

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL / N° 20 / 2002

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2002

SOBRE LA CULTURA JURIDICA CHILENA



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL

Editor:

Agustín Squella

Asistentes del Editor:

Aldo Valle, Joaquín García-Huidobro y Claudio Oliva

Comité Consultivo:

Albert Calsamiglia (†) (Barcelona), Elías Díaz (Madrid),
Enrico Pattaro (Bologna), Miguel Reale (Sao Paulo),
y Rolando Tamayo (Ciudad de México).

Consejo Editorial:

Antonio Bascuñán, Enrique Barros, José Joaquín
Brunner, Humberto Giannini, Alfonso Gómez-Lobo,
Jorge Iván Hübner y Máximo Pacheco.

ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
2002

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 20
2 0 0 2

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Austral de Chile, Católica de la Santísima Concepción, Católica de Temuco, Católica de Valparaíso, de Concepción y Diego Portales.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval", se llevó a efecto la impresión de este volumen.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

ISSN — 0170 — 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL
Errázuriz 2120 - Valparaíso
E-mail: edeval@uv.cl

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2002

SOBRE LA CULTURA JURIDICA CHILENA

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(2001 - 2003)

Antonio Bascañán Rodríguez, Antonio Bascañán Valdés, Jesús Escandón Alomar, Pedro Gandolfo Gandolfo, Joaquín García-Huidobro, Fernando Quintana Bravo, Nelson Reyes Soto, Agustín Squella Narducci y Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspondencia puede ser dirigida a la casilla 211-V, Valparaíso.

P R E S E N T A C I O N

Este número del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* corresponde a 2002 y aparece a comienzos del segundo semestre de 2003.

En su primera parte, como es habitual en todos los números del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, este volumen contiene una sección *Estudios*, donde se reproducen diversos trabajos de interés en el campo de la filosofía política y de la teoría y filosofía del derecho.

Seguidamente, la sección *Ponencias* reproduce la versión escrita de las comunicaciones que fueron presentadas en las V Jornadas Chilenas de Filosofía del Derecho, que tuvieron lugar en octubre de 2002 en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso. Las mencionadas Jornadas estuvieron dedicadas al tema "La cultura jurídica chilena", y en ella participaron más de 20 ponentes de distintas Facultades y Escuelas de Derecho del país.

A continuación, se incluye el discurso que pronunció el Vicepresidente de la corporación, Antonio Bascañán Valdés, con ocasión de haberse otorgado a los profesores Jorge Iván Hubner y Máximo Pacheco Gómez la distinción de Socios Honorarios de la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social. El acto correspondiente tuvo lugar en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, en el mes de diciembre de 2002.

Este y los anteriores números del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* pueden ser solicitados a la Casilla 211-V, Valparaíso, Chile.

*Sociedad Chilena de Filosofía
Jurídica y Social*

ESTUDIOS

- ROSS, A. (1961), *Hacia una ciencia realista del derecho. Crítica en el dualismo en el derecho*. Buenos Aires, Abeledo Perrot.
- SAUER, W. (1933), *Filosofía jurídica y social*. Barcelona, Labor.
- SCHLICK, M. (1993), «El viraje de la filosofía», en: A. Ayer, *El positivismo lógico*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- SEARLE, J. R. (1997), *La construcción de la realidad social*. Barcelona, Paidós.
- TREVES, R. (1962), «Qu'este-ce que la Philosophie du Droit», en: *Archives de Philosophie du Droit*, 7.
- UHLENBECK, E. M. (1963), «An appraisal of Transformation Theory», en: *Lingua*, núm. 12.
- VECCHIO, G. del (1950), *Lezioni di filosofia del diritto*. Milano, Giuffré.
- VILLEY, M. (1962), «Qu'este-ce que la Philosophie du Droit», en: *Archives de Philosophie du Droit*, 7.
- WROBLEWSKY, J. (1989), «Problèmes méthodologique pour définir le droit», en: *Droits, Définir le Droit*, núm. 10.

CHILE: LA FALTA DE RECONOCIMIENTO UNA LECTURA HEGELIANA

ENZO SOLARI A. *

I

Filosofía y política han vivido relaciones un tanto traumáticas. Sócrates es el paradigma de este trauma. Platón y Heidegger son ejemplares por sus desgraciados fracasos en la política vivida, pese a la virtualidad práctica de sus ideas. Locke, Russell y Arendt, en cambio, representan al intelectual que no sólo piensa con radicalidad los problemas políticos, sino que también se destaca por la lucidez práctica y la responsabilidad ética con las que se desenvuelve en su circunstancia política particular. La ética de Aristóteles, a su turno, es un ejemplo ambiguo por las dos interpretaciones a que da lugar: según una de ellas, excluyente, la vida política es una posibilidad secundaria de felicidad frente a la posibilidad primaria y por excelencia que es la vida teórica; según la otra interpretación, inclusiva, la vida feliz supone el cultivo de las virtudes éticas en el marco de la *pólis*, amistades, fortuna, ciertos bienes materiales mínimos y una dedicación —dentro de las posibilidades humanas—

* El autor, Profesor en el Departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado, deja constancia de que este texto —acabado en mayo de 2001— fue preparado para su lectura y discusión ante un público no especializado en filosofía, gracias a una invitación de la Universidad Católica del Norte, sede Antofagasta, en julio de 2001.

al cultivo de la contemplación teórica. Chile suministra otros tantos ejemplos. Jorge Millas es un caso donde el peso especulativo no impide un coraje ético realmente admirable. Desgraciadamente, abundan episodios poco felices: estupendas inteligencias filosóficas unidas a la más consumada estupidez política.

En todo caso, la filosofía es una actividad intrínsecamente política. Y es política no sólo porque de los asuntos públicos se ha ocupado, sino sobre todo porque es un pensamiento histórica y socialmente situado. Ya lo decía Ortega: el pensamiento está siempre circunstanciado. Y la filosofía no es ni puede ser la excepción. Ella tiene sus bases materiales, económicas, colectivas, culturales, etc. De ahí el carácter político de todo filosofar. Sin embargo de lo cual, esta situacionalidad ha de ser crítica y mediatamente vivida por la filosofía. Puesto de otra manera: respecto de su circunstancia el pensador tiene que guardar distancia reflexiva, so pena de caer en apresuramientos, inmediateismos o ingenuidades ideológicas ⁽¹⁾. El mejor servicio que puede prestar la filosofía a la política consiste en un celoso cuidado de la libertad del pensamiento frente a todo tipo de intereses. Política y todo, la filosofía ha de resguardar una permanente disposición crítica respecto de los procesos sociales y de los asuntos públicos.

II

Dicho esto, tratemos de ilustrar la relevancia política que puede exhibir una idea filosófica. Y hagámoslo no por un puro interés especulativo, sino más bien pensando que una buena idea es parte integrante de una buena vida: la filosofía puede prestar su contribución para el discernimiento, la orientación de esa praxis en el mundo a partir de la cual ella misma surge. Para eso, les propongo que vayamos a Hegel ⁽²⁾. Hegel, según pienso, es un filósofo moderno (y posmoderno) que permite pensar y hacer la política de mejor manera. Quizá no tanto por sus concretas actitudes políticas, sino más bien por la relevancia política de varias de sus ideas: es el caso de la exterioridad, la historia y el reconocimiento, por mencionar algunas. El reconocimiento (*Anerkennung*), en particular, posee gran relieve político. La idea atraviesa toda esa proeza especu-

lativa que es su *Fenomenología del Espíritu*, y se refleja en la parábola que traza la conciencia natural desde la certeza sensible hasta el saber absoluto. En ésta, la primera gran obra de Hegel, el espíritu no se entiende sin reconocimiento: el espíritu es reconocimiento mutuo. La famosa dialéctica del señor y del siervo constituye un punto de aplicación —en una de las primeras experiencias intersubjetivas— del reconocimiento. Y la dialéctica del perdón y de la reconciliación es su culminación, el acabamiento y la plenitud de la intersubjetividad.

La intersubjetividad recorre toda la *Fenomenología*, decíamos ⁽³⁾. Espigemos algunos textos que la delatan. Uno de esos lugares célebres es el de B. Autoconciencia, IV. La verdad de la certeza de sí mismo, hacia el final de las páginas sobre el yo y la apatencia:

“Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu (der Begriff des Geistes für uns)*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta (*absolute Substanz*) que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición (*in der vollkommen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes*), es decir, de distintas autoconciencias que son para sí, es la unidad de las mismas (*die Einheit derselben ist*): yo que es el nosotros, y nosotros que es el yo (*Ich, das Wir, und Wir das Ich ist*)”. ⁽⁴⁾.

Unas pocas líneas más abajo, en B. Autoconciencia, IV. La verdad de la certeza de sí mismo, A. Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre (al comienzo), se reafirma el concepto del espíritu y se introduce el reconocimiento como constitutivo de cada autoconciencia:

“La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce (*es ist nur als ein Anerkanntes*). El concepto de esta unidad de la autoconciencia

en su duplicación, de la infinitud que se realiza en la autoconciencia, es una trabazón multilateral y multívoca, de tal modo que, de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que no se distinguen o tomados en esta diferencia, y reconocidos siempre en su significación contrapuesta. El doble sentido de lo diferenciado se halla en la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinidad en la que es puesta. El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del *reconocimiento (die Bewegung des Anerkennens)*". (FdE: 113) ⁽⁵⁾.

Enseguida, la dialéctica señor-siervo brota como una de las experiencias intersubjetivas inaugurales de la lucha por el reconocimiento. Inicialmente, el señor manda y domina tanto al siervo cuanto a las cosas: al siervo a través de las cosas naturales, y a éstas mediante aquél. Mas, su poderío le otorga un reconocimiento muy imperfecto de su contraparte (porque no es mutuo) y un aprovechamiento sólo parcial de las cosas (porque el que las trabaja directamente es el siervo). El señor, en el fondo, queda sujeto al siervo para ser reconocido y para disfrutar la naturaleza; de ahí que el siervo en cierta forma posea una prerrogativa sobre su señor y, en este sentido, lo domine ⁽⁶⁾. Como quiera que sea, se advierte que ésta es una experiencia intersubjetiva primeriza y deficiente; sin embargo, en ella ya se esconde el espíritu absoluto, la comunidad de hombres libres e independientes que se reconocen mutuamente, que es el motor de toda la dialéctica fenomenológica ⁽⁷⁾.

Demos un salto en esta pesada obra, para situarnos en BB. El espíritu, VI. El espíritu, lugar en el cual el espíritu —presente desde siempre, repitámoslo, en cada figura de la conciencia— se explicita histórica, mundanalmente:

"Pero estas figuras [del espíritu] se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales, auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo (*Gestalten einer Welt*)". (FdE: 261).

Si avanzamos nuevamente y llegamos a BB. El espíritu, VI. El espíritu, C. El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad, c. La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón, veremos que lo que se dice negativamente del alma bella puede decirse *a contrario sensu* del espíritu perdonado y reconciliado:

"Le falta la fuerza de la exteriorización (*die Kraft der Entäusserung*), la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser (*die Kraft, sich zum Dinge zu machen, und das Sein zu ertragen*). Vive en la angustia (*Angst*) de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta (*absoluten Unterschiede*)". (FdE: 384) ⁽⁸⁾.

Unas pocas páginas más adelante, culmina de modo triunfal la marcha del espíritu en las conciencias a través del más pleno reconocimiento mutuo, ése que se verifica en el perdón y la reconciliación de los sujetos:

"La palabra de la reconciliación (*das Wort der Versöhnung*) es el espíritu *que es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario (*in seinem Gegenteile*), en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma —un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto (ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist)*". (FdE: 391) ⁽⁹⁾.

Al final de la sección Espíritu, Hegel resume el reconocimiento como reconciliación y abre paso a la religión, que —como se sabe— incluye todo el contenido del espíritu bajo forma representativa:

“Por medio de esta exteriorización (*Entäußerung*), este saber desdoblado en su ser allí retorna a la unidad del *sí mismo*; es el *yo real*, el universal saberse a *sí mismo* en su *absoluto contrario* (*absoluten Gegenteile*), en el saber que es *dentro de sí*, el *yo real* que en virtud de la pureza de su ser dentro de sí separado es él mismo el perfecto universal. El *sí* de la reconciliación (*Das versöhnende JA*), en el que los dos *yo* hacen dejación de *su ser* contrapuesto es el *ser allí* del *yo* extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a *sí mismo* y tiene la certeza de *sí mismo* en su perfecta exteriorización y en su perfecto contrario (*und in seiner vollkommen Entäußerung und Gegenteile die Gewissheit seiner selbst hat*); —es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber (*es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen*)”. (FdE: 392) ⁽¹⁰⁾.

En suma: el reconocimiento intersubjetivo es una de las claves de toda la *Fenomenología* ⁽¹¹⁾. Es, en primer término, una tesis descriptiva. Como tal, declara la constitución social de la identidad individual, esto es, el carácter ineludible y constitutivo de los otros para cada autoconciencia ⁽¹²⁾. Pero, segundo, es también una tesis prescriptiva, un valor. Reconocer implica la exigencia de ponerse en el lugar del otro, que no es otra cosa sino la famosa regla de oro de tantas religiones (brahmanismo, islam, budismo, confucianismo, taoísmo, judaísmo, cristianismo), según la cual no hay que querer para los demás lo que no se quiere para uno mismo, o bien hay que querer para los demás lo que se quiere para *sí mismo*. Y, más concretamente, el reconocimiento exige tratar al otro con igual consideración y respeto, de tal manera que —en definitiva, en el extremo— los sujetos se pidan y se otorguen el perdón, pues ésta es la única vía plenamente reconciliatoria.

Las proyecciones de la idea del reconocimiento son casi inagotables. De partida, existe una larguísima tradición, desde la filosofía griega hasta el pensamiento contemporáneo, que se refiere de diversos modos a la socialidad de la existencia humana: por ejemplo, la politicidad humana, la comunidad del *lógos* y la amistad en Aristóteles, la proexistencialidad que está en las raíces del movimiento cristiano, la cara contractual de la sociedad de acuerdo a Hobbes, Locke y Rousseau, la prioridad objetiva de la realidad social en Durkheim y Ortega, el carácter intencional y subjetivo de las acciones sociales en Weber, la dialéctica social de externalización, objetivación e internalización según Berger y Luckmann, el coestar y la coexistencia de Heidegger, lo social como vinculación y constitutiva *béxis* de alteridad en Zubiri y la primariedad ética, imperativa del otro en Lévinas ⁽¹³⁾.

Enseguida, el reconocimiento está en el centro de muchas discusiones contemporáneas. Sin reconocimiento, se piensa, no es posible mantener, desarrollar y transmitir una identidad propia, individual y colectivamente hablando. Así, parte del contencioso entre liberales y comunitarios gira en torno a la legitimidad y los límites del reconocimiento político y jurídico de determinados grupos, categorías y minorías sociales. Las demandas ‘multiculturalistas’ —compartidas por diversos movimientos ideológicos, étnicos, de género, etc.— aparecen como una ideología que lucha contra determinadas versiones del liberalismo, que niegan de un modo u otro las ‘diferencias’ ⁽¹⁴⁾.

III

Demos un paso. Con esta categoría hegeliana, miremos a nuestro país. ¿Qué vemos? ¿Qué escuchamos? Hoy día se dice con ‘actitud realista’: “No podemos querellarnos por cada uno de los abusos cometidos en el pasado”. “Mucha justicia puede acarrear injusticia”. “Necesitamos justicia con misericordia”. “Urge una solución política”. De pronto, uno tiene la sensación de que los responsables de las tensiones políticas que vivimos serían las víctimas de las violaciones a los derechos humanos. Torturados, exiliados y familiares de ejecutados y desaparecidos exhibirían pretensiones exageradas. La venganza sería el último móvil de los dañados por el terrorismo estatal. Para colmo, se agrega, los culpables del descalabro de 1973

permanecen impunes y, peor aún, se erigen como agentes moralmente irreprochables: ¡el mundo al revés! Se escuchan preguntas como las siguientes: ¿mantendrán su imperturbabilidad las FF.AA.? ¿No se estará exponiendo más allá de la cuenta el pacto de la transición? ¿Cuánta tensión resistirá la institucionalidad?

Tomemos distancia antes de abordar este tipo de argumentación. Para empezar, recordemos algunos datos. En términos reales, la violencia política durante la dictadura militar arroja el siguiente 'balance':

Cuadro general de víctimas 1973-1990, según la versión actualizada del Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación

	Total	%
1. Víctimas de agentes del Estado o de particulares actuando a su servicio	2.905	90,9%
1.1. Muertos	1.720	53,8%
1.2. Detenidos desaparecidos	1.185	37,1%
2. Muertos por personas o grupos opositores al Régimen Militar	152	4,8%
3. Muertos por la violencia política del período sin haberse podido identificar a sus autores (aunque en general puede presumirse que fue obra de agentes del Estado, por tratarse en la inmensa mayoría de los casos de civiles muertos a bala en horarios de vigencia del toque de queda).	139	4,3%
TOTAL	3.196	100%

Las 'cifras' son elocuentes. Una interpretación mínimamente adecuada de ellas no deja lugar a dudas: frente a la enorme magnitud de la violencia estatal (comprensivo del 90,9% o, quizá mejor, del 95,2% de las mayores violaciones a la dignidad humana), el terrorismo opositor tuvo proporciones mucho más acotadas y restringidas (probablemente no superiores al 4,8% del total de las transgresiones). Puede hablarse, sin riesgos, de una masacre fundamentalmente unilateral, ubicable dentro del contexto de las dictaduras latinoamericanas, con sus parentescos y sus peculiaridades⁽¹⁵⁾. Tomando esto como un hecho insoslayable, ¿qué hacer ahora ante la dictadura pinochetista y sus dolorosas secuelas?

En este sentido, algunas interpretaciones recientes de la 'reconciliación chilena' quizá puedan ayudarnos a una más profunda comprensión de nuestros procesos políticos, psicosociales y jurídicos. Capponi, por ejemplo, ha ejecutado una sugestiva interpretación psicoanalítica de los esfuerzos de reconciliación nacional. Resumamos. Chile tiene un duelo pendiente. Los hechos violentos de los últimos 30 años requieren distintos procesos de reparación. Y tales procesos no se han verificado⁽¹⁶⁾. ¿Cuáles son estos procesos? Uno es el de reparación entre individuos, familias y pequeños grupos: es la reconciliación propiamente tal. La psicología individual precisa sus características. Al menos uno de los interlocutores, la víctima o el victimario, ha de poseer un estado mental maduro, pues sólo bajo esta condición puede emprenderse el cambio psíquico y superarse los estados paranoicos, maníacos y neuróticos que imposibilitan la elaboración de la pérdida, del duelo⁽¹⁷⁾. Víctima y victimario se necesitan para reconciliarse: "sólo el doloroso camino de toma de conciencia de la realidad psíquica en relación a aquello que aconteció, en la cual tienen importancia los hechos reales pero también los hechos psíquicos internos que se gatillaron por aquel desgraciado acontecimiento, puede llevar a una elaboración auténtica y veraz del duelo. Una elaboración que, en definitiva, ayude a hacer experiencia, a crecer en sabiduría y a lograr mayores grados de libertad"⁽¹⁸⁾.

En cambio, la reparación en grandes grupos y masas sólo puede conducir, en el mejor de los casos, a acuerdos sociales parciales y progresivos. En virtud de estos acuerdos, no se afirma ni la denegación ni la amnesia, sino una particular forma de olvido que nos distancia emocionalmente del horror sucedido sin impedirnos recordar⁽¹⁹⁾. Es lo que afirma la psicología social: los grandes conglomerados suelen ser incapaces de reparar, ya que viven en estados paranoicos y maníacos⁽²⁰⁾. Por esta razón se necesitan líderes en todos los niveles de los grandes grupos sociales; un buen liderazgo tiene que conducir a las masas a estados neuróticos, en los cuales ellas hagan posible los procesos individuales maduros y reconciliatorios⁽²¹⁾. Para los duelos sociales, debe predominar la razón reparadora (femenina, particular, flexible, artística, religiosa, científico-social) por sobre la razón instrumental (masculina, universalista, rígida, técnica, táctica y estratégica), sin que eso implique una prescindencia

cia completa de la dimensión calculadora de la racionalidad. Dicho más precisamente, un adecuado enfrentamiento psicosocial de nuestras pérdidas no se agota en los procedimientos judiciales acusatorios, pues en ellos se confiesa bajo la amenaza de la fuerza coactiva estatal, lo que no garantiza un real reconocimiento del daño cometido ni la voluntad de nunca más ejecutar semejantes horrores. Se precisa además de procedimientos de confrontación, donde se afronte la verdad de los hechos violentos (pese a la dificultad de conseguir absoluta precisión en lo tocante a las cuestiones de hecho), se reconozca emocionalmente el daño producido y la propia culpa, se solicite el perdón de la víctima, se coopere por tanto con la justicia y se haga experiencia, *"para no volver a repetir el acto destructivo que deteriora las relaciones y el tejido social"* (22). En todo este proceso, la reparación implica una superación de la ley del talión y del *éros* en favor de la *caritas*: si no se asume la ambivalencia de la condición humana (su oscilación entre el amor y el odio) desde la superabundancia del perdón, si no se rompe con el círculo infernal de las recriminaciones y agresiones recíprocas, si en un momento determinado no se responde al mal con el bien, al odio con amor, no hay reconciliación posible (23). En suma:

La hipótesis central de este trabajo es que el proceso de elaboración del conflicto no consiste en apurar una reconciliación social, sino en crear las condiciones necesarias para que, a través del tiempo, los individuos y grupos pequeños puedan elaborar los procesos destructivos acaecidos y que nos tienen sumergidos en un duelo" (24).

Por otra parte, Lira y Loveman están realizando una ambiciosa investigación histórica. Sus descubrimientos son inquietantes: Chile no es —como tradicionalmente ha pensado la historiografía nacional— la 'excepción democrática' en Iberoamérica. Sometida a un atento examen histórico, la cultura chilena resulta ser, por el contrario, profundamente autoritaria y la política estatal parece poseer —como uno de sus rasgos más persistentes— la práctica jurídica y simbólica del olvido oficial, de la impunidad de las brutalidades. Si esto significa pagar costos morales y psicosociales elevados, se pagan; la 'reconciliación de la patria' ha de conquistarse e imponerse,

cueste lo que cueste. Existe, dicen estos autores, una 'vía chilena de reconciliación política', que comparte rasgos de distintos modelos de reconciliación, todos ellos con raíz en la matriz judeo-cristiana: el de la Inquisición, el de los teólogos políticos y el del sacramento de la reconciliación (25). Pues bien: esquematizando, puede decirse que la vía chilena está entretejida de (1) terrorismo estatal, violencias, masacres, guerras civiles y golpes de estado, (2) llamados a la reunión de la 'familia chilena' y al olvido del pasado que la divide, y (3) amnistías, indultos y leyes reparatorias para mejor resolver los conflictos pendientes, asegurar la paz social y afrontar el futuro común:

"La llamada a la reconciliación política aparece, casi siempre, bajo la forma de una invitación a deponer las diferencias y rencillas pasadas en función del bien común. Se presenta como si fuese un discurso unitario y de consenso, que subordina todas las diferencias a una lógica predominante: lograr la paz social. Pocos sectores de la sociedad se manifiestan contra esta invitación. Sin embargo, la reconciliación no significa lo mismo para todos..."

Al iniciar la transición política se dan también visiones antagónicas de los requisitos y de la naturaleza de la reconciliación. En la mayoría de los casos se mantiene una conflictividad latente proveniente de los antagonismos ideológicos y políticos históricos que condujeron al conflicto y a la ruptura. Las resistencias a la reconciliación son, a la vez, una extensión del conflicto previo y una reafirmación de la causa perdida o del éxito de la lucha, según sea el caso. El rechazo moral y político de las amnistías como olvido jurídico, unido a las resistencias y sentimientos de los afectados y sus familiares, contribuye, para algunos vencedores y algunos vencidos, a que sea inaceptable que la impunidad de los crímenes cometidos por razones políticas, sea el precio de la reconciliación. Para otros, sean vencedores o vencidos, el olvido es una condición necesaria y justa para poner fin al conflicto, que, a su juicio, fue producido por quienes eran considerados enemigos" (26).

Estas investigaciones de Lira y Loveman ponen en una mejor perspectiva histórica las reflexiones de Capponi y, de este modo, permiten corregir algunas de sus deficiencias. Si hace un momento se había privilegiado notoriamente el papel del liderazgo, ahora se dispone de un detallado registro de la trayectoria histórica de los líderes nacionales en lo que a la reparación de abusos se refiere. Y gracias a esto tenemos buenas razones para dudar de las capacidades éticas de la élite política chilena, sea civil o militar. Ya lo decíamos al comenzar este apartado: si escuchamos con atención a nuestros líderes, podemos llevarnos la impresión de que los verdaderos responsables de muchos de nuestros problemas son las víctimas. Además, estas investigaciones históricas contextualizan en el largo tiempo de la historia las dificultades del período que vivimos, y lo hacen sin pretensiones de neutralidad política o valorativa, aspectos los dos que perjudican de pronto la argumentación de Capponi, relativamente desprendida del curso histórico y pretendidamente objetiva respecto de los dos 'bandos' actualmente en conflicto. Capponi en un sentido tiene razón: ni las víctimas son tan buenas ni los victimarios tan malos. Más aún: las víctimas tienen algo de culpables y los victimarios algo de víctimas. En el quiebre democrático y la masacre posterior hay responsabilidades compartidas. Mas, no se puede equiparar la compleja situación que desembocó en el golpe militar con el proceso de masiva y planificada violación de derechos fundamentales que le siguió. Se trata de dos procesos relacionados, pero cuya magnitud y profundidad son enteramente incomparables.

Como se ve, el asunto es sumamente complejo. Los daños acontecidos escapan a toda medida. La 'reconciliación a la chilena' resulta sumamente ilusoria y, por ende, parece marchar por una vía históricamente peligrosa. Y, peor aún, hay razones psicosociales para pensar que la reconciliación es imposible. Con todo, y pese a los llamados que invocan el realismo político y a los límites de la transición pactada que vivimos, pienso que nuestras únicas salidas ética y políticamente viables son el reconocimiento a través de la justicia y la reconciliación mediante el perdón. La justicia que opera en los procesos penales, que intenta actuar de manera éticamente legítima y que procura asumir el último de los grandes procesos de desarrollo de los derechos fundamentales (la internacionalización), consti-

tuye esa dimensión irrenunciable, mínima para enfrentar nuestra tragedia. A su vez, el perdón que toma cuerpo de maneras íntimas, familiares y —tal vez— sociales, es la dimensión gratuita y suprajurídica, no exigible y máxima —casi se diría teologal— para abordar ese mismo horror que nos ha destrozado. Pero no hay que confundir las cosas: ni la justicia impide la verificación gratuita y generosa del perdón, ni éste inhibe el establecimiento exigible y necesario de los castigos penales que cada cual merezca ⁽²⁷⁾.

IV

Por supuesto hay más. Porque no sólo carecemos del reconocimiento político y jurídico indispensable para enfrentar las exigencias de la reconciliación, sino que tampoco poseemos suficientes capacidades de reconocimiento social, económico y cultural. Me explico.

En los años '90, Chile vivió muy aceleradas modernizaciones. Y estas modernizaciones no han dejado de tener dolorosas consecuencias. El chileno es un sistema de circulación de los bienes materiales y simbólicos que ha hecho normales una serie de síntomas bastante preocupantes: desprotección social de la población, mercantilización de los servicios básicos y de los vínculos sociales —el mercado pasó a constituirse en el eje coordinador de la mayor parte de las relaciones intersubjetivas—, ensanchamiento de las brechas socioeconómicas, empobrecimiento persistente de importantes grupos del país, desequilibrios mentales y ecológicos, todo ello basado en una autorregulación del mercado reacia, inmune a todo control o gobierno político y democrático. (Por lo demás, ¿no aspiramos acaso a unos niveles de vida —los de EE.UU. y demás países altamente industrializados— que no son universalizables y que, por ende, son inmorales? quede esta cuestión para otra ocasión).

Esta mercantilización, decía, no ha reducido las brechas socioeconómicas sino que ha mantenido e incluso acrecentado los índices de desigualdad. Tanto es así que se tiene la impresión de que la sociedad chilena postpinochetista ha involucionado, más atrás de la república mesocrática (1924-1973), hacia una sociedad profundamente estamental y conservadora, en la que la desigualdad se ha vuelto

natural, inevitable y necesaria al menos durante un plazo no exactamente determinable. Esta naturalización de la desigualdad es lo verdaderamente alarmante. ¿Puede haber reconocimiento intersubjetivo cuando se asevera el carácter ineludible de las desigualdades, al menos por cierto tiempo? ¿Cuándo, por poner cifras, entre 1987 y 1997 se duplica la riqueza nacional y, sin embargo, el ingreso del 10% de los hogares más pobres alcanza a unos 55 mil pesos mientras el del 10% de los hogares más ricos es de casi 2 millones de pesos? Para algunos, esto implica una nueva y brutal emergencia del inquilinaje en nuestra tradición cultural. Desde antiguo, las nuestras serían relaciones sociales caracterizadas por el despotismo y la sumisión. Tal vez pueda interpretarse simbólicamente el golpe de 1973 como una violenta y tajante defensa del estamentalismo chileno amenazado por los sucesivos procesos igualitaristas radicales, demócratacristianos y socialistas. En todo caso, la dictadura militar procuró restaurar las distancias y las relaciones amenazadas:

"... En el Chile de los ochenta se produjo una revolución restauradora. No pareciera que se haya generado una suerte de revolución capitalista empresarial hacia delante. Un real proceso de modernización societal, entendido éste como ampliación de la ciudadanía, democratización de derechos cívicos y económicos, consolidación de una cultura simbólicamente igualitaria. No surge de este proceso una sociedad moderna y liberal con capacidad integradora, sino una profundamente conservadora y estamental. Las clases adineradas se atrincheran en sus barrios, colegios, universidades, hospitales y clínicas, construyendo un sistema de reproducción cerrado en sí mismo. Los estudios acerca de desplazamientos en la ciudad muestran que una enorme cantidad de personas no cruza las fronteras, ya no simbólicas sino materiales, que separan los mundos urbanos. Hay áreas que la policía ha decretado de 'alto riesgo' y que coinciden con la pobreza, la marginalidad y la exclusión. El mapa de la exclusión va de la mano con el mapa de la seguridad ciudadana. La 'doctrina de la seguridad ciudadana' vino a reemplazar la doctrina de la 'seguridad nacional'.

Loreto Hoecker ha demostrado, sobre la base de un estudio pormenorizado de los editoriales del diario El Mercurio, la manera como se fue construyendo esta doctrina. Es un proceso de 'instalación' de un discurso de 'inseguridad'. Sin que la población lo perciba, el asunto comienza a aparecer natural, consensual y obvio. Hay áreas de riesgo, personas que son 'sospechosas', ámbitos de la población que ponen en peligro al conjunto de la sociedad. Se pone el tema de la 'seguridad' en el primer plano de las preocupaciones 'de la gente'. Nadie da cuenta de la manera cómo se organizó el discurso y cuáles fueron los poderes fácticos que lo han transformado en una suerte de sistema global de manipulación de las conciencias, de todas las conciencias: las de los de adentro y las de los de afuera, e incluso las de los artifices del discurso. Pareciera que el discurso de la seguridad ciudadana es consustancial con el proceso de alto crecimiento económico sin distribución del ingreso, que ha dominado en la economía y sociedad chilenas de los últimos veinte años. Es un discurso necesario. La riqueza se ha duplicado en menos de una década, manteniéndose invariable o acrecentándose la relación de acceso a los bienes materiales entre los miembros de la sociedad. Esta es una situación explosiva. Frente a ello es preciso estereotipar a los excluidos" (28).

Se trataría nuevamente de 'patrones', sólo que ahora en medio de relaciones intocables de desigualdad. Hablo de una desigualdad intocable y mencionaba antes su carácter necesario, inevitable y natural (al menos por un tiempo indeterminado), porque así se lo ha dicho explícitamente (29). Es decir, para algunos sería necesario el sacrificio actual de una parte significativa de la sociedad —la que más sufre y se frustra por su desigual fortuna— en aras de un futuro más satisfactorio para todos. Y lo único que permitirá el tránsito del presente estrecho al futuro esplendor será —se dice— el crecimiento económico y las mejoras educacionales. Entretanto, la desigualdad puede y debe mantenerse: es el precio de la modernización. Y los costos han de pagarse, aunque sean inconmensurables. Es la experiencia cotidiana de tantos y tantas (30).

A fin de cuentas, uno piensa si no estaremos retornando pura y simplemente a la ley de la selva. Con todos los adornos del caso, ¿no vuelven a irrumpir entre nosotros los antiguos argumentos de Calicles y Trasímaco?: la naturaleza demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es, pues lo justo es que el fuerte domine al débil y posea más (Georgias 483d). Lo justo es lo que conviene al más fuerte (República 338c). En el fondo, es la afirmación de Hobbes; el estado natural en el que se encuentran los seres humanos es un estado de guerra voraz, donde el hombre es un lobo para el hombre. De ahí que, en tales condiciones, la vida humana se vuelva "solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve" (*Leviatán*, 1ª parte, capítulo XIII).

V

Pues bien. Dado que en Chile el reconocimiento intersubjetivo está trabado de múltiples maneras, la justicia, el perdón y la reconciliación parecen realidades lejanas y difíciles. Sin embargo, creo que este diagnóstico puede ser un buen aliciente. No hay que olvidar la enseñanza de Hegel: por el reconocimiento y la reconciliación hay que luchar. Empero, esta lucha dialéctica e interminable ha de emprenderse limpiamente, sin trampas, de buena fe, justamente como hoy día no se hace. Entre nosotros, el recurso al crecimiento y a la reconciliación es sobre todo un reproche y una amenaza para las víctimas: pobres, desempleados, trabajadores mal pagados, violentados, familiares de desaparecidos. No me canso de insistir en este punto: ¡qué poca capacidad de ponernos en el lugar del otro revela esta retórica del progreso y de la reconciliación a la chilena!

Mas, la lucha por el reconocimiento hoy adquiere nuevos perfiles. Es un tópico: la política ha cambiado en las últimas décadas⁽³¹⁾. Es decir, la política ya no es la misma por lo que respecta a los lugares donde ésta se desarrolla; lo público no se agota en el campo estatal: es la emergencia de la ciudadanía y la radicalización de la democracia, de la sociedad civil. Pero tampoco es la misma por la confusión en torno a los modelos deseables y posibles de

sociedad. Hoy parece que no hay más modelos que el neoliberal (siendo Chile un muy buen ejemplo) y el socialdemócrata (la tan citada 'tercera vía' de Giddens). En parte, éste fue el eje que dividió la última elección presidencial chilena. Los rasgos de estos modelos son bien conocidos y no puede negarse la convicción con que exhiben sus respectivas razones. El primer modelo es hegemónico. Se caracteriza por su violento dominio sobre la política y la ética: poco pueden los gobiernos y los ciudadanos ante la rapidez, la intangibilidad y la globalidad de los movimientos del gran capital. El segundo intenta amenazar o matizar la soberanía del primero. Se caracteriza por una reivindicación de la política, por un deseo (cuyas características no son muy precisas) de gobernar el carácter azaroso de los procesos económicos. En cierta medida, esas posturas (y otras más que se puedan aventurar)⁽³²⁾ constituyen distintas versiones del problema del reconocimiento: en un caso se trata de un reconocimiento mediado por la competencia y los intercambios mercantiles, en el otro de un reconocimiento mediado por una esfera pública autónoma, más deliberante y democrática.

En fin. Creo que el filósofo no debe trivializar las dificultades del reconocimiento y de la reconciliación (que, por lo demás, nunca están acabadas). Pero tampoco debe desesperar ante la enormidad de estos problemas. O dicho de otro modo: se trata de asumir filosóficamente la desesperación, el peso de la existencia, la gravedad de la política, de la economía y de la historia, la efectividad de las atrocidades, el gigantesco discernimiento de lo debido y de lo gratuito. Y no por otra razón sino porque, en palabras de Hegel, el de la conciencia humana es "el camino de la *duda* (*der Weg des Zweifels*) o, más propiamente, el camino de la desesperación (*Weg der Verzweiflung*)". (FdE: 54).

NOTAS

1. En este sentido, véase ELLACURIA, Ignacio, "Filosofía y política", en *Estudios Centroamericanos* 284 (1972), pp. 375-385.
2. Recuérdese de inmediato este texto ya célebre sobre Hegel: "El era lo que era su filosofía. Y su vida fue la historia de su filosofía. Lo demás, su contravida. Nada tuvo sentido personal para él que no lo adquiriera al ser revivido filosóficamente. La *Fenomenología* fue y es el despertar a la filosofía. La filosofía misma, la reviviscencia intelectual de su existencia como manifestación de lo que él llamó espíritu absoluto. Lo humano de Hegel, tan callado y ajeno al filosofar, por una parte, adquiere, por otra, rango filosófico al elevarse a la suprema publicidad de lo concebido. Y, recíprocamente, el pensar concipiente aprehende en el individuo que fue Hegel con la fuerza que le confiere la esencia absoluta del espíritu y el sedimento intelectual de la historia entera. Por esto es Hegel, en cierto sentido, la madurez de Europa": ZUBIRI, Xavier, "Hegel", en *Naturaleza, Historia, Dios* (Alianza, Madrid 1987), pp. 181-182.
3. Como es obvio, resulta imposible e innecesario exponer aquí en todo su detalle el desarrollo de la intersubjetividad en la *Fenomenología*. Las que siguen son, pues, sólo unas anotaciones esquemáticas, incompletas y muy generales que sólo pretenden entragar una primera idea de esta magna cuestión. Para ellas, nos apoyaremos tanto en el texto de Hegel como en la ya clásica interpretación de VALLS PLANA, Ramón, *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (PPU, Barcelona 1994), 442 pp. Llamo la atención sobre otra interpretación de la *Fenomenología*, la de TRIAS, Eugenio, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel* (Anagrama, Barcelona 1981), 236 pp. (la hipótesis está en las pp. 15-16), según la cual Hegel pensó la intersubjetividad en la *Fenomenología* no desde el amor en su carácter vital (rasgo típico de los escritos de Frankfurt, que luego se ausenta y se excluye de la *Fenomenología*), sino mediante la filosofía del espíritu, de la libertad y a través del reconocimiento a partir de la lucha y del trabajo, por lo tanto en términos más bien morales y cívicos.

4. *Fenomenología del Espíritu* (trad. W. Roces, FCE, México 1993), p. 113. (En adelante, utilizaré esta traducción con alguna modificación y la señalaré mediante la sigla FdE). Pocas líneas más arriba, Hegel da esta fórmula: "es una autoconciencia para una autoconciencia". (FdE: 112). Véase la *Enciclopedia*, §§ 430-435, donde se trata de la autoconciencia que reconoce y de la dialéctica entre el señor y el siervo.
5. "La *Fenomenología del Espíritu* establece que la autoconciencia del sujeto humano presente a sí mismo como sujeto (libre), y no como objeto (natural), sólo se vuelve tal mediante la lucha por el reconocimiento, vale decir mediante la interacción entre dos autoconciencias": BOURGEOIS, Bernard, "El espíritu y los espíritus", en *Seminarios de Filosofía* 12-13 (1999-2000), p. 120.
6. Véase FdE (117-121). "La lucha a vida o muerte inaugura las experiencias de intersubjetividad. La autoconciencia, al surgir, debe comprobar en el otro su superioridad sobre la vida: debe exponer su propia vida y poner en peligro la vida ajena. Nacen los dos personajes de la dialéctica señor-siervo. El señor, porque arriesga la vida, retiene el yo. El siervo, porque la ama, retiene lo natural. Tenemos aquí el primer caso histórico del 'análisis' que el espíritu hace de sus dimensiones. Hegel detalla, con ocasión de esta dialéctica, el tejido de relaciones que se crean entre las dos autoconciencias y el mundo. Además de las relaciones inmediatas, el señor domina al siervo, porque domina la naturaleza a la que el siervo se vincula, y domina las cosas, porque domina al siervo. Como fruto de estas relaciones el señor obtiene un cierto reconocimiento y goza de las cosas. Pero el reconocimiento no es mutuo y, por lo que se refiere al goce de las cosas, el señor tampoco alcanza plena satisfacción porque le falta experimentar la independencia o dureza de las cosas. En definitiva, el señor es siervo porque depende esencialmente de éste, tanto para saberse hombre como para gozar de la naturaleza. Por su parte, el siervo deviene señor en virtud del trabajo. El trabajo forma la cosa y de rechazo forma al siervo porque, en la cosa trabajada, el siervo contempla su propia humanidad, superior a la vida. Pero Hegel fija una condición imprescindible para que el trabajo tenga esta capacidad formadora: que proceda de la connoición absoluta que significa el temor ante la muerte": VALLS (n. 3), pp. 382-383.
7. "Aquellos que no consiguen triunfar en la competición del honor se quedan sin reconocimiento e incluso aquellos que ganan están más sutilmente frustrados, porque obtienen reconocimiento de los perdedores, cuyo reconocimiento es por definición poco valioso, dado que no son sujetos libres que puedan sostenerse a sí mismos y que estén al mismo nivel de los vencedores. La

lucha por el reconocimiento sólo puede hallar una solución satisfactoria, y ésta se encuentra en un régimen de reconocimiento recíproco entre iguales": TAYLOR, Charles, "La política del reconocimiento", en *Argumentos filosóficos* (trad. F. Birulés, Paidós, Barcelona 1997), p. 314. A este respecto, puede verse la *Filosofía del Derecho*, §57.

8. "En esta reconciliación se resuelve el 'problema crítico' entendido como problema planteado por la necesidad de pasar de los saberes al saber. Ese problema sigue siendo para Hegel un problema esencialmente teórico, pero no se resuelve sin práctica. El saber absoluto está al término de una serie de figuras o saberes que comportan también una acción exterior, mundana, y a la vez moral y social. El desarrollo de esos saberes parciales se mueve siempre dentro de una cierta presencia —más o menos larvada— de lo absoluto. Pero cuando éste se manifiesta plenamente es porque habita en la Humanidad. Así la reconciliación hegeliana es también religiosa a la par que teórico-práctica e intersubjetiva. Religiosidad radicalmente reducida a immanencia racional, si se quiere hablar así, pero sin eliminar la alteridad de lo divino. Y dotada, desde luego, de un carácter directamente experimental. La experiencia definitiva creemos que se puede condensar en palabras del mismo Hegel diciendo que consiste en 'confiarse a la diferencia absoluta'. Sólo en este acto se asciende a la conciencia universal que es autoconciencia del mismo Dios y sólo en este acto se funda la sociedad real de los hombres": VALLS (n. 3), pp. 321-322.

9. Esta interpretación —la reconciliación como culminación del reconocimiento— es la de Valls y de otros autores. Por ejemplo: "Según mi interpretación, el principio estructurador del espíritu en la *Fenomenología* es el principio de la reconciliación. Para Hegel, la reconciliación es la única forma adecuada de superar la oposición entre las posiciones unilaterales que surgen inevitablemente del actuar de los sujetos libres en la comunidad. Se trata de una realización ulterior y una precisión del principio general de la autoconciencia —el reconocimiento— en el ámbito específico de la vida práctica de los pueblos. Lo nuevo respecto del reconocimiento es que la reconciliación incluye la referencia a la distinción implícita o explícita entre lo bueno y lo malo, lo que debe ser defendido y promovido y lo que debe ser rechazado o excluido de la vida común": DE LA MAZA, Mariano, "La Religión como Autoconciencia del Espíritu en la *Fenomenología* de Hegel", en *Seminarios de Filosofía* 12-13 (1999-2000), p. 255.

10. Así resume VALLS este punto fundamental: "El alma bella se ve rechazada por los otros que niegan la bondad universal de su acción en contradicción, según ellos, con la palabra que afirma esta universalidad. El drama consiste en que el alma bella no puede dejar de considerarse buena y los otros no pueden dejar de juzgarla hipócrita. Pero la conciencia que se opone al alma bella tiene también su propia contradicción: es una conciencia moral que se

limita a juzgar la acción y la intención ajenas, sin pasar ella misma a la acción, siendo así que lo moral consiste en obrar. El alma bella, ante el juicio condenatorio que recibe, decide confesar la particularidad de su acción, pero espera de su oponente que también confiese su inactividad. Pero la conciencia oponente no confiesa. Es el 'corazón duro' que comete así el pecado mayor, ya que se niega a reconocerse en la universalidad de la confesión del alma bella, que ahora ya ha aceptado que su acción no alcanza la universalidad pretendida con sus palabras. De esta manera el 'corazón duro' cae en la particularidad más terrible: se encierra en la condenación del otro, pierde toda comunidad con lo universal real, que son los otros. Cae en el infierno y en la locura. (Recordemos la dialéctica de crimen y castigo). Ahora bien, la locura es un castigo que significa la presencia y la acción continuada de lo universal en el corazón duro y le solicita a la confesión de su propio pecado. La universalidad no puede ser arrojada del todo, ni en el pecado supremo, y, después de haber castigado, conduce a la salvación. El corazón duro confiesa su dureza, es decir, su propia unilateralidad y en este momento se produce el sí de la reconciliación, el reconocimiento que es el espíritu absoluto": VALLS (n. 3), pp. 387-388.

Trias apunta que el orden moral o postrevolucionario "significa interiorizar absolutamente la libertad ajena y expiar, también absolutamente, las violaciones de la libertad ajena: pedir perdón por las ofensas cometidas sobre el supuesto que, sumergidos en la tempestad, en el diluvio revolucionario, todos fuimos asesinos, todos fuimos culpables. Pues todos actuamos. Y en la medida en que actuamos, salimos de nosotros mismos para obrar respecto a lo que nos era externo. Y eso externo eran los otros. Esa obra no fue verbal, fue práctica": TRIAS (n. 3), pp. 111-112. Mas, el perdón y la reconciliación han de verificarse en el lenguaje, el lenguaje del perdón: "*es el lenguaje la potencia que consume la reconciliación del espíritu consigo mismo... ¿Qué sucede después del desencadenamiento de guerra y revolución, cuando se apaga el humo de los cañones y se exhalan los últimos quejidos de los muertos en el campo de batalla? Nuevamente aparece el lenguaje. Después de la confrontación viene de nuevo la palabra. Al puñetazo sucede el parlamento. A la guerra civil la reconciliación hablada. A la violencia recíproca la palabra que expresa la propia culpa y que perdona. Es en la figura del lenguaje del perdón donde el espíritu alcanza su plena consumación... [Esta es] la principal tesis sobre la acción de toda la *Fenomenología*: toda acción, por finita, es culpable y pecaminosa; pero por lo mismo es necesaria. Sólo el sujeto que actúa, que agrede y contra-agrede, puede alcanzar reconciliación, perdón, resurrección en el cuerpo verdadero del espíritu. Hay, pues, que ensuciarse las manos. Herir, ser herido, agredir, ser agredido. Pero no cabe situarse fuera del mundo, despedirse bellamente del mundo al modo de Novalis, evaporarse de este mundo bellamente... Toda acción, en razón de que siempre es finita, puede ser determinada negativamente, puede ser juzgada. Así hasta la más grande acción del más grande de los hombres, puede ser denunciada desde una con-*

ciencia que perciba móviles *reales* como egoísmo, afán de gloria, fama y vanidad... Entonces ¿cómo puede reputarse moral?... Sólo hay un modo humano de lograrlo, al decir de Hegel, a saber, asumiendo el juicio externo del otro sobre uno mismo, interiorizando el juicio en forma de conciencia de culpa, responsabilizándose de ella, *autodeterminándose desde ella*, mediatizando, por tanto, la acción moral con la conciencia de culpa y de pecado. Pero sobre todo confesando, mediante enunciación, esa conciencia de culpa y de pecado. La acción moral exige un acto lingüístico, a saber: *pedir perdón*... Ahora Hegel [en la *Fenomenología*] plantea este problema [de la culpa y el perdón] en el seno de la relación intersubjetiva plenamente constituida a través del despliegue espiritual, de la relación laboral, de la relación violenta y de la relación lingüística. En el acto de decirse unos a otros 'perdón'... se alcanza, por la vía del lenguaje, una conciliación de todos con todos que es premisa y presupuesto de convivencia, principio de ordenación de la ciudad nacida de las cenizas de la guerra civil revolucionaria y del terror... Hegel ha profundizado en la dimensión *ética y cívica* del amor al precio de sustraerle su carga física, vital y pasional. Ha sacrificado la dimensión *estética* (sensible) del amor para poder conceptuar la *reconciliación moral*": TRIAS (n. 3), pp. 221, 223, 227, 229-230. Véanse las pp. 231-233, donde Trias sintetiza su argumentación y abre otras posibilidades a partir de Hegel y más allá de Hegel.

Véase también LABARRIERE, Pierre-Jean, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel* (trad. G. Hirata y J. M. Ripalda, FCE, México 1985), pp.168-171.

11. No todos están de acuerdo con esta afirmación: "Hegel no retomará en su forma originaria el gran programa [del reconocimiento intersubjetivo a través de sus diversas formas] que en sus escritos de Jena siguió en proposiciones permanentemente renovadas aunque en forma fragmentaria... La nueva concepción de la Fenomenología, metódicamente reflexionada, ha efectuado un profundo corte en el pensamiento de Hegel; por ello a él se le cerró en adelante el paso para recurrir a lo más potente de sus antiguas intuiciones, al modelo todavía inacabado de la lucha por el reconocimiento. En las grandes obras que debían seguir, se hallan aún, conforme a lo dicho, huellas del recuerdo del programa seguido en Jena, pero ni el concepto intersubjetivo de la identidad humana, ni la diferenciación entre los distintos medios de reconocimiento, ni la diferenciación de las relaciones de reconocimiento gradualmente escalonadas que aquéllos introducen, ni sobre todo la idea de un papel históricamente productivo de la lucha moral, vuelven a tener una función sistemática en la filosofía política de Hegel": HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (trad. M. Ballesteros, Crítica, Barcelona 1997), p. 81. Esta obra estudia la aparición de la idea de reconocimiento —en forma de relaciones de amor, derecho y eticidad— en los escritos juveniles y pre-fenomenológicos de Jena (subrayando las influencias de Maquiavelo, Hobbes y Fichte), la actualiza posmetafísica y

empíricamente (gracias a la psicología social de Mead), desarrolla su impacto filosófico-social (en Marx, Sorel y Sartre), aborda las distintas formas de negación o menosprecio de la misma a través de los conflictos sociales, para terminar esbozando una teoría social crítica, un concepto normativo de persona y, en suma, un concepto formal de eticidad que (siempre a la zaga del Hegel reactualizado por Mead) recogen esta idea del reconocimiento intersubjetivo —en forma de amor, de derecho y de valoración social—.

12. "En su fin, el reconocimiento es la aceptación de la libertad del otro respecto a mí y la consiguiente libertad mía basada en la aceptación, por parte del otro, de mi libertad. Tal es la intuición hegeliana desde la cual piensa el orden postrevolucionario": TRIAS (n. 3), p. 110. El mismo Trias destaca una paradoja a propósito de la intersubjetividad en la *Fenomenología*. Por una parte, en Hegel habría una anulación de la diferencia, de la alteridad, un idealismo, un subjetivismo desustancializado; por la otra, aparecería un tratamiento radical de la alteridad: "es, en efecto, el primer pensador que piensa al *otro* como dato fundamental absoluto de toda reflexión epistemológica... Hegel piensa por vez primera que el objeto de la conciencia de sí es otra conciencia de sí, de manera que es sujeto también y que esa alteridad funda la mismidad, o que la conciencia de sí se alcanza a sí en el retorno desde la otra conciencia a ella, al saberse otra respecto a la alteridad de la conciencia de sí que tiene enfrente: en la experiencia del saberse 'otro del otro'... Pensó la intersubjetividad en la medida en que pensó por vez primera la alteridad: pero como lo negativo respecto a la conciencia de sí. Pensó al otro como lo que me niega, y a mí mismo como negación del otro... Esta concepción negativista explica la ausencia del concepto de amor": TRIAS (n. 3), pp. 91-93.

Véase también la síntesis que hace LABARRIERE (n. 10), pp. 171-172.

13. Para algunos hitos de dicha tradición, véanse SOLARI, Enzo, "Sobre la estructura de la socialidad", en *XXV Jornadas Chilenas de Derecho Público: La dignidad de la persona* (Edeval 1994) pp. 299-329 y "Sobre la estructura de la socialidad (II)" en *Revista de Derecho. Universidad Católica de Valparaíso* 18 (1997), pp. 327-345.

14. "En diversos aspectos la política contemporánea gira en torno de la necesidad, a veces de la exigencia, de reconocimiento... La exigencia de reconocimiento se torna apremiante debido a la supuesta conexión entre reconocimiento e identidad, donde 'identidad' designa algo así como una comprensión de quiénes somos, de nuestras características definitorias fundamentales como seres humanos. La tesis es que nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia; con frecuencia por el *mal* reconocimiento [*misrecognition*] por parte de otros, de modo que una persona o un grupo de gente pueden sufrir un daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que los rodea les devuelve, como reflejo, una ima-

gen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismos. El no reconocimiento o el mal reconocimiento puede infligir daño, puede ser una forma de opresión, que aprisione a alguien en un falso, distorsionado y reducido modo de ser": TAYLOR (n. 7), p. 293. Conviene leer este artículo por su discusión de problemas contemporáneos de reconocimiento que, pese a su localización, son parcialmente extrapolables; es el caso del conflicto entre el estatuto de Québec y el sistema canadiense de derechos fundamentales.

15. En todo caso, no es éste el momento para entrar en consideraciones históricas más detalladas a propósito del quiebre democrático chileno, de sus causas y de la dictadura militar consiguiente. Una interpretación que no está de más recordar es la del Informe de la 'Comisión Rettig' recién citado; la relación del marco histórico, de la violación de los derechos humanos y de sus efectos sociales —con todas las correcciones, discusiones y añadidos que puedan plantearse— merece ser leída. Aun considerando que el Informe se aboca exclusivamente a los asesinatos y a las desapariciones forzadas, y no a la tortura ni al exilio. Recientemente, se ha publicado un buen estudio del régimen pinochetista, que destaca sus parentescos con otras experiencias autoritarias y estudia los rasgos que lo distinguen y particularizan: HUNEEUS, Carlos, *El régimen de Pinochet* (Sudamericana, Santiago de Chile 2000), 670 pp.
16. CAPPONI, Ricardo, *Chile: un duelo pendiente. Perdón, reconciliación, acuerdo social* (Andrés Bello, Santiago de Chile 1999), pp.107-116.
17. CAPPONI, (n. 16), pp. 15-91.
18. CAPPONI, (n. 16), p. 91.
19. CAPPONI (n. 16), pp. 97-148. En particular: "es necesario olvidar los hechos espeluznantes que sucedieron a partir de 1973. La sociedad no puede quedar sumergida en un estado afectivo de horror y persecución, recordando concretamente lo acontecido. Sin embargo, ese olvido no puede ser denegación ni amnesia; debe ser un olvido que surge por la malla de elaboraciones dolorosas y angustiantes que vamos tejiendo a partir de la crudeza de los hechos. Esa malla no debiera ser una muralla sólida sino estar tejida por hebras que en un extremo están unidas al hecho real acontecido y, en el otro, al hecho elaborado, penado, trabajado y simbolizado. Nuestro anhelo debería tender a querer vivir más contactados con lo elaborado, olvidados de lo brutal, pero, de alguna manera, simbólicamente relacionados con aquello. Y esto de forma tal que si se reactivan en el futuro situaciones análogas a las que nos llevaron a la destrucción, la mente nos las recuerde. Siga la hebra que nos conduce al hecho horroroso. Si hemos proyectado el conflicto, en ese momento no podremos recordarlo, estará perdido, y repetiremos como un calco la conducta del pasado. Debemos aspirar a éste olvido que siempre recuerda, y que permite el rescate del pasado": CAPPONI (n. 16), p. 142.

20. ¿Reconocemos estas descripciones?: "para el sector social en el que predomina la persecución, la realidad es vivida como amenazante y no hay otra alternativa que contraatacar o huir. En él no existe culpa, para él la destrucción se produce a causa del daño que hacen los demás, frente a los cuales hay que defenderse. No hay concepto de justicia, la moral que predomina es la ley del talión. Domina el más fuerte, sin consideración a la situación del otro; su objetivo es siempre aniquilarlo. En este mismo estado mental, la persecución puede alcanzar niveles tan altos, que los grupos se defienden negando la existencia del daño, de la destrucción y de su participación en él. Los sectores que reaccionan en estado mental maniaco también están respondiendo a la persecución, pero ésta tiene una intensidad un poco menor, de tal forma que les permite elaborar respuestas que los tranquilicen, aunque sean simples, superficiales y convencionales. Las respuestas son rígidas y no pueden ser puestas en tela de juicio; tienen características de omnipotencia y permiten un control total de la situación. En este estado mental, nada de lo que ha pasado es tan terrible, la búsqueda de la verdad y la aclaración de los hechos no tienen importancia. Lo único que importa es eliminar del horizonte la amenaza del dolor y la persecución que provendrían si se tomara contacto con la complicidad que se tuvo en la destrucción del otro, y el monto de esa destrucción. Las reparaciones propuestas son muy parciales y no tienen en consideración el dolor del otro. La actitud en general se traduce en un 'olvidemos todo', 'borrón y cuenta nueva', 'demos vuelta la página', 'seamos como una familia unida', 'como buenos hermanos' y 'reconciliémonos pronto'": CAPPONI (n. 16), pp. 115-116.
21. Un buen líder, dicho sea de paso, es inteligente, honesto e incorruptible, capaz de establecer y mantener relaciones en profundidad con los otros, moderadamente narcisista y paranoico, relativamente obsesivo e histérico: CAPPONI (n. 16), pp. 169-180.
22. CAPPONI (n. 16), p. 226.
23. CAPPONI (n. 16), pp. 193-224.
24. CAPPONI (n. 16), p. 227.
25. LIRA, Elizabeth y LOVEMAN, Brian, *Las suaves cenizas del olvido. Via chilena de reconciliación política 1814-1932* (LOM, Santiago de Chile 1999), pp. 11-53.
26. LIRA (n. 25), pp. 11-12. Véanse las pp. 83-84, donde se resumen los elementos de la vía chilena.
27. Sobre esto, véase SILVA, Eduardo, "Memoria, justicia, perdón" (artículo todavía inédito), que recoge algunas reflexiones de RICOEUR, Paul, en *La mémoire. L'histoire, L'oubli* (Senil, Paris 2000), 681 pp. La diferencia en-

tre la justicia y el perdón, la necesidad jurídica y política de aquélla y el acontecimiento 'sobrenatural' y definitivamente sanador de éste, pueden y deben confrontarse con los testimonios de víctimas y victimarios. Por unas y otros, véanse VALDES, Hernán, *Tejas Verdes. Diario de un campo de concentración en Chile* (LOM, Santiago de Chile 1996), 154 pp., y SOTO, Henán (ed.), *Voces de muerte* (LOM, Santiago de Chile 1998) 1-2, 75 y 75 pp. Demás está decir que la bibliografía a este respecto es numerosísima.

28. BENGÓA, José, "Desigualdad y seguridad ciudadana", en *Mensaje* 493 (2000), pp. 52-55. Gabriel Salazar ha hablado de la 'legitimación policial del modelo': "La llamada transición a la democracia ha significado, en cruda perspectiva histórica, que la dictadura neoliberal se transformara en democracia neoliberal. El cambio ha implicado a su vez —sobre todo desde el arresto de Pinochet en Londres— una creciente *despersonalización* del conflicto y la creciente dificultad de asumir como conflictivo en sí mismo un modelo que se ha revestido de ropaje democrático mientras está 'garantizado' por una vigilante y nerviosa clase política militar.... Todo, pues, converge hoy a impedir que el conflicto que corroe subterráneamente a la sociedad se entienda como un conflicto 'objetivo'. Los ciudadanos tienen que enfrentarse por sí mismos, solos, individualmente, a los rigores del Mercado, a la lejanía tecnocrática del Estado, a la calculística ingeniería electoral de los partidos, al rigor implacable de la llamada 'flexibilidad del empleo'. Y, sobre todo, al drama privado de tener que responder, como jefe de hogar, a una familia que difícilmente puede permanecer unida, y a una masa de 'cabros chicos' que tiende a fracasar en la prueba del SIMCE, a desertar del colegio y a engolfarse en actividades callejeras que, para ellos, son, cuando menos, fuentes de identidad propia, de asociatividad libre y de recursos (ilícitos o no) más accesibles que los que proporciona, en cuentagotas, el sistema laboral legalizado... No hay duda de que la 'objetivación policial' del conflicto social madura o se anticipa a una posible 'objetivación política' del mismo... Pero no debe olvidarse que el sistema neoliberal ha producido y sigue produciendo estructuralmente las condiciones que inducen subjetivamente a grandes masas de chilenos a optar por la violencia doméstica y/o delictual, por el fracaso escolar, la droga, el alcohol y la libertad callejera. La obra maestra de lo que un sociólogo llamó 'revolución neoliberal' ha sido subjetivar el conflicto social y objetivar políticamente la necesidad social de la policía": "Legitimación policial del modelo", en *Mensaje* 492 (2000), pp. 44-49.

29. Véase el artículo de LEHMAN, Carla y HINZPETER, Ximena, "Los pobres no pueden esperar; la desigualdad, sí...", en *Puntos de referencia* 233 (2000) 12 pp. Críticas a esta postura en VV.AA., "¿Puede la desigualdad esperar?", en *Rocinante* 29 (2001), pp. 32-36, y GONZALEZ, Raúl, "Equidad para superar la pobreza", en *Mensaje* 497 (2001), pp. 45-48.

30. Véase BENGÓA, José, MARQUEZ, Francisca y ARAVENA, Susana, *La desigualdad* (Ediciones SUR, Santiago de Chile 2000), p. 187. Este es un interesantísimo estudio sobre la desigualdad en la sociedad chilena de los '90. Allí se revisan historias de vida que revelan la persistencia de la desigualdad en plena modernización del país. Primero, historias del Chile urbano: los 'hijos de la modernidad' o la nueva clase media emergente, la amenazada clase media tradicional, los pobres de la ciudad, los trabajadores con oficios y empleos en vías de desaparición (pp. 41-175). Segundo, historias del Chile rural, del otro país: las temporeras, las familias campesinas tradicionales, los mineros de Lota, los mapuches (pp. 177-301). Y tercero, historias de 'gente de fin de siglo': un trabajador del Bim Bam Bum, una mujer de izquierda hoy desencantada y dos mujeres de campamento y población comprometidas con la organización popular (pp. 303-332).

31. "La caída del bloque socialista no sólo ha corroborado las dificultades internas de las economías estatizadas, sino que además constituye para los pueblos pobres el punto final de una estrategia de liberación cuyo eje era la conquista del poder político del Estado. Esto no es, en sí mismo, ninguna confirmación de la bondad del sistema capitalista, pues los problemas estructurales de la pobreza, la desigualdad económica y la injusticia social siguen vigentes e incluso se agravan. Los movimientos de liberación están adoptando, en esta situación, nuevas estrategias de lucha, en las que lo local y lo global se entrelazan, al mismo tiempo que lo estatal adquiere una función más bien complementaria. La sociedad civil global, y las estrategias que en ella aparecen (como la nueva economía popular), adquieren una importancia decisiva. La perspectiva de una sociedad mundial ya existente permite que tales luchas se funden, no en apelaciones a los sentimientos solidarios o caritativos de los más poderosos, sino en la exigencia de unos derechos que les corresponden a todos. Por ello, el fin de ciertas estrategias no disminuye la radicalidad y urgencia de la lucha, sino que en realidad la aumenta. Y es que no se trata solamente de resistir al imperio, de salirse de él, o de pasarse a un imperio concurrente. Se trata más bien de transformar internamente el único imperio existente, en el que estamos": GONZALEZ, Antonio, "Orden mundial y liberación", en *Estudios Centroamericanos* 543-544 (1994), p. 650.

32. Véase, a título de ejemplo: COROMINAS, Jordi, "¿Socialdemocracia mundial o socialismo de mercado?", en <<http://www.geocities.com/teologialatina>>.