mundo: de una generación a otra, de un texto a sus lectores, de una conciencia a otra conciencia.

Que sea el mundo que se traspasa, sobre esto, a partir de Martin Heidegger se ha venido acumulando una copiosa literatura. Digamos sólo que tiene que ver con una determinada experiencia de ciertas realidades más subterráneas que visibles: tiempo, espacio, naturaleza (como un todo), bien y mal, muerte...

En todo caso, este tránsito no es el de un saber propuesto y aprendido; ocurre, discurre básicamente a través de dos vertientes que “circulan” por una comunidad histórico-parlante:

- i) La de las referencias lingüísticas.
- ii) La de los significados.

i) Llamaremos “referencia” al inventario de todas las cosas y fenómenos que este mundo deja ver y permite individuar en las palabras. Apunta al reino de lo entitativo, de “las cosas” con sus cualidades y relaciones sensibles. Al reino, en fin, de lo visiblemente a la mano.

ii) Hay que subrayar, sin embargo, que dentro de lo que se traspasa, ante todo, con prioridad absoluta,⁵ están los significados (*logoi*).

Llamaremos “significados” a los modos por los que el sujeto entiende y significa una determinada relación suya a los otros seres humanos y/o

⁵ Prioridad absoluta, porque todos los “objetos” a que nos referimos en un discurso real están remitidos a modos de significarlos. Por eso, hemos afirmado en otro lugar (*La experiencia moral*, cap. III, Editorial Universitaria, 1992) que los seres humanos somos significantes, esencialmente significantes, esto es: portadores inmediatos de tales significados.

⁶ Quiero decir: el sustantivo “petición” es un derivado y expresa un parónimo de “pedir”.

a las referencias (cosas). No tienen carácter sustantivo. El modo más propio de expresarlos es mediante la declinación verbal: “pedir”, por ejemplo,⁶ es un significado por el que el sujeto entiende y significa su relación a alguna cosa (esta o aquella referencia) a través de otro sujeto. Cuando alguien pide un favor, quien puede otorgárselo entiende perfectamente qué tipo de trans-acción queda abierta en virtud de tal pedido, cuáles son sus límites y qué derechos implica.

Nos interesa destacar aquí aquellos significados que implican en su significar una determinada relación a otro ser humano. Pues, son estos significados, y sólo éstos, los que están en juego en las transacciones.⁷ Nombrar, referir, proponer, preguntar, ordenar, comprar, disgustarse, regalar, casarse, y miles de otras, son, en efecto, conductas que significan determinados modos por los que un sujeto se vincula al mundo a través de su prójimo, o bien, a su prójimo a través de las cosas del mundo. Son transacciones.

Estrictamente hablando, las cosas no poseen significado; sólo lo cobran en relación a los modos de significar del sujeto significante. (Sobre este punto, habría que volver a leer atentamente el “Cratilo”, de Platón.)

Ahora bien, espacio civil es el lugar propio (en el sentido aristotélico) donde se “transan” estos significados:⁸ donde se muestran, se proponen, se discuten, se interpretan, se evalúan. Se modifican mediante la discusión y el diálogo.

Llamo, finalmente, “experiencia moral” a la participación directa de los sujetos en este proceso de significaciones y valores en juego.

IV

Esto nos lleva a lo segundo (B).

El lenguaje responde a la cuestión agobiante de la experiencia moral sólo en cuanto se estructura, “se objetiva” como proceso dialogal que da y recibe, como habla. Voy a decir qué entiendo por esto.

⁷ “Mirar”, por ejemplo, es un significado, intencional, según la terminología de Husserl, que no implica necesariamente a otro sujeto, como sería el caso de “interrogar” o “vender”.

⁸ Estos términos “transar” y “transacción” han sido ya empleados para referirse a las conductas sociales. En mi libro *La experiencia moral*, dedico un capítulo al estudio de este significado, en relación al problema de la transitividad real (*La experiencia moral*, cap. IV, *op. cit.*).

Más allá de los actores ocasionales de un diálogo cualquiera, propongo que consideraremos al diálogo, en general, como un proceso continuo, abierto por ambos lados, en cuanto implica un diálogo anterior (la mayoría de las veces, realizado por otros), al que remite, suponiéndolo, retomándolo explícitamente, reinterpretándolo. Y en cuanto implica también nuevas situaciones, nuevas perspectivas, nuevos antecedentes, que son los que me obligan u obligarán a otros, a continuar el discurso común en el punto en que había quedado.

Así, cualquier diálogo con fecha de inicio y de término, y referido al litigio concreto que ahora resuelve o que intenta resolver, es una parte, un momento de un proceso dialogal continuo, pero siempre, y por lo mismo, inconcluso y abierto.

La experiencia moral en cuanto proceso común, se explicita, “se objetiva”, pues, como diálogo (en el sentido señalado); concretamente, como un proceso de conflictos —e intenciones convergentes, a la vez—, entre dos instancias argumentativas antagónicas: la instancia representada por un sujeto o un grupo que enjuicia el no cumplimiento de un significado (un compromiso, un contrato, etc.), y la instancia representada por un sujeto o un grupo que intenta legitimar y justificar su propia conducta. Decíamos “proceso” en el sentido de “concatenación de hechos”; pero también en un sentido jurídico: enjuiciar significa, en efecto, abrir una querrela contra alguien: fulano “es” un hipócrita. Y aquí también el cierre del proceso —la decisión sobre lo que alguien “es”— no puede ser sino unilateral, jamás definitivo, por la naturaleza de las cosas que están en juego (la subjetividad del otro). Es un hecho: la historia vuelve siempre sobre lo que ya ha juzgado.

Hay otro punto que quisiera destacar a propósito de esta analogía entre experiencia moral y diálogo.

Es notorio: un diálogo cualquiera no empieza libremente, como la conversación,⁹ ni referido a cualquier cosa en cualquier tiempo. Es respuesta a la emergencia de un problema, de algo “que no marcha” en medio de la actividad prevista, rutinaria. Esencialmente es experiencia de lo negativo en medio del quehacer cotidiano.

De igual modo, la experiencia moral es ante todo experiencia de lo

⁹ Sobre diálogo y conversación, Humberto Giannini, *La re-flexión cotidiana*, cap. III (Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1987).

¹⁰ A este respecto, el interesante trabajo de Jean Nabert, *Essai sur le mal*, cap. II (Presses Universitaires de France, 1955).

negativo; percepción de una hipotética insuficiencia del impulso ajeno para realizar “lo que debe”; de una supuesta mala fe respecto de lo que “objetivamente” se espera del otro en virtud del significado de una determinada transacción.¹⁰ Y esto, en el diálogo moral, irrumpe y se explicita como denuncia y enjuiciamiento.

V

Ahora, que este principio y este inicio¹¹ sean negativos, no significa que el mal, que el defecto, tengan algún tipo de preeminencia ontológica. O que no exista experiencia moral alguna que sea positiva y directa. Lejos de eso:¹² lo que mueve a enjuiciar un acto, una conducta o, por último, a la vida misma, es la intuición (no siempre clara) de algo positivo e incondicionado. Lo que mueve a justificarse (cuando hay autenticidad en ese acto) es también la intuición de un principio, en virtud del cual “podré —como dice Santo Tomás— reintegrarme a la amistad de los justos”. Aceptarme a mí mismo. Y eso que se intuye, que se vislumbra, es algo positivo.

Sólo que la transgresión de un significado común, el defecto, el malogro, es lo primero que salta a los ojos. El bien transgredido es aquello con lo que se contaba y, por tanto, lo no tematizado; lo que sólo empieza a hacerse presente “en virtud de” su ausencia; esto es, con la diformidad del mal.

La moralidad, como proceso transubjetivo estructurado, sólo es po-

¹¹ Principio, en el sentido de fundamento; inicio, en el tiempo. La hipótesis que aquí se sostiene es que la negatividad ética es un principio que inicia el tiempo de la conciencia moral.

¹² No proponemos en esta investigación ni un escepticismo ni un relativismo morales, como podría parecer a quien subraya sólo algunas afirmaciones nuestras y no otras.

Convendría tener presente que:

1. (Para nosotros) el significado antecede a la conciencia y a la experiencia individuales. Esta debe atenerse a aquél. En todo caso, el sujeto puede contribuir a un cambio significativo de una transacción, a través de su participación en el proceso dialogal en que ese significado entra en juego permanente.

2. El sujeto humano es inobjetable, es decir, no puede ser reducido a juicios objetivos.

3. El concepto de veracidad es más fuerte que el concepto de verdad. Una orientación absoluta de la conducta humana.

4. El anhelo de un bien en sí es la condición *sine qua non* para que podamos hablar de la buena fe de la ética.

Estos puntos que se desarrollan en este trabajo con diversa extensión y profundidad muestran que estamos bastante lejos de un escepticismo relativista.

sible a partir de la negación, a partir de “algo que no marcha”. Ese es su “principio”.

VI

A propósito de este tema de la negatividad del conocimiento moral, acaso sea oportuno recordar muy someramente el mito en que se radicalizara de modo sintético y poderoso esta concepción. En el mito del primer pecado, el despertar de la conciencia humana “ocurre”¹³ como repentino saber del límite entre lo mío y lo Otro. Con-ciencia de lo Otro que surge en el momento indivisible en que Adán escucha y comprende el significado del primer “no”. Este “no” marcará desde entonces la diferencia entre el inocente habitar del hombre en el Paraíso y la angustiosa libertad del ser-en-el mundo.¹⁴

VII

Al margen de esta visión, la negatividad ética consiste en cierta dificultad para aprehender y tematizar el bien en sí, aun cuando nosotros mismos llegásemos a ser portadores de ese bien.

Hay una leyenda talmúdica, recordada por Hanna Arendt: A causa de 36 hombres justos, y sólo a causa de ellos, Dios salva al mundo de la destrucción a la que lo tenía destinado. Nadie conoce a esos hombres, ni siquiera ellos mismos saben que es a causa de su justicia que el mundo será salvado.

Lo que Hanna Arendt plantea a propósito de esta leyenda es que la bondad humana, al concentrarse en su eficacia, al instalarse en su propio objetivo, se vuelve invisible a sí misma; ingrátida y transparente para la conciencia del hombre bueno.¹⁵

La conciencia bondadosa —y como lo señala la Arendt, también la

¹³ Según una interpretación plausible de este mito, la conciencia (o el alma reflexiva) no es una cosa, sino una relación que surge a raíz de la Palabra recibida.

¹⁴ A esta angustiosa libertad los teólogos medievales la llamaban (in)-(se)-(curitas)= Cura.

¹⁵ Hanna Arendt, *Condition de l'homme moderne* (Presses Pocket, 1987), p. 116.

sabiduría— posee una extraña inclinación al repliegue; una inclinación a no ser vista a fin de poder ser plenamente; a fin de no volverse sospechosa ante sus propios ojos.

Pues, es claro que empezaremos a sospechar de la bondad plena de un acto si el agente se detiene a contemplarlo y a gozarse de él, si lo anuncia y lo proclama como bueno. Sospecharemos que detrás de lo proclamado está funcionando un mecanismo de autojustificación.

Sin embargo, el texto talmúdico sostiene algo más fuerte: que esta propensión al retiro propia del bien representa algo más que un gesto de modestia; que es un efectivo no saber, un efectivo olvidarnos de cómo somos.

Y, si las cosas son así, esta “sancta ignorantia” hace cuestionable, de partida, todo proyecto personal de hacer el bien.

Lo que aquí quisiéramos decir es justamente esto: que ni siquiera la clara decisión de bien —la voluntad que se proyecta como voluntad de realizarlo— represente una condición interna suficiente para que ese bien, plenamente realizado, alcance la dimensión de bien moral.

Y cabría recordar, como ejemplo probatorio, al siniestro protagonista de “Le Diable et le Bon Dieu” de Sartre:

Goetz, el condotiero, ha recorrido toda la escala de los males; ha llegado a ser poderoso y temido, además. Sólo el bien parece algo infinitamente lejano a sus posibilidades. Alguien se lo dice:

—¿Imposible el bien?— responde sorprendido.

Porque uno podría imaginarse sin problemas que la misma fuerza que se pone para negar y destruir a los otros, pueda entregarse ahora para correr a su encuentro. Así lo piensa Goetz, al menos. Y apuesta.¹⁶

Pero, la decisión inquebrantable de hacer el bien no es forzosamente un acto de buena voluntad. Goetz podría darlo todo, arriesgar su propia vida por los otros. Con todo, lejos de ser el suyo un proyecto de buena voluntad, puede esconder la presunción —no digo que así ocurra necesariamente— que el mismo Goetz en su perversidad no se había animado a formular: la presunción de ser la causa maravillosa, divina, de ese bien que los otros llegarán a poseer. De ser uno mismo el Bien de los otros.

Es evidente: un tal proyecto no podría ser moralmente bueno, aun cuando los resultados prácticos, políticos, fueran absolutamente loables.

Con todo, cabe replicar que este es un caso límite, y que no parece

¹⁶ Jean-Paul Sartre, *Le Diable et le bon Dieu*.

prudente extender la hipótesis que estamos formulando, a cualquier proyecto de bien, por el solo hecho de tener esa dimensión desbordante de proyecto. Y la hipótesis toca aquí uno de los aspectos más dolorosos y paradójicos de la experiencia moral. Porque habría que responder a esta réplica que no cabe proyectar nada en serio, sin la voluntad responsable de vencer los obstáculos, sin la voluntad sería de no transar; incluso sacándonos de encima, de cualquier modo, a los que nos salen al camino.

Entonces, el proyecto, que en un principio tenía al otro como finalidad y centro, empieza a revelárseme como alimentado por mi propia voluntad de gloria, de autoafirmación. De Poder. Voluntad que puede hacerme invisible el bien del otro, preocupado como estoy de ser yo la causa de ese bien.

Y así, con toda la nobleza que puede albergar un buen propósito, ceda en su estructura de proyecto un principio insidioso y distanciador respecto de lo explícitamente pretende.¹⁷

VIII

¿Cómo poder, pues, ser cada día mas propiamente un instrumento libre del bien que se hace, que el “Autor” de ese bien? ¿Cómo hacer que el mismo imponga efectiva, universalmente? Tal vez renunciando a la acción aislada, a los límites del propósito personal; tal vez sumándose a un proyecto social por el que pueda multiplicarse indefinidamente mi alcance instrumental de acción.

Si verdaderamente quiero universalizar tal bien e independizarlo de mi estrecha esfera de posibilidades, tendré que emprender una pública denuncia del mal presente y proponer un sistema de valores exigibles; saber crear una corriente de simpatía y de apoyo para mis ideas acerca de lo que debe ser para el hombre y de estrategias respecto de lo que debe hacerse. En fin, una ideología cuyo fin inmediato no puede ser otro que la obtención de plenos poderes para abolir el mal denunciado y realizar en el mundo los valores que proclamo.

La historia, sobre todo la de nuestro siglo, lo documenta: la disputa

¹⁷ “El crecimiento de la conciencia engendra las condiciones de su precariedad, puesto que ella no entra en posesión de sí a no ser que se desarrolle en una expresión o en una acción, que es una suerte de ocultamiento, que implica cierta exterioridad... De donde se sigue que hay iniciativas, las más generosas, las más ricas de esperanzas, que dan nacimiento, muy a menudo, a consecuencias opuestas a las que la conciencia esperaba...” Jean Nabert, *op. cit.*, p. 19. Un buen ejemplo de esta reflexión es la tragedia de Edipo.

por el poder suele terminar en la afirmación tácita, las más de las veces, de que no hay otro bien que el Poder mismo.

Así, todo podría terminar siempre con el triunfo de la intolerancia y la tiranía, si el ejercicio del poder no generara nuevas denuncias y enjuiciamientos, nuevas aglutinaciones de fuerzas alrededor de otras ideas y de otros modos de concebir el proceso social.

La pugna ideológica, sin la cual una sociedad inmoviliza y corrompe su vitalidad, es de un modo esquemático y más o menos diluido, la proyección del proceso de transacciones reales que se realizan en un espacio civil. Lo que verdaderamente importa es que este diálogo (ético-político) de segundo nivel, surja de la experiencia común (y de sus conflictos), y vuelva a ella. ¿No es esto lo que llamamos “democracia”?

IX

En definitiva, la ética como práctica del bien universal, no puede sino estar asociada a la política y a la consolidación de normas generales que hagan más y más justa la convivencia. Con todo, la ética está pensada para enfrentar y juzgar situaciones sólo esquemáticamente definidas (“No matarás”, por ejemplo). Por eso mismo, su referencia abstracta a lo posible está construida sobre una limitación a priori de la libertad, en aras del desconocido que puede aparecer con un rasgo determinado (uno sólo) en el horizonte. Está fundada, en fin, en la obligatoriedad del decálogo, de la norma, del deber-ser. Lo que puede bastarle para valer como ética, ya se piense esta obligatoriedad como un a priori formal, ya se piense simplemente como convención y costumbre.

El problema es si este deber ser, en cuanto estratagema social de cohesión ciudadana o, en el mejor de los casos, en cuanto honrado, kantiano, proyecto de atenerse a lo que es incondicionalmente debido; si este proyecto inmensamente esquemático de la acción debida, es en pleno un imperativo moral.

Un sentimiento de deuda. Scheler tuvo el mérito incuestionable de haberle negado ese carácter y de haber postulado, como fundamento de la moralidad, la intuición valórica,¹⁸ que sólo puede ocurrir ante la presencia del depositario de un valor.

¹⁸ Max Scheler, “Ética”, *Revista de Occidente*, 1948.

¹⁹ He ligado el tema de la ofensa al de la justificación en el libro ya citado de *La experiencia moral*, cap. VII.

X

El conflicto moral —que es otra cosa que el proceso de objetivación ética— surge, en cambio, en la historia de un encuentro entre individuos, y en torno a un significado que esta historia (por pequeña que sea) ha puesto en juego.

Ahora bien, el conflicto no surge a raíz de ideas o principios en pugna o de un abstracto deber ser. Surge a raíz de una ofensa: de la deuda real del ofensor.

Cuando hablamos de “ofensa” nos estamos refiriendo a una categoría básica, al centro propio, de la experiencia moral. Y no podríamos hacer aquí una descripción detallada de su significado.¹⁹ Digamos, sin embargo, que “formalmente” ofensa es el mal —el único daño moral— que cabe recibir del prójimo. Un mal que se sufre²⁰ como transgresión a un modo determinado de encontrarnos o de realizar con otro un significado cualquiera. □

Ahora, desde un punto de vista subjetivo, a causa de la ofensa me percibo repentina, indubitavelmente como ese “yo soy” (o “yo también soy”), pero jamás en la lúcida determinación intelectual descrita por Descartes. Me percibo como esa realidad indubitable que soy, inobjetable, pero olvidada, negada, violentada, por el otro. A través de esta re-flexión, la esencia humana “se respira”, por decirlo así, por la herida de su dignidad.

Finalmente, quisiera subrayar que la ofensa, la no disponibilidad para el otro en el momento que importaba, es algo que puede ocurrir a pesar de nuestros mejores proyectos e, incluso, más de alguna vez, a causa de ellos.

Y lo que decíamos al comienzo parece ahora cobrar algún asidero: No puedo apostar por mi propia buena voluntad antes de encontrarme con aquellos que realmente, y en una situación no manejable por mí, me pondrán a prueba y revelarán lo que soy. En esto no puedo apostar por mí, por mi condición de “buen hombre”, así como no puedo anticipar que me voy a enamorar mañana.

²⁰ Las expresiones “mal que se sufre”, “mal que se hace” son de San