En este escrito doy cuenta de cómo he vivido y plasmado en escritos el círculo virtuoso entre compromiso e investigación, especialmente con víctimas de violencia de intencionalidad política, pueblos indígenas y personas con discapacidad intelectual. Siempre enmarcado en los derechos humanos y alentado por la receptividad responsiva.

Palabras clave: Víctima. Dignidad. Interdependencia. Receptividad responsiva. Justicia restaurativa. Universalidad inculturada.

Idazki honetan, konpromisoaren eta ikerketaren arteko zirkulu bertutetsua nola bizi eta islatu dudan azaltzen dut, bereziki asmo politikoko indarkeriaren biktimekin, herri indigenekin eta desgaitasun intelektuala duten pertsonekin. Beti giza eskubideen barruan eta harkortasun erantzunkorrak bultzatuta.

Giltza-HItzak: Biktima. Duintasuna. Interdependentzia. Harkortasun erantzunkorra. Justizia leheneratzailea. Kulturarik gabeko unibertsaltasuna.

Dans cet article, je raconte comment j’ai vécu et transposé par écrit la dynamique vertueuse entre engagement et recherche, notamment auprès des victimes de violences à caractère politique, des peuples autochtones et des personnes en situation de handicap intellectuel. Toujours dans le cadre des droits de l’homme et encouragée par la réceptivité responsable.

Mots-clés : Victime. Dignité. Interdépendance. Réceptivité responsable. Justice réparatrice. Universalité inculturée.

Círculo virtuoso entre investigación y compromiso social

(Virtuous circle between research and social commitment)

Etxeberría Mauleón, Xabier
Universidad de Deusto, Avda. de las Universidades, 24 - 48007 Bilbao
xetxemau@deusto.es

doi.org/10.61879/w8p4g1k7
Recep.: 3-12-2025
Acep.: 15-12-2025
BIBLID [eISSN: 2952-4180 (2026), 71: 1]

Se me pide, como receptor del premio "Eusko Ikaskuntza-Laboral Kutxa" del 2025, que escriba para *RIEV* un artículo que recoja mi "trayectoria y aportaciones principales". Considero conveniente guiarme por estos dos criterios al redactarlo: que el texto tenga una trabazón narrativa básica -retazos autobiográficos-, dando así a lo de "trayectoria" una parca, pero necesaria densidad temporal; y que vaya expresando a la vez, entrelazada, argumentada y ejemplificada en él, una dinámica que ha sido basal en esa trayectoria, la del "círculo virtuoso, fecundo, entre investigación y compromiso social". Estimulado con intensidad creciente, conviene que añada, por lo que denominaré "receptividad responsiva" entre los protagonistas implicados en las diversas iniciativas. Es este, por cierto, un enfoque que remite muy bien a las razones que *Eusko Ikaskuntza y LABORAL Kutxa* ofrecieron al darme el premio, subrayando mi condición unificada de "pensador y activista social".

Dos breves observaciones, antes de comenzar. Como podrá verse, y en primer lugar, en esta trayectoria la relevancia de la investigación en su expresión más densa irá apareciendo progresivamente. En segundo lugar, puede sorprender la amplia temática que abarca, no habitual en quien quiere hacer investigación a fondo. Hay, con todo, algo que la unifica decisivamente: su conexión con las víctimas, no meramente en su condición sufriente, sino también en su condición reivindicativa en pro de la justicia. Víctimas únicas en cuanto personas, diversificadas por la modalidad de su victimación, y estrechamente unificadas en su condición de victimadas.

En la entrega del premio

1. Educación para la paz

Si alguna dedicación define mi vida, planificándola en su conjunto, es la de ser profesor, en diversos niveles y modos, formalmente en espacios académicos e informalmente fuera de ellos. Usando categorías éticas, podría decir que la opción por serlo, que emergió en mí muy pronto, no implicó propiamente un ejercicio de mi libertad como autodeterminación (no se trató de un mero querer subjetivo), ni tampoco como autonomía (un deber personalmente argumentado), sino como decisión situada en el horizonte de mi autenticidad, de realización de lo que me he sentido convocado a ser.

1. Asenté laboralmente de manera firme esta opción a mediados de los setenta del siglo pasado, al optar a ser catedrático de filosofía de instituto de bachillerato, función que ejercí primero, brevemente, en Altsasu y luego en Bilbao, en total durante diecisiete años. Voy a comenzar centrándome en estos años,

porque es en ellos en los que se activa claramente en mis iniciativas, en grado incipiente pero nítido y significativo, el círculo virtuoso que da título a estas líneas.

Para dar cuenta del contexto en el que se activa, decisivo, conviene comenzar recordando lo más impactante de la situación que se vivía en esas fechas. El dictador Franco muere precisamente entonces, en 1975, y la transición política que empieza a abrirse, aunque se consolida constitucionalmente en 1978, sociopolíticamente es complicada (baste recordar los GAL de los ochenta). ETA, a su vez, que había cometido su primer asesinato en 1968, ejerce una cruda violencia, que en Euskal Herria costaba a muchos considerar terrorista, y que se acrecienta paradójicamente conforme avanza la consolidación democrática (si ETApm se disuelve en 1982, ETAm no cesa su violencia armada hasta el 2011 y no se disuelve hasta el 2018). Ser profesor, precisamente de filosofía y ética, ser también varios años director del centro, era serlo en este contexto, que, por supuesto, afectaba marcadamente a los institutos de bachillerato.

Esta situación de violencia, como tal, reclamaba un compromiso frente a ella, pues no comprometerse era ya una forma de comprometerse, y no hacerlo en la materia de filosofía-ética se mostraba una contradicción. Y a la vez, por ser una violencia dispuesta a impactar a quien la denunciaba, llamaba, al hacerlo, a una prudencia ajustada como virtud. Respecto a lo primero, había que unir, asentado en una reflexión sólida, compromiso por la paz y docencia, hacer de la docencia una forma de compromiso que no solo no la instrumentalizara sino que la purificara y enriqueciera. Lo que implicaba ayudar y acompañar al alumnado, en modos respetuosos y acordes con su edad (16-18 años), a que se abriera también a los correspondientes procesos reflexivos y evaluativos sobre esa violencia.

Lo primero que se le imponía al profesor era, evidentemente, clarificar sus convicciones éticas. Se encontraba con que, clásicamente, se tendía a justificar la violencia de intencionalidad política: ante ciertas situaciones de injusticia y realizada de ciertos modos, se añadía (se añade). Con el consiguiente riesgo e incluso trampa: era el propio violento quien se reservaba el derecho a discernir y aplicar ese criterio. Personalmente, aboqué pronto, con otros, a la opción ética firme y argumentada a favor de la no violencia activa, percibiéndola además una exigencia manifiesta al proyectarla a la situación de violencia de intencionalidad política en Euskal Herria, en el Estado español. Me pedía ser coherente con ella, en mi condición de ciudadano y específicamente como profesor. Centrándome de momento en lo segundo, me abocaba a la situación de poner en marcha, en mi actividad docente, y aunque aún no la nombrara así, la circularidad ética reflexión↔compromiso, alentada por receptividades que me condujeran a respuestas creativas. Paso a describirla brevemente cómo la viví.

Puede parecer que cuando la docencia ocupa una parte decisiva de la dedicación laboral, la reflexión es de corto alcance, y que, en su modo de investigación, propiamente no se da. Pero en mirada retrospectiva hay que confesar que, en la situación que aquí contemplo y provocada por el contexto de violencia, sí se daba a su modo, nada irrelevante, como reflexión intensa y motivada, además en circularidad estrecha con el compromiso, en el sentido de que constantemente la una convocaba al otro y viceversa, empujando a las conclusiones a tomar cuerpo real en la praxis educativa. Lo más significativo que hice esos años en el marco de mi actividad docente formal ante la violencia de intencionalidad política que se vivía, y compartiéndolo con un pequeño equipo de profesores, fue una "unidad didáctica" que llevé a la práctica en la asignatura de Filosofía de 3º de BUP durante unos siete años, y que titulé "Pensar la violencia para hacer la paz". Era sugerente porque implicaba innovaciones pedagógicas al recontextualizar fuertemente intuiciones básicas de Paulo Freire que garantizaban la motivación, así como una concepción evocadora de la filosofía como "saber segundo". Si entre el alumnado no había

fanáticos a favor de la violencia de ETA, el proceso educativo que pautaba la unidad funcionaba muy bien. Pero no es este el lugar para dar cuenta detallada de ella[1].

Sí conviene subrayar dos limitaciones relevantes en esa propuesta, que precisaron una maduración. La primera se percibe evidente en el título: muestra que ponía el foco primario en la violencia misma que buscaba que se rechazara. Eso posibilitaba que se diera la circularidad reflexión↔compromiso, como se intuye por lo que voy diciendo, pero quedaba fragilizada la dinámica receptivo-responsiva que la alentara (que definiré con precisión en su momento), porque, ante situaciones de violencia, la recepción decisiva que la activa con toda su fecundidad es la acogida interpelante de las víctimas, como lo vería unos años después considerándolas desde esta perspectiva víctimas educadoras. La segunda limitación se percibe en los titubeos latentes respecto a cómo aplicar en este tema la que entonces consideraba "neutralidad" del respeto por parte del profesor ante los valores de los alumnos. Años después la propia praxis educativa me empujó a dejar de hablar de neutralidad y hablar de imparcialidad ante una pluralidad de valores respetuosos de los derechos humanos, que nos sitúa en lo prepartidario, y que implica la no neutralidad, el rechazo activo, ante posturas que los quebrantan, como las violencias de intencionalidad política (entonces, la de ETA o de la tortura causada por agentes del Estado).

2. Mis compromisos en educación para la paz se prolongaron, ensancharon y resignificaron -en marcos ampliamente compartidos con otras personas- con mi inserción activa en *Gesto por la Paz*, desde que se inicia en 1985 hasta 2013 en que culmina su recorrido. Recuérdese que se trataba de una organización cuya labor prioritaria era la de la concienciación y sensibilización de la sociedad a favor de la paz y el respeto de los derechos humanos en el ámbito de la violencia específica generada en Euskal Herria.[2] Lo que supuso, por parte de las personas que estábamos más implicadas, la práctica intensa y sostenida en ella de la circularidad fecunda reflexión↔compromiso. Compromiso en concentraciones (el "gesto", manifestaciones) y en tomas de postura públicas, que encarnaban las reflexiones; reflexiones que, proyectando a la realidad y a los compromisos realizados el referente de la dignidad y los derechos humanos, alentaban y afinaban éticamente los compromisos, muy orientados a estimular la reflexión comprometida de la ciudadanía.

La receptividad del impacto de las víctimas, que fuera la base de la sensibilidad moral hacia ellas y con ellas, se hacía presente en el "gesto" al día siguiente del que habían sido asesinadas: estaban presentes en él. Y estaban igualmente presentes a su modo en comisiones de trabajo orientadas a ellas, aunque se precisaron procesos para reconocerles el protagonismo que se les debía. Hacer también el "gesto" cuando moría en la circunstancia que fuera un victimario, opción delicada que se repensó mucho y que a la vez se mantuvo con firmeza, expresaba la reivindicación radical de la vida, que, por cierto, irritó sobre todo a los partidarios de la violencia. Pero no me corresponde aquí presentar todo esto (la persona interesada puede consultar la web citada). Solo mencionar esa parte en que mi colaboración reflexiva estuvo más presente en "Gesto". Se situó en concreto, además de ofrecer diversas clarificaciones éticas, en el área de trabajo "Educación para la paz", y en buena parte quedó reflejada en breves colaboraciones en la revista *Bake Hitzak*. Por cierto, defendiendo y proponiendo, a partir de un momento dado, la participación activa de las víctimas en el proceso educativo (cuestión de la que daré cuenta más detallada luego).

[1] Hago una breve presentación y reflexión sobre ella en la revista de Gesto por la Paz *Bake Hitzak* 4/19 (1996), 18-19 (acceso al número en internet). La unidad didáctica la editó el colectivo pedagógico Adarra, Bilbao, 1987.

[2] Para más información véase la web: https://www.gesto.org/es/

Participación en jornadas de solidaridad con las víctimas en acto de Gesto por la paz

3. Otro lugar en el que he vivido la circularidad virtuosa en torno a la educación para la paz, tomada en su sentido amplio, es el de *Bakeaz* - "Centro de Documentación y Estudios para la Paz"- que creamos en 1991 un grupo de personas estimuladas por el empuje de Josu Ugarte, y que finalizó su actividad en 2018. En él me correspondió asumir, de 1995 a 2013, la dirección del Área de Educación para la Paz.

Como puede constatarse por las fechas, mi actividad en Bakeaz se solapa con mis últimos años como profesor de Instituto de Bachillerato y mis años como profesor de universidad, que como tales abordaré luego. Esto hizo que la reflexión que realicé en él, plasmada en los correspondientes escritos, avanzara hacia lo que voy a considerar investigación en su sentido denso. Siempre contrastada con mis colegas de Bakeaz, lo que era un gran apoyo. En Bakeaz como tal se hacía básicamente la reflexión y la difusión de ella. Los compromisos a otros niveles, las colaboraciones precisas con las víctimas, etc., se tenían en otros lugares, según las iniciativas de cada uno, pero se hacían presentes en la reflexión compartida. Esto es, la circularidad virtuosa reflexión-investigación↔compromiso no se realizaba en el Centro mismo, pero se realizaba. Reflexiones e investigaciones culminaban en publicaciones, mayoritariamente hechas por el propio Centro, unas en formato de libro y otras en formato de "cuaderno". Lo cual supuso que Bakeaz fuera en la práctica, también, una pequeña editorial. Entre las numerosas publicaciones que hice en Bakeaz, y respondiendo a la solicitud de Eusko Ikaskuntza, ¿en cuáles considero que se encuentran "aportaciones principales" mías? Pienso que en las siguientes.

En primer lugar -sin marcar con ello una jerarquización- en la relevancia que di a los sentimientos en todo lo relacionado con los procesos de violencia y paz. Normalmente, ante estos se tiene una perspectiva ética estrictamente deontológica, centrada en el deber y la justicia. Y es imprescindible. Pero ceñida solo a ella, deja una gran laguna, una carencia, que es muy negativa para la causa de la paz, específicamente, para la causa de las víctimas. Para cubrirla, en mi reflexión-investigación he dado una muy fuerte relevancia a las dinámicas de los sentimientos, en los que anida no solo la motivación decisiva para las decisiones y la acción, sino también apertura a conocimientos clave que únicamente advienen a través de ellos, a fin de colaborar en que las dinámicas positivas desde, con y para la paz, deshagan sus dinámicas negativas. Esos sentimientos se activan en conexión con diversas realidades. La clave de los sentimientos positivos ante la violencia es que se activen en las victimaciones desde las víctimas mismas, hacia ellas y con ellas.

Hay algo más al focalizarse en los sentimientos. La persona se abre con ello a adentrarse en la perspectiva aretológica de la ética, la de las virtudes. Estas pueden considerarse, en efecto (piénsese, a la vez, en la compasión y la indignación), como asentamiento de sentimientos positivos que se activan adecuadamente en las circunstancias precisas (aquí, ante y hacia las personas victimadas). Es por eso que, a la vez que indagaba sobre los sentimientos de la ciudadanía ante la violencia, indagaba sobre las

virtudes -virtudes para la paz-, esto es, esos modos personales de ser que generan disposiciones o actitudes hacia el bien, que abocan a acciones-compromisos que se hacen habituales.[3]

Un segundo proceso reflexivo que considero importante resaltar, lo compartí -junto con otros- con mi compañero de universidad y amigo Galo Bilbao. Lo centramos en ubicar el lugar que las víctimas debían ocupar en la educación por la paz. Y lo materializamos en la correspondiente publicación de Bakeaz. En ella formulábamos ya expresa y argumentadamente una propuesta que, por supuesto, estaba abierta a desarrollos que vinieron luego, como indicaré, y que se sintetizaba en que las educadoras decisivas ante las violencias de intencionalidad política, y por extensión ante todas las violencias, son las víctimas.[4]

La tercera investigación que quiero subrayar muestra precisamente la culminación del proceso reflexivo que reconoce a las víctimas un lugar central en la educación para la paz. En Bakeaz, acompañado por revisiones y diálogos con sus miembros, y teniendo presente la experiencia y la reflexión acumuladas, me propuse elaborar una especie de "manual universitario" que presentara fundamentadamente el conjunto panorámico de lo que es la educación para la paz. Teniendo presentes, ciertamente, nuestras experiencias y reflexiones previas en relación con la violencia terrorista, pero desbordándolas en cuanto abarcadora de la diversidad de víctimas causadas por la diversidad de violencias, haciendo, así, extensible la propuesta a otros contextos con otras violencias.[5] En cuanto "manual" podría parecer que más que de labor investigadora se trataba de labor sintetizadora. Pero la idea no era hacer eso, la idea era retomar estructuradamente todas las dimensiones de la educación para la paz y, revisando los modos clásicos de concebirlas, *reconfigurarlas* a partir de su base misma, precisamente asumiendo la perspectiva de las víctimas. El proyecto implicaba, por tanto, hacer una investigación que aportara una relevante novedad, no para que esta se diera en sí misma sino como vía de justicia plena a las víctimas y de concienciación del alumnado solidariamente arraigada en ellas. El resultado fue un grueso libro titulado *La educación para la paz reconfigurada. La perspectiva de las víctimas.*[6]

[3] Véanse: ETXEBERRIA, X. (2008). *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*, Bilbao: Bakeaz. Y un escrito en el que desarrollé lo que publiqué previamente en Bakeaz como "cuaderno" sobre virtudes para la paz: ETXEBERRIA, X. (2012). *Virtudes para convivir*, Madrid: PPC.

[4] BILBAO, G.; ETXEBERRIA, X. (2005). *La presencia de las víctimas del terrorismo en la educación para la paz en el País Vasco*, Bilbao: Bakeaz.

[5] Desde Galtung se distingue, para incluirlas, violencias directas y violencias estructurales, y entre estas, violencias políticas, económicas y culturales.

[6] Todo ello aconsejaba que se publicara en una editorial que desbordara claramente al País Vasco, como se hizo. ETXEBERRIA, X. (2013). *La educación para la paz reconfigurada. La perspectiva de las víctimas*, Madrid: Catarata. Sus supuestos básicos los había formulado previamente en un "cuaderno" que Bakeaz editó en 2009: ETXEBERRIA, X. (2009). *La educación para la paz vertebrada por las víctimas*, Bilbao: Bakeaz.

Con José Ángel Cuerda y Josu Ugarte para un acto con Bakeaz en Gasteiz

2. Derechos humanos

Retrocedo ahora en mi biografía y me sitúo de nuevo como profesor de bachillerato en mi última etapa. Aunque en los inicios contemplé la posibilidad de que tal opción ocupara toda mi vida laboral, cuando llevaba unos trece años, empezaron a surgir en mí deseos de pasar a la universidad y abrirme con ello, sin dejar de dar relevancia a la docencia, a posibilidades más amplias e intensas de investigación y a otros modos de intervención social. Decidí por eso hacer el doctorado y elaborar la correspondiente tesis doctoral, que defendí en la Universidad de Deusto a mis 49 años. Solicité trabajo en esa universidad, que estaba necesitando expertos en ética para dar vida a su proyecto de inclusión de la ética de las profesiones en todas las especialidades universitarias, y me lo dieron en el curso siguiente, en buena medida para que alentara esa opción desde la dirección del "Aula de Ética" que se creó para llevar a cabo tal proyecto,[7] además de estar abierta a la problemática social (más tarde, y más ajustadamente de acuerdo con sus funciones globales, pasó a denominarse "Centro de Ética Aplicada").

Por varias razones, esa tesis doctoral fue muy importante en mis procesos de reflexión y compromiso. Y pienso que aportó novedades relevantes en relación con el tema y el contexto cultural y educativo en el que la hacía, por supuesto apoyada en pensadores clave -decisivamente, Ricoeur- en lo que fue una primera versión que fui desarrollando y matizando con estudios posteriores. La titulé *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*[8].

Evidentemente, no se trata aquí de dar cuenta de ella, solo de marcar la perspectiva. Es común ligar los inicios de los derechos humanos al discurso del iusnaturalismo moderno, en el que el arranque y el centro son los individuos abstractos, libres, iguales e independientes, con sus correspondientes derechos a la vida, las libertades y las propiedades, y como tales, sujetos de dignidad. La universalidad de los derechos parece así surgir espontánea, ocultando el fuerte trasfondo de cultura occidental de la propuesta. Frente

[7] No comentaré aquí mis escritos, además de mi dedicación laboral, en este tema de la ética profesional, que se agrandaron con mi participación en varios comités de ética biomédica.

[8] Publicación: ETXEBERRIA, X. (1995). *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Bilbao: Desclée de Brouwer.

a tal enfoque, intuí y diseñé la tesis doctoral inspirado en esta afirmación escueta de Mongin en un artículo suyo: "El discurso de los derechos humanos fue primero un grito de quienes han experimentado su propia humanidad [...] en el fondo de un abismo de deshumanización radical. [...] no reenvía a la voluntad jurídica de un individuo, sino a la idea por excelencia de un Universal humano que no alcanza a agotarse ni siquiera al borde del precipicio de la muerte". [9] Un enfoque así alentado remite primariamente a relato, en el que el estímulo decisivo -y el narrador primario, cuando puede- es la víctima, en el que la memoria de su victimación es decisiva, en el que la imaginación creativa ocupa un lugar clave para la configuración de relatos de liberación, en el que alentará lo universal de la dignidad como base y trasfondo de lo que se expresa con connotaciones culturales particulares, lo cual pedirá diálogo intercultural, etc. Un enfoque así remite, como puede constatarse, a un acercamiento hermenéutico a los derechos humanos. Entendí, por eso, que la propuesta filosófica de Paul Ricoeur era la que mejor podía guiarme en tal empeño.

Sobre la base de esta tesis he ido elaborando numerosos escritos relativos a los derechos humanos, aplicándolos muchas veces a realidades de victimación o a colectivos concretos a los que se ha victimado (daré en parte cuenta de ello más adelante); otras, con planteamientos en sí más genéricas, pero siempre teniendo presentes como trasfondo esas realidades. En conjunto, he tratado de defender argumentadamente unos derechos humanos con estos rasgos: *intangibilidad*, basada en la dignidad universal, que veta toda manipulación y marginación de la persona; *visualización* decisiva de ellos en las víctimas en las que se quebrantan y en la solidaridad activa y eficaz con ellas; *indivisibilidad*: no cabe seleccionar ni jerarquizar derechos, quien reclama unos derechos tiene que estar dispuesto a cumplir los deberes que implican todos ellos; *interdependencia*: se define con precisión cada derecho relacionándolo con los otros, y el disfrute de unos está condicionado al disfrute de otros; *universalidad inculturada*: la universalidad transcultural de los derechos humanos, por un lado, juzga a las culturas, pero a su vez, por otro, éstas realizan de modos concretos muchos derechos encarnados en ellas (es decisivo gestionar bien esta tensión); *perdurabilidad*: la dignidad que los fundamenta no se merece, es inherente a la persona, esto es, persiste en ella incluso cuando los quebranta. En parte, retomaré en lo que sigue la referencia a estos derechos cuando me remita a temáticas concretas de colectivos concretos.

La circularidad fecunda investigación↔compromiso en la que fui adentrándome tras la elaboración de la tesis, se encarnó en mis implicaciones con diversos colectivos. Muy especialmente con estos: el de las víctimas de violencia de intencionalidad política, reconduciendo mis experiencias precedentes; el de los pueblos indígenas, adentrándome efectivamente en lo que hasta entonces solo había sido para mí un deseo; y el de las personas con discapacidad intelectual, que me advino sorpresivamente. Voy a ir dando cuenta de ellos en lo que sigue.

3. Receptividad responsiva

Antes, con todo, de adentrarme en ello, creo necesario presentar con cierto detalle el dinamismo decisivo que ha alentado esa circularidad y que he ido mencionando desde el comienzo: el de la receptividad responsiva. Se fue clarificando y tomando relevancia creciente en mí en mis años como profesor universitario. Lo que me permitió detectarlo latentemente y reconocerlo en mis años precedentes, como he ido apuntando, y acogerlo con toda su potencialidad en esos años posteriores.

[9] MONGIN, O. (1988). Les paradoxes du politique. *Esprit* 7-8, 35.

He aquí, pues, una descripción básica de esa categoría,[10] suficiente para que se capte bien su modo de presencia en los ámbitos que he citado y en los que abordaré luego, ya clarificada y cultivada expresamente en el círculo investigación↔compromiso en esta etapa universitaria.

Para comprenderla bien, es importante contrastarla con la categoría que sigue siendo la referencia social y académica dominante, la de *autonomía responsable*, propia del ideal liberal moderno. Se sustenta, en sintonía con lo antes dicho sobre los derechos humanos, en el imaginario de individuos libres e iguales, capaces, separados, que no deben nada a nadie, que deciden las relaciones en las que entran. Que se sea libre e independiente implica que se es responsable del proceso de deliberación, de la decisión, de su ejecución como acción y de sus consecuencias previsibles. "Responsabilidad", a su vez, remite a "responder": por lo que se ha hecho y por sus consecuencias previsibles; ante sí mismo, ante las personas afectadas y, si es el caso, ante quien tiene autoridad judicial; para dar razón de la iniciativa y para justificarse o inculparse.

Este ideal liberal tiene graves carencias en sus supuestos antropológicos, al ignorar tres características inherentes a la *condición humana:* su realidad temporal, con sus etapas de infancia, adultez, vejez; su socialidad, culturalmente marcada, sin la que no se actualiza como humano; su fragilidad y vulnerabilidad constitutivas, variablemente vividas en esa temporalidad.

Frente a ese enfoque, la ética ligada a la receptividad se asienta en estos rasgos que la autonomía responsable olvida: que las *recepciones* son una realidad primaria y una constante decisiva a lo largo de nuestra vida; que son ellas las que convierten nuestras potencialidades en capacidades efectivas; que son también las que, decisivamente, acogen las vulneraciones sufridas, los decrecimientos, las discapacidades.

Lo que primariamente acontece no es, por eso, una relación contractual entre individuos independientes, es una relación entre dependientes -en el recibir y en el dar-, que se constituye como *interdependencia* durable. El reto ético, por eso, no es amparar en justicia la independencia sino la interdependencia (las dependencias y las independencias enmarcadas en ella), muy variable en sus concreciones según las circunstancias y los contextos de las personas, a fin de evitar la dominación y estimular la creatividad.

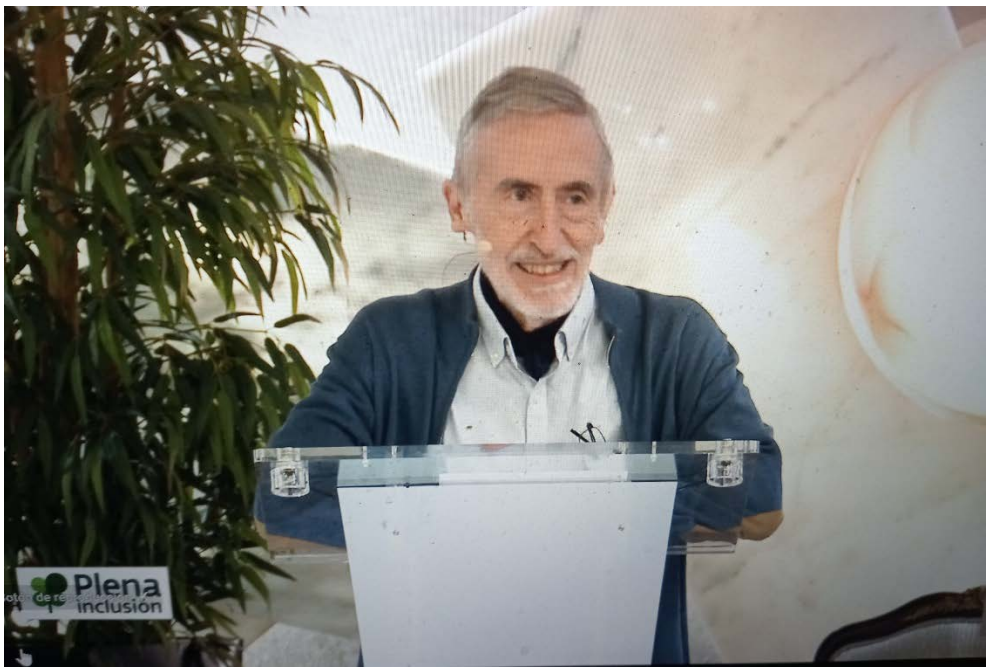
La dinámica interhumana propia de una realidad así es la de la *receptividad responsiva.* Receptividad, frente al individuo separado y autosuficiente, nos sitúa *per se* en la relacionalidad. Relacionalidad de los autoinsuficientes. Lo contrario del primado del individuo separado y desvinculado. En esa relacionalidad, la relación básica parecería ser entre quien da y quien recibe. Pero en la realidad de la vida se tiende a la circularidad: quien da, recibe de quien recibe y quien recibe da a quien da, algo manifiesto si se perciben y aprecian los bienes inmateriales. Los retos que emergen de este enfoque son: apertura a la consciencia de ello, en ambas partes; aprecio de los bienes no tangibles y no mensurables; llamada ética a que la circularidad sea fecunda para ambas partes.

Toda recepción convoca a una respuesta, que puede ser consciente o inconsciente. La más básica es la de la acogida: de un apoyo o de un impacto que interpela. En la acogida anida ya una potencial responsividad. Se hace expresa y compleja cuando se desarrolla como iniciativa libre, lúcida y creativa. Nos adentramos entonces en la *receptividad responsiva*: la respuesta no se vivencia como pura iniciativa, sino como "deudora" agradecida del impacto receptivo que la motivó y a la que desborda. Por supuesto, se habla aquí de dinamismos enmarcados en la "vida ética", en la que hay responsividad empática con

[10] Ofrezco una presentación detallada de ella, con los criterios del rigor académico que profundizan en ella y la fundamentan, en ETXEBERRIA, X. (2021). Autonomía responsable, receptividad responsiva. *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 66, 36-63.

lo que se recibe como don. En ese marco, aquello que nos impacta como injusticia intolerable nos convoca a una responsividad aversiva de rechazo y confrontación. Y en lo que nos impacta como mal no moral (p.e. una enfermedad), la receptividad responsiva se hace más compleja y con frecuencia pide adentrarse en el ámbito de los cuidados.

La dinámica propia de la receptividad responsiva (compárese con la de la iniciativa del sujeto responsable) es: responder *a* quien me convoca-interpela, *con* una iniciativa abierta a la creatividad y la crítica, alentado y orientado *por* lo recibido del otro. Cae la remisión primaria al deber que me obliga, propia de la responsabilidad. Esta responsabilidad se activa únicamente cuando falla la responsividad.



Exponiendo la ponencia "Ética de la interdependencia" en Congreso de Plena Inclusión

4. Víctimas del terrorismo

Tras estas aclaraciones, y teniéndolas presentes, retomo los tres referentes que anticipé, comenzando por el de las víctimas de la violencia de intencionalidad política. Al presentar antes mis actividades en Bakeaz di ya cuenta de la circularidad fecunda investigación↔compromiso que viví conexionada con ellas, vitalizada por la correspondiente receptividad responsiva. Esta última, de todos modos, se hizo más viva y manifiesta, alentadas por las propias víctimas, en las actividades ligadas al Aula de Ética de la Universidad de Deusto. El puente que lo hizo posible fue la iniciativa de Maixabel Lasa, directora entonces de la Oficina de Atención a las Víctimas del Terrorismo del Gobierno Vasco, conjuntamente con Jaime Arrese, también de la Oficina, ambas víctimas de ETA. Habían leído mis artículos en la prensa sobre la violencia terrorista y sobre sus víctimas y, sorpresivamente para mí, eso les alentó a pedirme una cita en la propia Universidad. El encuentro que tuvimos supuso para mí la fuerte y expresa incentivación de mi receptividad responsiva ante y con las víctimas del terrorismo, a través de ellos y a través de otros contactos ligados a los compromisos que fueron apareciendo. Los cuales generaron a su vez las correspondientes reflexiones, con su trasfondo de reconocimiento de las víctimas y como motivación para nuevos compromisos. Por parte del Aula de Ética, quienes nos implicamos expresa y sistemáticamente en estos procesos fuimos Galo Bilbao y yo. Y a Maixabel Lasa y Jaime Arrese se les sumó pronto Txema Urkijo.

Con Galo Bilbao en el Centro de Ética Aplicada de la UD

1. Tres de las iniciativas fueron especialmente significativas, identificadas coloquialmente como: encuentros de Glencree, encuentros restaurativos y víctimas educadoras. Ligada propiamente al Aula de Ética, y conectada también con Bakeaz, puede decirse que lo estuvo solo la tercera. La primera, que se mantuvo en secreto mientras duró (de 2007 a 2012), contó con la implicación personal de Galo Bilbao en el "Equipo dinamizador" que estimuló y moderó los encuentros de víctimas de violencia política y terrorismo de diferente signo.[11] La segunda supuso encuentros entre víctimas del terrorismo de ETA y exetarras en la cárcel de Nanclares de Oca, en 2011, con el horizonte de la justicia restaurativa, y en ella colaboré como asesor ante algunos interrogantes éticos.[12]

Fue en la tercera iniciativa en la que mi implicación fue más sostenida, conjuntamente con Galo Bilbao. Tras el libro antes citado que publicamos en 2005, Maixabel Lasa y su equipo asumieron la propuesta de "víctimas educadoras" que se hace en él, pero se encontraron con resistencias, tanto en la Consejería de Educación como en la Dirección de Derechos Humanos del Gobierno Vasco, presidido entonces por Ibarretxe, para llevarla a cabo en los centros escolares en la etapa de educación secundaria, por lo que de 2005 a 2009 solo se activó como experiencia piloto. De 2009 a 2012, durante la lehendakaritza de Patxi López, se asumió oficialmente la propuesta, por lo que se pudo llevar ya a cabo con todos sus supuestos validados, y con el apoyo de la Consejería de Educación a través de Mónica García Celaá que formó equipo de coordinación con nosotros.[13] Evidentemente, las protagonistas eran las víctimas del

[11] Ver documento final redactado por sus protagonistas: "Iniciativa Glencree. Nuestra experiencia": chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.euskadi.eus/contenidos/informacion/listado_glencree/es_listado/adjuntos/RELATO%20INICIATIVA%20GLENCREE%20DEFINITIVO.pdf

[12] Ver libro elaborado por el equipo que coordinó la experiencia: PASCUAL, E. (Coord.) (2013, 2ª ed.). *Los ojos del otro. Encuentros restaurativos*. Santander, Sal Terrae. Aporto al libro la colaboración "Los encuentros restaurativos como diálogo moral" (23-32). Ver también: GARCÍA, I.; RODRIGUEZ, M.P. (Colab.) (2023). *Encuentros restaurativos. Opinión de 40 mujeres desde el ámbito guipuzcoano*. Madrid: Dykinson.

[13] Con el gobierno posterior de Urkullu, la iniciativa se mantiene, pero ya con la coordinación de Aintzane Ezenarro, con reformulaciones varias y bajo el nombre de *Adi adian.*

terrorismo que ofrecían su testimonio en las aulas, impactante, muy concienciador, abriendo con él los correspondientes diálogos. Nuestra función era de apoyo, acompañamiento y orientación a ellas.[14]

Apuntado así el polo de los compromisos, me corresponde ahora dar cuenta del polo de las reflexiones con las que se imbricaron. Antes, con todo, de adentrarme en ello, quiero subrayar que he vivido esta circularidad fecunda focalizada en las víctimas del terrorismo también en América Latina, conjuntamente con quienes compartía inquietudes similares, y recontextualizada en esos otros escenarios en los que se daba (se sigue dando en algunos) una fuerte violencia de intencionalidad política. Este compartir fue particularmente intenso en Colombia, en las cuatro universidades que me acogieron y que estaban muy interesadas en ello, en momentos en los que las fuerzas policiales y militares del Estado, la guerrilla y los paramilitares ejercían su fuerte violencia. También encontré marcado interés por todo esto, entre los países que he visitado, en Chile y Brasil, en los que las huellas de la dictadura militar siguen estando presentes. Testigos de estas inmersiones en América Latina son diversos escritos personales, alguno de los cuales cito aquí.

Con Mari Carmen Hernández y Jesús Mari Mujika en mesa de UD sobre víctimas educadoras

2. Paso a ahora a dar cuenta del polo reflexivo personal que se traba con el polo de compromisos como los que he destacado. Experiencias desde, para y con las víctimas como las implicadas en ellos, estimularon mis reflexiones especialmente en tres ámbitos: el de la memoria, el de la justicia y el del perdón, que en su imbricación abrían a la concepción restaurativa de la justicia. Indico con breves apuntes por dónde se adentraron estas reflexiones personales, siempre compartidas, siempre en conexión con víctimas, en receptividad responsiva, siempre remitidas a compromisos concretos.[15]

Respecto a la **memoria**, la reflexión, en circularidad virtuosa con los compromisos, ha estado convocada a tener muy presente: que la referencia básica de partida y sostenida, para todo, es la *memoria subjetiva*

[14] Véase la presentación de esta experiencia en el vídeo: DeustoForum. "Víctimas educadoras". Xabier Etxeberria, Jesús Mari Mujika y Mari Carmen Hernández. https://www.youtube.com/watch?v=QjakcKlb0Ug

[15] He aquí algunos de mis escritos con esta temática: ETXEBERRIA, X. (2016). Memorar haciendo la paz. En FJELD, A., MANRIQUE, C.; PAREDES D.; QUINTANA, L. (Comps.). *Intervenciones filosóficas en medio del conflicto* (pp. 227-251). Bogotá: Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia; ETXEBERRIA, X. (2013), *La construcción de la memoria social: el lugar de las víctimas* ¸ Santiago de Chile: Museo de la Memoria y los Derechos Humanos.

de la víctima de la violencia sufrida por ella y su entorno, con su enorme impacto afectivo y el correspondiente emerger de juicios valorativos; que es tan intensa que durante un tiempo, su recuerdo, subjetivamente, no es propiamente vivencia memorial del acontecimiento traumático pasado, sino representificación de él, que le hace revivirlo; que, por eso, puede precisar apoyos para que transite de la "memoria-pasión puro sufrir" a la "memoria-acto y activadora", la que muestra a la víctima como testigo y maestra moral decisiva contra la violencia y por los derechos humanos; que en ese acontecimiento que memora está implicado el victimador, el cual genera a su vez su propia memoria de él, en conflictividad total con la memoria de la víctima, revictimando con ello; que, concomitantemente, la *memoria social* que emerge, con sus vías de comunicación y su impacto social y político, proyecta la conflictividad primaria; que esta memoria social en conflicto, se materializa como *memoria objetivada*, en toda clase de soportes escritos y audiovisuales y en rituales colectivos, que adquiere existencia independiente de las memorias subjetivas iniciales, en conflictividad interna, con capacidad, según los casos y en choque social, de motivar la paz justa acorde con los derechos humanos o de asentar la victimación.

Como se ve por las últimas consideraciones, lo que inicialmente es memoria vivida por los sujetos implicados, al hacerse memoria comunicada, además muy ampliamente gracias a sus soportes objetivos, se hace memoria compartida que, ante violencias como la terrorista, tiene el alcance de *memoria colectiva*, generando comunidades de memoria, que en este contexto de violencia se hacen comunidades enfrentadas. Aunque en este ámbito no debe ignorarse otra variable, la del *olvido*. Es psíquicamente necesario abrirse a olvidos para centrarse en recuerdos de lo que importa, y es a la vez decisivo hacer bien la selección con la guía de este criterio: la memoria social y cívica de las violencias de intencionalidad política no debe olvidar a sus víctimas. Todo esto hace que, junto al derecho de las víctimas a la memoria, aparezcan los *deberes de memoria* para las instituciones públicas y sociales (inclúyanse aquí las educativas) concretadas según su naturaleza, y también para la ciudadanía en general. De hacer memoria de las víctimas, hay que añadir, asentada en la *verdad* de lo que pasó, no solo en su perspectiva empírica sino también moral. E integrándola en la narrativa con la que la comunidad política (aquí, de modo más inmediato, la vasca) busca plasmar su identidad colectiva.

En cuanto a la **justicia**, es evidente que una violencia que tortura, extorsiona hasta el límite[16] y mata, quebrantando gravísimamente la dignidad de las personas y los derechos inherentes a ella, aunque tenga pretensiones de estar justificada por los fines que persigue, constituye un grave delito moral y jurídico que clama justicia. Es esta justicia, desde su expresión jurídico-judicial, la que debe garantizar y hacer efectivo el derecho -de las víctimas especialmente, también de la sociedad política- a la verdad; es la que debe definir las responsabilidades de los victimarios en el mal perpetrado; es, por último, la que debe precisar y garantizar la reparación debida a las víctimas en sus diversas vertientes. Todo esto se les debe a las víctimas de las violencias de intencionalidad política aquí consideradas.

Hay un último aspecto en esta justicia, el del señalamiento y exigencia de cumplimiento al victimario de la pena-castigo por la violencia ejercida.[17] En sí apunta más directamente a la sociedad, si bien la víctima

[16] La extorsión por parte de ETA al empresariado ha sido esa gran violencia oculta y silenciada, que reclamaba ser denunciada con todo vigor. En el Aula de Ética hicimos una investigación en equipo interdisciplinar en torno a ella: SAEZ DE LA FUENTE, I. (ed.) (2017), *Misivas del terror. Análisis ético-político de la extorsión y la violencia de ETA contra el mundo empresarial*, Madrid, Marcial Pons, 2017. Asumimos la perspectiva ética Galo Bilbao y yo mismo, con estas dos colaboraciones: "Perspectiva ética: las víctimas extorsionadas", pp. 171-220; y "Perspectiva ética: victimarios, mediadores y circunstantes", p. 221-278. En cuanto a la tortura, mi reflexión más precisa, acompañada de una propuesta pedagógica, está en: ETXEBERRIA, X. (2006), *Sobre la tortura: perspectiva ética y propuesta pedagógica*, Bilbao: Bakeaz.

[17] En este contexto de violencia, en el que los victimarios de ETA y quienes les apoyaban pretendían autojustiticarse remitiéndose al derecho de autodeterminación, era conveniente hacer una reflexión sobre él de forma que, sosteniéndose argumentalmente abierta al debate, mostrara que queda contradicha su reivindicación por la violencia que pretende lograrlo. Abordé este tema, con este supuesto, especialmente, aunque no únicamente, en este estudio: ETXEBERRIA, X. (2002). El derecho de

puede anhelarlo con fuerza. Clásicamente se ha defendido precisarlo con la ley del talión: que el daño que la pena causa al culpable tenga el mismo alcance que el que él ha causado. Pero eso puede suponer el quebrantamiento de su dignidad que sigue manteniendo, e ignorar sus posibilidades de transformación moral. Lo cual reclama que la igualdad pena-castigo se transforme en proporcionalidad y que se dé en formas tales que abran a la posibilidad de rehabilitación.

He hecho este preámbulo evidente sobre la justicia penal para enmarcar el ámbito de mis reflexiones, acompañadas y contrastadas con otros colegas y con víctimas (que mantienen en esto muy legítimas posturas dispares), en torno a si en este momento de la pena por el delito, cabe considerar que el perdón y el arrepentimiento, e incluso el horizonte de reconciliación, tengan un lugar en formas tales que puedan conducir a lo que cabe llamar una justicia restaurativa, que implique relacionalmente de modo sanador, desde perspectivas asimétricas -dato clave-, a víctimas y a victimarios. Doy aquí unos muy someros apuntes de todo ello en forma de tesis que nuclean las reflexiones, remitiéndome a mis escritos en los que las desarrollo.[18]

En cuanto al **perdón**, al situarlo ante la violencia de intencionalidad política, hay que reconocer la herencia religiosa recibida (Arendt, Derrida) viendo en ella potencia de secularización y publificación. Así situado, estas son las tesis básicas respecto a él: quien perdona es la víctima y sin ningún tipo de imposición, ni fáctica ni moral; quien puede pedir perdón es el victimario, desde su arrepentimiento sincero; el perdón como tal apunta a la incondicionalidad, lo que no impide reconocer y acoger los frutos personales y cívicos que acarrea; se perdona propiamente a la persona, por algo que ha hecho; perdón y arrepentimiento piden una reconfiguración memorial de lo sucedido, no son olvido, lo que implica otro modo de memorar en el que, asumida la verdad empírica y la verdad moral de lo que pasó, y desde la asimetría entre víctima y victimario, se transforman psicomoralmente los sentimientos. Salvados estos supuestos, el Estado puede tener una implicación vigilante y facilitadora del perdón/arrepentimiento, e incluso activa, si se abre a considerar y dar un lugar a la justicia restaurativa (no entro aquí a precisarla).

En cuanto a la **reconciliación** -restauración efectiva de las relaciones rotas- de alcance cívico ante rupturas cívicas como la aquí considerada, cabe subrayar: ella implica el perdón, si bien este no la implica necesariamente a ella en su sentido fuerte; el primer paso y el sustrato de la reconciliación es la verdad; en ella siempre hay asimetrías entre víctima (de ejercicio de sus derechos a la verdad, memoria y reparación, a acogida de la perspectiva restaurativa de la justicia) y victimario (de asunción efectiva de sus deberes correlativos a los derechos de las víctimas, a la restauración de su identidad moral y cívica); en su expresión judicial, esta asimetría así vivida toma cuerpo en la justicia restaurativa; la reconciliación es también reconciliación sentimental, en sentido más denso que en el perdón estricto; igualmente, la reconciliación tiene una dimensión memorial más intensa que en el perdón, porque continúa actuante con más contundencia en el futuro. Como puede verse por todo esto, es totalmente falaz identificar reconciliación con amnistía.

autodeterminación en la teoría política actual y su aplicación al caso vasco. En VV.AA., *Derecho de autodeterminación y realidad vasca* (325-424). Vitoria-Gasteiz: Eusko Jaurlaritza.

[18] Pueden verse, por ejemplo: ETXEBERRIA, X. (2018). *El perdón y la reconciliación en la convivencia cívica,* Barcelona, ICIP. ETXEBERRIA, X. (2015). *Justiça e Perdao* Universidade do Unisinos: Porto Alegre; ETXEBERRIA, X. (2021). ¿Caben el perdón y la reconciliación en el ámbito político? (pp.367-399), en VV.AA. (Fundación Seminario de Investigación para la Paz). *Reconciliación: tendiendo puentes*, Zaragoza: Mira Editores.

5. Pueblos indígenas

He ido anticipando que uno de los ámbitos relevantes en el que he vivido en circularidad fecunda mi reflexión y mis compromisos, ya en mi etapa universitaria, es el de mis conexiones con pueblos indígenas. Inicialmente me inserté en él a nivel personal, respondiendo a mi interés vital espontáneo por estos pueblos. Estimulado por el apoyo público que en 1998 se ofreció al profesorado universitario para colaboraciones con universidades latinoamericanas, establecí una conexión con la universidad jesuita *Rafael Landívar*, de Guatemala, que la sabía implicada con comunidades mayas, y acordé estar en ella el mes de agosto, estancia que reiteraré los dos veranos siguientes, en los que institucionalmente iré situando mis relaciones con los pueblos indígenas en el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto, conjuntamente con otros colegas. Dato que apunta ya a que la cuestión de los derechos humanos será central en estas colaboraciones con pueblos indígenas, con aprendizajes mutuos alentados por dinámicas de receptividad responsiva.

1. Paso primero a hacer una escueta referencia a mis compromisos, siempre compartidos. Mi conexión con la Landívar me posibilitó, durante tres veranos, cercanía y encuentros con personas y organizaciones indígenas, especialmente del pueblo maya *q'eqchí* en Cobán (Alta Verapaz), donde la Universidad tenía una sede regional. El tema central de referencia, explícita o implícita, fueron los derechos humanos. Personalmente, podía ofrecer la "doctrina oficial" sobre ellos, con sus planteamientos e instituciones más básicas, mientras que los indígenas podían mostrar a su vez las tensiones que se daban al proyectarlos a sus realidades, a nivel práctico de realización de los derechos y a nivel aparentemente teórico pero muy vital e impactante de la concepción misma de ellos. Lo percibí muy vivencialmente sentido en el debate que se generó en unas sesiones entre representantes no indígenas del feminismo y mujeres militantes q'eqchi'es con las que yo había compartido encuentros, las primeras fuertemente suspicaces ante la cultura indígena, las segundas reclamando con contundencia la síntesis entre liberación de opresiones de la mujer y firme vivencia y activa reivindicación de la identidad maya. Estaba claro que la cuestión central en la interacción con los pueblos indígenas, la que lo condicionaba todo, iba a ser la del lugar e impacto que la diversidad cultural como tal (en ese marco, culturas occidentales/culturas indígenas) en la concepción y reclamación de los propios derechos humanos. A nivel ya formalmente más reflexivo, lo constaté de otros modos en mi participación en encuentros académicos en ciudad de Guatemala, en la sede central de la universidad.

Con niñas y niños shipibos en la Amazonía peruana

Mis posteriores encuentros con pueblos indígenas no han tenido esta amplitud temporal. Algunos han sido incluso escuetos, pero ya amparados por esta primera experiencia y las que se iban sucediendo y siempre recibiendo aprendizajes. El ejemplo más claro de ello fue mi encuentro, conjuntamente con mi mujer, con los *shipibo-conibos* de la Amazonía peruana, por mediación de la Universidad Católica del Perú. Simplemente -nada más y nada menos- nos acogieron con toda su hospitalidad durante tres días. Hubo, de todos modos, charlas espontáneas con quienes sabían español. Y les interesaba saber sobre sus derechos como indígenas. Hablando sencillamente sobre estos, me vino a la mente, por una espontánea asociación de ideas, un detalle: ya en la Declaración Universal se reconoce el derecho a vacaciones pagadas. ¡En el contexto en que estaba no tenía ningún sentido, no era ni comprensible! Y con él, pensé, no lo era el conjunto de formulaciones de los derechos económicos. Y, sin embargo, anidaba en él algo universalizable que había que saber detectar, llamado a encarnarse pluralmente en la diversidad de culturas. Esta consideración pasó a ser una referencia motivadora e inspiradora clave en mis reflexiones sobre diversidad cultural y derechos humanos universales.

He tenido luego encuentros diversos. Con los *kichwas* de Ecuador, y los *aimaras* de Bolivia, en compañía de dos colegas del Instituto de Derechos Humanos y en conexión con las organizaciones sociopolíticas de ellos, colaborando modestamente en la difícil gestación de universidades indígenas abiertas internacionalmente. También, puntuales, con los *mapuches* de Chile y los *gnobe* de Panamá, en sintonía con las universidades que los posibilitaron y en conexión con sus proyectos. Han estado cargados de más densidad los reiterados con los *tseltales* de México, insertándome en las dinámicas enmarcadas en la misión jesuita de Bachajón-Chiapas, y con los *nasa* de Colombia, en procesos que ellos comparten con la Universidad Javeriana de Cali. Me limito de momento a destacar una iniciativa en cada uno de estos.

Respecto a los tseltales, fue muy sugerente para mí su concepción y praxis de la justicia ante el delito. No es una justicia *penal*, focalizada en un castigo al culpable proporcional al daño que ha causado, es justicia que busca restaurar lo que el delito ha roto. Para ellos, decisivamente, los lazos comunitarios. Hacer justicia es restaurarlos y renovarlos, poniendo cada parte (quien falló y la comunidad) lo que se precisa para que así suceda. Esta concepción tiene, como se ve, similitudes y diferencias con la que entre nosotros consideramos justicia restaurativa, focalizada más propiamente en las relaciones intersubjetivas entre victimario y victima directa de él. Sobre esta justicia tuvimos diálogos fecundos. Y hasta diseñamos un proyecto de investigación bastante detallado que ahondara en una comparativa entre ambas perspectivas para ver qué conclusiones podíamos extraer, en el respeto mutuo. Avatares diversos hicieron que no la lleváramos a cabo.

En cuanto a los *nasa*, que, situados como están sobre todo en el Cauca, se han tenido que enfrentar a la violencia de los paramilitares, de la guerrilla y del ejército colombiano, para defender su territorio y sus modos de vida, en mis estancias con ellos, ha sido muy significativa para mí su concepción y praxis de la no violencia, en la que se han embarcado con firmeza tras rechazar la tentación de acudir a ella. También con enfoques comunitarios sentidos, con imaginación para las estrategias, con protagonismo no habitual de las mujeres, etc. Mis diálogos con ellos en este tema fueron muy positivos. Y hasta imaginé un estudio comparado que no llegué a proponerles.[19]

2. Paso ahora a presentar el polo reflexivo de mis implicaciones con pueblos indígenas, dando cuenta únicamente de los textos publicados más relevantes, y dejando aquí aparcado ese otro lugar de la reflexión que han sido las conferencias, congresos, etc., tanto en América Latina, en las respectivas

[19] A estos encuentros "en tierra indígena", tengo que añadir los realizados en el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto con indígenas que han participado en los cursos organizados para ellos, hechos en el marco de "Programa de formación en derechos humanos para pueblos indígenas" del IDH-UD (Bilbao) y Naciones Unidas. Reiterados anualmente desde el 2000 al 2015.

universidades, como aquí, en iniciativas del Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto. Voy a resaltar dos de esos textos.

Quiero comenzar subrayando una investigación colectiva que coordiné en parte y en la que colaboré con mi tema más propio. En un principio, convocados pensadores de los pueblos nasa y tseltal y de las universidades Javeriana de Cali e Iberoamericana de México, ideamos un ambicioso proyecto de investigación, coordinado por tres investigadores, uno de cada universidad que, teniendo como trasfondo los derechos humanos abiertos a la diversidad cultural, explorara el tema "Referentes cosmovisionales y organización sociopolítica en comunidades indígenas latinoameriacanas: los nasa (Cauca, Colombia) y los tseltales (Chiapas, México)". Tras constatar que, así de preciso, nos desbordaba, lo acabamos cambiando por otro más flexible: *Pueblos indígenas, Estados y derechos humanos: los nasa en Colombia y los tseltales en México*, que llegó a buen puerto.[20] En mi colaboración, que abre el libro, tras hacer las clarificaciones pertinentes sobre lo cultural, inherente a la condición humana, destaco cómo el iusnaturalismo en el que se han fundamentado las declaraciones de derechos humanos, tras su pretendida pre o a-culturalidad, hay mucho de cultura occidental que se cuela así como si fuera universal. Salvo, con todo, lo que denomino "intención iusnaturalista básica" latente, que nos abre a su expresión narrativa siempre marcada con lo particular, que, frente a la expresión abstracta, nos posibilita enlaces entre culturas. Y concluyo con la propuesta de una mediación cultural en los derechos humanos, que les dota de una universalidad necesaria que está pluralmente inculturada y que se abre al diálogo intercultural. Una perspectiva como esta no solo da un sentido y alcance especial a los derechos de los pueblos indígenas proclamados en la correspondiente declaración de las Naciones Unidas, resignifica el conjunto de declaraciones y convenciones internacionales de los derechos humanos.

Investigaciones como la implicada en esta obra colectiva tienen una virtualidad añadida a la de su propio contenido: reconfiguran la concepción misma de investigación, al menos en el ámbito de lo que académicamente llamamos "ciencias sociales y humanas". No son académicos y académicas quienes investigan a una determinada población a través de la correspondiente observación rigurosa y la aportación, pautada por quien investiga, de informantes de ella, manteniendo además la distancia que garantice la fría objetividad. Personas de esa población misma -aquí, de colectivo indígenas- son partícipes activas del equipo de investigación, en equidad, en la consciencia de los roles y responsabilidades de cada parte. Esto es algo que replantea aspectos y criterios relevantes del investigar, en los que aquí no puedo entrar.

[20] ETXEBERRIA, X.; MUÑOZ, M. R; VÁZQUEZ, J. P. (Coords.) (2012). *Pueblos indígenas, Estados y derechos humanos: los nasa en Colombia y los tseltales en México*. Universidad Iberoamericana de México y Javeriana de Cali. Título de mi colaboración: "Diversidad cultural y derechos humanos" (pp. 17-42). En el Instituto de Derechos Humanos de la UD vimos que era conveniente publicar también ese texto, con ligeros retoques que la acomodaran al nuevo contexto. Lo hicimos en el libro colectivo: GÓMEZ, F.; BERRAONDO, M. (Eds.) (2013) *Los derechos indígenas tras la Declaración. El desafío de la implementación*, Bilbao: Universidad de Deusto (mi colaboración en pp. 39-61). Ahondé en esta perspectiva investigadora en: ETXEBERRIA, X. (2022). Los derechos de los pueblos indígenas en el marco de la diversidad cultural. En IGLESIAS, L.; LAIA, A. (Coords.). *Los pueblos indígenas, la lucha por el reconocimiento de sus derechos* (pp. 25-50) Madrid: Dykinson.

Intervención en asamblea de los nasa, en el Cauca colombiano

La segunda publicación que quiero subrayar no expresa propiamente una investigación, sino una evaluación. Da cuenta explícita de mi receptividad responsiva dinamizada por mis encuentros con pueblos indígenas. Transcribe el texto de mi intervención en unas jornadas en la Universidad Francisco de Paula Santander, de Cúcuta, Colombia, y queda expresada en su título mismo, que responde a la petición que se me hizo: "Aprendizajes en la colaboración universitaria con pueblos indígenas"[21]. En este texto subrayo que esos aprendizajes -receptividad en la que se apoyó mi responsividad- tuvieron que ver con temáticas como estas, que en parte he ido apuntando y que ahora sintetizo: replanteamiento de la metodología de la investigación; apertura al enfoque central de la diversidad cultural en los derechos humanos; ajustamiento de la presencia de lo cosmovisional, presente pluralmente en todas las culturas, en lo cívico-público; vías sugerentes de justicia restaurativa ante el delito, de las que aprender; vías sugerentes, también, de resistencia no violenta frente a quien oprime; relevancia cívica, abierta a modalidades culturales, de la historia memorada de la colectividad política; enfoques plurales de la lucha cívico-cultural de las mujeres por la igualdad…

6. Personas con discapacidad intelectual

Son víctimas todas aquellas personas a las que se les ha violentado su dignidad. Entre ellas, hay víctimas socialmente visibles y víctimas socialmente invisibles. Las primeras han sufrido victimaciones públicamente manifiestas: en unos casos de violencia directa que en su extremo busca la aniquilación, por ser consideradas peligrosas u obstaculizadoras para los objetivos del victimador; en otros casos, víctimas de una violencia estructural que se expresa como instrumentalización y persigue la obtención de beneficios. Respecto a las víctimas invisibles, por contraste, parecería que no las hubiera, pero es ahí donde palpita, ignorada, su victimación: en no considerarlas socialmente existentes al mismo nivel que cualquier otro ciudadano, en que se sepa solo muy vagamente que existen. Sufren socialmente una victimación igualmente grave, a la vez que silenciosa: colectivamente, e implicando a todas, en forma de marginalidad social; a veces en forma de violencia directa, pero, una vez más, con grandes probabilidades de permanecer ocultada.

[21] En *Memorias: III Semana Internacional de Ciencia, Tecnología e Innovación*, Cúcuta, Universidad Francisco de Paula Santander, 2016, 75-87.

De algún modo, algo de esto se ha reflejado en mi historia personal. Las víctimas de la violencia socialmente manifiesta, y en concreto las víctimas de la violencia directa de intencionalidad política, me impactaron socialmente primero y personalizadamente después, estimulando mi receptividad responsiva. En los pueblos indígenas, a su vez, había algo que me atraía y que hacía que percibiera la opresión que sufren y que valorara su resistencia, lo que me empujó a contactarlos y a tener también experiencias personalizadas de receptividad responsiva. Un tercer colectivo, el de las personas con discapacidades intelectuales y del desarrollo, conjuntamente con sus familias y los profesionales de apoyo, tuvo que venir expresamente a mí a través estos últimos para que me implicara efectivamente con ellas. Fue de arranque para algo muy concreto -pedirme ayuda para elaborar un código ético- que me situó inicialmente de modo espontáneo en la perspectiva de decirles que no, por ser un ámbito que desbordaba mis conocimientos y mi dedicación. Pero me descolocaron cuando me hicieron ver que el problema estaba precisamente ahí, en el vacío social que sufrían incluso entre los expertos en ética, del que en definitiva yo formaba parte. Me daban así su primera lección. Me impliqué entonces con ellas, por mediación de sus organizaciones (estatal -FEAPS, luego Plena Inclusión- y autonómica vasca -FEVAS-) y ahí sigo, siendo hoy este, ya en la etapa de mi vejez, el ámbito propiamente activo de mis reflexiones-investigaciones y de mis compromisos (con "encargos" puntuales que me vienen de los ámbitos que antes he presentado).

1. Pasando a presentar estos compromisos con ellas, en general se han concretado en compromisos con las y los profesionales que las acompañan y apoyan, mediados por estas. Y ya más puntualmente pero muy significativamente, compromisos con ellas mismas. Han sido muy relevantes para mí, al haberme abierto vitalmente a sus realidades, al haber activado efectivamente y orientado ajustadamente en mí el círculo de receptividad responsiva, tras haberme introducido en él.

Mi colaboración primera fue, como he sugerido, mi acompañamiento, con formación y asesoramiento, en la elaboración del Código Ético de FEAPS. Proceso largo y complejo que finalizó con su aprobación en el 2006. Precisamente, el año en el que se aprobó también la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. Dato este que hizo que mi colaboración se continuara ofreciendo y compartiendo dialogadamente reflexiones sobre esta Convención y sobre su aplicación específica a las personas con discapacidad intelectual. Ligado en parte a él y a la vez desbordándolo han estado mis compromisos en la formación en ética, con su aplicación al ámbito de la discapacidad, a los profesionales que acompañan y apoyan a las personas con discapacidad intelectual.

Que se aprobara el Código implicó que se aprobara el correspondiente Comité Estatal de Ética de FEAPS, del que se me pidió que formara parte, convirtiéndolo en un lugar en el que he compartido los compromisos ligados a él y desde el que me he implicado en otros. No solo para hacer el discernimiento ético ante los casos problemáticos que se presentaran, también para elaborar documentos orientadores sobre temas con densidad ética, como, por ejemplo, el de la maternidad-paternidad de las personas con discapacidad intelectual.

Entrevista sobre ética que me hacen Vanesa García y Javier Royo, del Centro La Torre de Valencia

2. Estas colaboraciones se han plasmado en reflexiones que han tenido su lugar de presentación en jornadas y congresos, y su difusión en las correspondientes publicaciones. Lo ejemplifico señalando algunas de ellas. Que la sociedad, históricamente, marginara de forma tan dura a las personas con discapacidad, tiene su eco correspondiente en que las marginara también la filosofía, en general ignorándolas, y activamente, cuando se ocupaba de ellas, negándoles su plena condición humana. Es lo que quise poner de relieve con dos estudios.[22] Que hubiera por fin una Convención Internacional sobre sus derechos, pedía que se subrayaran aspectos clave de lo que ello implicaba, como su condición de ciudadanía y el objetivo clave de su plena inclusión social, que rompiera de raíz su marginación, como he buscado poner de relieve en otros estudios.[23] Que de lo que se trata decisivamente es de apoyarlas y acompañarlas en el ejercicio de su libertad, me ha alentado también a otras reflexiones[24] etc.

En conexión con esto último, mis aportaciones más propias en forma de reflexiones orientadas a incidir plenificadoramente en la vida de las personas con discapacidades intelectuales, han tenido que ver con ese ejercicio de la libertad. Con el aliento de la Convención, incluyente de todas las modalidades de discapacidad, se tiende a reclamar que tal ejercicio se traduzca en ellas, como en todos los ciudadanos, en "automomía plena para la vida independiente". Pero este objetivo, así formulado, debe ser revisado críticamente, no para proyectarlo a ellas solas, sino también -dato fundamental- para proyectarlo a todas. Como tal objetivo cívico global, se asienta, de nuevo, en el ideal del liberalismo individualista y propietarista en el que se hicieron las primeras formulaciones de derechos humanos (piénsese en Hobbes y Locke).[25] Ideal que sigue interiorizado en la cultura occidental y asumido en la conciencia ciudadana como si remitiera en su literalidad a lo que debe pautar las relaciones intersubjetivas y cívicas, aunque se sepa en el fondo que así expresado no responde a la condición humana. Por eso, tras hacer

[22] ETXEBERRIA, X. (2012). La reflexión filosófica sobre la discapacidad. *Diálogo filosófico*, 84, 4-34; ETXEBERRIA, X. (2012), Naturaleza humana y discapacidad intelectual. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 84/4, 673-692.

[23] ETXEBERRIA, X. (2002). *La condición de ciudadanía de las personas con discapacidad intelectual.* Bilbao: Universidad de Deusto; ETXEBERRIA, X. (2011). La Convención de la ONU sobre los derechos de las personas con discapacidad: perspectiva Ética. *Siglo Cero*, 237, 33-46; ETXEBERRIA, X. (2018). Ética de la inclusión y personas con discapacidad intelectual. *Redis*, 6/1, 281-290.

[24] Por ejemplo: ETXEBERRIA, X. (2016). Autonomía y decisiones de representación/sustitución en personas con discapacidad intelectual. Perspectiva ética. *Siglo Cero*, 47/1, 55-66; y ETXEBERRIA, X. (2018). Proyectos de vida y acompañamiento a las personas con discapacidad intelectual: enfoque ético. *Siglo Cero*, 49/4, 35-50.

[25] Retomo aquí en parte lo antes dicho sobre esto al presentar el significado de la receptividad responsiva.

una crítica de él, propongo retomar como referencia central para el ejercicio de la libertad, la *interdependencia* en la que todas las personas sin distinciones somos siempre, en la que anidan dependencias e independencias moduladas por ella, singularizadas y variables a lo largo de nuestra vida. Una interdependencia que reclama ser interdependencia moral, esa que respeta plenamente la dignidad, que reclama los apoyos que en justicia se precisan, y que garantiza la interrelacionalidad fecunda en forma de receptividades responsivas.

Es en este marco en el que tienen todo su sentido y alcance los apoyos para la "independencia en la interdependencia", pautados por las circunstancias de la persona, entre las que se incluyen las de discapacidad intelectual, o la vejez, etc. Apoyos en el ejercicio de una libertad así matizada en la que conviene distinguir sus modalidades como autodeterminación, autonomía y autenticidad. Apoyos, por cierto, que en un momento dado requerirán concretarse como cuidados en su sentido más propio.[26]

Participación en mesa organizada por FEVAS.

7. Dependientes, vulnerables, capaces

Adelanté al inicio de este escrito que, por mi orientación hacia la atención a las víctimas y por mi situación como profesor en modos y lugares diversos, el ámbito de mis compromisos reflexionados era muy amplio. Es algo que se ha podido comprobar en mis consideraciones precedentes, en las que he dado cuenta de los que han sido más sostenidos. A ellos podría añadir otros, también con sus reflexiones y escritos, en torno a cuestiones de bioética, a las migraciones, al feminismo, al ecologismo… Pero con lo ya dicho es suficiente para dar cuenta de "mi trayectoria y aportaciones personales", que es lo que se me pedía.[27]

[26] Véanse: ETXEBERRIA, X. (2024). Buenos apoyos e interdependencia: https://csanrafael.org/wp-content/uploads/2024/11/Apoyos-e-interdependencia.-Xabier-Et.pdf; ETXEBERRIA, X. (2025) Los apoyos, considerados desde la dignidad de las personas, https://aetapi.org/presentacion-al-articulo-de-xabier-etxeberria-mauleon/; ETXEBERRIA, X. (2023). Ética del cuidar bien. *Bioética complutense*, 45, 31-36.

[27] En los últimos años me he ocupado también, con las correspondientes investigaciones, de dar razón de mi fe cristiana, para mí mismo y para quienes vivieran inquietudes similares. Lo que he plasmado en dos libros: uno, dialogando con la filosofía (ETXEBERRIA, X. (2023). *La fe cristiana a la escucha de la filosofía*, Bilbao: Universidad de Deusto), otro ya más explícitamente ligado a la vivencia de fe (ETXEBERRIA, X. (2025). *Lo extraordinario y lo ordinario. Sobre la mística cristiana*. Santander: Sal Terrae). En este escrito ligado al premio de Eusko Ikaskuntza me he ceñido estrictamente a dar cuenta de mis iniciativas en

Me falta, de todos modos, destacar un escrito, aunque limitándome a presentarlo, que he tratado de elaborar con amplitud y rigor y al que doy mucha relevancia. Con él pretendo ofrecer una fundamentación antropológico-fenomenológica de todos los procesos que aquí he presentado, que son situados en una concepción de lo ético que integra y desborda sus clásicos enfoques y categorías, adentrándose además en las grandes coordenadas de su aplicabilidad. Le puse, por eso, como título, tres rasgos decisivos de lo humano: "Dependientes, vulnerables, capaces". Y como subtítulo, señalé el motor primario que los dinamiza positivamente y el ámbito en el que los coloco: "Receptividad y vida ética". Sirva esta escueta mención a él,[28] en el que he plasmado mi esfuerzo mayor de investigación, como cierre de la presentación de la circularidad virtuosa, vivida en mi trayectoria personal, entre compromisos e investigaciones.

Ya para finalizar, y con el trasfondo de este libro tan englobante de todo lo precedente, permítaseme que concluya este escrito remitiéndome de nuevo a la categoría clave que ha alentado todas las iniciativas y reflexiones de las que he dado cuenta: la *receptividad responsiva*. Le he dedicado antes a ella un apartado, en el que la he presentado someramente y la he ido reiterando. Ahora quiero subrayar que, siendo una categoría que, por un lado, he elaborado personalizadamente a partir de diversas fuentes que presento precisamente en este último libro, por otro lado, es la categoría que no solo me ha permitido adentrarme reflexivamente en una "vida ética" que desborda los límites de las concepciones clásicas de la ética, de lo ético, sino que me ha alentado y orientado práxicamente hacia compromisos con víctimas de diversas victimaciones, a las que nunca identifica con su mero sufrir, de las que destaca todo lo interpelante y propositivo que emerge de ellas. Es el dinamismo que ella implica el que, como anticipé en la introducción, ha sido el corazón de la que he definido como circularidad virtuosa entre investigación y compromiso en mi historia personal.

ámbitos civiles, plasmadas en reflexiones guiadas por los parámetros seculares, englobantes como tales del conjunto de la ciudadanía.

[28] ETXEBERRIA, X. (2000). *Dependientes, vulnerables, capaces. Receptividad y vida ética*. Madrid: Catarata.