

Responsabilidad y compromiso en el pensamiento de Leopoldo Zea

Por Roberto COLONNA*

*Donde no hay responsabilidad no puede
haber libertad.*

*Leopoldo Zea, La filosofía
como compromiso*

UNO DE LOS ASPECTOS más importantes para comprender el pensamiento de Leopoldo Zea es la cuestión de la originalidad de una cultura respecto de otra. En muchas de sus obras el filósofo mexicano ha tratado de analizar y comprender la difícil relación que al mismo tiempo une y separa América Latina y Occidente. Dicha cuestión caracteriza desde hace tiempo el debate cultural de este continente; Zea incluso la remonta a la controversia entre Las Casas y Sepúlveda.¹ En este sentido, uno de los primeros textos que ha tomado posiciones muy valientes e innovadoras sobre el tema es,

* Profesor de la Università degli Studi di Napoli, Federico II, Italia; e-mail: <robcolonna@libero.it>.

¹ Como es bien sabido, Juan Ginés de Sepúlveda, quien fue nombrado cronista oficial del reino en 1536 por el emperador Carlos V de España, escribió *Democrates secundus. De iustis belli causis apud Indos*, en donde se defendía la tesis de que, debido a su barbarie, algunos pueblos eran esclavos por naturaleza. El dominico Bartolomé de Las Casas obstaculizó la publicación del manuscrito apelando a la Santa Sede, y Sepúlveda reaccionó pidiendo una discusión pública de sus tesis. El duelo oratorio se celebró en Valladolid en 1550 y al final los jueces no fueron capaces de promulgar un veredicto; pero Sepúlveda no obtuvo la autorización para publicar su libro. El filósofo español basaba sus ideas en el hecho de que, en el momento del encuentro con los europeos, los nativos americanos no sabían leer ni escribir, iban desnudos, practicaban la idolatría y los sacrificios humanos. En respuesta Las Casas afirmaba que tenían los mismos derechos que cualquier ser humano, y en el caso específico de la idolatría, había que combatirla con las armas de la fe católica y no a través de la explotación física. Sobre esta cuestión, véase Marino Benzi, *Bartolomé de Las Casas, il difensore degli indios*, Roma, La Piccola, 1997; Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994; Pedro Borges, *Quién era Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Ediciones Rialp, 1990; Lewis Hanke, *All mankind is one: a study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the American Indians*, De Kalb, Northern Illinois University Press, 1994; Gino Ragozzino, *Mio fratello indio: la storia di Bartolomeo de Las Casas*, Bolonia, EMI, 1974. La referencia a la polémica Las Casas-Sepúlveda es citada en Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, p. 27.

según el filósofo mexicano, *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo* del estudioso italiano Antonello Gerbi.² En este trabajo son radicalmente impugnadas algunas interpretaciones que durante el siglo XIX habían tenido mucha fortuna. En particular Gerbi demuestra definitivamente las infundadas teorías propuestas por el naturalista y matemático francés Georges-Louis Leclerc Buffon³ y por el abad e historiador Cornelius de Pauw.⁴ Según ambos autores América muestra una absoluta y sustancial inferioridad respecto del Viejo Mundo, tanto en la fauna como en la flora y en las poblaciones que la habitan. En las teorías de Buffon y de De Pauw América aparece, tanto desde un punto de vista naturalista como político-social, como un continente todavía inmaduro. Esa tesis en Buffon se demostraba poniendo en relieve las supuestas imperfecciones de la gran mayoría de las especies animales y vegetales presentes en el continente americano; además, para el naturalista francés el clima mismo, caracterizado por un presunto exceso de humedad, confirmaba de manera inequívoca el estadio todavía *infantil* de esta tierra.

² Leopoldo Zea analiza esta obra de Gerbi en el artículo “Nacimiento de una conciencia americana”, *Cuadernos Americanos*, núm. 2 (marzo-abril de 1947), pp. 120-126; dicho artículo fue publicado más tarde como parte del libro *Filosofía de lo americano*, México, Nueva Imagen, 1984 (*Colección Cuadernos Americanos*, 6), pp. 102-108. Las referencias a este texto corresponden a esta última edición.

³ Para una información bibliográfica completa sobre la figura y las obras del famoso naturalista francés, véase Agnese Visconti, *Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788)*, Milán, Museo Civico di Storia Naturale, 1988.

⁴ Cornelius de Pauw nació en Ámsterdam el 19 de agosto de 1739 en una antigua e ilustre familia. Huérfano desde temprana edad, no se sabe si completó sus estudios en Göttingen o en el colegio jesuita de Lieja y Colonia. El 23 de marzo de 1765 fue ordenado diácono en Lieja y poco después se convirtió en canónigo prebendado de la Catedral de Xanten. Sobre la vida y la obra de Cornelius de Pauw, véase Gisbert Beyerhaus, “Abbé de Pauw und Friedrich der Grosse, eine Abrechnung mit Voltaire”, *Historische Zeitschrift*, vol. CXXXIX (1926), pp. 465-493; Henry Ward Church, “Corneille de Pauw, and the controversy over his *Recherches philosophiques sur les Américains*”, *PMLA*, LI (1936), pp. 178-206; Antonello Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo: storia di una polemica (1750-1900)* (1944), Milán, Adelphi, 2000, pp. 59-89, 163-168 *passim*; Henri Baudet, *Paradise on Earth: some thoughts on European images of non-European man*, New Haven, Yale University Press, 1965, pp. 37-55; Numa Broc, *La géographie des philosophes*, París, Éditions Ophrys, 1975, pp. 457ss; Michèle Duchet, “Cornelius de Pauw ou ‘l’histoire en défaut’”, en *Le partage des savoirs*, París, La Découverte, 1984, pp. 82-104; Erica Joy Mannucci, “Selvaggi e civili: aspetti della disputa tra de Pauw e Pernety sul nuovo mondo (1769-1771)”, *Comunità* (Roma), núm. 191 (1989), pp. 223-268; Guido Abbattista, *Introduzione a Abraham Hyacinthe Anquetil Duperron, considérations philosophiques, historiques et géographiques sur les deux mondes (1780-1804)*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1993, pp. xix-civ; Roland Mortier, *Anacharsis Cloots ou l’utopie foudroyée*, París, Champion, 1995, pp. 31-36, 43-45, 53, 71-72, 102, 104, 117, 123, 170, 212, 231, 235, 254-255, 260, 299, 442.

Según esa perspectiva, dichas imperfecciones se superarían al llegar a la fase final del natural proceso evolutivo, cuando América se igualara a Europa y llegara a ser, incluso, la tierra “más fecunda, la más sana y la más rica de todas”.⁵ A este respecto Zea sostiene que Buffon, al igual que Hegel, si bien entrevé importantes perspectivas para el futuro de América, la pone en un plano secundario y centra su atención en las grandes deficiencias del presente; idea que Gerbi critica, argumentando que tales interpretaciones de la realidad pueden producir erradas y peligrosas ideas de inferioridad y superioridad entre culturas, continentes y pueblos, socavando así el principio fundamental de igualdad.

Las tesis sobre América del abad De Pauw son, según Zea, más extremas incluso que las de Buffon. De hecho, De Pauw considera a América y a los americanos no como un ecosistema y un pueblo en un estadio inicial de la evolución, sino como un ecosistema y un pueblo estructuralmente anómalos, condenados a una condición permanente de inferioridad con respecto a Europa y a los europeos. Sin embargo la teoría de De Pauw, según Gerbi, estaba marcada por una profunda contradicción. Después de haber afirmado y demostrado la anomalía irreversible que colocaba a América en los márgenes de la civilización, el abad de origen holandés afirmó que de todas formas dicha anomalía podría superarse a través de la asimilación de la cultura y las técnicas procedentes de Europa. Tanto la perspectiva de Buffon como la de De Pauw identifican por lo tanto, en Europa y en sus modelos, la única solución para poder recuperar la supuesta deficiencia constitutiva que caracterizaba América. En este punto Gerbi responde que la idea de una asimilación pasiva de los modelos europeos no tenía otro fin que el de legitimar la dominación extranjera en América.⁶ Por otra parte, muchos estudiosos hispano-americanos habían demostrado, con importantes trabajos sobre la fauna, la flora, el suelo y la historia de América, la inexactitud de las ideas propuestas por De Pauw y Buffon a este respecto.⁷ Entre estas

⁵ Buffon citado por Zea en “Nacimiento de una conciencia americana” [n. 2], p. 103. La obra de Georges-Louis Leclerc de Buffon a la que presumiblemente Zea se refiere es *Histoire naturelle générale et particulière* de 1789, sin embargo, el filósofo mexicano no cita el texto original ni da la referencia bibliográfica extrapolada de la obra de Gerbi. Por esta razón y tanto en este caso como en los siguientes, cada vez que se citen Georges-Louis Leclerc de Buffon y *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo* de Gerbi se remitirá a este artículo de Zea.

⁶ Zea, *op. cit.*, p. 104.

⁷ El mismo Gerbi, citando a Thomas Jefferson de *Notes on the state of Virginia*, sostiene que “el bisonte representaba el mejor ejemplo en contra de la tesis de Buffon.

obras, Zea destaca en particular el estudio del mexicano Clavigero que con no poca exageración hace una apología del indio mexicano para demostrar la superioridad de muchas de sus costumbres respecto de las europeas. De la misma manera, el padre Molina, religioso católico chileno, se dedicó con gran empeño a afirmar que la naturaleza americana no podía ser considerada absolutamente inferior a la europea sino sólo diferente. El aspecto más importante, subraya Gerbi, y por consecuencia Zea, es el hecho de que alrededor de esa defensa de la propia tierra por primera vez entre los estudiosos americanos se desarrolló un sentimiento patriótico de defensa de su realidad y sus costumbres: en estos pensadores se afirmó por primera vez una conciencia de la propia identidad.⁸ La vehemente reacción *naturalista* de los estudiosos hispanoamericanos contra De Pauw poseía incluso, según Gerbi, una explicación de carácter político:

un pueblo como el latinoamericano sin una propia historia y dependiente de otras naciones no podía sentirse orgulloso de un pasado colonial y teocrático, pero sí podía, es más quería, sentirse orgulloso de la propia tierra, de la propia naturaleza vigorosa, fecunda [...] exuberante y rica en todos sus aspectos, que parecía prometer de alguna manera, un desarrollo sin límites.⁹

Por esa razón, atacar la naturaleza de América Latina, como habían hecho De Pauw y Buffon, también significaba demoler uno de los pocos elementos sobre los que se basaba el orgullo y la esperanza de los pueblos latinoamericanos.

Por otra parte, la idea de América como un país joven y no formado todavía, según Zea, no tiene que ser interpretada necesariamente en un sentido negativo, ya que esta idea puede convertirse en un estímulo para realizar una experiencia autónoma, productiva y probablemente diferente de la europea, pero no por ello inferior.

Este animal mostraba, en efecto, la falacia de todas las teorías según las cuales en América no podían existir especies animales de grandes dimensiones; de la misma manera eran falsas también aquellas tesis que se basaban en la humedad del clima americano. Franklin ya había notado cómo Londres o París eran más húmedas que Filadelfia; por otra parte, la aparente humedad de América era un hecho descrito principalmente por españoles y portugueses, es decir pueblos originarios de regiones caracterizadas por climas muy secos; un irlandés, un sueco o un finlandés habrían evaluado probablemente América del Sur como una tierra seca y árida”, Antonello Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo: storia di una polémica (1750-1900)* (1955), Milán, Adelphi, 2000, p. 358. La traducción al español es mía. Cf. Zea, *op. cit.*, p. 104.

⁸ Gerbi, *op. cit.*, p. 303; cf. Zea, *op. cit.*, pp. 104-105.

⁹ Gerbi, *op. cit.*, p. 303; cf. Zea, *op. cit.*, p. 106.

Además, la idea de un país y de una cultura que no se han formado aún representan para el filósofo mexicano un potencial que, si es bien dirigido, podría permitir a América tomar finalmente conciencia de su propio ser y llegar a la madurez civil y cultural a la que aspira.

Por lo tanto, en la perspectiva zeana el libro de Gerbi constituye una importante contribución para realizar la tan deseada toma de conciencia de la propia historia y de la propia identidad cultural por parte de los americanos. En efecto, es gracias a obras como éstas que América, según el filósofo mexicano, se está apropiando nuevamente de su pasado y, al mismo tiempo, definiendo una cultura que, finalmente, puede considerarse una expresión de las exigencias y de las singularidades del pueblo que la produce.¹⁰ Pero sostener la necesidad de recuperar el propio pasado también significa tratar de desarrollar una línea de pensamiento *abierto*, basado en la lógica del compromiso.

El concepto de *compromiso* representa un elemento fundamental para la definición de una filosofía que pueda ser considerada original. El compromiso es, según el filósofo mexicano, algo inevitable que todos los hombres, como seres limitados —es decir sujetos a las limitaciones de diversa índole—, desarrollan con respecto a la “circunstancia” de la realidad en la que viven. Desde este punto de vista, todos los individuos pueden considerarse “entidades comprometidas”, ya que según el hombre es puesto, *arrojado*, colocado en un mundo que debe aceptar como tal, y todavía antes tiene que ser responsable del mismo.¹¹ El compromiso no es por lo tanto un contrato cómodo, libremente diseñado para satisfacer determinados intereses, sino que debe ser considerado como una verdadera *condena* a la que es sometida la humanidad.¹²

La única libertad posible dentro de esta condena es dada por la actitud que cada individuo adopta con respecto a la realidad en la que vive, una actitud que, en síntesis, se puede reconducir esencialmente a la elección de aceptar o no la responsabilidad que este compromiso implica.¹³ En este sentido, cuando todos los hombres toman conciencia de su existencia, también toman conciencia del hecho de estar sometidos a dicho compromiso; por lo tanto, el individuo se ve obligado a vivir en una realidad que

¹⁰ *Ibid.*, pp. 107-108.

¹¹ Leopoldo Zea, “La filosofía como compromiso”, *Cuadernos Americanos*, núm. 1 (enero-febrero de 1949), p. 81.

¹² *Cf. ibid.*

¹³ *Ibid.*

no corresponde a sus exigencias, “un mundo que [...] puede ser rico o pobre, suficiente o insuficiente, pero siempre indiferente a lo que como hombres necesitamos”.¹⁴ Esta realidad es resultado de experiencias que son en gran parte realizadas en un tiempo diferente —y por lo tanto con convicciones y objetivos diferentes— al que vive el individuo: de hecho, en el momento en que los individuos toman conciencia de sí mismos y de la realidad con la que deben interactuar aprehenden la cultura, las religiones, las leyes, las tradiciones como elementos que ya están presentes en su sociedad, pero que no siempre corresponden a sus necesidades, es más, dificultan la realización de las aspiraciones de los que forman parte de esa sociedad. De esta manera se determina también una pérdida de libertad, ya que, según Zea, la libertad de un hombre se realiza en sus propias acciones: tales acciones, sin embargo, se reducen a la aceptación o no de una realidad ya dada, una realidad que el individuo no ha elegido y que, en la mayor parte de los casos, ni siquiera ha contribuido a realizar. Precisamente en virtud de esta situación, el compromiso se convierte en un elemento fundamental, ya que obliga al individuo a asumir la responsabilidad, tanto de sí mismo como de sus acciones: “Tenemos que ser responsables de nuestras actitudes [afirma Zea] porque con ellas no sólo comprometemos nuestra existencia, sino que también comprometemos la existencia de otros”.¹⁵ En otras palabras, cuando cada hombre actúa no puede ser influido por el pasado, es decir, por las decisiones de los hombres que lo han precedido; por esa razón, el individuo debe tener la capacidad de asumir la responsabilidad del pasado, porque sólo de esa manera podrá afrontar el presente. En esta perspectiva, quien actúa en el presente deberá ser consciente también de que sus decisiones tendrán profundas repercusiones sobre todo para los que vivirán en el futuro.

La relación entre el individuo y el pasado también permite a Zea tratar el concepto de progreso tal y como ha sido concebido en Europa. A este respecto, el filósofo mexicano toma distancia de aquella idea de progreso que considera la historia como el lugar donde todo lo que acontece es expresión de una lógica lineal y finalista: la historia en esta nueva interpretación se caracteriza por la afirmación de un continuo y por ciertos aspectos *necesarios* para el mejoramiento de las condiciones de vida de los seres humanos. De

¹⁴ *Ibid.*, p. 82.

¹⁵ *Ibid.*

esta manera, el pasado puede estar peligrosamente deslegitimado porque, como ha afirmado Nietzsche en el pasaje en que critica a Hegel en la *Segunda consideración intempestiva*, lo moderno se concibe como una especie de “epígono”. En la perspectiva hegeliana de la historia se convierte, en efecto, en un proceso que tiene como único fin la realización del presente y, en el que los errores se convierten en un momento necesario para alcanzar dicho fin. Así, el presente se convierte en el aspecto más importante de la humanidad y de la historia misma, incluso a costa de inclinarse hacia posiciones arriesgadas destinadas a una justificación acrítica del pasado:

Es un pensamiento entristecedor y paralizante el creerse el epígono de todos los tiempos; pero terrible y destructivo debe parecer cuando un día, en una audaz inversión, tal creencia deifica a este fruto tardío como el verdadero sentido y propósito de todo lo que anteriormente ha acontecido; cuando su sapiente miseria se identifica con la culminación de la historia universal [...] Esta historia, entendida al modo hegeliano, ha sido llamada, con ironía, la marcha de Dios sobre la tierra, aunque este Dios, por su parte, es sólo un producto de la historia. Pero es dentro de las cabezas hegelianas donde este Dios se hizo transparente y comprensible a sí mismo y ha ascendido, por todos los grados dialécticamente posibles de su devenir, hasta esta autorrevelación: de modo que para Hegel, el ápice y punto final del proceso del mundo coinciden con su propia existencia en Berlín.¹⁶

El concepto nietzscheano de “epígono” se encuentra claramente en el discurso de Zea sobre el papel que el individuo occidental desempeña en relación con el pasado: “el hombre moderno desea destruir todo cuanto encuentra para empezar algo nuevo, totalmente nuevo, del cual sea él el único responsable”.¹⁷

De esta manera, al no querer aceptar la responsabilidad del propio pasado Zea tampoco acepta la historia entendida como especificidad y fenómeno no sujeta a ningún fin o ley. La realidad en la que vive el individuo, advierte Zea, lo obliga sin embargo, necesariamente, a aceptar un compromiso con el pasado: cada hombre moderno, cualquiera que sea la época en la que vive, deberá aceptar el hecho de que la realidad con la que interactúa siempre será una realidad que no ha contribuido a formar sino en mínima

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (1874), Dionisio Garzón trad., Madrid, EDAF, 2000, p. 114.

¹⁷ Zea, “La filosofía como compromiso” [n. 11], p. 89.

parte y, por más que se esfuerce en recrear dicha realidad sobre la base de nuevos principios, su intento de todas maneras se verá influido por una estructura cultural, social y económica que se ha formado en el pasado.¹⁸

De esta manera Zea delinea su interpretación personal del delicado equilibrio que existe entre presente, pasado y futuro. En dicho equilibrio el individuo del presente es responsable “de los otros y ante los otros”.¹⁹ Sobre esta responsabilidad se fundamenta aquel compromiso que, según el filósofo mexicano, es la base de la existencia de todo ser humano.

La filosofía, como toda obra humana, ciertamente no puede subestimar la importancia de este compromiso, es más, para Zea, el filósofo, al ser más consciente de los efectos producidos por este fenómeno debe asumir la *responsabilidad* de dicho compromiso no sólo como hombre, sino también como si encarnase a toda la humanidad: “En nombre de todos los mortales, concebidos éstos como Género humano, Humanidad, Cultura, Nación o Clase, el filósofo adopta una actitud, tratando de responder por ellos ante la eternidad”.²⁰

Además, en la interpretación zeana, toda la filosofía se propone dar una respuesta que pueda resolver cualquier cuestión o problema inherente al ser humano en cuanto tal, y por esta razón “el filósofo se compromete por la humanidad ante la Humanidad”,²¹ asumiendo esta responsabilidad tanto para el pasado, como para el presente y el futuro. Y es en este sentido que, según Zea, debe entenderse la muerte de Sócrates: el filósofo griego decidió morir dado que de esta manera asumía la responsabilidad no sólo de los valores de la *polis*, y de la sociedad griega en general, sino también de los valores que la polis encarnaba en sí ante la humanidad y la historia.²²

La aceptación de la realidad es por tanto un compromiso que define el estar en el mundo de los individuos; la actitud de los seres humanos ante este compromiso se realiza, según Zea, principalmente a través de dos *enfoques* diferentes: el primero consiste en una aceptación tácita de este mecanismo; mientras que el segundo se propone modificar eventualmente los términos de este compro-

¹⁸ Cf. *ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 83.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² Cf. *ibid.*

miso con base en las nuevas exigencias que, cada vez, el tiempo y las circunstancias imponen a los individuos. Este segundo aspecto introduce un elemento importante, a saber, el hecho de que dicho compromiso no es algo rígido e inmutable, sino que también está sujeto a los cambios sociales y varía de sociedad en sociedad.

El problema de la responsabilidad también asume un significado muy importante en el panorama cultural latinoamericano. De hecho, Zea se pregunta sobre el tipo de responsabilidad que debe asumir el filósofo latinoamericano en el momento en que analiza su realidad. En este sentido, la filosofía latinoamericana, afirma Zea, debe proponerse de una manera *responsable* hacia su propio pasado y hacia la especificidad de su contexto. Es importante destacar sin embargo que esta posición no quiere desconocer la experiencia europea y el papel que ha tenido en América. Una actitud de cierre total hacia otras culturas, ya sean contemporáneas o pasadas, sería un error igualmente perjudicial. El objetivo que Zea se pone es, por lo tanto, definir una filosofía que sea consciente del papel y de la especificidad del pueblo latinoamericano dentro de la comunidad mundial; sólo de esta manera América Latina será capaz de asumir ante sí misma y ante los otros pueblos esa responsabilidad que, históricamente, nunca ha sido capaz de aceptar.²³ Por otro lado, la incapacidad latinoamericana para tomar conciencia de su propia especificidad explica por qué en América Latina no se ha logrado dar inicio a una filosofía original. Según el filósofo mexicano, no puede plantearse la hipótesis de participar de la cultura universal si no se parte de la propia especificidad y se aceptan los compromisos que ello implica: “comprometerse con lo universal y eterno, sin concretizar un solo compromiso, no es comprometerse con nada. Esto es simplemente un subterfugio”.²⁴ En este sentido Zea afirma en términos inequívocos que la responsabilidad puede hacer libre al individuo porque sólo a través de la aceptación de la propia realidad puede el hombre ser realmente libre de cambiarla.

²³ *Ibid.*, p. 96.

²⁴ *Ibid.*, p. 97.

RESUMEN

En varias de sus obras Leopoldo Zea analiza la difícil relación que al mismo tiempo une y separa América Latina y Occidente. Zea afirma que la filosofía latinoamericana debe proponerse de una manera *responsable* hacia su propio pasado y hacia la especificidad de su contexto. La aceptación de la realidad es por tanto un compromiso que define el estar en el mundo de los individuos; este compromiso se realiza, de acuerdo con Zea, principalmente a través de dos *enfoques* diferentes: la aceptación tácita de este mecanismo, y la eventual modificación de los términos de este compromiso con base en las nuevas exigencias que el tiempo y las circunstancias imponen a los individuos. El segundo enfoque implica que dicho compromiso no es algo rígido e inmutable, también está sujeto a los cambios sociales y varía de sociedad a sociedad.

Palabras clave: ética de la responsabilidad, filosofía de la circunstancia, fenomenología del compromiso, perspectivismo.

ABSTRACT

In several of his works, Leopoldo Zea analyzed the difficult relationship that simultaneously unites and separates Latin America from the West. Zea affirms that Latin American philosophy must be proposed in such a way that it is *responsible* toward its own past and toward the specificity of its context. Therefore, the acceptance of reality is a commitment that defines individuals' existence in the world. According to Zea, this commitment is realized mostly through two different *angles*: the tacit acceptance of this mechanism, and the eventual modification of the terms of this commitment, based on the new demands that time and circumstances impose on individuals. The latter angle implies that the commitment is not rigid and immutable; instead, it is subject to social change and it varies from one society to another.

Key words: ethics of responsibility, philosophy of circumstances, phenomenology of commitment, perspectivism.