

**LA SOBERANÍA DEL ENCARGO: RESPONSABILIDAD EN DUSSEL Y ELLACURÍA.
IMPLICACIONES PARA UNA POLÍTICA MUNDIAL**

THE SOVEREIGNTY OF THE CHARGE: RESPONSIBILITY IN DUSSEL AND
ELLACURÍA. IMPLICATIONS FOR A WORLD POLITICS

A SOBERANIA DO ENCARGO: RESPONSABILIDADE EM DUSSEL E ELLACURÍA
PARA UMA POLÍTICA MUNDIAL

Enrique Téllez Fabiani¹ 0000-0002-8498-1322

¹Universidad Nacional Autónoma de México – Ciudad de México, CDMX, México;
tellezfabiani@gmail.com

RESUMO:

No texto a seguir, destaca-se a responsabilidade segundo Ellacuría e Dussel. A primeira parte apresenta a visão da responsabilidade e seu lugar na ética da libertação de Enrique Dussel. Trata-se da ligação entre o significado de estar consciente e de responsabilidade, localizado na primeira parte, de seis, do arquitetônico; isto é, é o ponto de partida de seu princípio material positivo. Por sua vez, na segunda parte da obra, Ellacuría nos oferece uma reflexão, breve, mas muito densa, do fundamento biológico da ética que retoma de Zubiri. Talvez, seja a expressão mais lúcida do autor abordar uma ética implícita que deixou de lado, apesar de assumi-la em sua própria práxis. Por fim, trata-se de problematizar os conceitos de responsabilidade e comissão, entendendo por isso a retomada decisiva na política. Além de propor o “poder-assumir” como outra faculdade entre a vontade e a inteligência para responder à questão da responsabilidade.

Palavras-chave: responsabilidade; encargo; libertação; política.

ABSTRACT:

In the following text, the responsibility stands out according to Ellacuría and Dussel. The first part presents Enrique Dussel's vision of responsibility and its place in liberation ethics. It is about the connection between the meaning of being conscious and responsible, located in the first part, of six, of the architecture; that is, it is the starting point of its positive material principle. In turn, in the second part of the work, Ellacuría offers us a brief, but very dense reflection on the biological foundation of the ethics that he takes up from Zubiri. Perhaps, it is the most lucid expression of the author to address implicit ethics that he left aside, despite assuming it in its own praxis. Finally, it is a matter of problematizing the concepts of responsibility and commission, thus understanding the decisive resumption in politics. In addition to proposing the "power-to-assume" as another faculty between volition and intellection to respond to the issue of responsibility.

Keywords: responsibility; charge; liberation; politics.

RESUMEN:

En el siguiente texto se hace especial énfasis entre la responsabilidad de acuerdo a Ellacuría y Dussel. La primera parte presenta la visión de la responsabilidad y su lugar en la ética de la liberación de Enrique Dussel. Se trata del vínculo entre el significado de estar consciente y la responsabilidad, ubicado en la primera parte, de seis, de la arquitectónica; esto es, es el punto de partida de su principio material positivo. Por su parte, en la segunda parte del trabajo, Ellacuría nos ofrece una reflexión, breve pero muy densa, de la fundamentación biológica de la ética que retoma de Zubiri. Quizá es la expresión más lúcida del autor para aproximarse a una ética implícita y que dejó de lado, a pesar de asumirla en la praxis propia. Finalmente, se trata de problematizar los conceptos de responsabilidad y de encargo, entendiendo por esto, la recuperación decidida en la política. Además de proponer el “poder-asumir” como otra facultad entre la volición y la intelección para responder al tema de la responsabilidad.

Palabras clave: responsabilidad; encargo; liberación; política.

Introducción

La responsabilidad y la reflexión en Dussel

El lugar de la responsabilidad en la ética

En el pensamiento europeo, sobre todo en la filosofía analítica, impera una idea que puede ser interpretada como recurrente cuando se considera el “ser” desde una perspectiva material y el “deber-ser” de carácter normativo. Se denomina “la falacia naturalista” y se ha vertido mucha tinta sin considerar que es una expresión exclusivamente de la lógica formal. Desde la crítica, no obstante, hay varias maneras de abordar el asunto sin menoscabo de esta idea, pero sin detenerse en la imposibilidad de una solución desde dicha formalidad. Veamos la cuestión por partes.

El argumento de Dussel se centra en el origen de la normatividad desde el nivel material, donde coloca la obra de Ellacuría muy en el centro de su principio ético-material. Este autor comienza con juicios de hecho (y no de valor) que no se pueden negar; además da por sentado que la perspectiva humana adoptada es el punto de partida que no niega la evolución natural, pero no se agota en ella y desde el último estado de inteligencia, la humana, hace la reflexión sobre su lugar en el tiempo y en el espacio. Parece una obviedad, pero es necesario hacerlo explícito dado que hay posturas éticas que colocan su lugar de enunciación en la línea evolutiva y no la humana.

Toda descripción de hechos de lo que se puede entender como lo “humano”, como beber, vestirse, construir su casa, contemplar su obra de arte y demás, se refiere a hechos del ser humano en tanto viviente y en tanto humano. Esto, en el entendido de que no bebemos como cualquier otro

mamífero, o anfibio. Tampoco nos guarecemos como lobos, o termitas. Nuestro actuar es, a este nivel descriptivo, enteramente humano; lo es, aún en el nivel más instintivo de los actos hasta el más complejo. Reconocer esta separación es fundamental porque no se puede negar la animalidad, pero tampoco se puede quedar ahí, en la explicación de lo humano.

En tanto sujeto, el viviente humano maneja su vida con un órgano, el cerebro, que regula toda conciencia de sí mismo. Se trata de una reflexión, de un auto control desde la autoconciencia que se ve a sí misma. Este punto también es fundamental, y para este trabajo lo es aún más, porque la responsabilidad de la que hablamos es consecuencia de dicha autoconciencia. El hecho de que podamos asistirnos a nosotros mismos de múltiples maneras tiene como pre- (antes), su- (debajo), -puesto (lugar) la responsabilidad por el sí mismo. Todo viviente humano es intersubjetivo que lo constituye como un ser que no tiene posibilidad de aislamiento para ser lo que es; es decir, es constitutivamente comunitario, vive irremisiblemente en una comunidad de comunicación que le obliga estar con los demás (no solo de manera física), y ser con los demás (su ser constitutivo se halla mediado por los otros). Esto hace que la corresponsabilidad sea otra de las consecuencias de la conciencia y autoconciencia. El sentido de ser responsable de sí mismo y corresponsable de los otros, tiene también como dimensión antropológica de que siendo sujeto participa desde siempre en un mundo cultural. Nace en un mundo que acepta, rechaza o cambia, pero nunca se sustrae a él en ningún momento biológicamente determinado. El mundo lo forma, aún antes de nacer, en estricto sentido, porque desde la concepción la madre ya le habla (comunidad de comunicación pre-natal), es parte de las instituciones (porque es llevado en el vientre acorde a la disciplina familiar), es parte de signos (las vibraciones mecánicas como cuando la madre silba o habla...), y demás. Finalmente comenta que,

[...] pareciera entonces que todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser viviente humano como humano incluye siempre, necesariamente (por ser sujeto humano y no otra cosa) y desde su origen, una autorreflexión responsable que se ‘entrega’ su propia vida a la exigencia de conservarla (Dussel, 1998, p. 108).

Tan importante es la conciencia de ‘tener’ la vida, ser viviente en sentido estricto, como asumir el deber de ‘conservarla’. En este contexto de fondo, no existiría una separación entre el hecho de lo viviente y la condición de preservación y continuidad que supone; al apropiarse de

una sensibilidad de sí mismo, se perpetúa un sentido de responsabilidad, aún a-crítico, en tanto originario.

El tránsito de la hominización a la humanización se da en términos de una sustitución de instintos meramente biológicos, de un episodio fundacional del instinto, por aspectos culturales (como la disciplina, las instituciones); este momento histórico-cultural es lo que Ellacuría nombra como ‘realidad histórica’, que desde su antropología filosófica se trata del viviente humano, en tanto único ser con historia. Todos los demás vivientes tienen evolución (en sentido biológico) mediante mutaciones, pero no historia (ya en un sentido humano plenamente); es decir, la historia es distintivo único de humanización.

En ambos casos es una exigencia de conservar la vida, pero a lo largo de un proceso evolutivo que ‘enmarca’ un proceso cultural que finalmente es forjado por el viviente humano, hay la adquisición de aspectos culturales que van dejando atrás aspectos instintuales. Se va apropiando de los últimos en detrimento de los primeros; de manera que la normatividad ética reemplaza el comportamiento estímulo: la humanización rebasa la hominización. Y esto le abre un espectro inmenso de posibilidades. Así que, por un extremo, la repetición estímulo que le otorga seguridad y la arbitrariedad de autorreflexividad humana que le da una libertad ilimitada, la ética viene a enmarcar con principios (en tanto marcos de acción) la regulación de la vida a través de deberes, obligaciones, exigencias.

La Reflexión Autoconsciente

El argumento material dusseliano parte de la autoconciencia, en tanto momento plenamente humano de auto-reflexión, en el sentido de tener la posibilidad de ‘verse’ a sí mismo y saberse otro que la naturaleza y en una marcada singularidad dentro de una pluralidad humana. La autoconciencia se explica como punto de partida desde donde la autonomía se ejerce sobre sí mismo; y esto implica una cierta independencia de los instintos meramente animales que deja atrás en un decisivo paso a la humanización. En ese tránsito la vida se encuentra ‘ya’ humanamente enmarcada en su responsabilidad en un sentido fuerte: lo humano se identifica con la posibilidad de ser responsable de sí mismo porque es un modo de realidad. No tiene sentido hablar de que un animal, o cualquier otro ser vivo, vive su vida enmarcada en una cierta ética: solo el humano la vive desde la ética, si por ello entendemos que es el único viviente ético sobre la Tierra. Y justo aquí la autoconciencia adquiere también el sentido negativo de posibilitarse la desaparición. Es

decir, la autoconciencia juega el papel de mediación, de acciones concretas o de darse posibilidades, en tanto hacerse cargo de la vida de manera positiva (como alimentarse y ser solidario), o negativamente (como suicidarse o torturar). De ahí la importancia del tema en términos ecológicos, porque finalmente depende de la orientación ética (plenamente humana) el signo que tome la mediación de la autoconciencia; y, tomando en cuenta la significatividad de lo humano sobre el rumbo que tome la humanidad en la actualidad, es un tema que da para pensar en la ética ecológica, como un aspecto de lo material desde la perspectiva crítica de la ética dusseliana. La calidad de lo subjetivo (asumiendo que la responsabilidad es el elemento que constituye al sujeto) no demerita ni la autopoiesis (en términos exclusivamente materiales) ni la normatividad social (en términos exclusivamente formales). Dussel distingue tres estadios de la reflexión autoconsciente simultáneos y mutuamente co-determinantes.

La reflexión ante festum

Dice Dussel (1998) que la reflexión autoconsciente es, primeramente, “ante festum, como condición absoluta a priori, porque la vida está ahí desde siempre (para el sujeto), para constituirse por la autorresponsabilidad como acción y proyecto ético” (p. 109). En efecto, frente al discurso material (de las ciencias naturales) que explica la aparición de la vida, ¡desde la vida misma, obvio!, como un tránsito de lo no vivo a lo vivo en diferentes etapas que finalmente culminan en la humanidad, eso ‘obvio’ es el punto de partida para la narrativa material (‘de contenido’) ya no como su aparición, sino con la vida como un flujo viviente dentro del cual se incorpora lo humano, en algún momento y de alguna manera, para ejercer su responsabilidad. Por eso se dice que, ya como autoconciencia reflexiva, siempre se encuentra ahí, en el mundo; mundo humano porque no puede ser de otra manera. Dice Damasio (2019): “La conciencia es un estado mental al que se le ha añadido un proceso en que uno se siente a sí mismo” (p. 241). Este sentirse a sí mismo es algo de difícil discernimiento y con varias interpretaciones. Lo ‘sentido’, lo experimentado a sí mismo, es un ‘objeto material de mí mismo’; mientras que la autoconciencia se siente como ‘objeto’ siendo ‘sujeto’. En una formulación básica y sencilla podemos decir que ‘me siento como algo’, desde una cierta percepción parcial. Hablamos de parcialidad porque no es lo mismo escuchar que ver. Esta ‘sensación sentida’ en algún organismo o parte de la corporalidad provoca ‘algo’ en el estado mental del cerebro. Continúa Damasio (2019)

La conciencia es un estado mental que se produce cuando estamos despiertos y en el que se da un conocimiento personal e intransferible de nuestra propia existencia, sea cual sea el entorno en el que se halla situada en un momento determinado (pp. 242-243).

No es, ciertamente, una cuestión autorreferente donde el ‘yo conozco el yo’; por aquello del hecho de que es ‘personal e intransferible’. Mi existencia la vivo yo, sin duda. Pero el yo se constituye desde los otros en una comunidad, como viviente gregario que somos siempre estamos en una comunidad de vida desde donde percibimos tanto el entorno (material, como naturaleza) y el entorno humano al que nos debemos y del cual dependemos en todo momento, en tanto naturaleza enteramente humana. Y lo ‘vivido’, en cuanto es la ‘sensibilidad sentida’, es independiente de las circunstancias. Y este es el tema, porque el nacimiento de la responsabilidad no es un atributo que se adhiere en algún momento de la evolución específico, sino que ya es preconsciente dado que la conciencia es causa unidireccional de la responsabilidad; y, no al revés: la responsabilidad no puede ser causa porque sería tanto como considerar que primero hay normatividad reguladora de la vida y después vida. La misma dirección evolutiva sugiere que la responsabilidad debe ser consecuencia de la conciencia, y solo hasta ese momento se generan los sistemas normativos, todo esto en un marco de vida que la humanidad no inventó, sino que le fue dado; es decir, desde siempre está ahí para nosotros. De manera que, la ‘homeostasis sociocultural’ es,

a elaboración de reglas y leyes morales, así como el desarrollo de sistemas de justicia, son respuestas a la detección de desequilibrios causados por comportamientos sociales que hacían peligrar la vida del grupo y la de los individuos (Damasio, 2019, p.437).

El manejo de los desequilibrios debió ser un momento, ciertamente indefinido en el proceso evolutivo, que desquició al humano en un acercamiento ante el abismo de la libertad sin límites y, por otro lado, al vitalismo instintivo. En ambos casos, su propia desaparición fue inminente. La conciencia reflexiva debió contribuir a una mejor interpretación de la condición humana, pero aún más importante, también a actuar consecuentemente a sus circunstancias específicas. De ahí que la cultura sea el distintivo que contrasta con la naturaleza circundante, dentro de la cual una normatividad mínima debió posibilitar la convivencia básica de grupos y las posteriores sociedades. En el centro de estas cuestiones, estar consciente del ‘encargo’ que asume, el de ser un viviente entre otros, se encuentra la pervivencia humana y su idea antagónica: el suicidio colectivo, que hoy es uno de los mayores problemas. En otras palabras, la reflexión es un acto del

viviente humano que da cuenta de tener como encargo la vida; y la humanidad al saberse de esta manera, convierte activamente sus mediaciones en responsabilidad. Ya es una responsabilidad para la vida que abre la posibilidad a otros ‘encargos’ derivados de ella.

La reflexión in festum

Continúa Dussel argumentando que la reflexión autoconsciente es, “in festum: porque no podemos dejar de habérsela con ella, inevitablemente, y en el reconocerse a sí mismo y reconocer al otro sujeto como el alter ego viviente” (Dussel, 1998, p. 109). No hay humanidad sin el acto reflejo de sí mismo; se es humano debido a ella, dado que posibilita que la conciencia sea conciencia de sí misma en un acto reflejo: autoconciencia. Por eso no es posible separarse de ella, o pensarse en función de una cierta independencia de la conciencia; porque solo es a través de ella que estamos en función del discernimiento mínimo de posibilidades en el perenne reconocimiento del sí mismo y del Otro, constituyendo una comunidad de comunicación humana, plenamente distinta de cualquier otro viviente. En una relación del todo necesaria, en el sentido de no poder ser contingente ni circunstancial, lo humano es reflexión que se sabe tal; reflexión que discierne la singularidad enmarcada en la pluralidad y la especificidad humana dentro de la naturaleza toda. Es ese ‘yo’ que se distingue del ‘tú’; y, entrando en relación, somos un ‘nosotros’. Pero también somos el ‘nosotros’ específico que la naturaleza enmarca. Y, ciertamente, no dejamos de habérsela con la reflexión autoconsciente, ni con todas las funciones que implican el reconocimiento de la alteridad como criterio ético de toda mediación posible. De ahí surge la posibilidad no solo criterios monológicos de ética, sino de criterios alterativos, donde el Otro es el punto de partida de lo ético; es decir, de una corresponsabilidad plural, ya no singular. Así que, en este reconocimiento mutuo, se nos va el drama humano, la historia, su brillo y su oscuridad.

Muy por el contrario, para Hans Jonas, la ‘heurística del miedo’ viene a activar la reflexión ética al reconocer el riesgo como un factor detonante para considerar la obligatoriedad que regula la vida humana. Surge entonces la urgencia de vincular los aspectos normativos con las descripciones antropológicas sobre los vivientes. No se trata de un consejo de prudencia en términos de la incertidumbre contingente y meramente circunstancial, sino de un marco de principios, imposibles de eludir, para asumir la responsabilidad de lo por-venir, dado que el acento fundamental está en el futuro. La responsabilidad trata la minimización del riesgo en las actividades humanas. Dice Jonas que, “el axioma ético del que este precepto recibe su validez dice

así: nunca es lícito apostar, en las apuestas de la acción, la existencia a la esencia del hombre en su totalidad” (Jonas, 1995, p.2). Es decir, el punto de partida de toda actividad es que ninguna decisión debe considerar la existencia material misma de lo humano, pero también su libertad formal, acorde al concepto de organismo. Y la consecuencia de la continuidad significa que, el deber (normativo-prescriptivo) es una necesidad (material-ontológica) para la consecución de la vida humana. Nos detenemos aquí solo para comentar que la responsabilidad adquiere dos acepciones básicas para Jonas. La primera es la consideración de una responsabilidad ante-factum; es decir, el sujeto realiza una acción y luego se hace responsable por lo hecho. Esta serie causal es la que se consolida con el sistema jurídico que se haya en casi todos los países occidentales hoy en día: hay culpables de un crimen solo después de cometido, sin importar la intención de cometerlo en un futuro. Por otra parte, la segunda, trata de la responsabilidad post-factum; es decir, el sujeto es y será (énfasis en el futuro) responsable de lo imprevisible de sus actividades actuales. En otras palabras, las consecuencias en el largo plazo, que son a todas luces imprevisibles y quizá indeseables, tienen como causa el acto vigente, aquí y ahora.

Es un problema, ciertamente, tratar esta asimetría temporal (pensar el presente desde la posibilidad futura) para asumir una responsabilidad hoy de lo que posiblemente acontezca mañana. Y este es el momento crítico en el pensamiento de Jonas: el punto de referencia que proporciona la consideración del futuro. En otras palabras, se trata de una asimetría temporal donde lo ‘hecho’ tiene consecuencias morales y éticas, además, lo por hacer tendrá otras consecuencias, a todas luces imprevisibles. Es el tema de las generaciones futuras que aún no son sujetos de derecho (con acuerdo al derecho vigente) y que no tienen posibilidad de reclamar lo que posiblemente reciban como mundo. La consideración de lo no existente aún es lo más importante para esta ética que tensa el presente con el futuro; por eso, es una ‘ética vinculante’, apenas un asomo de lo que podría ser formulado con prescripciones mínimas que se encuentren en el centro del debate ecológico actual (en un sentido amplio). Esto representa, apenas una parte, del fundamento antropológico de la ética vinculante de Jonas, en tanto ética de la responsabilidad por el futuro que no contiene la ética material de Ellacuría y que Dussel recupera en un esfuerzo de síntesis para poner en el centro la corresponsabilidad.

La reflexión post festum

Finalmente, Dussel afirma que la reflexión autoconsciente es, “post festum: como memoria de lo que hemos hecho como desarrollo o destrucción de nuestra(s) vida(s) o como pro-yecto futuro” (Dussel, 1998, p.109). Es ya como comunidad humana que re-conocemos (nos damos cuenta del camino que hemos recorrido) que vemos hacia atrás en el tiempo y logramos afirmarnos en un presente que se tensa hacia el futuro; se trata de la linealidad histórica donde memoria y futuro se conjugan en un presente que se piensa desde la ancestralidad y se impulsa como arrojado (-yecto) hacia adelante (pro-). La libertad formal, propia de lo humano, es esencialmente pro-yecto. Frente al involucionismo de Hegel, la filosofía crítica de Sartre y varios autores latinoamericanos, proponen poner al sujeto frente a sí mismo como proyecto. La humanidad es esencialmente ‘realidad histórica’, expresión por demás sugerente de Ellacuría. El tránsito desde lo dado a lo porvenir, es un pasaje de novedad en constante recreación histórica, posterior a la ruptura crítica que implica la ética como irrupción humana dentro de la naturaleza. Somos culminación de un proceso evolutivo, pero no nos reducimos a ello porque somos distintos de todos los vivientes, en tanto advenimiento histórico; pero, contra un antropocentrismo ingenuo, no somos insignificancia en la trama de la naturaleza por llegar al final temporal de la evolución, sino responsables de ella. Ni más ni menos responsables, sino únicos con posibilidad de reflexión autoconsciente para hacerse cargo positivamente de la vida; la nuestra y la de los otros vivientes en el planeta.

Sartre le cuestiona a Hegel que su totalidad es cerrada, absoluta; mientras que para el primero es abierta y se desarrolla a lo largo de un proceso siempre realizándose. Mientras que para Hegel lo humano reviste un sesgo interiorista, para Sartre es plenamente exteriorista. Para el intelectual francés, lo humano es un proyecto histórico en constante búsqueda de aquello que afirme su vida; es entonces, un inacabamiento que se traduce en necesidad, en una falta de-, en privación. El ‘pro-yecto’ (lo puesto en frente) del sujeto es sí mismo y cuya creatividad lo traspasa superándose en el futuro. Ellacuría (1996) lo retoma en varios momentos de su obra; pero interpretando una postura en torno a su ateísmo, dice:

El punto central lo constituye la interpretación de la existencia humana como libertad. El hombre es libertad; más aún, el hombre es su libertad. Dicho negativamente: el hombre no tiene naturaleza. [...]. El hombre, en efecto, es fundamentalmente un proyecto. Proyecto porque está sin hacer y ha de hacerse; proyecto porque está arrojado hacia el futuro que depende de su decisión y que, por lo tanto, es creación suya... (pp. 628-629)

La consecuencia de Ellacuría es de la mayor importancia para distinguir la cuestión ética, que no es explícita en este autor, pero debemos sacarla a la luz para entender la relación entre la normatividad y la descripción del viviente humano, de la vida en términos generales. La libertad formal (ya sea en Jonas, en Ellacuría, o aún en Dussel) debe estar dada en términos de una normatividad que justamente se encuentre en términos formales y que se ‘cruce’ adecuadamente con las necesidades materiales de los vivientes. Y aún más significativo, una posible ética debe de enmarcar el equilibrio entre los extremos, dado que alguno de ellos, o simplemente la no factibilidad de los actos, harían referencia a su imposibilidad. En este sentido, la pervivencia humana está garantizada por ese marco de acción que es acotado por la ética. Dice:

[...] las acciones libres son formas de liberación progresiva y resultados de un proceso de liberación. Y es así porque la libertad ha aparecido por exigencia de un proceso, en virtud del cual el viviente no puede seguir viviendo sin hacerse cargo de la situación, pero que, a su vez, no puede hacerse cargo de la situación manteniendo consigo lo que está haciendo posible ese proceso. [...] la misma acción libre es un hecho natural y un suceso histórico, pero lo es unitariamente. (Ellacuría, 2007, p. 418).

La angustia de permanecer en la trama de la vida se hace patente en que, su contrario, la imposibilidad de ‘hacerse cargo’ conduce a la anulación de toda posibilidad posibilitante, porque la vida es la necesidad de las necesidades; es decir, que la primera necesidad es la vida que pone en marcha toda posibilidad de vida, es la posibilidad misma de una necesidad que abra la puerta a otras necesidades. Pero también la vida se constituye como un ‘fin en sí mismo’ que pone fines.

Y aquí también aparece la cuestión ecológica: ‘hacerse cargo de la situación’ que hace posible la vida, quiere decir de que deben existir las condiciones de posibilidad absoluta de la vida; sin ellas, no es posible. Lo vivimos en el día a día con la pérdida sustancial de dichas condiciones (diversidad biológica y cultural). El difícil discernimiento entre lo material y lo formal juega un papel fundamental en un pensamiento que se pronuncie por la crítica. Y en Ellacuría hay este primer diálogo teórico con autores europeos; pero un segundo diálogo concreto (de la realidad real), es con las mayorías pauperizadas. Y esto marca la orientación.

Ellacuría y el encargo

Frente a la clausura animal, al que le es imposible hacerse cargo de la realidad, la ‘apertura’ es ya es preludeo de la ‘ética’; y con esto, es enteramente humano:

El animal de realidades, al tener que abrirse a la realidad a lo que son ‘de suyo’ las cosas, más allá de la determinación puramente estímulo, al tener que optar tendencialmente en un mundo de posibilidades, al enfrentarse consigo mismo y con las cosas como realidad, se constituye formalmente en realidad moral (Ellacuría, 2001, p. 257).

En efecto, en respuesta a la totalidad in-volutiva (‘arrojada hacia adentro’) de Hegel, Ellacuría, retomando a Zubiri, propone el ‘tener que’ abrirse como condición previa para hablar de lo humano. Se trata de discernir esta totalidad humana como apertura e-volutiva (‘arrojada hacia afuera’) que toma rumbos imprevisibles en las circunstancias más contingentes de la realidad. Continúa Ellacuría:

En este sentido, el hombre no está ‘por-bajo-de’ algo que se le impone o le es dado naturalmente, sino que está ‘por-encima-de’ sus condicionamientos naturales. Resulta así que la posibilidad fundamental del hombre, que hace positivamente posibles todas las demás posibilidades, estriba en ese ‘tener que’ abrirse a la realidad. (Ellacuría, 2001, p. 257).

La explicación del ‘imponer’ tiene dos extremos: una entidad extrínseca como una deidad que mandata, o un poder (humano) fetichizado; y, un materialismo como consecuencia natural de la evolución, que inunda de insignificancia a lo humano por ser el último en llegar en este proceso natural. Ambas posturas tienen jerarquías ficticias normadas por un teocentrismo dominante y, por otro lado, un fisiocentrismo naturalista. Ambas se han constituido ideologías ecológicas actualmente. Y ambas son implícitamente rechazadas por Ellacuría de antemano. Su postura considera un ‘impulso vital’ que pone en marcha toda la evolución natural y la historia humana; de manera que, la ‘posibilidad fundamental’ es también ‘posibilitante’, en tanto constitutiva de la autopoiesis, ciertamente material pero que da paso a la formalidad de la historia poniéndose una auto-exigencia que viene del instinto animal pero que apunta a la responsabilidad humana (y que no puede ser otra manera). Dice, “Lo fundante es la realidad, lo fundado es la posibilidad, y la unidad de lo fundante y de lo fundado es el propio poder de posibilitación” (Ellacuría, 2007, p. 543). En otras palabras, el ‘tener que’, que denota obligación incondicional, es punto de partida normativo desde el que se abre paso a la realidad, tanto interior (corporalidad del singular), como exterior (del Otro comunitario). Esto le pone el acento ‘crítico’ a su postura filosófica.

Ellacuría, no obstante, tiene claridad en torno a la exigencia humana de un marco normativo que le posibilite la pervivencia en su ambiente porque, “Esta forzada apertura a la realidad se constituye así en principio de posibilidad de la ética y en fundamento de toda ulterior determinación ética. Pero esta apertura ética a la realidad tiene una estructura bien precisa”. El

‘abrirse’ es ya un aspecto ‘ético’. Ninguna operación clausa lleva a la continuación vital que todo organismo espera.

Por su parte, y de manera explícita, la propuesta de Jonas atraviesa el concepto de ‘ética vinculante’ que se propone como puente entre la ética de lo próximo y la ética de lo lejano. Casi todas las éticas que se han creado en la filosofía occidental tratan la cuestión de lo próximo, en el sentido de considerar a los seres contemporáneos (en el tiempo) y cercanos (en el espacio). Con estas dos coordenadas se entiende que lo lejano irrumpe este concepto para dar cuenta de los seres que existirán, al menos como lo suponemos, y que quizá no se encuentren geográficamente en este mismo espacio habitado por nosotros. Pero hay otro elemento fundamental en esta ética, a saber, su punto de partida: la heurística del miedo. Sin duda, propio de la época y con la experiencia de los campos de concentración, el recurso afectivo de lo que no podemos prever, ya sea por desconocimiento o rechazo absoluto previo, se torna en aquello que incendia el posible paquete normativo que regula la vida y la política mundial. El miedo inunda la circunstancia de Jonas al grado de hacerlo punto de partida que arranca el proceso exigitivo de su ética.

Pero antes de la parte ética de su obra, quisiéramos recuperar algunos aspectos de su antropológica. El cuerpo vivo aparece como uno de los ‘objetos’ más peculiares de la naturaleza para el ser humano, cuya unidad fenoménica advierte un afuera y un adentro que definen el intercambio entre ambos espacios. Así, un organismo es una unidad viva en tanto proceso de intercambio; dado que no es una estructura con identidad constante, sino un proceso en devenir constante. Por eso es una ‘estructura procesual’. Nos enfrentamos a una unidad material mutante, de innovación perenne que transgrede su propia estructura para seguir siendo lo que es y lo que era. Y aquí Jonas comienza a cambiar el signo de las explicaciones porque el metabolismo ya no es función del organismo, sino el organismo es función del metabolismo. Y lo que pasa es que su identidad sustancial (en relación con toda estructura física) no coincide con su identidad funcional (aquella que es producto de su actividad). Y si la tradición filosófica distinguía que lo concreto era la identidad entre forma y materia, para Jonas es su diferenciación, pero asignando a la materia como accidente y a la forma como sustancia. Pero no acepta del todo la supremacía de la materia sobre la forma, sino que la identidad, que no es posible conocer, solo queda en términos del devenir; de manera que, solo podemos reconocer la ‘tendencia’ que guía el tránsito de la carente de vida hacia lo viviente. Y esta ‘tendencia’ es libertad del organismo. Por tanto, el organismo es lo que hace; se sigue entonces que lo humano es lo que transforma en términos de las necesidades

y esto es lo incondicional, porque sin lo cual, no puede vivir. Si Ellacuría menciona que el humano ‘se ve forzado’ es justo porque dicho tránsito se mueve en una sola dirección por la afirmación de la vida, dejando atrás lo no-viviente.

Pero a la diádica libertad-necesidad que radica en el organismo, le contrasta la forma viva encontrada en el núcleo material del organismo; con la salvedad de que la trasciende. Dice Jonas (2000, p. 131):

De esto modo, la dialéctica del hecho de la vida lleva la positividad fundamental de la libertad ontológica (forma-materia) al factor negativo de la necesidad biológica (dependencia de la materia), y pasando por ésta de nuevo a la positividad superior de la trascendencia, que reúne a los dos anteriores factores y en el que la libertad se apodera de la necesidad y la supera en virtud de la facultad de tener mundo.

La forma, para este autor, es lo real de la relación entre componentes que constituyen al organismo de manera que su referencia a dicha realidad no la tiene en lo propio e interior, sino en lo exterior y ajeno. El aspecto material del organismo hace referencia a la posibilidad de afirmarse perentoriamente y esto representa el fundamento del impulso tendencialmente hacia otras formas ‘libres’ de ser. Y de aquí surge la idea de lo exterior y lo ajeno como componentes temporales del futuro, porque si las circunstancias materiales del organismo lo alimentan, entonces lo que es en la actualidad es producto del pasado; en cambio, lo que será es producto del presente. Pero el concepto de organismo vigente, dado su dinamismo propio, necesita la primacía del futuro, sin la cual no es posible su ‘inquietud’ vigente. De hecho, la necesidad material de la libertad formal obliga al organismo a impulsarse hacia otro estado, siempre y perentoriamente; y aún, de mutar hacia otras formas de vida. Pero nunca de perecer por su propia dinámica. Y si extendemos el concepto de organismo con el del sujeto, llegamos a esta primacía de futuro por medio de las generaciones futuras, tema por excelencia de la ecología.

Por su parte, Ellacuría coloca la ética desde una operación anterior en el organismo porque sin el metabolismo, ya sea como sustancia o como función, no habría este salto de la inanimado hacia el viviente. La estructura se muestra en tres momentos que debemos discernir detenidamente. Adelantamos que se trata de tres momentos que marcan la tensión entre la descripción ontológica del ser humano y la apuesta deontológica que le permite insertarse en la trama de la vida en común (en estricto sentido, asumiendo que la ética queda subsumida en la política).

Primer momento. La necesidad de hacerse cargo

La expresión según la cual, “el hombre se ve forzado a hacerse cargo de la realidad”, puede ser desconcertante si no se le da una lectura apropiada. Decir que un ser humano ‘se ve forzado’ es exigencia sin opciones; es decir, es desconcertante considerar que no me quedan opciones para decidir si se acepta algo, o no. Imposible el rechazo y de ser así, en una apuesta binaria, solo hay afirmación. Lo necesario no se traduce en opción, sino consecuencia. Pero no una auto-obligación solipsista de corte kantiano, porque ni es un a priori de la razón, ni hay Estado obligando a nadie para dar esa respuesta única (la opción afirmativa) aunque ciertamente equívoca. El esfuerzo surge de la conciencia del sí mismo y de enfrentar la urgencia de permanecer en la trama de la vida, que también aparece como parte de la conciencia. Bien visto, se trata de una autoconciencia en cuya reflexión, vislumbra esta exigencia que se da a sí mismo.

El ser humano ya no es una ameba, un organismo cualquiera, o un animal, es un humano pleno que no reduce la realidad al estímulo; es decir, la interpretación de las cosas que percibe en su medio, no son cosas sin sentido; sino cosas a las que da sentido acorde a sus necesidades. Y estas necesidades le indican lo que tiene (como exigencia autorreferencial) que hacer. La necesidad material ‘prende’ su creatividad para producir materialmente (poiesis) y para organizarse formalmente (praxis) para la caza, por ejemplo.

Ciertamente, al hablar de estímulo nos referimos a la materialidad del estímulo; es decir, responde a la necesidad física, de manera que es reacción de una acción propuesta. Responde, por tanto, a la causalidad de una ley necesaria como en las leyes físicas. Por el contrario, el aspecto formal del ‘animal de realidades’, lo humano, ni es unívoco ni previsible; sino todo lo contrario: es profundamente equívoco e imprevisible. En otras palabras, la respuesta no-animal contempla un espectro de posibilidades innumerables. Por eso la cultura es recreación casi infinita de formas, se trata de novedades continuas que se trascienden unas a otras y que constituyen un universo de posibilidades casi innumerables.

Conforme han pasado los milenios, ha habido un acrecentamiento notorio en las culturas. La postergación del instinto es elemento garantizador de la permanencia cultural de los pueblos, porque, “De ahí que este hacerse cargo de la realidad no sólo define la función primera de la inteligencia, sino que subraya el carácter radicalmente ético de esta función”. Es decir, a menor

instintividad en la respuesta, mayor continuidad cultural. Y esto lo va ganando a través de los siglos, porque en cada generación hay que empezar de nuevo, es necesario actualizarse en lo ya aprendido por la experiencia previa. Así que, ‘hacerse cargo de la realidad’ requiere de menos instinto y mayor conciencia sobre la participación (estar ahí) asumiendo un compromiso. Se trata de un aprendizaje humano muy lento y sin garantías. En la historia contemporánea, el testimonio dramático de las bombas atómicas es muestra de que el instinto permanece, a pesar (o gracias a-) la inteligencia.

Lo humano no es suma de aspectos animales. El número indefinido de estímulos animales actuando coordinada y simultáneamente (como para cazar) no dan como resultado un acto humano; si bien en la naturaleza vemos soluciones coordinadas y simultáneas en algunas especies.

el hacerse cargo de la realidad no es un mero enterarse de lo que está ocurriendo, no es un mero registro ordenado de estímulos; es, más bien, un enfrentarse realmente con la realidad y un situarse en el mundo de lo real para encontrar la respuesta adecuada. (Ellacuría, 2001, p. 257).

La geometría en las redes de las arañas, la inteligencia de algunos perros, la utilización de herramientas de monos, las ingeniosas presas de los castores e innumerables aspectos animales más. Sin embargo, aún combinando todas ellas y pensando teóricamente en un solo organismo que las conjunte y le otorgue una realidad social, no haríamos un humano; sobre todo porque no es una suma de ‘cosas-estímulos’, sino es ya un “animal de realidades” enfrentado a ‘cosas-realidad’. Pero todas ellas, de ninguna manera son humanas porque ‘enfrentarse realmente a la realidad’ requiere de algo más que una simple interpretación animal para comer, por ejemplo. No hay sabor animal; es humano, es expresión histórica; mientras el primero es solo ingestión empírica de calorías para vivir, el segundo es recreación cultural, permanente e indefinidamente dinámica y no necesariamente responde a un ciclo calendárico, o a una necesidad exclusivamente biológica.

Dice Ellacuría: “El hacerse cargo de la realidad apunta así a la insoslayable dimensión ética de la inteligencia”. Si la dimensión ética de la inteligencia es el hacerse cargo de la realidad; el cerebro es el gestor neurálgico de la responsabilidad; de hecho, la consecuencia de la inteligencia es la posibilidad misma de este hacerse cargo de la realidad; porque, no cualquier homínido lo pudo hacer, solo una ramificación específica lo logró. Así que ‘inteligencia’, entendida como lo advierte Ellacuría en su texto, es un correlato de la ‘ética’ implícita que queremos develar. Y más:

la ‘inteligencia’ da garantía de la existencia de una cierta normatividad implícita en su antropología, pero explícita en su política con criterios claros, como veremos más adelante.

Es claro que el estímulo se encuentra en el ámbito de lo necesario, donde una respuesta unívoca es reacción de una acción previa. No obstante, la gradación que supone todo el árbol genealógico de los vivientes va acompañada de una gradación también de posibles reacciones a estímulos materiales, por básicos que sean. La liberación aquí se entiende como un ‘adelantamiento’ que deja atrás, cada vez más, al animal que fuimos para advenir el humano que somos. Y esto se logra con el enfrentamiento permanente de lo contingente; de manera que su inteligencia la muestra y la demuestra en la continua contingencia ambiental. En lo imprevisible de la historia y sus circunstancias materiales, la inteligencia humana se impone para establecer un mínimo de control sobre su ámbito de vida. En esto consiste que, frente a la materialidad de la realidad, la formalidad surge de pronto como superación de lo contingente que amenaza a lo humano.

Podemos admitir la hipótesis, aunque sea provisoriamente, que el instinto enteramente animal (en tanto aspecto material homínido) hace posible la conciencia humana; y, esta conciencia centralizada en el cerebro (en tanto gestor material con innumerables funciones asignadas a cada parte del cuerpo humano), determina la responsabilidad en plena apertura al mundo, ya como un aspecto ético plenamente; y, enmarcado entre el vitalismo de donde surge el instinto vital; y, la libertad formal de donde surge el pensamiento anárquico. En el centro de esta ecuación está la conciencia (humana, no puede ser de otra manera) engranando los conceptos que hacen posible que un tal ‘impulso vital’ común, suministre de energía, provea los cambios y reorganice los rumbos imprevisibles de la vida acorde a la actualización histórica de la realidad. Pero estas etapas no niegan lo que permanece de evolución animal ni afirman exclusivamente los logros culturales de lo humano. El élan vital (impulso vital) es “exigencia de creación”. (Bergson, 2007, p. 252.). Y en esa exigencia, que nada ni nadie impuso, se nos ha ido el drama de la vida en los últimos 200,000 años de historia humana, al menos como *Sapiens Sapiens*.

Segundo momento: el tránsito de hacerse cargo

Dice Ellacuría (2001) que, “este hacerse cargo de la realidad lleva, consecuentemente, a cargar con la realidad” (p. 257). La distinción entre verse obligado a hacerse cargo de algo y, por otra parte, lo que implica cargar con la realidad, como al asumir una responsabilidad que no se

tenía considerada previamente, es una cuestión que plantea varias cosas. El tránsito del estímulo a la realidad como causas de la actividad humana es quizá una de las cuestiones de más difícil fundamentación en la ética, dado que justamente se está tratando de reducir, en el planteamiento mismo, el salto humano desde lo animal. Asumimos que no es ni la cuestión del ‘eslabón perdido’, ni la gracia divina; sino, una cuestión que ciertamente damos como ‘dada’, como un ‘desde siempre’, con lo que el humano se enfrenta sin desgastarse por responderse la pregunta por dicho ‘salto’ cualitativo en la evolución que da como resultado la vida humana.

La expresión de Ellacuría nos lleva más bien a una posición dramática de la existencia humana, donde el ‘animal de estímulo’ de pronto ‘se da cuenta’ (adquiere conciencia) de que es metido (en voz pasiva para enfatizar una posible adversidad circunstancial) de que debe hacer algo si quiere sobrevivir frente a una amenaza. En términos negativos, se puede interpretar como una ‘ruptura’ en contra de la cual se gestiona las emociones y la inteligencia y debe ser restaurada; en términos positivos, es una ‘trascendencia’, una ‘liberación’, cuyo cumplimiento permite la vida humana y su posterior reproducción y acrecentamiento; y, en lugar de considerar una posible restauración, se piensa en un ‘mejoramiento’ moral. Los animales, al tener posibilidad de ‘cargar’ con la realidad, solo se enfrentan a las ‘cosas-estímulo’; pero el humano, se enfrenta a las ‘cosas-realidad’ desde la perspectiva exclusivamente humana como realidad histórica. Y esto implica responsabilidad en el actuar, por eso, “El hombre tiene que hacer y tiene que hacerse; más exactamente, tiene que realizar y tiene que realizarse” (Ellacuría, 2001, p. 258). Doble actitud frente a la circunstancia material y a su comunidad de vida. En otras palabras, lo humano debe asumir su responsabilidad como tal, sin negar la animalidad pero sin reducirse a ella.

Tercer momento. La naturalización de la responsabilidad

Dice Ellacuría (2001): “En tercer lugar, el hacerse cargo y el cargar con la realidad fuerzan al animal humano a encargarse de la realidad. La realidad se le da al hombre como encargo” (p.258). El establecimiento de saberse localizado en la aprioridad de la realidad, y en un mundo, da por consecuencia la conciencia de tener un encargo; ese encargo es la vida humana, evaluada no solo en su aspecto material (desde una perspectiva biologicista, por ejemplo), ni solo en su aspecto formal (desde una perspectiva espiritualista); sino en los dos, como unidad de sentido. O, en todo caso, la unidad que da sentido de ‘verdad’ a los dinamismos de la realidad. Y, ¿qué es el ‘encargo’? El problema, decíamos en un primer momento, no se trata de comprender lo que es la

vida, sino, dada la vida, ¿cómo nos hacemos cargo de ella? ¿Cómo la asumimos culturalmente situados en el específico mundo en que vivimos? Por eso no es unívoca ninguna relación con ella desde la perspectiva humana.

Su realidad es necesaria, e inevitablemente, abierta porque debe cubrir necesidades implícitas materiales. Y es instintivo y pre-conceptual: antes de estar consciente de tener hambre, se siente el hambre en la mucosa del estómago. Y no puede no tener hambre, sino: puede satisfacer su hambre; y, aunque el resultado es el mismo, la satisfacción material y formal (en tanto unidad), son vías distintas de interpretación. La primera es ideológica, como lo establecía una compañía de semillas transgénicas ('la eliminación del hambre') y casi todas las políticas públicas hablan de, 'combatir el hambre'.

Por eso las necesidades materiales no se pueden evadir; se deben afrontar ya no desde la evolución del instinto, sino desde la historia cultural; como praxis, si entendemos por ello un 'modo de ser en el mundo'. Y este es el punto de partida de la conciencia ética: el deber de encargarse de la realidad, porque: "El esencial carácter práxico del hombre y de la vida humana se presenta éticamente como la necesidad de encargarse de una realidad, suya y ajena, que ha de ir realizándose y cuya realización le compete". Desde las cosas-estímulos surge la realidad histórica que interpreta las cosas-realidad. Y en este cambio, la realidad (humana) cambia la realidad (su circunstancia). El 'animal de realidades' constituye el cosmos en naturaleza. La interpretación teórica que hace de esa naturaleza lo asequible y disponible para la posibilidad de la continuidad humana.

Es así como el animal de realidades deja la interpretación teórica y la formalidad práxica para adentrarse a la poiesis. En efecto, el humano constituye la naturaleza en materia que trabaja; de manera que la naturaleza deviene materia de trabajo, una parcela donde el humano interviene con el único fin de transformarla en su beneficio. Y esto es el aspecto menos estudiado, pero el más pertinente para una economía crítica, que deberá ser retomado para una completa filosofía de la producción (poiesis). Y esto es así, porque al humano se le enfrenta la realidad material en su circunstancia ambiental más próxima de manera que se halla en un medio hostil que debe convertir en un medio cultural favorable a su propio acrecentamiento comunitario.

La 'praxis responsable' que enuncia Ellacuría está en términos de la adopción de una perspectiva que supera la estimulidad cerrada para la plena apertura a la realidad histórica que lo define; y, que finalmente, oriente positivamente los dinamismos propios de lo humano sin negar

su aspecto animal (lo cual sería imposible), en términos culturales concentra su conciencia plenamente humana para ejercer su responsabilidad tanto con su comunidad como con su entorno.

Implicaciones para la crítica de la política

El “Poder-Asumir”

La clásica formulación heideggeriana según la cual el humano se encuentra abandonado de sí mismo, expresa justamente el ‘verse obligado a hacerse cargo’ ellacuriano. Y ahora se entiende bajo este contexto; es decir, porque el humano no encara sólo un poder-ser (como si fuera una elección entre muchas otras), sino que a través de toda su existencia debe asumir comprometidamente el encargo de las posibilidades que es el ser mismo de lo humano; sin lo cual dejaría de serlo. Es el ser mismo que el humano mismo advendrá (como el pro-yecto mismo que es). La libertad tiene ese sentido; se es más responsable conforme incorpora más libertad de encargarse de dichas posibilidades. Dice Dussel (1973, pp. 9-11) que, “la ‘destinación del ser’ es el don gratuito que somos como fáctico ser recibido a cargo, bajo nuestra responsabilidad...”. En otras palabras, se es más responsable conforme se asumen más responsabilidad en términos de las posibilidades enmarcadas en el ser ad-viniente, como proyecto. Y justamente esta es la tesis central que proponemos: el puente de la autoconciencia entre la evolución biológica y la transformación histórica no se explica sino es mediante el querer-asumir. Si la responsabilidad es puente entre la autoconciencia y la ética, el querer-asumir es decidir si se es más responsable. Si ser responsable es asumir el encargo de la vida, no es suficiente la conciencia, ni la voluntad. Si es el caso, entonces no se reduce al “querer”, o al “deber”, sino al “poder” dado que es una posibilidad enmarcada en la responsabilidad.

La responsabilidad es responder por algo ante alguien; supone corresponsabilidad dado que no es un concepto monológico, ni tampoco es solo responder, como reacción estímulo frente a algo. Se trata del inevitable encargo que somos nosotros mismos y que se nos deja en las manos. La responsabilidad es una auto-atribución sobre la experiencia de viviente, desde donde surge el deber-ser; de manera que el querer-vivir de la voluntad (facultad volitiva) se co-implica con el poder-asumir de la autoconciencia (facultad intelectual). Por eso, este concepto de responsabilidad es muy cercano al de liberación; es decir, pago por la libertad del esclavo, del Otro asumiendo toda consecuencia. En otras palabras, la redención supone la responsabilidad en un

contexto de desigualdad de condiciones. Tener responsabilidad implica ‘hacerse cargo’ de las necesidades de su propia vida y de la ajena (en lo contemporáneo) y la lejana (en el tiempo futuro). Por eso mismo, la responsabilidad es un punto de partida ético de donde surge toda posible normatividad; de manera que, ésta deviene objetivación de la responsabilidad. De esta manera, el ‘poder-asumir’ se concreta en una praxis política; esto es, dicho modo actual de ser en el mundo es asumiendo el encargo perenne por la ‘realidad histórica’, por la ‘liberación’, o, las ‘generaciones futuras’; en suma, por la humanidad adviniente. Y aquí entramos de lleno a la praxis política.

El lugar de la responsabilidad

El hecho de ser viviente humano exige un ‘querer-vivir’; debido a que su contrario, sería la intención de suicidio. Frente al modo de hacer política para desaparecerla y dejar que las fuerzas del Mercado arreglen el mundo por sí solas, la política crítica debe asumir todos los efectos negativos que quedan pendientes en la urgencia de vivir. En efecto, hacer política como servicio significa poder-asumir a las víctimas inevitables. Extendido en el plural, no existe la responsabilidad por sí misma; sino la corresponsabilidad en el singular en términos del plural de una comunidad. Ser responsable quiere decir asumir-se y asumir-nos en corresponsabilidad. Si se nos ofrece el encargo de la vida, debemos responder por ella enmarcados en una cierta normatividad para posibilitar su continuidad. Así que un suicidio no es un hecho aislado, dado que implica necesariamente a los Otros corresponsables. Y más aún, de cumplir con el suicidio concretamente habrían demostrado la irracionalidad de la irresponsabilidad al eliminar su propia vida. Por eso, la víctima es fuente de creación política, dado que antepone el querer-vivir sin victimizarse, y desde su situación irradia creatividad política manifiesta en nuevas formas de legitimarse, en nuevas maneras de hacer justicia, de crear instituciones de convivencia plena con la naturaleza y los Otros; la corresponsabilidad es la experiencia mutua del poder-asumir.

Las implicaciones en la política son análogas, tanto en lo singular como en el plural, sobre todo porque la responsabilidad es uno de vocablos más mencionados en la política y eso va a la inversa de lo que concretamente acontece con el ejercicio de la política, con la irresponsabilidad de un mundo donde estamos siendo llevados al suicidio colectivo; hecho, este sí, que dejó de ser una hipótesis dentro de la crítica para volverse un supuesto en las manifestaciones de la extinción masiva de flora y fauna, del socavamiento de la dignidad humana y los delirantes discursos del

más alto nivel que se quedaron vacíos de contenido real. De frente a las decisiones tautológicas de la política mundial, dice Dussel (2009, p. 411), que,

la comunidad de los vivientes humanos son responsables de sus vidas, como condición absoluta de toda actuación. Una comunidad que se haya extinguido no puede cumplir con ningún deber político. Además, siendo responsables de la vida que mutuamente han recibido a cargo, el conservarla (y el acrecentarla) es el primer deber político. El ejercicio del poder (como potencia: voluntades que son el querer-vivir del viviente; y como potestas: las instituciones para ejercer ese poder delegadamente) tiene como finalidad primera, e igualmente, como contenido de todo accionar, el preservar y acrecentar esa vida, que como sujetos vivientes, como ciudadanos y como comunidad política, son responsables mutuamente de ella. Absurdo e irracional por excelencia sería ejercer el poder para eliminar la vida de la comunidad. Este suicidio colectivo es lo antipolítico por excelencia. Habría una “voluntad de muerte” que ipso facto significa la extinción de la comunidad y de la política.

La responsabilidad no se postula teóricamente, ni es un a priori de la razón; es consecuencia de la autoconciencia, pero a su vez, dicha responsabilidad es causa de toda ética posible y con ello, es garantía crítica de la política al asumir el encargo absoluto de la vida. El hecho fundante es la responsabilidad que sigue a la razón vital (Téllez, 2022, p. 518). Es este punto de partida material del que surge la posibilidad de crear una política de la responsabilidad que asuma la reorientación continuando la consecución de la vida plena en la Tierra. En ese sólo sentido, la política de la liberación es una biopolítica que se pronuncia desde la vida y se ejerce cotidianamente en la responsabilidad de comunidades que en todo el mundo han respondido al encargo de llevar sobre sus hombros el dilema de extinguirse o continuar como especie en el planeta.

Pero no es apelar a un sentimiento negativo, como la ‘heurística del miedo’, o a la conciencia de extinción posible, sino es motivar a una política de la solidaridad que contagie la emoción de vivir plenamente, aún en una circunstancia de escasez relativa como la que ya estamos viviendo. Negativamente, se puede hacer una crítica como ruptura del orden necropolítico vigente; pero es necesario avanzar hacia una ‘superación’ de dicho orden para transitar a uno nuevo que ponga la dignidad de todos los vivientes, humanos y no humanos, en el centro de las instituciones políticas. En otras palabras, se trata de recobrar la soberanía del encargo absoluto que se nos ha dado; me refiero al hecho de la vida por la que no hicimos nada para merecerla, por eso es inmerecida, en el sentido de que nadie hizo méritos para tenerla, por eso es un ‘regalo’, un don. Y

todas las instituciones políticas con incidencia mundial deberán ejercer el poder delegadamente, mandando y obedeciendo al pueblo que las estableció, y la razón de esta exigencia es justo porque son mediaciones del encargo que recibimos para nosotros mismos.

Una política para el futuro

Hemos afirmado que, al adquirir conciencia, el ser humano se hace responsable y esto se traduce en crear mediaciones para hacer realidad su vida; así que, posibilitarse su vida a través de dichas mediaciones quiere decir crear las instituciones para ejercer la vida concreta, histórica, real. La política está en relación directa al poder, como capacidad de poner los medios adecuados para la pervivencia humana. La sede del poder es la comunidad política que lo crea y se da a sí mismo instituciones para su ejercicio. Pero esas instituciones (mediaciones, normatividad) pueden desdibujarse, pueden caer en una obsolescencia que obstruya su ejercicio. Se trata del caso cuando las instituciones se vacían de sentido y queda su estructura; es decir, pierden el sentido para lo que fueron creadas. Surge entonces un momento de estabilidad estática donde previa a su decadencia crean más problemas que soluciones. Es entonces cuando la soberanía de la comunidad política se disipa y se pierde en las estructuras administrativas. Las instituciones no asumen más su responsabilidad de dar seguridad, el Estado se debilita y surge el formalismo de respeto a leyes que reduce su función a una mera técnica. En el fondo, se despolitizan las instituciones desmantelando el ejercicio de la política. Se fetichizan, vaciándose del poder delegado.

En buena medida las varias ramificaciones de la ONU y un sinnúmero de ONG's que le siguen son instituciones que solo cumplen funciones restringidas y encubridoras de los países más poderosos que financian a estas instituciones internacionales para poner 'temas en la agenda política' y mantener la ideología del 'business as usual' pero con rostro de preocupación por el 'medio ambiente', el 'desarrollo' y la 'libertad'. La libertad de la democracia liberal es una libertad anárquica que privilegia a los pocos en detrimento de las mayorías pauperizadas, es una libertad arbitraria que rompe restricciones; contrario a la relacionada con la responsabilidad, que enmarca con principios éticos, restringe con estrategias empáticas, posibilita el futuro humano garantizando la política como servicio al Otro.

Pero es justo esa la razón por la cual, el sector más vulnerabilizado de las sociedades, y en nuestra América relacionado con los pueblos originarios, la comunidad política debe servir de intermediación para que el pueblo emerja como hiperpotencia, para transformar las instituciones

todas desde abajo, porque no puede ser de otra manera. Es el primero en sufrir la escasez real en la biosfera y por lo mismo, es el sujeto que asume en su sufrimiento la necesidad de cambios. Una ecología debe ocuparse de las condiciones de posibilidad para que la vida continúe en el planeta; pero una ecología crítica debe ocuparse de los más vulnerabilizados y de las generaciones futuras que recibirán un encargo degradado y magro si no nos hacemos cargo de la situación. Los discursos ‘ambientalistas’ son cínica, o ingenuamente, encubridores de la destrucción planetaria al ocuparse de cuestiones unilaterales, formales en el cumplimiento de algunas leyes locales o internacionales. En medio siglo de existencia, no se ha transformado nada de la estructura depredadora de las economías más industrializadas; al contrario, se ha socavado la naturaleza y la dignidad humana al extremo. Las distintas crisis sanitarias de los últimos años, la ‘sabanización’ de la selva amazónica (previo a la pandemia de la covid19 era el tema central, junto con las protestas en Chile), las crisis climáticas (más frecuentes y más profundas), etc. son crisis políticas que se imbrican a las otras económicas y sociales; pero la mayoría de las instituciones confiadas a la resolución de estos problemas, en su pulcritud retórica no se atreven a mencionar la modernidad (y todas sus ‘armas ideológicas’, como dice Hinkelammert) como causa de los problemas relativos a la casa común, nuestro planeta.

Frente a un panorama tan desolador no debemos ‘engancharnos’ con los extremismos fáciles ni los vitalismos ingenuos, ni debemos reaccionar instintivamente a la primera provocación frente al cinismo (con el negacionismo como una de sus facetas) que ha tomado el poder en los últimos años. Todas estas posturas con un sesgo de irresponsabilidad muy pronunciado. Se trata de comprometernos a una praxis crítica, solidaria y amorosa con la vida, absolutamente necesaria para recuperar la soberanía del encargo y ejercer la voluntad de vida del pueblo; solo así nos garantizamos el futuro, responsablemente.

Referencias

Bergson, Henri. (2007). *L'évolution créatrice*. Presses Universitaires de France.

Damasio, Antonio. (2019). *Y el cerebro creó al hombre*. Paidós.

Dussel, Enrique. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Tomo 1). Siglo XXI.

Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*.

Trotta.

- Dussel, Enrique. (2009). *Política de la liberación*. Arquitectónica (Tomo II). Trotta.
- Ellacuría, Ignacio. (1996). *Escritos filosóficos I*. Universidad Centroamericana.
- Ellacuría, Ignacio. (2001). *Escritos filosóficos III*. Universidad Centroamericana.
- Ellacuría, Ignacio. (2007). *Filosofía de la realidad histórica*. Universidad Centroamericana.
- Jonas, Hans. (1995). *El principio de responsabilidad*. Herder.
- Jonas, Hans. (2000). *El principio Vida. Hacia una biología filosófica*. Trotta.
- Téllez, Enrique. (2022). La voluntad material de vida del pueblo y el problema político-ecológico. El principio material negativo. En Dussel, Enrique (Ed.). *Política de la liberación III*. Crítica creadora. Trotta.

SOBRE O/AS AUTOR/AS

Enrique Téllez Fabiani. Doctor por la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo la dirección de Enrique Dussel. Profesor de Universidad. Miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL) y de la Asociación Filosófica de México (AFM) y Miembro del Instituto Nacional de Formación Política. Contribución de Autoría: Redacción y Revisión.

Como citar este artículo

TÉLLEZ FABIANI, Enrique. La soberanía del encargo. Responsabilidad en Dussel y Ellacuría. Implicaciones para una política mundial. **Revista Práxis Educativa**, Vitória da Conquista, v. 19 n. 50, 2023. DOI: 10.22481/praxisedu.v19i50.12002