



RESPONSABILIDAD Y LIBERTAD

¿Somos acaso responsables de lo que no hemos hecho?

Reyes MATE

El interrogante del título da a entender que no preguntamos sobre la responsabilidad relativa a lo que hayamos hecho sino a lo que no hemos hecho. ¿Se nos puede exigir en ese caso responsabilidades?

Pongamos unos ejemplos. El primero se remonta a un par de años. Todos recordarán la manifestación de la Plataforma del 0,7%, con sus centenares de tiendas de campaña desplegadas a lo largo de la Castellana, de Madrid, en el trecho que va desde el Estadio Bernabeu a la Plaza de Castilla. Todos los días tenía que pasar por allí y la habitual lentitud del tráfico me permitía entretenerme descifrando las ocurrentes leyendas de sus pancartas. Había una que se repetía incensamente y que me causaba perple-

alidad pese a su sencillez: «Por justicia», «es de justicia». Yo me preguntaba qué se quería decir al proclamar desde los techos de las tiendas de campaña que el destinar el 0,7% del PIB español a los pueblos menos desarrollados del mundo era un asunto de justicia.

La razón de la perplejidad es sencilla: la justicia consiste, independientemente de todas las sofisticaciones que puedan tejerse en las distintas teorías, en dar a cada cual lo suyo. Decir entonces que el 0,7% es «de justicia» significa tanto como reconocer que hay que dárselo porque es suyo. ¿Es suyo?, me preguntaba yo. ¿Es eso lo que se quiere decir cuando se afirma que es un asunto de justicia? La perplejidad subía de tono cuando la reivindicación de los animosos jóvenes manifestantes era compartida por articulistas y editorialistas de todo cuño.

La razón de mi perplejidad venía del convencimiento casi intuitivo de que no hay teoría moderna sobre la justicia que pueda soportar teóricamente esa afirmación. Pero también de que, pese a todas las teorías del mundo, algo había ahí de verdad y de nuevo. ¿Por qué no tomar la calle como el laboratorio ocasional de nuevas ideas? ¿Por qué no pensar que en el gesto de las tiendas de campaña se expresaba no sólo un sentimiento generoso sino un momento de verdad que era como un desafío a la reflexión teórica?

El otro caso es más reciente. Hace unas semanas el diario *El País* abría su edición con una frase entrecomillada que decía así: «Mi hermano quería devolver una deuda al mundo». Se refería a Manuel Madrazo, aquél cooperante español asesinado en Ruanda. Reconocía que el mundo tenía una deuda para con Ruanda y él se fué a pagarla...con su vida. Pero, ¿qué deuda era esa si él no tenía negocios ni dejó facturas por pagar? Madrazo no nos dejó ninguna teoría de la justicia que explicara su deuda. Sólo dijo que se sentía deudor y que estaba obligado a pagar? ¿Y si tuviera razón?

A esas preguntas conviene ahora responder. Si uno echa una rápida mirada a la sensibilidad que domina las modernas concepciones de la justicia puede dividir las en dos: a) la sensibilidad conservadora para la que lo justo es lo que es de cada cual y hacer justicia consiste en garantizar lo propio. Es el talante individualista o liberal para el que la vida en común nada tiene que ver con repartir sino con garantizar la diferencia. Y b), la sensibilidad progresista que reconoce un derecho innato de todo hombre a tener un lugar digno bajo el sol. Ese derecho de cada cual a tener lo mínimo para vivir conlleva una obligación en los demás de contribuir a que eso sea posible. Es la sensibilidad del liberalismo social, del socialismo liberal, de la socialdemocracia y, de una manera general, de la tradición republicana.

Mi sospecha es que con esas dos sensibilidades no hay manera de defender que el 0,7% sea un asunto de justicia. Esas dos sensibilidades, en efecto, tienen algo en común: ninguna de ellas se siente responsable de las injusticias presentes. En el caso de la justicia liberal, el hombre «justo» entiende que lo que él tiene, por mucho que sea, lo tiene con todo derecho si se lo ganó, si se lo tiene merecido y si lo ha recibido en herencia. El que uno tenga más y el otro menos no debe quitar el sueño al que más tiene, si lo tiene legalmente.

En el caso de la justicia progresista o republicana sí es verdad que hay una preocupación por los demás: uno se siente obligado a contribuir, es decir, a dar de lo suyo para que los otros tengan ese mínimo al que tienen derecho. Hay ahí un sentido de la responsabilidad comunitaria que no existe en el primer caso, pero sin exagerar. Nuestro «republicano» entiende que cuando uno viene al mundo se encuentra ante un espectáculo nada satisfactorio, con desigualdades que claman al cielo, con miserias que contrastan dolorosamente con las riquezas vecinas. Pero esas desigualdades, él se las encuentra al nacer, él no las ha creado, de ellas no se siente culpable y tampoco responsable. Entiéndase bien: él no se siente responsable de la *existencia* de las injusticias presentes. Su responsabilidad, sin embargo, sí afecta a la *solución* del problema que plantean a su conciencia moral y política.

La responsabilidad no se refiere a lo que ha ocurrido antes sino a lo que pueda ocurrir a partir de ahora. Ahora bien, ni siquiera en ese caso cabría hablar del 0,7% como un asunto de justicia. El «republicano», en efecto, no tiene conciencia de que el 0,7% de su propiedad sea del otro. Su conciencia moral puede llevarle a ponerlo a disposición del otro pero no por justicia sino en cumplimiento de un deber abstracto que se expresa en términos de *solidaridad* y no de *justicia*. La diferencia entre uno y otro concepto es que, en el primer caso, uno da de lo suyo gratuitamente mientras que, en el segundo, tiene que devolver lo que no es suyo.

Y, sin embargo, no hay que abandonar tan pronto la sospecha de que los manifestantes tienen razón. Pero, ¿qué razón? Posiblemente no tienen la razón que proporciona una teoría consolidada de la justicia. Pero sí tienen razón en el sentido de que han dado con una verdad de la vida incluso antes de que esa verdad se haya formulado teóricamente.

Todo depende de identificar el momento en el que hemos «quitado» al otro ese 0,7%: ¿cuándo nos hemos apropiado de ello? El adverbio *cuándo* introduce la noción de tiempo en justicia. Lo que caracteriza a las teorías circulantes de justicia es que no tienen idea del tiempo. Como dice McIntyre, denunciando esa misma atempo-

ralidad, los problemas de justicia se plantean como si uno cayera en paracaídas desde la estratosfera en una isla perdida y se encontrara de nuevo con un problema de desigualdades y de propiedades que habría que resolver. Ahí no hay «tiempo», es decir, nada tiene que ver lo que ha ocurrido con las exigencias de justicia.

Pero el tiempo sí podría tener que ver con la justicia. Si tuviera que ver con ella entonces habría que decir lo siguiente: que pudo haber injusticia en el origen de la desigualdad; que nosotros somos los herederos de aquellas injusticias; que tienen que ver unos con otros, tanto los herederos de las fortunas como de los infortunios, porque todos heredan la misma circunstancia histórica, y que el pasado no prescribe por mucho tiempo que pase.

¿Se puede hablar en esos términos con algún rigor argumental?
¿No estaremos cayendo en una mentalidad más cercana del mito que de la razón?

Sí se puede hablar así con rigor argumental. Todo depende de que sepamos o podamos relacionar debidamente *desigualdades e injusticias*.

Las desigualdades (sociales) son meras diferencias, sin significación moral. Uno califica el triste espectáculo del mundo como «desigualdades» si estima que las diferencias sociales son neutras moralmente. El concepto de *injusticia* añade algo a la desigualdad: entiende en efecto que esas diferencias sociales no son designios de los dioses ni fatalidades de la naturaleza sino obras del hombre. Son *históricas* en el doble sentido de que las ha producido el hombre y han tenido lugar en el tiempo.

Si las desigualdades son injusticias, el 0,7% puede ser asunto de justicia. Llama la atención que cuando la modernidad comienza a plantearse la fundamentación racional de la moral, la atención se oriente hacia el *origen de la desigualdad*. Por ejemplo, en Rousseau. A Rousseau, como a todo moderno que se precie, lo que le preocupa es su tiempo, es decir, trata de explicar la naturaleza moral de los problemas sociales que tiene delante. Pues bien, Rousseau no ve otra forma de fundamentar la responsabilidad moral de los hombres de su tiempo frente a las desigualdades que tiene delante que recurriendo «al origen de las desigualdades». ¿Qué dice Rousseau? Pues que hubo un tiempo en que todos los hombres eran iguales. Hubo un estado natural en el que los hombres eran iguales. Naturalmente que había diferencias entre los hombres pero los hombres eran iguales porque a nadie se le ocurrió pensar que esas diferencias justificaran el dominio de unos sobre otros. Todos pues, iguales. Lo que luego ocurrió, sin embargo, es que ese estado natural se perdió y precisamente cuando el hombre hizo uso de su

razón y libertad. Ese es el punto fundamental: que la desigualdad llegó al mundo cuando el hombre hizo uso de su razón y libertad. Eso explicaría, a sus ojos, la responsabilidad que tiene el hombre moderno de dar una respuesta racional a las desigualdades existentes.

Rousseau sabe muy bien que no hay manera de probar científicamente la existencia de ese estado natural y su posterior perversión por el hombre racional. Por eso él habla de una *ficción*. El cuenta una historia cuyo único sentido es explicar la significación moral de las desigualdades existentes: si son producto de la acción libre del hombre, ese mismo hombre, si quiere ser racional ahora, tiene que asumir sus responsabilidades y no comportarse como si no tuvieran que ver con él.

La *ficción* de Rousseau evoca inmediatamente el mito judeocristiano de la *expulsión del Paraíso*. Llama la atención en ese relato mítico que habiendo un Dios bueno creado al hombre «a su imagen y semejanza», es decir, casi perfecto, la primera acción libre que hace sea un «pecado». No creo que el sentido del relato sea decir que la libertad y la razón sean pecaminosas sino, más bien, que el hombre es el responsable del desajuste del mundo en el que nos encontramos. Que tiene una responsabilidad adquirida y que su destino es volver al Paraíso perdido pero desde el uso de su libertad y de su razón.

Aunque las modernas teorías de la justicia no sean capaces o no quieran pensar «con tiempo», hay que reconocer que el tiempo forma parte de una larga tradición que aunque olvidada no por eso deja de ser significativa.

Estos relatos del «origen de la desigualdad» recuerdan que las desigualdades no son neutras moralmente. Son cosas del hombre y, por tanto, son injusticias. El tono patético con el que Rousseau narra el momento originario en que un hombre puso una cerca a lo que era común y dijo «esto es mío», dando pie a una historia de sufrimientos sin par, expresa genialmente el calado moral de las desigualdades existentes.

Tenemos pues que las desigualdades son injusticias. Pero, ¿por qué tendríamos que dar hoy cuenta nosotros de una historia ocurrida en la noche de los tiempos? Porque somos sus herederos. Si las injusticias fueron cometidas por nuestros abuelos, nosotros, sus nietos, tenemos que asumir las consecuencias porque venimos de una historia común. Por abismales que sean las diferencias entre pobres y ricos, nada puede hacer olvidar que unos y otros heredan la misma historia. Aunque unos hereden las fortunas y otros, los infortunios.

Responsabilidad
y libertad.
¿Somos acaso
responsables de lo que
no hemos hecho?

A nadie se le oculta que esta narración simple —y simplista— de la historia está sembrada de minas. Si el pensamiento moderno nada quiere saber del tiempo al reflexionar sobre la justicia, no es por casualidad. Tiene fundadas razones en no hacerlo pues con ese «tiempo» peligra una de las conquistas más fabulosas de la cultura occidental: la autonomía de la razón.

Cuando se habla del progreso de la humanidad hay que hacer un alto obligado en la *Ilustración* o *Siglo de las Luces*, ese momento en el que la humanidad llega a su mayoría de edad porque se decide a hacer uso de la razón. La Ilustración es la respuesta a un viejo desafío —*sapere aude*: atrévete a pensar— que siempre había estado ahí pero que sólo en los tiempos modernos se hace realidad. El hombre *ilustrado* es el que se atreve a hacer *uso público* de la razón, en el sentido de que es capaz de someter todos sus pre-judicios, juicios y creencias ante el tribunal de la razón y a hacer *uso político* de la razón, en el sentido de organizar su vida, sobre todo, la común, desde las exigencias de la razón. Pues bien, esta *ilustración* conlleva dos tipos de consecuencias: en primer lugar, es una exigencia de hacerse con los mandos de la historia; es una invitación a que el hombre se convierta en sujeto y protagonista de su destino. Y, en segundo lugar, deja bien claro que el hombre debe hacerse responsable de sus actos. Eso significa que sólo se le pueden exigir responsabilidades de los actos que él libre y soberanamente realiza. Ni más ni menos.

La Ilustración es un logro colosal pues establece la frontera entre el hombre racional y el mítico, entre el moderno y el premoderno, en el uso de la libertad: si antes la culpabilidad se heredaba de padres a hijos, ahora cada cual deberá responder de las consecuencias de sus actos.

Ahora bien, si esto es así, ¿no estaremos volviendo a viejos tiempos premodernos cuando afirmamos que debemos responder incluso de lo que no hemos hecho? El hombre moderno está dispuesto a asumir sus responsabilidades pero, sin exagerar. ¿No será una exageración esta afirmación de la prioridad de la responsabilidad sobre la libertad?

Mantengo, contra toda apariencia, que la prioridad de la responsabilidad sobre la libertad no sólo no atenta contra el espíritu ilustrado sino que lo realiza.

¿Cómo probarlo? Las pruebas son estos asuntos relativos. Pese a todo indicaré dos pistas: una histórica y otra, antropológica.

a) La explicación histórica. A ello me he referido al recordar el planteamiento de Rousseau. Las desigualdades existentes son

«históricas», es decir, no están ahí por designio de los dioses ni por fatalidad de la naturaleza sino que las ha creado el hombre, más exactamente, nuestros abuelos. Y nosotros las hemos heredado.

Hay una diferencia respecto al planteamiento de Rousseau. El filósofo ginebrino se inventa una historia cuando expone el origen de la desigualdad social. Es muy consciente, y así lo confiesa, de haber creado una ficción. Este desapego por la historia tiene una explicación: lo que le interesa es llamar la responsabilidad de sus conciudadanos sobre las desigualdades contemporáneas. Les dice: podemos superar esta situación de enfrentamiento, de sufrimientos, de miseria si entendemos que los ha hecho el hombre. Si nuestros abuelos crearon las desigualdades, sus nietos pueden remediarlas; si la desigualdad social vino al mundo por obra de la razón y de la libertad, ahora puede el hombre emplear su razón y su libertad en buscar remedio. Por supuesto que nunca más volveremos al «estado natural» pues una vez que ha despertado la razón y la libertad, no hay quien los pare. Ahora habrá que establecer un reino de la igualdad pero echando mano de la razón y de la libertad, esto es, mediante un *Contrato Social*.

Ese es el objetivo de Rousseau: plantear la necesidad de un Contrato Social, libre y racional, con el que organizar la vida democráticamente. Para ese objetivo le bastaba con recurrir a la *ficción* del estado natural.

Pero también se puede ir un poco más lejos o, mejor dicho, podemos detener un instante más que Rousseau la mirada hacia atrás. Entonces veremos no sólo que tenemos la responsabilidad de buscar una solución adulta a las desigualdades existentes (es lo que él hace) sino, además, escuchar las voces del pasado, clamando justicia. Uno puede inventarse *cómo* ocurrió aquello, la llegada de la injusticia, pero no puede *olvidar* que ocurrió la injusticia. No basta entonces con decir: podemos y debemos arreglar esto, aplicando la razón que una vez creó la injusticia a establecer ahora una sociedad justa. Hay que decir algo más: sólo estableceremos una sociedad justa si hacemos frente a las injusticias del pasado. Rousseau se queda a medio camino porque el pasado sólo aparece una vez para mirar al futuro. Lo que yo planteo es mirarlo dos veces: una para saber que podemos arreglar el desaguado presente y otra para entender que no se construye una sociedad justa más que «haciendo justicia a las injusticias acaecidas».

b) Una razón antropológica. No somos hombres al nacer. Ser humanos es devenir humanos: una conquista. Esa conquista se puede

llevar a cabo mediante dos estrategias bien distintas: la griega y la que, de momento, vamos a llamar «cervantina».

La estrategia griega queda bien descrita en el diálogo platónico llamado *Gorgias*. Ahí se plantea Sócrates una pregunta tan simple como ésta: ¿Qué es más grave, hacer el mal o padecerlo? Tras largas disquisiciones llega a la lógica conclusión que, desde un punto de vista moral, es más grave hacer daño que sufrirlo. Y da una razón que pudiera sorprendernos: porque haciendo daño a otro nos hacemos daño a nosotros mismos.

Lo importante somos nosotros. El hombre nace con la tarea pendiente de llegar a ser hombre, de lograr ese *telos* en el que se cifra la realización de su tarea como hombre. Esa meta puede frustrarse y nada peor puede ocurrir a un ser humano que quedarse en el camino de su realización. Es como si toda su existencia hubiera sido en balde. Ahora bien, para conquistar ese *telos* el hombre no puede querer para los demás lo que no quiere para sí mismo. Si nadie quiere sufrir el mal tampoco puede causarlo, de suerte que si tiene que elegir entre hacer el mal y padecerlo, debe elegir padecer el mal que es tanto como decir: debe elegir no querer que le hagan daño.

En esta estrategia lo importante es uno. El otro merece aprecio porque es un *alter ego*: es como yo. Yo me pongo en su lugar y no quiero para él lo que no quiero para mí. Aquí tienen sentido todos esos discursos sobre «la autonomía del sujeto», «la soberanía del yo», «el primado de la libertad», etcétera. A ese sujeto moral le incumbe una vasta responsabilidad: toda la que deriva de su libertad. Tendrá que dar razón de lo que se haga a sí mismo y haga a los demás. Pero nada que no haga le será imputado.

La estrategia «cervantina» respondería a la misma pregunta, en parte, de otra manera. En algo sí que estaría de acuerdo: que es más grave hacer daño que padecerlo. Pero daría otra razón: porque haciendo daño al otro hacemos daño al otro. Lo importante es el otro. Ese otro nunca será mi lugarteniente, mi *alter ego*, sino *lo otro que yo*. Estamos en terreno de la alteridad y así como en la estrategia griega hay una sensibilidad especial para la realización del propio sujeto, la hay aquí de respeto al otro.

Y si antes me he referido al *Gorgias* de Platón para expresar la sensibilidad de esa tradición o cultura, también aquí podemos remitirnos a relatos que expresan esa otra sensibilidad. En los capítulos 47, 48 y 49 de *El Quijote*, Cervantes cuenta el regreso del hidalgo manchego a su casa, una vez que el cura y el barbero le han enjaulado en un carro de bueyes. Don Quijote y Sancho comentan la situación. El primero le explica a su escu-

dero que lo que le está ocurriendo es obra de encantamiento. Sancho le explica que no es cosa de encantamiento sino de enjaulamiento. El hidalgo manchego se siente encantado, al igual que todos los hombres de su tiempo, pues todos están habitados por «el laberinto de la incerteza, sin hilo conductor, en medio de rostros que son máscaras, con entendimiento vacilante y sin juicio sobre las causas del mal». Es decir, no hay criterios de verdad ni de moral.

El desafío al que tienen que hacer frente los grandes escritores y filósofos modernos consiste en vencer el encantamiento. Descartes, advierte Levinas, lo intenta con el *cogito* a través de una reflexión sobre sí mismo. Al darse cuenta de que piensa, sabe que existe, aunque un Dios maligno quisiera equivocarle. También Don Quijote quiere romper el encantamiento pero no mediante una reflexión solipsista sino para poder responder a la llamada del menesteroso que desde la dura realidad externa pide ayuda. Don Quijote se sabe encantado porque está defraudando «el socorro que podría dar a muchos menesterosos y necesitados que de mi ayuda y amparo deben tener a la hora presente precisa y extrema necesidad de mi ayuda y protección».

Pero Don Quijote se sabe encantado y, por tanto, supera el encantamiento al tener clara conciencia de que se debe al otro. Se sale del encantamiento moderno por la compasión. El otro es primero y él nos salva.

La responsabilidad nos hace buenos. Es una afirmación inquietante pues es tanto como decir que el otro es el secreto de nuestra existencia. Siempre hemos pensado y se nos ha dicho que urgando en el fondo de la conciencia encontraríamos la clave de nuestra vida moral. Aquí, sin embargo, se nos envía el mensaje de que en la conciencia sólo encontraremos lo que cada cual haya puesto previamente. Y uno siempre pone de lo suyo. Si queremos saber en qué consiste la injusticia de poco sirve que cerremos los ojos y hagamos un repaso de nuestras deudas y deudores: tendremos más bien que escuchar las demandas que nos dirigen los demás. Es la pregunta del otro la que nos abre los ojos sobre nuestras obligaciones respecto a la justicia.

Hay que aceptar entonces que el otro lleva una contabilidad que no coincide con la nuestra. Y, ¿por qué no coinciden si se refieren a la misma operación, a nuestras comunes relaciones? Pues porque cada cual construye la historia común a su manera: seleccionando recuerdos. Hay una sutil forma de olvidar incluso recordando. Pero el otro, la víctima, no entra en ese juego. El no puede olvidar la parte oscura de nuestro pasado porque su sola presencia, su mera existencia, es como un testimonio vivo.

Llamo a esta tradición «cervantina», aunque habría que decir «judía» (lo judío está presente en Cervantes por el ángulo del «converso»). En el mundo judío uno accede a la moralidad cuando responde a la pregunta «¿dónde estás tú?». Al oír la pregunta que nos formula el otro, uno se ve, por primera vez, desnudo y avergonzado.

Vamos a ir acabando. Para ser buenos y justos necesitamos las preguntas del otro: el otro es la verdad desnuda de nuestra identidad.

El reconocimiento del papel constituyente del otro obliga a una existencia de escucha y de silencio. Ese otro hace muchas preguntas, tantas más cuanto mayor sea el silencio del que escucha. Recuerdo una experiencia en Chiapas. En la capital de esa región, llamada San Cristóbal de las Casas, hubo hace casi cinco siglos un obispo español, Bartolomé de las Casas, que plantó cara no sólo a los poderes políticos de su tiempo sino también a los «ilustrados» de entonces, discutiéndoles las razones que aducían para legitimar la conquista de América por los propios españoles. Denunció en tonos dramáticos la injusticia de la conquista, poniéndose descaradamente del lado de los indígenas. La Conquista siguió adelante de la suerte que conocemos. También siguió su curso el destino fatal de los pueblos sometidos.

Hace un par de años volvieron a oírse nuevas voces críticas, lanzadas desde la misma selva Lacandona, denunciando nuevas opresiones y reivindicando viejas deudas que por mucho que hayan prescrito en el Derecho Internacional no se han borrado de la memoria de los descendientes de quienes las han sufrido.

Esas preguntas de hace un par de años vienen de lejos y por eso no pueden dejar indiferente a un español contemporáneo. Son preguntas que desvelan el lado oculto de una historia común. Lo que pasa es que ese lado oscuro no está en nuestros libros de historia ni en la memoria colectiva de la parte ganadora de aquellas historias. Esa historia de sufrimientos sin embargo ha estado siempre presente en la memoria de los vencidos. Pero son nuestra historia de la que sólo somos conscientes si el otro nos pregunta por lo suyo. Con razón se puede hablar de la «piedad de la pregunta»: la pregunta del otro nos lleva de la mano hacia ese claro del bosque en el que se nos revela el camino de la bondad y que no es otro que la responsabilidad, la respuesta a las preguntas del otro.

¿Qué decir a estas alturas del 0,7% o de la «deuda» con Ruanda? Pues que cabe pensarlos como una exigencia de justicia. Desde el

momento en que la responsabilidad va más allá de lo que exige la mera libertad, la ética se hace realmente universal. Ni la responsabilidad personal se limita a las propias acciones ni la responsabilidad política a lo que pasa dentro de nuestro Estado. La responsabilidad alcanza tanto como la existencia de la desigualdad *histórica*, es decir, de la injusticia.

Hemos partido de las tiendas de campaña a lo largo de La Castellana, pero podríamos habernos fijado en las tiendas de campaña de los *refugiados* en Burundi, de los *sin techo* en París, de las *pateras* zozobrantes en el estrecho de Gibraltar... Lo importante son las preguntas. No quisiera acabar sin escuchar las de un viejo y entrañable conocido, *le Petit Prince* de Antoine de Saint Exupéry. En su paseo por el espacio se encuentra, en el Cuarto Planeta, a un hombre de negocios muy ocupado. Cuenta estrellas. ¿Qué haces tú con esas estrellas?, le pregunta el *Petit Prince*. Yo las poseo y así soy rico. ¿Que para qué vale el ser rico? Para comprar más estrellas.

El negocio consiste en tener para tener más. Nada de extraño que el *Petit Prince* se diga para sus adentros «este tipo razona como si estuviera bebido». Tener para tener más no parece demostrar muchas luces.

Por eso vuelve a la carga: ¿Qué puede significar *poseer* estrellas? Entonces el hombre de negocios le aclara dos puntos decisivos para entender el mundo en el que accidentalmente se encuentra: el derecho de propiedad tiene su origen en el hecho de ser el primero en tener la idea de apropiárselo «*et moi je possède les étoiles, puisque jamais personne avant moi n'a songé à les posséder*». Es una tontería pero nada mejor se nos ha ocurrido a los humanos para legitimar la propiedad privada: disparar más rápido, llegar antes, ser mejor. Y otra cosa le aclara el hombre de negocios: poseer algo no significa tener una relación inmediata, sensible, corporal o pasional con esa cosa. Consiste, más bien, en tener un papel registrado con el número de las estrellas y guardarlo bien cerradito en el banco. La relación con la realidad es simbólica.

Al *Petit Prince* esa capacidad imaginativa de ver en un papel a las mismísimas estrellas, le resultaba casi hasta poético. Pero aquello no era serio. En lo concerniente a la relación con la realidad, el *Petit Prince* no se permitía bromas: tenía una flor y la regaba cada mañana; poseía un volcán y lo deshollinaba cada día; tenía una bufanda y se la ponía cuando hacía frío. A las cosas les venía bien que él las poseyera, en él tenían sentido, «*mais toi tu n'est pas utile aux étoiles*».

Cada vez nos resulta más extraña la voz del hombrecito extraviado porque cada vez nos parecemos más al hombre de nego-

*Responsabilidad
y libertad.
¿Somos acaso
responsables de lo que
no hemos hecho?*

cios. Y, sin embargo, las cosas, sin el hombre, no tienen sentido, pero el hombre, sin las cosas, ¿qué sentido tiene? Tiene razón Hans Jonas con su *Ética de la responsabilidad* exigiendo contar con las cosas, con la naturaleza porque nos va literalmente la vida en ello. Pero mucho más importante es la *alteridad*, el otro. Sin él no hay manera de construir la personalidad moral de uno.
