

(d)

## FRANÇOISE COLLIN\*

### LIBERTAD / RESPONSABILIDAD. O DE CUANDO EL SER ES TIEMPO

A primera vista, parece que la libertad y la responsabilidad se opongan, como la espontaneidad y la coacción, como el libre movimiento y la asunción de responsabilidad, como la ligereza y el peso del ser o del otro, como la indeterminación y la determinación, como la autonomía y la heteronomía. La libertad desvincula, la responsabilidad vincula, o recuerda el vínculo. La libertad tiene alas, la responsabilidad pone plomo en las alas.

Si por libertad entendemos autonomía y autodeterminación del sujeto, entonces la responsabilidad, que es la aparición en escena de la imperiosa solicitud del otro, de los otros, es un corte o una traba para la libertad, o su excedente. En efecto, el otro no es un actor que interpreta su papel en una escenografía establecida, sino un intruso que acude por sorpresa a interrumpir el desarrollo de ésta.

Pero identificar la libertad con la autonomía o con la pura espontaneidad es obviamente caricaturesco. La libertad siempre es libertad “en situación” como escribió Sartre –y esta situación, que él identifica con un límite, es también su alimento–; “si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía”, subraya Hannah Arendt (1996: 177), y al decir soberanía se refiere a la autonomía –al hecho de que cada cual sea su propia ley–, un asunto capital para el pensamiento de la Ilustración. La libertad como movimiento de “tabula rasa” (que simbolizan tanto la guillotina revolucionaria como la duda metódica de Descartes) es ilusoria. En efecto, la libertad consiste siempre en asumir lo dado y a la vez ser capaz de superarlo confiriéndole una nueva forma y un nuevo sentido.

Ciertamente, los “inicios” que la filósofa tan a menudo elogia –según ella, el hombre es *initium*– rompen con lo que es pero asumiéndolo. Identificar, como hace Arendt, el inicio con el nacimiento es inscribir el inicio en una descendencia, o una historia que no por ello tiene que ser determinante. “A nuestra herencia no la precede ningún testamento” (Char,

---

\* Université de Liège.

2005: 173) pero es herencia al fin y al cabo. Cómo usar esta herencia en el presente y en vista del futuro es lo que se le plantea a la libertad pensada precisamente en la intersección entre la recepción y la innovación.

Así, este otro que es la criatura que traemos al mundo no responde a un proyecto, ni siquiera al proyecto que teníamos para él o ella. El “control” de la generación que tan ardua y recientemente han conseguido las mujeres no ha cambiado este efecto de sorpresa, mejor dicho, este “desorden” que provoca el recién llegado, tanto si se vincula a un cierto azar –lo cual ocurría con frecuencia durante el pasado– o a la programación científica –lo cual ocurre hoy en día y de manera cada vez más precisa. En los comienzos del movimiento feminista, las mujeres proclamaban: “maternidad si quiero y cuando quiera”, pero la temible eficacia de los programadores científicos de la especie humana las desplazó y superó rápidamente. El bebé escogido, y hasta el bebé formateado, continúa siendo una sorpresa.

La responsabilidad como responsabilidad del otro y para el otro es incluso “anterior a la libertad”, escribe Emmanuel Levinas (1961), recordando así que la decisión no es nunca de un sujeto aislado, que el supuesto sujeto siempre se encuentra “alterado” de antemano, es presa del otro, y se preocupa por el otro, en todas sus iniciativas; su “rostro” le interpela antes incluso que su palabra. Levinas parte de la dimensión ética de esta relación para convertirla en el resorte político de la justicia.

## **La responsabilidad como concepto político**

Me centraré en la dimensión política y hasta diacrónica de esta confrontación, para intentar reflexionar sobre la manera en que el concepto de responsabilidad ha entrado en la esfera de lo político para formularse en ella de manera insistente, una esfera de lo político en la que, en su versión democrática y republicana, hasta ahora resonaba más bien el concepto de libertad. ¿Esto se debe a que el concepto de responsabilidad se ha convertido, o reconvertido, en un concepto político, o a que la política no puede obviar la ética? El interrogante permanece abierto.

Evidentemente, la libertad se ha impuesto como el concepto central y fundador de la democracia (libertad, igualdad, fraternidad), una libertad que la fraternidad igualitaria fortalece sin cuestionar. Me gustaría sostener aquí que si bien la fundación (y las refundaciones) de la democracia, su desarrollo y su extensión o su exportación, tuvieron como leitmotiv la libertad entendida como la autonomía de los individuos (*auto-nomos*: capacidad de otorgarse la ley a uno mismo), previa e indispensable para la igualdad que se inscribe en el “contrato social”, hoy, su desarrollo nos conduce intrínsecamente a la responsabilidad, no ya en tanto que correctivo o sustituto sino en tanto que modalidad esencial de su estatuto.

En su fundación, y sus sucesivas refundaciones, de mayor o menor importancia –cada momento repite el origen–, la democracia se define como un contrato entre iguales, postula o instaura la igualdad de los que se

vinculan a él. Su leitmotiv es la fraternidad. La democracia vincula a los hermanos (exceptuando, es cierto, a las hermanas, como tan acertadamente analiza Carole Pateman) que se reúnen en la escena pública –desde los tiempos del ágora griega hasta los de la moderna asamblea. Se basa en una ruptura previa y en una distinción estricta entre la vida pública y la vida privada –que se identifica con la vida doméstica, la del hogar, en la que se encierra a las mujeres (y a los esclavos de Atenas), encargadas de asegurar la generación. Esta ruptura caracteriza toda la historia de la democracia y permite pensar la escena pública –el mundo en común– como sincronía, homogeneidad de los contemporáneos –los hermanos– e ignorar la heterogeneidad temporal que las mujeres encarnan como agentes de la generación. En efecto, la criatura como *infans* –el que no tiene palabra– debe permanecer oculto hasta que sea adulto y pueda ser considerado como un semejante –un elector: a la democracia el tiempo le es ajeno o tan sólo aparece en la homogeneidad del progreso. Todo se decide, toda decisión se toma en la confrontación entre libertades que encarna el diálogo entre pares, que con frecuencia se conciben como los mismos –los *homoioi*. La libertad no se comparte: como mucho se toma, ése es el sentido de las revoluciones cuando no se hallan condicionadas o recondicionadas por la dictadura de la Ley de la historia que tan sólo concibe el tiempo como exteriorización de un modelo.

Fue Kant –el pensador por excelencia de la libertad y de la autonomía– quien percibió y enunció con una perspicacia y precisión sorprendentes cómo la ley que rige las relaciones de los contemporáneos en tanto que individuos autónomos es incapaz de dar cuenta de las relaciones de generación, que se inscriben en el tiempo. En efecto, en *La metafísica de las costumbres*, Kant subraya que el contrato, como relación de libertad a libertad, que rige la polis, es inadecuado cuando se refiere a la relación de generación, en la que algunos –los padres– necesariamente deciden en nombre de otros (la criatura que nacerá) que serán: se trata de una decisión indiscutiblemente violenta. En efecto, escribe:

es una idea totalmente correcta e incluso necesaria, desde la *perspectiva práctica*, considerar el acto de la procreación como aquel por el que hemos puesto a una persona en el mundo, sin su consentimiento, y la hemos traído a él arbitrariamente; hecho por el cual pesa también sobre los padres, en la medida de sus fuerzas, la obligación de conseguir que esté satisfecha con su situación.<sup>1</sup>

Si bien la relación sincrónica entre los humanos como ciudadanos se piensa en el registro de la relación de libertad a libertad, la relación diacrónica –la relación de generación– exige un gesto unilateral que trae a un humano a la existencia sin su consentimiento y por lo tanto atañe a la

<sup>1</sup> [Nota de la trad.] Kant (2002): cap. II (“Título segundo. El derecho de los padres”).

responsabilidad, como responsabilidad de una generación hacia la otra. La reciprocidad de los individuos “libres e iguales” que en principio caracteriza a la comunidad democrática pensada como contemporaneidad se sustituye por la responsabilidad de quienes son en nombre de quienes todavía no son o de quienes se obliga a ser sin su consentimiento, en unas condiciones determinadas unilateralmente. El principio universal de la igualdad tan sólo puede ejercerse bajo ciertas condiciones, cuando el hijo que se convierte en adulto y se confronta a sus iguales puede olvidar que no nació de sí mismo –la autonomía– sino de la heteronomía generacional. Lo cual confirma de manera evidente el pensamiento ético de Levinas: “el otro antes que yo” o “el sujeto siempre alterado”. Estas reflexiones adoptan un sentido político indiscutible cuando consideramos más ampliamente el peso que tendrán las decisiones tomadas por cada uno no sólo respecto de sus contemporáneos sino también respecto de sus sucesores, los que han de venir, y forzosamente “en su lugar”. Pues “el Ser es tiempo”, diacronía y no sólo sincronía, y el tiempo no es reducible a la linealidad dialéctica.

### **Cuando lo privado es político**

Si todo lo que está relacionado con la generación (y en general con la temporalidad diacrónica) escapa al registro de la relación contractual de libertad a libertad y ha sido relegado al ámbito de lo privado, o hasta de lo doméstico, para que no impida la democracia, hoy en día, sin embargo, debemos tener en cuenta cada vez más que las decisiones que toman nuestros contemporáneos son y serán determinantes para las generaciones futuras a las que se les impondrán y de las que serán deudoras, cuando no víctimas. Y esto ocurrirá tanto si se trata del futuro del planeta como de la determinación de las criaturas por nacer: la ecología y el eugenismo identifican estos nuevos campos de reflexión y acción política en los que la responsabilidad se impone, no porque sean exclusivos sino porque son, cuando menos, sintomáticos.

En efecto, ya no se trata simplemente de asegurar la libertad de cada uno, tarea infinita que siempre será imperativa para el ideal democrático, sino de decidir conjuntamente para el presente y para el futuro las condiciones mismas del mundo que queremos y de las personas que serán susceptibles de habitarlo. No basta simplemente con asegurar el reparto equitativo del poder político y de los recursos económicos, aunque estas tareas continúan siendo imperiosas, sino que también hay que tomar decisiones relativas a la explotación de los recursos (la ecología) y a la definición de los individuos que estarán capacitados para formar parte de la humanidad (el eugenismo). En efecto, debemos replantearnos la ambición del “progreso” que formuló el pensamiento de la Ilustración en el siglo XVIII y en la cual se inspira toda la modernidad, tanto en su versión capitalista como en lo que fue su versión comunista. ¿Qué planeta queremos para nuestros descendientes, y qué descendientes fabricaremos, según qué modelo? No basta con disputar a las potencias mundiales, científicas y

económicas el derecho a decidir en nuestro nombre, oponiendo a la globalización un altermundialismo defensivo, sino que hay que poder determinar positivamente lo que asumimos.

En los años cincuenta, Hannah Arendt, aunque anunciaba en las primeras páginas de *La condición humana* que ese no sería el objeto central de su reflexión, manifestaba su preocupación por ciertos fenómenos que hasta entonces no habían sido identificados políticamente pero que comenzaban a imponerse: ciertas mutaciones que habían surgido de los poderes científicos y tecnológicos modernos y que podían modificar las bases del mundo en común. Arendt evoca el primer satélite artificial lanzado en 1957, un acontecimiento que considera tan importante como la fisión del átomo, y las primeras manifestaciones de manipulaciones genéticas, para poder combinar “plasma de germen congelado perteneciente a personas de demostrada habilidad con el microscopio a fin de producir seres humanos superiores” (se acababa de salir del nazismo) y “alterar su aspecto, tamaño y función”. Y comenta: “La única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido, y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales” (Arendt, 1974: 15).

Algo más tarde, Hans Jonas –un contemporáneo de Arendt– rehabilitó públicamente la noción de responsabilidad relacionándola tanto con el futuro de la humanidad mediante las manipulaciones genéticas, como con el futuro del planeta mediante la explotación de los recursos. Jonas (1993) inauguró una verdadera “política de la responsabilidad”, una política que no puede apoyarse solamente en el concepto de contrato entre libertades ya que concierne a quienes todavía no existen. ¿Qué planeta trastornado por la explotación de sus recursos dejaremos a nuestros sucesores? ¿Bajo qué condiciones biológicas, según qué selección haremos ser a estos mismos sucesores? ¿Qué estamos decidiendo en cuanto a ellos y a las condiciones en las que vivirán?

En los dos ámbitos que hemos identificado con las categorías de eugenismo y de ecología, se trata de decidir en nombre de los demás y en su lugar, sin poder contar con su opinión mediante un sondeo o una consulta electoral previa porque todavía no existen, qué mundo habitarán e incluso quiénes serán, bajo qué condiciones son dignos de existir. Ésta es una responsabilidad vertiginosa, que concierne a lo político o también a lo político, una responsabilidad que no puede reducirse al “diálogo plural” de libertad a libertad, pues los unos –los que son– deciden por los otros –los que no todavía no son.

### **La democracia: entre libertad y responsabilidad**

Todas estas problemáticas contemporáneas acuciantes nos obligan a preguntarnos si la dimensión de responsabilidad no ha existido siempre secretamente en el interior de la dimensión de la libertad en la aventura

democrática. En efecto, las fuerzas desiguales en presencia no se han enfrentado nunca sin representarse de algún modo el objetivo de la humanidad, sin haber tomado una decisión, en su lugar, por los que vendrán. Hacer que nazca una criatura, y determinar su aceptabilidad mediante las diversas formas de un eugenismo banalizado, modificar las temperaturas y las mareas del planeta, alterar las especies vegetales y animales, por citar tan sólo algunos elementos, son formas extremas pero reveladoras de lo que la política más “democrática” decide en nombre de los que vendrán, sin consultarles por supuesto; en ellas, la responsabilidad tiene un papel tan importante como la libertad, aunque ésta sea su leitmotiv.

Al principio del movimiento feminista, las mujeres que gritaban por la calle “un hijo si quiero y cuando quiera”, afirmando así su libertad y su responsabilidad singular en el fenómeno de la generación de la que asumían la carga y el riesgo, no sospechaban entonces que pronto (y precisamente en aquel mismo instante, en el secreto de los laboratorios) se tramarian investigaciones científicas decisivas que transformarían el “un hijo si quiero” en “el hijo que quiero” o que se quiere por mí, niño o niña, y dotado de un potencial vital considerado adecuado. La contracepción y el aborto se convirtieron en objeto de solemnes condenas, que todavía resuenan en ciertos países y ciertos ámbitos, mientras que otro tipo de manipulaciones genéticas que también son decisivas ya que se hallan estrechamente vinculadas al eugenismo contaban y cuentan todavía con una tácita aprobación, que las reuniones de los comités de ética no parece que vayan a comprometer.

Por otra parte, las preocupaciones ecológicas no traducen las sensibilidades de unos pocos poetas preocupados por preservar su jardín o por no ver sufrir a los animales –aunque estas preocupaciones no sean desdeñables–, sino que conciernen las condiciones de vida de la humanidad en un plazo de menos de un siglo. El bienestar de la modernidad puede calcular el desmesurado coste que tendrán que pagar las generaciones por venir, que no pueden expresarse en el concierto democrático y en cuyo nombre hay que tomar decisiones, puesto que el “mundo común” que la democracia piensa en su momento sincrónico también es diacrónico. Y esta diacronía no está regida por una “ley de la historia” cuyo trazado dialéctico haya sido esbozado por algún profeta, materialista o idealista.

Estas breves reflexiones pretenden subrayar el hecho de que, ahora más que nunca, la preocupación democrática que ilumina la idea de humanidad, sin dejar de enraizarse en la autodeterminación de los pueblos y de los individuos y en “el derecho de tener derechos” (Arendt) para cada cual, atañe más que nunca a la responsabilidad. Ésta no puede sustituir a la libertad, pero continúa siendo ineludible en lo político. La diacronía no se reduce a una ley de la historia.

La acción no es la ejecución de un programa.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arendt, Hannah (1974), *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales Barcelona, Seix-Barral.

—— (1996), “¿Qué es la libertad?”, *Entre pasado y futuro*, Barcelona, Península.

Char, René (2005), *Poesía esencial*, trad. Jorge Riechmann, Barcelona, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg.

Jonas, Hans (1993), *Le principe responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique*, París, Cerf. [Trad. esp. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.]

Kant, Emmanuel (2002), *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Barcelona, Technos.

Levinas, Emmanuel (1961), *Totalité et Infini*, Nyhoff. [Trad. esp. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1999.]