

Ciudadanía, pertenencia y ética teológica

por Hille Haker
Universidad de Frankfurt

"Ciudadanía" es un concepto que se refiere a la pertenencia a un ámbito político: derecho de residencia, participación en la vida política y social, así como el estatus abarcador de "ciudadano" o "ciudadana" de un Estado. La ciudadanía remite, así, a una forma básica de pertenencia asegurada social, ética y legalmente. Este concepto de pertenencia es el que otorga su significado fundamental al concepto de "ciudadanía", porque sólo él puede evitar una reducción a la dimensión política.

En un sentido existencial, la pertenencia de una persona es fijada por su nacimiento: a cada persona, luego de su nacimiento, se le puede quitar todo excepto la pertenencia a la madre; aunque ella incluso pueda desaparecer de la vida del niño después de su nacimiento, sin embargo no puede anularse el vínculo entre un niño y la madre que le ha dado la vida.¹

En un sentido social y político, la pertenencia es definida mediante diversas normas culturales y también por las formas legales de acogida en una sociedad. Así, la pertenencia a un Estado puede ser establecida o bien mediante el vínculo con la madre o los progenitores, o bien a través del lugar de nacimiento. De este modo, queda señalado que la pertenencia política y social depende mucho más de las normas fácticas que de las consideraciones normativas. Normalmente, el estatus de ciudadano/a en sentido pleno está determinado por el derecho de residencia; y sólo este *sentido pleno*, que apunta por ejemplo al derecho de voto o al seguro social estatal, posibilita la participación en la vida pública. Por eso, cada debilitamiento del status social significa un debilitamiento de la posibilidad de participación, lo cual tiene repercusiones en la proporción de la pertenencia.

La pertenencia es, entonces, bipolar en tanto que define un elemento *interno* y otro *externo* del pertenecer y no pertenecer. La pertenencia a un determinado grupo (religión, etnia, sexo, nacionalidad) significa que una persona tiene, dentro de un círculo de referencia, un

¹ A pesar de las posibilidades de la medicina reproductiva, la relación genética con la madre o el padre es igualmente insustituible; incluso en la distinción con respecto a la procreación y embarazo, el nacimiento sigue siendo el factor decisivo de la pertenencia, que puede estabilizarse mediante diversos vínculos secundarios.

determinado estatus basado en la aceptación implícita de un colectivo. Los *otros* que no forman parte de ese colectivo son definidos como "distintos", "extranjeros" y por tanto como no pertenecientes. Para el desarrollo de la identidad, esto significa que no sólo los contenidos de la identidad del grupo ofrecen información sobre los perfiles, sino también y en igual medida sobre aquello de lo que el grupo se separa.

Una persona puede determinar o elegir sólo en parte sobre los contenidos identitarios del grupo, pero puede comportarse hacia ellos de diversa forma, es decir, censurarlos o buscarlos, identificarse o distanciarse. El sentido colectivo que conforma una identidad de grupo garantiza la cohesión social y la promueve, en tanto que, por ejemplo, se cultivan las tradiciones, se celebran las festividades o se desarrollan rituales. No obstante, ni la forma ni el contenido de la vida en común quedan fijadas; en cambio, sobre todo los grupos sociales pueden desarrollar formas de la solidaridad sobre la base de la pertenencia, para enfrentar la vulnerabilidad de la existencia humana. La solidaridad es por ello la forma activa de expresar la pertenencia o, dicho de otra manera, el reconocimiento de un colectivo o comunidad que genera metas comunes.

Por otra parte, con respecto al elemento *externo*, los grupos sociales se contradistinguen de otros, y a menudo se separan de aquellas personas, formas de vida, modos de pensar, etc., porque no se corresponden con las normas grupales implícitas. Enseguida volveré sobre esta dinámica que está en la base de tantos conflictos sociales.

Desde el punto de vista ético, no podemos permanecer de brazos cruzados frente a los conflictos de las diversas comunidades. Incluso cuando tuviera éxito la resolución pacífica de los conflictos entre las agrupaciones, permanecería sin embargo la espina de la exclusión de lo otro o del otro, que resulta constitutivo para la propia identidad. No quiero extenderme aquí sobre las diversas tradiciones filosóficas que se encuentran, por ejemplo, en el idealismo alemán, con Hegel, el más importante representante de los conflictos irresolubles entre el sí y lo otro, o en el existencialismo de Sartre, o en la fenomenología de Levinas. Más bien quisiera esclarecer lo más posible la dimensión individual por un lado y por otro la dimensión social y política de la reflexión ética sobre la pertenencia y la exclusión. Tanto los derechos humanos como la justicia se muestran así como correctivos de los diversos mecanismos de exclusión, y ellos son también garantía de los derechos individuales y de la dignidad de las personas. En la relación entre pertenencia y justicia que está en la base de la ciudadanía, se trata nada menos que de la conexión entre las relaciones personales y sociales, descritas frecuentemente como relaciones de reconocimiento, y también del *tener* parte en los bienes, la *participación* política en los derechos, que está orientada a la integración de todos.

1. Identidad individual y pertenencia

La tradición ética teológica ha puesto el acento, por largo tiempo, en la *relacionalidad* de la identidad, a diferencia de la autonomía liberal del yo. Con esto se quiere aludir a la mención anterior sobre la pertenencia existencial de una persona (niño) a una familia (madre), a una comunidad y una sociedad. Teológicamente, esta relacionalidad es expresada una vez más mediante la "relación de Dios con los hombres desde el origen", tal como aparece en el Salmo 139.

Señor, tú me sondeas y me conoces, / tú sabes si me siento o me levanto; / de lejos percibes lo que pienso, / te das cuenta si camino o si descanso. / y todos mis pasos te son familiares.

Me rodeas por detrás y por delante / Y tienes puesta tu mano sobre mí.

Tú creaste mis entrañas, / me plasmaste en el seno de mi madre: / te doy gracias porque fui formado / de manera tan admirable. / ¡Qué maravillosas son tus obras!

Tú conocías hasta el fondo de mi alma / Y nada de mi ser se te ocultaba, / cuando yo era formado en lo secreto, / cuando era tejido en lo profundo de la tierra.

Tus ojos ya veían mis acciones, / todas ellas estaban en tu Libro; / mis días estaban escritos y señalados, / antes que uno solo de ellos existiera.²

La relación con el prójimo no sólo es importante para la formación de la identidad y la socialización, sino que permanece como una necesidad para toda la vida. Esta dependencia existencial del yo respecto de los otros fue discutida en diversas elaboraciones en los últimos años, por ejemplo bajo la clave de la contingencia³ o la vulnerabilidad y la dependencia básica.⁴ En otro lugar, he intentado mostrar cómo el concepto del *yo frágil* contiene posibilidades para la ética, a las que quiero referirme aquí de manera resumida:⁵ en el "yo frágil", el punto de

² No puedo adentrarme aquí en las dificultades de la doctrina de la predestinación; en mi contexto, solamente es importante la experiencia de fe articulada en el Salmo, que parte de la prioridad de lo Otro, Dios, frente a las personas humanas.

³ R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992.

⁴ A. MacIntyre, *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*. Hamburg Rotbuch Verlag, 2001.

⁵ Para una visión amplia del tema cf. H. Haker, "The Fragility of the Moral Self", *Harvard Theological Review* 97 (2005) 359-382.

partida remite el origen y la relacionalidad del yo no solamente al centro de la conformación de la identidad, sino también de la conservación identitaria. Nuestra soberanía es en cada momento quebradiza, frágil, porque depende de los otros y de una contingencia que nosotros jamás podemos superar; en términos de la psicología evolutiva, la heteronomía se mueve frente a la autonomía: el/la otro/a, mayormente la madre o los padres, están allí ante el yo, lo ubican y determinan, y si esto siempre acontece o puede acontecer en el marco del amor y del cuidado, es algo que aún está por verse. De hecho, la realidad es que debemos desarrollar nuestra identidad a partir de una relación asimétrica con nuestros padres; que tenemos menos participación en sus influencias de la que nosotros comúnmente creemos tener. Nuestra identidad no sólo está mediada por lo familiar, sino también, en un sentido más amplio, por lo social; ella está mediada por normas étnicas, de género, culturales y de estratos sociales específicos, que no recibimos libremente, sino internalizamos, *porque* de otro modo no podríamos formar nuestra propia identidad. Esta identidad heterogénea es, en primera línea, la que define la pertenencia, y no precisamente la elección de la misma.

Tampoco desde la perspectiva social y política somos en forma alguna tan libres y soberanos como la tradición liberal nos hace creer: nosotros mismos que no hemos nacido en la pobreza, podemos caer en ella en cualquier momento o no salir de la situación de pobreza, podemos enfermar, caer en la miseria y el aislamiento y perder nuestra red social, podemos perder nuestra pertenencia y nuestros amigos, podemos transformarnos en refugiados o en migrantes que no ven a sus hijos por meses o años, porque se encuentran a miles de kilómetros de distancia ganando dinero para el futuro de esos mismos hijos. La pertenencia política y la participación regulada por la *ciudadanía* conforman el marco y definen el espacio de juego de nuestras libertades más allá de lo pensado en la ética política; en la ética teológica esta conexión sólo juega un rol menor.

Por encima de estos aspectos psicológicos o sociales, nuestra identidad depende del reconocimiento de los otros desde el punto de vista moral: el reconocimiento, que a pesar de todas las asimetrías es necesario para desarrollar una *satisfactoria identidad*, corresponde en primer lugar al reconocimiento en las relaciones primarias, entre los otros y yo, y luego al reconocimiento de la pertenencia social y política. Está vinculado con una valoración positiva de nuestra individualidad intransferible, de modo que al menos está dada una condición fundamental para una adecuada conformación de la identidad.

Por eso, la orientación hacia la simetría de las relaciones y el respeto ante la autonomía de cada uno, tanto del yo como del otro, debe ser en los hechos una finalidad de las relaciones primarias. Una finalidad que toma en cuenta la asimetría entre los adultos y los niños, pero que al mismo tiempo diseña la supresión de la asimetría como meta positiva. La

ética normativa del respeto y de la justicia exige que la interacción desarme el poder y la violencia, en lugar de fomentarlos. Por tanto, la teoría del yo frágil no debe ser entendida como si el yo apenas tuviera un ámbito propio de acción. La ética del buen vivir muestra –no en contraposición sino como complemento– cómo las relaciones pueden ir más allá del respeto y la tolerancia hasta transformarse en relaciones de reconocimiento. Relaciones en las cuales el/la otro/a pueda ser percibido/a, favorecido/a y alentado/a por mí en su concreta identidad (Honneth, 1992). La teoría de la identidad moral individual se desprende, de manera correspondiente, de la acción individual y relacional en el ámbito primario; este comportamiento llega a ser –en la forma del reconocimiento– un actuar concreto que asegura la identidad y es moral en el sentido de la apertura de la relación y de la toma de la responsabilidad. Los conceptos éticos del amor, del cuidado, de la amistad y del amor al prójimo encuentran aquí su lugar genuino.⁶

Una *identidad satisfactoria* no significa la disposición forzada, soberana, autónoma sobre uno mismo, sino mucho más el sostener y crear lo diferente e inaccesible en relación con uno mismo y con los demás. Sólo la tensión entre acontecimiento y creación garantiza la apertura constitutiva para la propia identidad en el origen situado, el cual sin rechazar lo extraño innegable, la alteridad y la contingencia, no obstante le contrapone la libertad condicionada, relativa o "responsorial" (Waldenfels). Esta teoría de la identidad ética-moral es crítica en la medida en que muestra que las localizaciones sociales (y las normas sociales) siempre esconden el peligro del encasillamiento a una identidad *determinada*, y con ello acentúan la igualdad como identidad ante la diferencia, como individualidad. La inaccesibilidad fáctica también debe reflejarse en la determinación normativa de las relaciones de reconocimiento, esto es, en una inaccesibilidad moral-normativa: cuando la propia persona no puede *aclararse*, entonces tampoco debe ser *aclarada* desde afuera (su origen social, étnico o nacional) ni ser encasillada desde estos orígenes o pertenencias. Con todo, la pertenencia como concepto de identidad se muestra muy ambivalente, porque ella, como reconocimiento de la identidad más profunda de la pertenencia, amenaza al mismo tiempo con negar la diferencia. Por este motivo, la exigencia ética al concepto de pertenencia afecta directamente a la singularidad e individualidad inaccesible, que debe ser reconocida *en las* diversas identidades, tanto desde fuera como desde dentro.

⁶ Para la correspondencia entre identidad e identidad moral, como así también para la relación entre *ética del buen vivir* y *ética normativa*, cf. H. Haker, *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der "Jahrestage" von Uwe Johnson*, Tübingen, Francke, 1999.

2. Identidad de grupos⁷ y pertenencia

Cada individuo está marcado por una multiplicidad de pertenencias. Cuando estas pertenencias son analizadas, no sólo se muestran las

⁷ En una discusión con investigadores/as chinos, la reflexión sobre las condiciones constitucionales de la identidad individual provocó cuestionamientos que identificaron el punto de partida de un individuo como una impronta cultural (o de eurocentrismo), que desde la perspectiva de China no podría ser compartida. Por ello es necesaria una fundamentación explícita de mi posición. Deseo hacer hincapié aquí sobre tres motivos fundamentales por los que considero a la identidad individual como punto de partida inalienable para cada teoría ética, *aún cuando* considero a esta identidad como una identidad constituida socialmente: 1. La ética no puede pasar por alto a los individuos, porque la responsabilidad de un individuo requiere que pueda y deba dar cuenta de sus actos. Si el sujeto de la acción no existiera, la ética se transformaría en una mera descripción de los valores sociales en curso, de la normatividad social y la reprobación de sus dinámicas. Sin embargo no se presupone precisamente el acento de la singularidad del sujeto de la acción, de modo que sea comprendido como una individualidad. La teoría del yo frágil justamente implica que el yo es constituido por los otros, que está enlazado en relaciones sociales y contextos, y la autonomía, incluso la autonomía moral, debe ser entendida como la continua tensión existente entre soberanía y no-soberanía. 2. La ética no puede pasar por alto a los individuos, porque ellos son el núcleo de su objeto de estudio, en la medida en que los conceptos de respeto y de asistencia deben ser absolutamente significativos. Una ética puramente colectiva sólo puede ser comprendida como una ética de bienes (de buenas metas o finalidades), como ocurre en el utilitarismo. Pero ella no puede unir el bien con las nociones de justicia si ignora una justicia de cara a los individuos singulares. Una ética de grupos de esa naturaleza no presenta en su contenido ningún criterio para poder diferenciarse de las meras ideologías. La ética cristiana se diferencia de todas las puras éticas de grupos mediante el acento puesto en la inalienable aceptación por parte de Dios de cada persona individual en cada situación particular de su vida. Desde la perspectiva ética, el seguimiento de Cristo está establecido sobre el reconocimiento del individuo en el respeto y cuidado del mismo. 3. Si la ética inicia su reflexión a partir del ámbito de la ética de grupo, llegará a ser insensible frente a la estructura misma del grupo. Las experiencias en todas las comunidades sociales (familia, clan, asociaciones locales, sociedades, etc.) muestran sin embargo que en ellas parte de las relaciones ilegales de poder, las que originariamente reflejaban el menosprecio de los débiles del grupo como si ellos dependieran del reconocimiento de la igualdad, desaparecen del horizonte. Con esto, la ética se convierte en un factor estabilizante de los casos de poder existentes dentro de los grupos. Con todo, el grupo como punto de referencia es naturalmente de central significancia. También en lo siguiente me concentraré pues en ello.

orientaciones comunes propias de las relaciones primarias, como la pertenencia a una familia, sino igualmente las pertenencias a una etnia, una religión, una cultura específica, una nación o el propio género. Estas pertenencias son ponderadas de manera diversa y en parte cuestionadas según las diferentes formas de agrupación; surgen formas mixtas y conflictos de identidad. Las identidades de los grupos son tan frágiles como las identidades individuales; ellas están sujetas a influencias provenientes de la historia política y social de los grupos, que van más allá de las posibilidades de realización de cada uno de los miembros. Identidad y diferencia están estructuradas de manera algo diferente que sobre el ámbito de la identidad individual: la alteridad del yo se pierde en las profundidades psicosociales de la personalidad, mientras que en la identidad grupal la diferencia de cada uno se define con respecto a los otros. Por esta razón, el concepto del reconocimiento en este ámbito aparece en la forma de la identidad política o de las luchas por el reconocimiento.

Dentro de los grupos y entre ellos, la noción de inclusión y/o exclusión juega un papel creador de identidad, puesto que se muestra como un instrumento de identidad que determina el fortalecimiento hacia dentro del grupo al mismo tiempo que marca la propia delimitación frente a los otros. En cuanto mi representación señala una descripción de las ciencias sociales que se preocupa ampliamente por las dinámicas de los grupos, tal vez la perspectiva histórica puede describir entretanto el surgimiento o el ocaso de los grupos y de sus correspondientes tradiciones.

Por eso la ética está tan interesada en este análisis, ya que a ella le compete el tránsito de la identidad fáctica de los grupos hacia su identidad moral. Los conceptos de solidaridad y justicia son los que la ética encuentra para este ámbito. De hecho, en la discusión moderna, existe un consenso sobre la idea de que la justicia es ante todo un concepto ético-social. Ahora podemos ver por qué esto debe ser así: en la justicia se trata por cierto no sólo de la igualdad normativa de los individuos, que debe evidenciarse en el respeto y la tolerancia, sino ante todo de la *distribución* de los bienes materiales e inmateriales, de la *participación* en prácticas políticas, culturales y religiosas, de la *compensación* y de la reparación de las injusticias y desigualdades del pasado; y no menos también de la *utilización sustentable* de los recursos materiales e inmateriales, de manera tal que ellos también permanezcan accesibles en el futuro. Estas diversas formas de justicia sólo pueden llegar a ser transformadas de manera política y legal.

Más difícil que integrar el concepto de justicia es describir con precisión la solidaridad. Pienso que sólo un concepto de la solidaridad proveniente de la teoría de la acción es adecuado para superar las dificultades de la identidad grupal desde la perspectiva ética. Tomemos como ejemplo el movimiento de las mujeres. En la segunda mitad del

siglo XX, se ha distanciado progresivamente de sus metas originarias, orientadas a la justicia, a la lucha por la superación del trato desigual hacia las mujeres en los ámbitos familiares, sociales y políticos, y se ha enredado en conflictos de identidad política. Pero cuanto más salen a la superficie las diferencias entre cada una de las mujeres, el concepto de una experiencia común de sometimiento parece menos comprensible. Las diferencias entre norteamericanas, europeas y afro-americanas pusieron de manifiesto las diferencias de clase y de etnia; la diferencia entre las americanas de los EE.UU. (a las cuales pertenecían ambos grupos) y las latinoamericanas mostraron el pasado colonialista, el machismo y la nueva asimetría entre las mujeres trabajadoras de los clases medias y aquellas otras migrantes que están a su servicio y el de sus niños; ellas mostraron las diferencias entre africanas y asiáticas, cuyas experiencias usualmente no pudieron ser compaginadas por la corriente principal de las discusiones, y las diferencias entre europeas, para quienes el Estado de bienestar y las dimensiones ecológicas ocupaban el primer plano, y los EE.UU., en donde una parte del movimiento de las mujeres seguía al liberalismo, mientras otra parte criticaba toda utopía iluminista como desautorizada, de modo que durante años la lucha por la diferencia eclipsó ampliamente el análisis de la injusticia.⁸ Todas estas discrepancias condujeron finalmente a frustraciones y fragmentaciones del movimiento de las mujeres.

También la ética feminista se fragmentó en una reflexión sobre la identidad y el reconocimiento, que vio como presupuesto para la solidaridad y en última instancia para una sociedad justa para las mujeres. Sin embargo, desconoció que la solidaridad implica justamente el reconocimiento de los otros, que el centro del interés debe estar no obstante en el análisis de los fines, para los cuales vale la pena luchar conjuntamente. Algunos quieren objetar que el análisis de los fines por cierto no es independiente de los conflictos de identidad y diferencia. Por mi parte, yo estaría de acuerdo con ellos sólo parcialmente porque, de hecho, puedo perseguir el objetivo de acrecentar nuestro ámbito de acción junto a una mujer totalmente extraña para mí, de comprometernos con más fuerza en las estructuras políticas y de organizar una asistencia de salud que logre suficiente seguridad contra la enfermedad y la vejez. También puedo luchar para que ella obtenga el mismo ámbito de acción que yo, o ella puede luchar para que yo no quede aislada de los otros en la enfermedad y la vejez. Pero ninguna de nosotras puede proyectar estrategias sin la otra, sin dialogar mutuamente, y este diálogo debe realizarse en referencia a una acción, no a una identidad. En otras palabras, cuando la pertenencia se agota en la pertenencia al género o en

⁸ N. Fraser & A. Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical Exchange*, London, New York, Verso, 2003.

otras categorías sobre las cuales intercambiamos, entonces la dimensión moral todavía no se ha alcanzado. Esta dimensión moral consiste en desarrollar formas de participación y cooperación a partir de la pertenencia, y no sólo en el ámbito de lo privado, sino justamente también en la esfera de lo público. Para el movimiento de las mujeres, esto significa que los mecanismos de exclusión, si existen, deben ser explicitados más allá de las diferencias en las identidades, y debe representarse el fundamento para el desarrollo de objetivos comunes.

En principio, juzgo como positivo que la orientación ética hacia objetivos de acción pueda conducir cada tanto a una des-limitación de las identidades grupales; porque en la perspectiva ética se trata, precisamente, de mostrar que los criterios de identidad necesitan de la crítica que recuerda, una y otra vez, acerca de lo impensable e inaccesible de las características de identidad en los grupos. En este sentido, el concepto de solidaridad concebido por la *teoría de la acción* es también al mismo tiempo una crítica al poder que opera sobre las identidades.

En síntesis, *solidaridad significa comunitariedad en los objetivos, diálogo e interacción en el desarrollo de estrategias, y si es posible también el apoyo recíproco en los obstáculos del camino hacia la meta. La solidaridad está orientada al comportamiento; el reconocimiento de las otras personas o grupos en todo caso puede ser una consecuencia del trabajo en común, pero no el mismo objetivo.* Que haya grupos concebidos de manera muy amplia no lo muestra sólo históricamente el movimiento internacional de trabajadores, sino que esto vale también, de manera semejante, para el movimiento de las mujeres. Esto último, como hemos dicho, sólo se convertirá en problema cuando los objetivos de la acción se pierdan de vista en beneficio de la identidad política o de ideas abstractas que pronto dan lugar a ideologías.⁹

3. Pertenencia y ciudadanía

La justicia sólo puede y debe ser exigida a los grupos particulares o a los miembros de un grupo, y esto en la forma de obligaciones que son impuestas a individuos o a grupos a partir de prácticas de control legitimadas política y legalmente. En vistas a la vida y la integración social, debe analizarse la transición del *lobby* legal al ilegal, del poder productivo al desproporcionado, y del reconocimiento de la identidad

⁹ Cf. Un informe análogo concentrado en los fines y no en la identidad grupal de los movimientos ilegales de derechos populares. T. Schelby, "Foundations of black solidarity: Collective identity or common oppression?", *Ethics* 112 (2002) 231-266.

política como solidaridad de un grupo al menosprecio de los derechos e intereses de los miembros particulares o de aquellos que lleguen a ser marginados o excluidos. La *ciudadanía* es la expresión para la participación en la vida social, basada en criterios de justicia; y ella es también la garantía para la igualdad y el trato igualitario de aquellos que pertenecen a una esfera de poder social.

Con esto no queda dicho, por supuesto, que los contenidos de la justicia serían sencillamente determinados. No resulta tan fácil de reconocer lo que significa un tratamiento igualitario en particular; cuánto trato desigual es necesario, en el sentido del principio de diferencia de Rawls, para llegar a las compensaciones o para no llegar a ellas. ¿Qué es una utilización sustentable de los recursos naturales y de otros bienes que permita establecer la justicia en vistas a las generaciones futuras? Frente a estas cuestiones prácticas de la *concreción* de principios éticos en el nivel de las normas de acción, está el problema de la fundamentación teórica: el concepto de justicia no se determina *de facto* independientemente de las exigencias universales de igualdad. Así, en la medida en que se adhiera al concepto de justicia, está implícita la universalidad, con lo cual no obstante es históricamente correcto cuestionar críticamente los contenidos que se encuentran bajo esta universalidad. Finalmente, el racismo, el sexismo y el biologismo, sobre el fundamento de una ética de la justicia autoconcebida como universalista, representan muy probablemente una facticidad histórica frente a la cual la ética también debe situarse. Es la realidad y no la teoría, la que hace necesario cambiar hacia la perspectiva crítica, que espera perspectivas y cambios de acción por parte de la *injusticia* del *status quo*, antes que de las proclamaciones utópicas de una sociedad mundial justa y cosmopolita.

Mi segundo ejemplo concierne análogamente a la justicia: para ello elijo aquí los objetivos del milenio de las Naciones Unidas, que deben asegurar las metas de la acción solidaria con las *normas* de acción, aunque el camino desde la identificación con los objetivos hasta la acción sólo pueda efectuarse a través de una ética crítica. A diferencia de la teoría liberal de la justicia, la ética crítica acentúa las experiencias de sufrimiento como punto de partida, experiencias que representan al mismo tiempo la fuente motivadora para la acción. Si se observa mundialmente la situación de pobreza, el analfabetismo, la enfermedad, la mortalidad, o también la amenaza ecológica, entonces se verá que hay que analizar la desatención de la igualdad normativa y el desprecio de los derechos fundamentales. En el año 2000 los Estados miembros de las Naciones Unidas se aunaron conjuntamente en los objetivos del milenio para el mejoramiento del desarrollo. Estos son los ocho objetivos, recordados brevemente: 1) la erradicación de la pobreza extrema y del hambre, al menos a la mitad en el mediano plazo; 2) la posibilidad de una educación básica para todos los niños; 3) el tratamiento legalmente igualitario para las mujeres y las niñas; 4) el descenso de la tasa de mortalidad infantil de

los niños menos de cinco años; 5) el mejoramiento de la situación de salud de las madres; 6) la lucha contra el sida, la malaria y otras enfermedades infecciosas; 7) la prevención de la sustentabilidad ecológica; 8) el desarrollo de una cooperación global.

Hasta aquí los objetivos derivados de las normas de justicia y, por ello, que también son metas para la acción crítica y solidaria. Los informes de desarrollo de las Naciones Unidas hablan, sin embargo, un lenguaje claro:¹⁰ en vez de acercarnos a los objetivos del milenio, hasta ahora no se ha registrado ninguna mejora sustancial: igual que antes, millares de personas luchan día a día por su supervivencia, 800 millones sufren hambre diariamente; 11 millones de niños mueren anualmente de enfermedades que pueden curarse, y seis personas mueren por minuto a causa del sida. Incluso en los EE.UU. ha aumentado la tasa de mortalidad infantil; los niños de color tienen doble riesgo de morir antes de su primer año de vida en comparación con los niños blancos; la pobreza infantil alcanza el 20%. Las pasadas comparaciones entre norte y sur desde hace tiempo ya no parecen concordar, porque entre otras cosas tanto el movimiento migratorio como el sistema deficitario de la seguridad social estatal han globalizado la pobreza. Pobreza, carencia educativa, mortalidad infantil, discriminación en la mayoría de los países y falta de acceso a recursos de salud con igualdad de derecho son realidades independientemente del producto bruto interno de la economía. Con todo, la medida y las seguridades estructurales varían radicalmente y de ninguna manera deben ser negadas.

Por una parte, este análisis de desarrollo contiene *implicaciones de teoría de la justicia* que deben traducirse en el nivel del compromiso gubernamental. Aquí se trata de investigar sobre las causas de las fallas en las estrategias, causas que no solamente han de buscarse en la falta de motivación de los gobiernos, sino más profundamente en una teoría económica errada, que se aplica al crecimiento global. Una teoría que se contradice en muchos puntos con la teoría de la justicia, porque está acompañada de la inaccesibilidad tanto del derecho de distribución, cuanto de la participación igualitaria y de la explotación de los recursos naturales. En este ámbito es apremiante transitar nuevos caminos de la economía y la ética.

Pero por otra parte, el análisis atañe a la pertenencia, que he deletreado en el sentido de la teoría de la identidad y del concepto de la ciudadanía. Pienso que es necesario un nuevo movimiento, que sólo puedo comprender en el sentido de la *solidaridad moral*. Si es correcto que la solidaridad es la otra cara de la justicia, y que por tanto arroja una

¹⁰ ONU, Human Development Report. New York, United Nations 2005, <http://hdr.undp.org/reports/>

perspectiva crítica sobre ésta, resulta claro que debe darse un nuevo movimiento de *solidaridad entre extraños* en relación con los objetivos de desarrollo. Tal movimiento debe construirse a partir de la solidaridad entre los afectados y llegar a alcanzar, además, a los no-afectados. Cuando los objetivos de la acción ya están asegurados como parte de la agenda política, la solidaridad moral sólo puede significar la obligación de las instituciones políticas para que incorporen los objetivos en sus acciones concretas y pongan en marcha los diálogos en todos los niveles posibles entre afectados y no afectados, Estados y agrupaciones, culturas y religiones, etnias y estratos sociales. Por ello, estas interacciones son indispensables y constituyen a la vez un requisito para el éxito de la transformación del desarrollo, porque las *estrategias* sólo pueden ser re-elaboradas y transformadas en lo concreto. En el camino hacia estrategias efectivas existen nuevas formaciones grupales, tal como lo demuestra el poder de las ONGs en el contexto internacional.¹¹ Desde hace muchos años se ejerce presión sobre las firmas farmacéuticas y la investigación estatal y privada, para que ellas se ocupen finalmente de modo apropiado de las enfermedades infecciosas. Se trabaja en proyectos para ampliar las instalaciones de aprovisionamiento de agua potable, en programas de formación para los poblados o regiones rurales, en la construcción de estaciones hospitalarias; todo esto *sin* la visión de un Estado mundial o de un nuevo cosmopolitismo. *Esta* forma de solidaridad está orientada a la acción, razón por la cual se me presenta como prometedora del éxito. La ética crítica está en función de la experiencia, como ética de la solidaridad señala las bases emocionales y motivacionales de la acción, y como ética de la justicia delimita los marcos de los derechos y de las obligaciones, a la vez que garantiza de esta manera que la solidaridad tampoco se desvirtúe bajo la presión de las experiencias.

Para la ética teológica, surge una doble provocación en las representaciones de la perspectiva feminista de género: por una parte, la ética teológica debe analizar y reflexionar críticamente las diversas formas de negación social, civil y estatal de pertenencia y ciudadanía en contra de las mujeres en diferentes contextos, para poder desarrollar una orientación práctica en vistas a la abolición de estructuras injustas. Y por otra parte, ella debe analizar y reflexionar críticamente la teología y la praxis eclesial, para estimular cambios en la perspectiva de la ética cristiana: los derechos de participación y de pertenencia tienen validez, de manera análoga, tanto para la sociedad secular como para la Iglesia. La ética teológica debe por tanto reflejarse adecuadamente en la praxis eclesial. Finalmente, en mi opinión, es también a partir de estas cuestiones

¹¹ H. Walk, "Formen politischer Institutionalisierung: NGOs als Hoffnungsträger globaler Demokratie", en: J. E. J. Beckert; M. Kohli; W. Streeck (ed.), *Transnationale Solidarität*, Frankfurt, Campus, 2004.

existenciales, de teoría de la identidad, éticas y teológicas, que se decide la autocomprensión de la ética teológica en la perspectiva feminista de género.

*Traducción de Gerald Cresta
Revisión de Virginia R. Azcuy*