

CIUDADANÍA Y RESPONSABILIDAD ÉTICA: UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

Rosemary Rizo-Patrón

Mi exposición constará de cuatro partes. En la *primera* presentaré algunas reflexiones desde una perspectiva fenomenológico-mundana, en torno a los conceptos de *persona* y *comunidad social*; en la *segunda* me referiré muy brevemente a temas con seguridad ampliamente tratados en las sesiones precedentes: sociedad civil y esfera pública, temas que guardan íntima relación con aquel de ciudadanía; en la *tercera* abordaremos algunos rasgos de la responsabilidad como principio racional, teórico y práctico, en la fenomenología de Edmund Husserl, y algunos aspectos del “principio de la responsabilidad” —en la versión de la “ética para el futuro” de Hans Jonas—; finalmente, en la *cuarta* y última parte, argumentaré a favor de la unión indisoluble de responsabilidad ética (práctica) y ciudadanía.

§1. PERSONA Y COMUNIDAD SOCIAL

Al hablar de los seres humanos como “personas” que configuran e integran “comunidades sociales”, ya no nos referimos a ellos como meras piezas de la naturaleza, como meros objetos de las ciencias de la naturaleza. Esto, en cambio, sí ocurre en las distintas ciencias físicas que tratan de las propiedades de la materia y de los cuerpos espacio-temporales, o en las ciencias biológicas y médicas, en la fisiología, la psicología experimental u otras, donde abordamos a los seres humanos como localizados, temporalizados y determinados por nexos sustanciales-causales, o como entidades psicofísicas con disposiciones y rasgos de carácter, también susceptibles de un tratamiento “científico-natural”. Por el contrario, al referirnos a los seres humanos como “personas” nos referimos a ellos, más bien, no desde una actitud “naturalista”, sino desde una actitud “personalista”¹. Al relacionarnos *afectivamente* con los otros, al convertir a los otros en metas *prácticas* de nuestras *acciones* voluntarias —como cuando aceptamos dictar una charla o conferencia, o cuando asistimos a un curso, investigamos como científicos o historiadores, o ejercemos cargos públicos diversos, cuando asistimos a enfermos en hospitales, cuando enseñamos en escuelas o universidades— la actitud que asumimos, aquella

que nos relaciona unos con otros, ya ha dejado de ser “naturalista”. Pero no solamente hemos adoptado una actitud “personalista” al tratar con otros seres humanos como *sujetos*, como “personas”. También nuestra relación cotidiana –no la científica ni la teórica– con nuestro mundo circundante se lleva a cabo en la actitud “personalista”. En efecto, nuestra actitud no está orientada a meras “cosas” en distintas relaciones “causales” entre sí, sino que interactuamos tanto con cosas como con personas de nuestro mundo circundante, así como con nosotros mismos, de un modo valorativo, ético, utilitario, etc. No estamos pues hablando de meras “cosas” materiales, sino de objetos que *usamos* “(vestidos, enseres domésticos, armas, herramientas)”, u objetos que tienen para nosotros un *valor* determinado, ético, estético o simbólico, como las “obras de arte, productos literarios, utensilios para las ceremonias religiosas o judiciales”, o tantas otras cosas.

Cuando nos abordamos como “personas”, no nos referimos a nosotros mismos como meras entidades psicofísicas naturales, sino como sujetos libres con los cuales nos ponemos en “relación comunicativa”, con los que hablamos, interactuamos, como cuando nos escribimos cartas, nos hacemos promesas, nos pedimos perdón, realizamos actividades conjuntas, y como cuando nos entendemos mutuamente a través de diversos tipos de símbolos, etc.² Pero los “otros” no son, para nosotros, sólo personas singulares que, a su vez, tienen todas y cada una relaciones similares a las nuestras, cargadas de sentido y de distinto grado de validez, valorativas y prácticas, con su propio entorno o *mundo circundante*. Sino que los “otros” con los que nos relacionamos son, como nosotros, miembros de comunidades. Ahora bien, las comunidades mismas se comportan como unidades personales de “orden superior”, o como “personalidades de orden superior”, con caracteres comunales típicos, con historias comunitarias que las perfilan en tanto portadoras de determinadas tradiciones, valores, disposiciones, ordenamientos morales y jurídicos, que se mantienen constantes a lo largo de ciertos períodos temporales, y se alteran en otros, ora de modo paulatino, ora de modo brusco –por circunstancias naturales o colisiones culturales–. “Los miembros de la comunidad, del matrimonio y de la familia, de la clase social, de la unión, del municipio, del estado, de la iglesia, etc., ‘se saben’” miembros de dichas comunidades, son conscientes de sí mismos y de su identidad, en tanto miembros de dichas comunidades, actuantes en ellas y dependiendo de ellas. La actitud “personalista” es pues aquella en la que nos encontramos todo el tiempo cuando nos relacionamos y vivimos unos con otros, nos hablamos, nos damos la mano, saludamos, entablamos contacto a través del amor o de la aversión, *ergo* como *sujetos*. En el lenguaje cotidiano ya realizamos la distinción señalada entre actitud naturalista y personalista. El “tratar como meras cosas” a hombres y animales también tiene un sentido moral y jurídico: se les trata no como “sujetos de derecho”,

no “como miembros de comunidades de derecho” sino, precisamente, “meramente como cosas”³.

“Vivir como persona es ponerse a sí mismo como persona”, relacionarse con su mundo circundante dándole sentido y validez, valorándolo, usándolo, y relacionándose con el otro a través de actos sociales, en los que se hallan involucrados los sentimientos e impulsos sensibles, así como la conciencia valorativa y práctica –además de, eventualmente, la conciencia teórica. La persona es, pues, fundamentalmente *sujeto* “sintiente, valorante, actuante, dialogante”, no mera pieza de un orden causal-natural, y en tanto tal constituye el fundamento de la conciencia social. La conciencia social no es, por consiguiente, otra cosa que conciencia “intersubjetiva”, esto es, no mera “suma objetiva” de sujetos, en supuesta relación “causal-natural” entre sí. Las comunidades sociales, las “unidades sociales de orden superior”, se comportan también en relación a su entorno de modo sintiente, valorante, actuante, dialogante, de modo más o menos racional –activo o responsable– o de modo más o menos irracional y emotivo –pasivo e impulsivo– como en el caso de las turbas o las “barras bravas” que se identifican por los colores de un equipo de fútbol. No son *relaciones causales*, repetimos, las que explican el “comportamiento” tanto de sujetos personales como de comunidades sociales. La “causalidad” que los caracteriza es de un orden distinto, “personalista”, que mejor se expresa con la palabra “motivación”. La actitud “personalista” es una actitud “de motivación”, y es característica de la actitud “práctica” de personas individuales y sociales⁴.

Las comunidades sociales se caracterizan por la “actitud personalista” que asumen sus miembros entre sí, y con su “mundo circundante”, histórico, territorial, cultural. Pero ocurre frecuentemente que las comunidades sociales no asumen una “actitud personalista” respecto de otras comunidades culturales. El “tratar como meras cosas” es posible también como actitud que caracteriza el comportamiento de una comunidad social respecto de otra, no como sujeto de derecho, “sino como mera cosa, tan sin derecho como una mera cosa”⁵. Esta actitud “naturalista” entre comunidades sociales ha sido el fundamento histórico de las discriminaciones étnicas, de la marginación, del racismo y de todo tipo de atrocidades que perpetran los seres humanos con otros seres humanos desde tiempos inmemoriales. Como señala Husserl: “Quien por todas partes ve solamente naturaleza, naturaleza en el sentido y, por así decirlo, con los ojos de la ciencia de la naturaleza, es precisamente ciego para la esfera del espíritu, el dominio peculiar de las ciencias del espíritu. No ve personas ni *objetos* que cobran sentido por obras personales –no ve, pues, *objetos*– de “cultura”; no ve propiamente personas, aunque se ocupe con personas (...)”⁶. Pero el mundo social es mucho más que mera naturaleza –aunque esté

conectada con ella como su “subsuelo oscuro de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes”⁷. Es un mundo circundante *comunicativo* –del que solo nos podemos pensar aisladamente de modo abstracto– en el que nos hallamos volcados o referidos unos a otros, unos con otros, de modo actual o potencial, en actos de amor, odio, confianza, desconfianza, y que llamamos “relaciones sociales recíprocas”. Los actos específicamente sociales son actos *comunicativos*, donde unos se vuelven conscientemente hacia los otros, y viceversa, y actúan en consuno, para coincidir o discrepar. El mundo circundante, en virtud de esa acción comunicativa social, adquiere para los seres humanos un “significado espiritual” –un significado teórico, axiológico y práctico–, se convierte en un “mundo cultural”. En la actitud personalista, asimismo, tanto las personas individuales como las comunidades sociales, en tanto subjetivas o intersubjetivas, se orientan hacia su “mundo circundante” desde una suerte de “centro” espacial y temporal, una especie de “punto cero” a partir del cual nos relacionamos con “los otros”, los que “están allá”, no “aquí”. Personas y comunidades “ven su mundo circundante” desde *su perspectiva* peculiar, desde *sus valores*, motivaciones y unidades de sentido, con una *orientación determinada*. Cada una tiene su centro, cada una “es” su propio centro alrededor del cual se sitúa, en diferentes grados de cercanía y lejanía, el resto del mundo. A esta característica de nuestra relación con nuestro mundo circundante se le ha dado el nombre de *relación intencional*. Cuanto más cercano al centro de la comunidad o de la persona, más inteligible es el mundo circundante. Cuanto más lejano, más ininteligible. Otro eje a tomar en cuenta en nuestra relación orientada al mundo circundante es el eje *temporal*, aquel que determina nuestra *historia personal* y la *historia colectiva*. Puede decirse, asimismo, que en virtud de su carácter esencialmente intencional y temporal, las experiencias de personas y comunidades en relación con su mundo circundante exhiben un carácter *teleológico*, es decir, orientado hacia la satisfacción de *finés* (*telos*). Toda experiencia humana, individual y colectiva, sea ésta teórica, práctica (ética, política) o valorativa (ética o estética), parece tender hacia *finés* determinados y predelineados por el tipo de experiencia del que se trate. Por ejemplo, las actividades científicas por lo general tienden al conocimiento o a la verdad plena, las experiencias valorativas tienden a la posesión plena de los valores –éticos o estéticos–, y la acción voluntaria, ética o política, tiende al bien o a la realización de la justicia máxima posible de las normas morales o jurídicas, etc. Dichos finés, aunque no se revele esto sino a través de la reflexión filosófica, son en el fondo planteados por las experiencias humanas finitas como *ideas regulativas* infinitas, en el sentido kantiano, postulados, que no son “ni una invención, ni un ‘como si’”, sino metas prácticas de la voluntad, individual y colectiva⁸.

Por consiguiente, las experiencias intersubjetivas de los miembros de la comunidad han de entenderse como orientadas teleológicamente hacia una concordancia tanto intencional como temporal, esto es, hacia un entendimiento mutuo, que es lo que marca para ellos las pautas de la "validez", la "objetividad" y la "normalidad". La discrepancia o discordancia intersubjetiva, por el contrario, serían los criterios de la llamada "anormalidad" e invalidez. Por consiguiente, es "objetiva" una experiencia compartida, una perspectiva que no sólo es individual, sino comunalizada. Aquí nace la noción de un "mundo objetivo".

Ahora bien, si los sujetos individuales entablan relaciones de "reconocimiento" mutuo, como sujetos de derecho, por "empatía", este "reconocimiento" también es dable entre "personalidades de orden superior", o comunidades sociales. El "nosotros" que se relaciona con el mundo a través de valores e ideas compartidas, da origen a las llamadas *comunidades culturales*. Cada comunidad cultural tiene —como señalamos— su "sello personal" que la distingue de las demás y que se ha ido forjando a lo largo del tiempo. Sus experiencias colectivas han ido sedimentándose en tradiciones, transmitidas de generación en generación, tradiciones que constituyen el conjunto de valores y modos de experimentar el mundo propio a sus cosmovisiones. Tiene, pues, "historia colectiva". De ese modo, así como los distintos sujetos personales se distinguen y se relacionan entre sí, primero como "extraños", de igual modo podría decirse que se dan las relaciones entre comunidades culturales diversas. Pueden eventualmente pasar del "nosotros" y "ellos", los extranjeros, a "nosotros" y "ustedes", a través de procesos de *reconocimiento* mutuo, para compartir comunidades mayores. Podemos así eventualmente concebir puentes tendiéndose entre las diversas naciones y culturas, por encima de sus diferencias culturales y valorativas, a la idea de una comunidad humana. Toda esta consideración fenomenológica, ha dejado de lado la constitución de las socialidades de subordinación, constituídas no por relaciones de coordinación, como las que hemos visto, —aquellas que tienen su *telos*, su punto de unión, fuera de las voluntades individuales de sus miembros, *telos* al que todas se someten— sino por relaciones de dominio o subordinación a una instancia o voluntad determinante, que es otro estadio descriptible en la constitución fenomenológica de las comunidades sociales (la función de los padres de familia, de los ancianos en las comunidades tradicionales, de los sacerdotes o directores de culto en las comunidades religiosas, etc. etc.). La última meta a la que apuntarían —por lo menos para Husserl— en un ascenso infinito (Hua XV, p. 610) las tendencias intencionales o teleológicas de las comunidades humanas, sería la de un reconocimiento y amor recíproco total, la del "amor espiritual y la comunidad de amor"⁹, de los que no hablaremos en esta ocasión.

§2. CIUDADANÍA Y ESFERA PÚBLICA

El concepto de ciudadanía nos coloca de entrada en un estrato distinto al meramente personalista, individual y comunitario, atado a valores tradicionales de experiencias históricas sedimentadas. Este concepto está, en sus distintas interpretaciones contemporáneas, ligadas a la noción de “esfera pública”, *ergo*, al ámbito de la acción propiamente política. No hay una explicación única del origen del concepto de ciudadanía, aunque en general se señala su origen como simultáneo a aquel de estado-nación moderno, fundamentalmente a partir de los estados monárquico-absolutistas del siglo XVIII, que se erigieron sobre la base de una pluralidad de comunidades culturales, imponiendo una uniformidad de lengua, el imperio de una religión, un solo sistema educativo y un sistema de medidas, pesos y monedas. Su génesis, paulatina, coincidió con una tendencia *uniformista* y *universalista*, que se consolida al descomponerse los órdenes estamentales y corporativos del feudalismo. En ese contexto, la ciudadanía es la pertenencia a un nuevo concepto de comunidad de iguales –la del estado-nación– en la que reside la soberanía del poder estatal¹⁰. Este concepto está pues íntimamente ligado al nacimiento de la democracia moderna. Al inicio no todos son reconocidos como ciudadanos, sólo los que –por la revolución industrial– se liberan de condiciones de servidumbre. Poco a poco diversas poblaciones en los diversos estados negocian sus condiciones de servicio con éstos, en términos de derechos. Surgen así diversas estrategias de construcción de ciudadanía.

Pero su origen, en verdad más antiguo, se halla en la *polis* griega y la democracia ateniense. Ciudadanía, vinculada a *civitas*, proviene de la *polis* (ciudad-estado) griega. De este último concepto proviene, a su vez, el concepto de “lo político”. La noción de ciudadanía está, pues, histórica y etimológicamente ligada al ámbito de lo político. Nos parecería por ello contradictoria la noción de ciudadanía “apolítica”. Apoyándonos en las enseñanzas de Aristóteles, y en las reflexiones de Hannah Arendt y Paul Ricoeur, podemos resumir el sentido griego de “lo político” diciendo que se refiere a una actividad humana *sui generis*, distinta tanto de la fabricación de cosas (para la que se requiere del uso de la razón instrumental) como de actividades naturales y necesarias por las que los hombres aseguran la supervivencia del individuo y de la especie. Es, pues, una actividad *libre*, posible solamente en la sociedad humana, requiriendo la presencia mutua de unos respecto de otros. En ella son esenciales dos aspectos: por un lado, el recurso del *discurso* (*lexis*), es decir, el uso de palabras adecuadas en momentos adecuados, y, por el otro, el recurso de un espacio “público”, donde la *pluralidad* de los hombres, que se reconocen mutuamente como iguales y distintos a la vez, “aparecen” unos frente a otros, y se reúnen para verse y escucharse. Se le reconoce como reino de

la *excelencia* (*areté*, traducida por los latinos como “virtud”, por cuanto la actividad teleológica que allí se despliega tiene como fin la “vida buena”, vale decir, la convivencia armoniosa entre los hombres, para cuyo logro se hace uso de todos los recursos posibles de la “persuasión” dialógica y argumentativa construida a través de un proceso formativo pedagógico (*paideia*).

Para los griegos clásicos, este espacio público –reino de la libertad de los ciudadanos y de la excelencia de la acción política– era la *polis*, opuesta al ámbito privado del *oikos* donde, con el objeto de asegurar la supervivencia del individuo y de la especie, reinaba la violencia y muda verticalidad del *pater familias* respecto de los otros miembros del hogar (mujeres, niños, esclavos). Sólo en la *polis* se era libre, y sólo el hombre libre era propiamente “político”, *ergo*, “ciudadano”.

Antes del surgimiento propiamente moderno del espacio público y de la ciudadanía, va emergiendo –nos dice Arendt– la esfera híbrida de lo “social”, inexistente en el mundo griego. Durante el medioevo la esfera privada del hogar –de la administración de las actividades ligadas a la supervivencia natural– invade paulatinamente el ámbito de lo público, dando lugar primero a la sociedad feudal y luego a la sociedad civil estamental moderna. En ella los asuntos económicos, antes asuntos privados, devienen asuntos de interés público, asuntos de “mercado” que caen bajo supervisión pública. Sociedad civil, así, se diferencia del estado-nación propiamente dicho, sobre todo, del poder público, al que se enfrenta. En ella se crean los nuevos “espacios públicos” desde donde se conquista un nuevo concepto de ciudadanía, en donde los miembros de la sociedad “negocian” sus derechos con el poder estatal y conquistan su ciudadanía. Dichos ciudadanos, pues, son en un inicio sólo personas “privadas” (agentes de mercado) que devienen “públicas”, ciudadanos propiamente dichos, al conquistar derechos (libertades) de asociación y expresión (de allí provienen las nociones de libertad de opinión, de asociación, de pensamiento, de culto, etc.). Aquí se halla el origen del liberalismo, atado al concepto moderno de ciudadanía: libre es el individuo atómico ante el estado, o ante la sociedad.

Desafortunadamente, todo este proceso de la historia moderna va debilitando el aspecto propiamente “político” de la ciudadanía y de las libertades ciudadanas. La libertad se separa de la política y deviene crecientemente un asunto exclusivo del mercado y del individuo desligado del interés “común”. El ciudadano deviene sinónimo de cliente. Por otro lado, la idea de “igualdad” asociada a la de ciudadanía moderna, nunca se consolida a nivel de todos los estamentos en las distintas sociedades. El problema que se plantea es, entonces, el de la extensión de la “participación ciudadana”. Los países con menos nivel de desarrollo son

actualmente aquellos que presentan niveles extremos de desigualdad, desintegración generalizada y déficit de reconocimiento.

Este problema se volvió particularmente visible en el convulsionado siglo XX, hallándose presente en los principales debates internacionales que marcaron su paso. El siglo XX, en efecto, presenció la consagración y colapso de persistentes colonialismos, gestando a su paso nuevas naciones africanas o asiáticas en guerras fratricidas; presenció revoluciones traumáticas que destruyeron imperios monárquicos para establecer imperios políticos de corte totalitario; fue testigo de dos grandes guerras que no solamente sacudieron el orbe y transformaron radicalmente el mapa europeo y asiático —creándose los bloques del este y del oeste, y las denominaciones de primer, segundo y tercer mundo— sino que conmovieron desde sus entrañas la *autoconciencia* del eurocentrismo europeo “civilizado”; y, finalmente, vio nacer, en su ancianidad y reciente desaparición —al lado de la “aldea global” como obra del imperio planetario de la técnica— los desesperados devaneos de una infinidad “multicultural” asombrosa que clama por doquier —de modo altisonante y a veces violento— por una *política mundial de reconocimiento* de sus respectivas identidades colectivas.

Los estados-nacionales se hallan, por ende, en tensión con las diferentes comunidades sociales o culturales. A nivel de organismos internacionales, empero, se ha creído que el fortalecimiento de los estados-nacionales es necesario para asegurar la distribución más equitativa del desarrollo y del acceso a los beneficios económicos y tecnológicos de los estados más avanzados, y para asegurar la paz mundial. La desintegración de los Estados-nacionales cediendo a los múltiples reclamos nacionalistas hace peligrar dicha paz mundial y es contrario a las conquistas de la humanidad que se reconocen por ejemplo en la Carta de las Naciones Unidas. La *mediación* del estado, por ende, como fuerza aglutinadora, garantía de la justicia y de los derechos formales de los individuos que los configuran, es algo a lo cual hoy, a inicios del tercer milenio, se dice que no podemos renunciar. Sin embargo, dicha fuerza aglutinadora *no puede emanar solamente de los estados-nacionales*, a modo de una “imposición” superior y forzada. Sugerimos, en la presente reflexión, que ella no está reñida con una posibilidad *intrínseca* a la propia constitución de la vida y experiencia de los hombres, en tanto individuos y colectividades, capaces —por su propia dinámica teleológica y sintetizadora— de fusionar sus “horizontes” con los de otros individuos y colectividades, sin renegar por ello de sus respectivas particularidades y horizontes. La fuerza integradora del estado-nación, y la extensión de la participación ciudadana, que ha de ser consagrada en sus instituciones jurídicas y fundamentalmente en su constitución, tiene primero que *constituirse* como *telos*

de modo *vivido* en las comunidades culturales que se hallan en su seno, a través de una praxis histórico-teleológica *responsable*.

Esta historia accidentada explica por qué el concepto actual de ciudadanía está íntimamente unido al de un conjunto de *derechos* —de los miembros del estado-nación ante el poder público— y de *deberes* —de las personas individuales— en relación a las comunidades sociales o culturales a las que pertenecen.

§3. RESPONSABILIDAD COMO PRINCIPIO RACIONAL TEÓRICO Y PRÁCTICO

La idea de “responsabilidad” está desde antaño ligada a la de conciencia racional. El desarrollo filosófico de los siglos XIX y XX rompió finalmente con los prejuicios modernos en torno a la conciencia y a la razón *sub specie aeternitatis*, modelada según el paradigma divino del infinito. Toda ciencia y razón hunde sus raíces en las creencias, en un fondo oscuro, dóxico, de instintos y naturaleza. La génesis de la razón a partir de este fondo irracional es al mismo tiempo la génesis de la *persona humana*, individual y colectiva. Puede decirse que en el experimentar pasivo propiamente “inconciente”, pulsional, instintivo, se despliegan nuestras emociones, sentimientos, sensaciones y se forjan los deseos y afectos propiamente concientes, en torno a un polo pre-yoico, centro de afecciones vividas pasivamente. Este estadio precede a un segundo nivel pasivo que corresponde a la vida propiamente conciente que se experimenta al sentir, padecer, sufrir, o vernos “afectados” por el mundo que nos rodea. No hay hiato sino continuidad entre ambos estratos de la vida pasiva, la inconciente o pre-racional, por un lado, y la conciente o racional, por el otro. En ningún estrato de la vida pasiva reina la “libertad”, aunque las experiencias pasivas pueden ser asumidas por la vida conciente y voluntaria. Sólo esta vida conciente y voluntaria es propiamente *vida racional* con pleno derecho, vida “activa”, espontánea y *libre*. A este nivel, el pre-yo, polo subjetivo de afecciones vividas pasivamente se ha transformado en polo activo, centro racional de tomas de posición, teóricas y prácticas, de decisiones, pensamientos y acciones, asumiendo todos estos *actos* como emanando *responsablemente* de él. La responsabilidad, por ende, está íntimamente ligada a un “hacerse cargo” de la propia vida, tanto de las pulsiones de la *vida* instintiva como de las tomas de posición teóricas, prácticas y valorativas, dadoras de sentido y de validez, que caracteriza a todo sujeto racional.

La vida personal conciente o activa es, por consiguiente, en su dimensión individual como social, vida *práctica*, tanto praxis teórica en la actividad científica, como praxis *sensu stricto* en la acción voluntaria orientada a la vida normativa, ética o política.

Es así como la noción de "responsabilidad" emerge, en el contexto del pensamiento de Hans Jonas¹¹ como el "axioma" fundamental de una "ética orientada al futuro", distinta a las éticas utópicas que caracterizaron los proyectos políticos marxistas en los siglos XIX y XX, y opuesta al carácter "utópico" y "prometéico" que se adjudicaron la ciencia y la tecnología modernas, corriendo el riesgo de convertirse en posibilidades anti-utópicas y apocalípticas para la humanidad. Asimismo, el "principio de responsabilidad" viene a transformarse en el pilar de una ética de la asimetría, capaz de conminar críticamente a los países industrializados, especialmente de occidente, para que asuman una responsabilidad incondicional con respecto a las zonas de la tierra en veloz des-desarrollo y creciente pauperización, instándoles a que abandonen sus tendencias de extremo individualismo, consumismo y desperdicio. En el contexto de una amenaza global que enfrenta mundialmente al hemisferio norte ("los que tienen") con los del hemisferio sur ("los que no tienen"), pauperizados y en extrema miseria, y que coloca a la humanidad actual en el peligro de su auto-aniquilamiento (inminente con el posible agotamiento de los recursos de la tierra), nace el concepto de esta ética. Antes que "progreso" y "perfección" del individuo y los pueblos, esta ética busca la "preservación" de la vida humana y de su dignidad, y la "prevención" de todo aquello que pueda amenazarla. Lo importante a rescatar en este contexto son sólo unos rasgos de esta ética, que puedan permitirnos retomar el punto de la ciudadanía en vinculación con la noción de responsabilidad de la acción política.

El "imperativo" o "principio de la responsabilidad" parte de la convicción que el alcance de nuestras acciones colectivas, al ser mucho más extenso que en el pasado, exige "sobriedad" y "cautela". En efecto, no nos es posible "predecir" a largo plazo los resultados de nuestras acciones colectivas, ni las tecnológicas ni las políticas. Nuestra capacidad de predicción ha disminuido en estricta proporción (inversa) al crecimiento que han gozado tanto el conocimiento y la acción técnica sobre la naturaleza. Entre predicción y control técnico no ha hecho sino crecer un profundo desfase. El primer imperativo ético es el de asumir una responsabilidad con respecto a un futuro que no podemos predecir, pero cuya existencia debemos hacer posible ("heurística del temor"). Otros rasgos de esta ética merecen mencionarse: el primero es el del *poder*. En efecto, tiene mayor responsabilidad aquél que detenta mayor poder. Puede actuar "irresponsablemente" sólo aquel que detenta poder, y por ende responsabilidad. Un segundo rasgo es el de la

unilateralidad, y asimetría, desplegándose la responsabilidad unidireccionalmente desde aquel que detenta mayor poder hacia aquel que es su correlato. Este rasgo, como los otros, ha motivado a las éticas feministas a incorporarla como parte de sus reflexiones filosóficas sobre problemas de género. El “imperativo de la responsabilidad” es además *incondicional*, no estando sujeto a retribución alguna; el siguiente rasgo es el de la *totalidad*, no se limita a un aspecto en desmedro de otros ni a un cuidado ocasional —como la responsabilidad del estado— con los ciudadanos en materias de salud, educación, socialización, etc.). La *continuidad* es otro de sus aspectos, no debiendo interrumpirse mientras que dure el reclamo del interlocutor, o correlato, moral —como el caso de los enfermos e infantes en el caso de quienes están a cargo de su cuidado. Finalmente, el *futuro* es el rasgo esencial, porque es el “objeto de la responsabilidad” por excelencia, el más precario, el más indefenso, por su esencial imprevisibilidad. Este tema nos lleva nuevamente al tema de la acción política, en el último punto.

§4. RESPONSABILIDAD ÉTICA Y CIUDADANÍA

Quiero aquí referirme a este tema sobre la base de un caso concreto: el tema de la responsabilidad que nos toca como ciudadanos por los crímenes cometidos en el Perú durante los últimos 10 o incluso 20 años, esto es, el período que le toca investigar a la Comisión de la Verdad. El tema es el de la *acción* política, y el de la *responsabilidad* concomitante. Pero, ¿quiénes son los *actores* políticos? Aceptemos que el *acto* libre —expresado por el último de los ciudadanos *desde el voto*— ha de ser asumido con todas sus ilimitadas consecuencias por *cada ciudadano*. *Todo* el cuerpo social y político *es* el actor político. Actor político quiere decir políticamente responsable. Si somos responsables de nuestros votos, y de lo que ocurrió con nuestros votos, asumamos pues de una vez nuestra parte de responsabilidad. Según esta lógica, una comisión de la verdad no juzga sólo a determinados agentes políticos. Sino que, a través de la comisión de la verdad, el cuerpo social y político en su integridad, los ciudadanos votantes que, con sus votos, determinaron el rumbo de la nación, se someten a su propio tribunal —más allá del examen *de hechos*, más allá de recuerdos, catarsis y exorcismos, más allá del perdón, reconciliación y promesas de un “nunca, nunca más”. No buscará “pruebas” de su inocencia o culpabilidad. *Se sabe ya culpable*. Nadie que ejerciera el derecho al sufragio es enteramente inocente: ni los que se aliaron con anteojeras a uno de los bandos, ni los que “despertaron” tarde, ni los que *discutieron o resistieron* —siempre cupo mayor energía y persuasión. Aunque hay culpables mayores y menores. Asimismo, no cabe el argumento de que “no se sabía” —de uno u otro lado— ni de los que aplaudían desde el coro, ni mucho menos de los

protagonistas mismos –los titiriteros y los tontos útiles. Suficientes indicios había. De uno u otro lado se cuestionó la *naturaleza* misma de la ley y de la constitución, de la institucionalidad democrática, *ergo*, de las condiciones mismas de la subsistencia y funcionamiento del cuerpo social y político. Admitamos pues que “*no se quería saber*”.

Así, más que buscar culpables, la Comisión de la Verdad ha de buscar que el cuerpo social y político se mire cuidadosamente en el espejo, para en última instancia *comprenderse* y comprender *cómo* y *por qué* esto pudo ser. Se espera que la comprensión garantice que “esto no vuelva a suceder.”

Una clave para comprender el alcance de nuestra responsabilidad ética nos la da el análisis de la *acción política*. Volviendo aquí libremente a Hannah Arendt¹², se puede decir que en toda acción política se conjugan dos aspectos complementarios, el de la “puesta en marcha” o el “inicio” de un proyecto común, actividad representada en y por el “líder” o el estado, y el de la “realización” o “ejecución” de dicho proyecto común, actividad representada en y por la sociedad civil. De la asociación de ambos elementos en el acto político *emana* el *poder* del estado y del líder, su legitimidad y representatividad. Al *disociarse* ambos elementos de la acción política, por un lado, los “líderes” concentran el poder y surgen los “tiranos”, trocándose su poder en fuerza, y eventualmente en violencia; por el otro, la sociedad civil deja su rol de agente ejecutor co-responsable y deviene mera espectadora de su propio drama. No es el tirano quien produce la disociación. Ésta produce al tirano. Le toca pues al cuerpo social y político impedir la disociación. Por ende, la acción auténticamente política –*ergo*, la *responsabilidad política*– compete a *todo el cuerpo social y político*, no sólo al o los estamentos en el poder. Dicha responsabilidad, a su vez, es *ilimitada*, puesto que la acción política misma lo es. Su carácter ilimitado tiene el aspecto positivo de la *productividad*, pero el negativo de la *fragilidad*. Éste, a su vez, descansa en su impredecibilidad e irreversibilidad inherentes. No es impredecible por una mera incapacidad humana de predecir los efectos futuros de un acto particular, sino porque el auténtico *sentido* y *veracidad* de los hechos y acciones políticas nunca son completamente transparentes a sus protagonistas; lo son más bien a la mirada retrospectiva del historiador, esto es, una vez transcurridos definitivamente. Es por su inherente impredecibilidad que la fuerza de la “promesa” es esencial a la acción política. En cuanto a la irreversibilidad, ella significa que es imposible cambiar el pasado. Sólo queda ante él el *perdón*. Sin el perdón vagaríamos en la oscura soledad de nuestras contradicciones –dice Arendt– cual eternas víctimas de nuestros actos, individuales y colectivos. El perdón, en cambio, nos reinserta en el espacio público, en la presencia de otros, para vernos y escucharnos.

Citando a Lucas, Mateos y Marcos, la judía Arendt reflexiona sobre el papel de Jesús de Nazareth en la introducción del *perdón* en la historia humana. Así, el perdón es la absoluta antítesis de la venganza, la libertad ante ella; ésta sólo replica el crimen inicial. Una alternativa a perdonar es, por cierto, el castigo, pero ambos tienen en común el intentar poner fin a un mal que se perpetuaría indefinidamente. De ese modo, sólo puede perdonarse aquello que puede castigarse. Ante el “mal radical” del que habla Kant, en cambio, no hay castigo a la medida, ni perdón posible.

Buscando comprender y perdonar, la Comisión de la Verdad no se topará con el “mal radical” sino con la “banalidad del mal”. No encontrará Belcebúes, sino aquella irresponsable irreflexión que puede “causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizás, a la naturaleza humana”¹³.

Se trata de mirarnos en el espejo, de sacar a la luz nuestros oscuros prejuicios, nuestras recónditas grietas e iniquidades. Se trata de comprender en qué medida lo que ocurrió fue *nuestra responsabilidad* –la de actores y espectadores por igual, y, *a fortiori*, la de aquellos quienes, directa o indirectamente, conciente o inconscientemente, coparticiparon en los hechos, ora como actores –principales o secundarios, titulares o suplentes– ora como coro complaciente. Sólo así, mirándonos a los ojos, y ante la absoluta *irreversibilidad* de nuestras acciones –ante la absoluta imposibilidad de resucitar a los muertos, de dar la vuelta a la rueda del tiempo– podremos pedir perdón y lograr la reconciliación. Sólo con la verdad y asumiendo nuestra responsabilidad, podremos ser otra vez libres. □

Notas

- 1 Husserl, Edmund. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones filosóficas, 1997. pp. 226-227.
- 2 Ibid., p. 227.
- 3 Ibid., p. 236.
- 4 Ibid., p. 235.
- 5 Ibid., p. 236.
- 6 Ibid., p. 237.
- 7 Ibid., p. 324.

- 8 Cf. Hua I, pp. 17-19, 21-22. Hua III, pp. 143, 149-151, Ms. E III 5 (¿Teleología universal?). Crisis, p. 6. entre otros.
- 9 Schuhmann, Karl. La teoría husserliana del estado. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1988. p. 79. También cf. Ms. F 1 24/69b y Hua XIV, p. 172 ss.; y Hua XV, p. 512.
- 10 Cfr. Lynch, Nicolás y Pepi Patrón. Propuesta de política en educación y ciudadanía, texto dactilografiado (50 pp.).
- 11 Jonas, Hans. The Imperative of Responsibility, In Search of an Ethics for the Technological Age. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1984.
- 12 Arendt, Hannah. The Human Condition. Chicago/Lima: The University of Chicago Press, 1958. pp. 188-192, 236-247.
- 13 Arendt, Hannah. Eichmann en Jerusalem, pp. 434-435.