

Ética planetaria desde el Gran Sur

Ética planetaria desde el Gran Sur

Leonardo Boff

Traducción de José Francisco Domínguez García

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

*A los alumnos y colegas
de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ)
por la mutua fructificación.*

Título original: *Elhos murais*

© Editorial Trotta, S.A., 2001
Sagrera, 33 28004 Madrid
Teléfono 9 593 90 40
Fax 9 593 91 11
E-mail: trotta@informa.es
<http://www.trotta.es>

© Leonardo Belli, 2001

© José Francisco Domínguez García, 2001

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-412-9
Decosilio Legol, P.35/2001

Impresión
Simarcos Ediciones, S.A.

CONTENIDO

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Prefacio | 11 |
| 1. Urgencia de un <i>ethos</i> mundial | 13 |
| 2. Lo Planetario: nueva plataforma de la Tierra y de la Humanidad | 19 |
| 3. ¿Cómo fundar una ética planetaria? | 25 |
| 4. Formas de universalización del discurso ético | 37 |
| 5. El <i>pathos</i> y el cuidado como nueva plataforma del <i>ethos</i> humano y planetario | 71 |
| 6. Imperativos mínimos de una ética mundial | 75 |
| 7. Mística y espiritualidad: ¿fundamento de una ética mundial? | 89 |
| 8. Conclusión: virtudes de un <i>ethos</i> mundial | 95 |
| <i>Referencias bibliográficas</i> | 99 |
| <i>La Carta de la Tierra</i> | 103 |
| <i>Índice</i> | 119 |

PREFACIO

Hay una amplia discusión en todas las sociedades sobre la necesidad de un *ethos* mundial. Las voces dominantes provienen del Norte, desde donde se controla el proceso de globalización. Son pocas las voces que llegan desde el Sur. La determinación del lugar social no es indiferente, pues cada lugar social está caracterizado por intereses y opciones previas, de los que, en la mayoría de los casos, no se tiene conciencia. Como se trata de alcanzar una perspectiva global, es importante que se superen tales limitaciones.

El interés por el patrimonio natural común de la vida y de la humanidad, considerablemente amenazado en nuestros días, nos obliga a ciertos consensos mínimos. Del mismo modo, el agravamiento de la pobreza, de la degradación del medio ambiente y del desempleo estructural exigen un nuevo pacto ético de la humanidad, sin el cual el futuro puede ser amenazador para todos.

Ésta es la razón de nuestro texto. Ha surgido de los debates en diversos foros en Brasil y en el extranjero y de las aulas en el curso de postgrado de la Universidad del Estado de Río de Janeiro. Aquí se pretende reafirmar la perspectiva del gran Sur que, en realidad, significa la óptica de los pobres y de los excluidos, pero teniendo siempre en cuenta la necesidad de convergencia entre los interlocutores del Norte y del Sur de cara a un beneficio común de la Tierra y de la Humanidad.

Nuestras reflexiones tienen carácter meramente introductorio. Necesitan un mayor estudio y profundización, tal como sugiere la amplia bibliografía citada.

Petrópolis, junio de 2000.

1

URGENCIA DE UN ETHOS MUNDIAL

EL ETHOS MUNDIAL QUE NECESITAMOS

Son tres los problemas que suscitan la urgencia de una ética mundial: la crisis social, la crisis del sistema de trabajo y la crisis ecológica, crisis, todas ellas, de dimensiones planetarias.

1. *Problemas globales — soluciones globales*

En primer lugar, la crisis social. Sus indicadores son evidentes y no hay necesidad de exponerlos. El cambio de naturaleza en la actividad tecnológica mediante la robotización y la informatización ha favorecido una fantástica producción de riqueza. Riqueza de la que se apropian, de forma altamente desigual, grandes corporaciones transnacionales y mundiales que vienen a ahondar más aún el abismo existente entre ricos y pobres. Esta acumulación es injusta, porque está pésimamente distribuida. Los niveles de solidaridad entre los humanos han retrocedido a los tiempos de la barbarie más cruel.

Este hecho despierta un fantasma aterrador: la posible bifurcación dentro de la especie humana. Por un lado se configura un tipo de humanidad opulenta, situada en los países centrales, que controla los procesos científico-técnicos, económicos y políticos, y en oasis de los países periféricos, en los que viven las

clases privilegiadas. Todos ellos se benefician de los avances científico-técnicos, de la biogenética y de la manipulación de los recursos naturales, y viven en sus refugios cerca de 120 o 130 años, tiempo biológico de nuestras células. Por otro lado está la vieja humanidad, que vive con la presión de mantener un *status* de consumo razonable o simplemente en la pobreza, en la marginación o en la exclusión. Éstos, los desheredados y excluidos, viven como siempre ha vivido la humanidad y alcanzan, como mucho, un promedio de 60-70 años de expectativa de vida.

En segundo lugar, la crisis del sistema de trabajo: las nuevas formas de producción, cada vez más automatizadas, prescindan del trabajo humano; en su lugar, entra la máquina inteligente. De este modo se destruyen puestos de trabajo y se hace innecesarios a los trabajadores, creando un inmenso ejército de excluidos en todas las sociedades mundiales.

Esta transformación en la propia naturaleza del proceso tecnológico exige un nuevo patrón civilizatorio. Habrá desarrollo sin trabajo. La cuestión principal ya no será el trabajo —que, en el futuro, podrá ser el lujo de algunos—, sino el ocio. ¿Cómo pasar de una sociedad de pleno empleo a una sociedad de plena actividad que garantice la subsistencia individual? ¿Cómo continuar que el ocio sea creativo, que realice las virtualidades humanas? Liberado del régimen asalariado a que fue sometido por la sociedad productivista moderna, especialmente la capitalista, el trabajo volverá a su naturaleza original: la actividad creadora del ser humano, la acción plasmadora de lo real, el demiurgo que convertirá los sueños y las virtualidades presentes en los seres humanos en acciones sorprendentes y en obras que expresarán lo que es y lo que puede la creatividad humana. ¿Estamos preparados para este salto cualitativo encaminado a la plena expresión humana?

En tercer lugar, emerge la crisis ecológica. Los escenarios son también ampliamente conocidos, difundidos no sólo por reconocidos institutos de investigación que se preocupan por el estado global de la Tierra, sino también por la misma Cruz Roja Internacional y por diversos organismos de la ONU. En

las últimas décadas hemos construido el principio de autodestrucción. La actividad humana, irresponsable ante la máquina de muerte que ha creado, puede ocasionar daños irreparables en la biosfera y destruir las condiciones de vida de los seres humanos. En una palabra, vivimos bajo una grave amenaza de desequilibrio ecológico que puede afectar a la Tierra como sistema integrador de sistemas. La Tierra es como un corazón. Gravemente lesionado, el resto de los organismos vitales se verán afectados, los climas, las aguas potables, la química de los suelos, los microorganismos, las sociedades humanas. La sustentabilidad del planeta, tejida por miles de millones de años de trabajo cósmico, puede verse desbaratada. La Tierra buscará un nuevo equilibrio que, seguramente, traerá consigo una inmensa devastación de vidas. Este principio de autodestrucción invoca urgentemente otro, el principio de corresponsabilidad que deriva de nuestra existencia como especie y como Planeta. Si queremos continuar la aventura terrenal y cósmica, tenemos que tomar decisiones colectivas que estén ordenadas a la salvaguarda de la creación y al mantenimiento de las condiciones generales que permitan a la evolución seguir su curso, todavía abierto.

2. La revolución posible en tiempos de globalización

La causa principal de la crisis social está vinculada al modo en que las sociedades modernas se organizan en cuanto al acceso, la producción y la distribución de los bienes naturales y culturales. Este modo es profundamente desigual, porque privilegia a las minorías que detentan el tener, el poder y el saber frente a las grandes mayorías que viven del trabajo; en nombre de tales títulos se apropiaron de manera privada de los bienes producidos por el esfuerzo de todos. Los vínculos de solidaridad y de cooperación no son axiales, sino que el eje lo constituyen la actividad individual y la competitividad, creadoras permanentes de la segregación social de millones y millones de marginados, de excluidos y de víctimas.

La raíz de la alarma ecológica reside en el tipo de relación que los humanos han mantenido, en los últimos siglos, con la Tierra y con sus recursos: una relación de dominio, de no reconocimiento de su alteridad y de falta del cuidado necesario y del respeto imprescindible que exige toda alteridad. El proyecto científico-tecnológico, con las características que hoy posee, sólo ha sido posible porque existía subyacente la voluntad de poder y de estar *sobre* la naturaleza y no *junto* a ella, y porque se ha destruido la conciencia de una gran comunidad biótica, terrenal y cósmica, en la que se encuentra inserto el ser humano junto con los demás seres.

Esta constatación no representa una actitud oscurantista frente al saber científico-técnico, sino una crítica del *tipo* de saber científico-técnico y de la *forma* en que ha sido apropiado en el seno de un proyecto de *dominium mundi*. Este proyecto implica la destrucción de la alianza de convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza, en favor de intereses exclusivamente utilitaristas y escasamente solidarios. No se ha tenido en cuenta la subjetividad, la autonomía y la alteridad de los seres y de la propia naturaleza.

No obstante, es importante reconocer que el proyecto científico-tecnológico ha aportado innumerables comodidades para la existencia humana. Nos ha llevado hasta el espacio exterior, creando la posibilidad de supervivencia de la especie *homo sapiens/demens* en caso de una eventual catástrofe antropológica. Ha universalizado formas de mejora de vida (en la salud, en la vivienda, en el transporte, en las comunicaciones, etc.) como nunca antes se había producido en la historia humana. Por tanto, ha desempeñado una función liberadora inestimable. Hoy, sin embargo, la prolongación de este tipo de apropiación utilitarista y antiecológica puede alcanzar límites infranqueables y, por tanto, desastrosos. De hecho, para conservar el patrimonio natural y cultural acumulado tenemos que cambiar. Si no cambiamos de paradigma civilizatorio, si no reinventamos unas relaciones más benéficas y sinérgicas con la naturaleza y de mayor colaboración entre los diversos pueblos, culturas y religiones, difícilmente podremos mantener la sustentabilidad necesaria

ria para realizar el proyecto humano, abierto al futuro y al infinito.

Para resolver estos tres problemas globales, en realidad, se debería hacer una revolución también global. Sin embargo, en nuestra opinión, el tiempo de las revoluciones clásicas, las que se han producido y que conocemos, pertenece a otro tipo de historia, caracterizada por las culturas regionales y por los estados-nación. Para la revolución global aludida sería necesaria una ideología revolucionaria global, con unos líderes sociales globales que estuvieran articulados de tal modo y que tuvieran tal cohesión y tanto poder que fueran capaces de imponerse a todos. Ahora bien, esta situación ni se da ni, posiblemente, se dará en un futuro próximo. Los problemas piden a gritos un encauzamiento, pues sin él podemos ir al encuentro de lo peor.

La solución que muchos analistas proponen y que nosotros asumimos —y que constituye la razón de nuestro texto— es encontrar un nuevo fundamento para el cambio necesario. Este fundamento debería descansar en algo que fuera realmente común y global, de fácil comprensión y realmente viable. Partimos de la hipótesis de que ese fundamento debería ser ético, una ética mínima a partir de la cual se abrirían posibilidades de solución y de salvación de la Tierra, de la humanidad y de los parados estructurales.

Acetradamente lo reconoció el ex gobernador de Brasilia, el pedagogo y economista Cristovam Buarque: «El programa de erradicación de la pobreza no será resultado de una revolución social, ni será posible con el poder exclusivo de un único partido; sea cual sea el gobierno, será necesaria una base de apoyo amplia, basada... en una coalición que se hará por razones éticas mucho más que por razones políticas» (*A segunda abolição*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1999, p. 30).

Así pues, se debería establecer, en esta línea, un pacto ético fundado, como veremos, no tanto en la razón ilustrada, cuanto en el *pathos*, es decir, en la sensibilidad humanitaria y en la inteligencia emocional expresadas por el cuidado, la responsabilidad social y ecológica, por la solidaridad generacional y por la compasión, actitudes éstas capaces de conmovir a las perso-

nas y de moverlas a una nueva práctica histórico-social liberadora. Urge una revolución ética mundial.

Esta revolución ética debe concretarse dentro de la nueva situación en que se encuentran la Tierra y la humanidad: el proceso de globalización que configura una nueva plataforma de realización de la historia y del propio Planeta. En este marco han de emerger la nueva sensibilidad y el nuevo *ethos*, una revolución posible en estos tiempos de globalización.

Por *ethos* entendemos el conjunto de las intuiciones, de los valores y de los principios que orientan las relaciones humanas con la naturaleza, con la sociedad, con las alteridades, con uno mismo y con el sentido trascendente de la existencia, Dios. Como veremos a lo largo de nuestras reflexiones, este *ethos* nace limpio de deseos, del mismo modo que Arenea nació completamente armada de la cabeza de Júpiter. Pero toda ética nace de una nueva óptica. Y toda nueva óptica irrumpe de una profunda inmersión en la experiencia del Ser, de una nueva percepción del todo ligado, «religado» en sus partes y conectado con la Fuente originaria de donde dimanan todos los entes.

LO PLANETARIO: NUEVA PLATAFORMA DE LA TIERRA Y DE LA HUMANIDAD

La irrupción de la conciencia acerca de la Tierra como patria y patria común de todos los seres fundamenta la nueva plataforma de realización de la historia y del propio Planeta. Este proceso de constitución cuenta ya con más de 4.000 millones de años. La figura de los «estados-nación», circunscritos a sus límites geográficos y culturales, pertenece a otro tipo de historia, aunque, como modelo, sea aún dominante y, de momento, funcionalmente imprescindible.

Es importante reconocer que el «estado-nación» representa todavía un factor político decisivo en la coordinación de un proyecto nacional, abierto a lo global, en el establecimiento de políticas públicas que sólo un ente público puede llevar a cabo, y en el control de los grandes conglomerados globales que, al buscar sus intereses privados, asaltan y dilapidan las economías regionales y nacionales, indefensas ante su voracidad ilimitada.

Además, en tanto no se establezcan las instituciones y las configuraciones jurídicas que asuman el gobierno de la república terrenal y que velen por el patrimonio común de la biosfera y de la humanidad, el Estado no puede ver erosionado su poder por no aplicar soluciones globales, sólo posibles mediante acciones interestatales. Mientras no surjan estas instancias, corresponde a los Estados, desde un espíritu de camaradería global, buscar soluciones para todo el Planeta y para la humanidad.

A pesar de su función de salvaguarda, la categoría de «esta-

do-nación» está siendo lentamente superada por la conciencia de la ciudadanía planetaria y por el cuidado en la preservación del patrimonio natural y cultural común de la humanidad y de la biosfera, preocupación ésta asumida por la misma humanidad, por sus instituciones de todo tipo (especialmente los Estados) y por cada ciudadano terrenal.

1. Una visión ecocéntrica

La globalización está buscando todavía su expresión institucional. Será seguramente ecocéntrica. Situará en el centro no tal o cual país o bloque geopolítico y económico, no esta o aquella cultura, sino la Tierra entendida como un macrosistema orgánico, un superorganismo vivo, Gaia, al que todas las instancias deberán servir y estar subordinadas. A este centro pertenece la humanidad, compuesta por los hijos e hijas de la Tierra, humanidad entendida como la propia Tierra que ha alcanzado la fase de sentimiento, de pensamiento reflejo, de responsabilidad y de amortización.

Junto a la humanidad hay que tomar en consideración a los demás organismos de la redícula de la vida, con los que la humanidad está en profunda relación de parentesco por el hecho de que, fundamentalmente, la vida es una y única (en todos los seres vivos se encuentra la misma estructura básica de la cadena de ADN) en la diversidad de sus manifestaciones. En este sentido no se puede pensar la Tierra-Gaia y la humanidad al margen de los demás representantes de la vida y de las condiciones físico-químicas que garantizan la existencia y la perpetuación de la vida.

A partir de estas imbricaciones, nos damos cuenta de que todo depende de la salvaguarda de la Tierra y de que se mantienen las condiciones de vida y de reproducción. Ningún otro proyecto tiene sentido, pues le faltaría la condición previa fundamental, precisamente la supervivencia de la Tierra y de los hijos e hijas de la Tierra. La conciencia de esa nueva percepción aún está lejos de ser compartida colectivamente.

2. Óptica global — ética global

Para una realidad global también es decisiva una ética global. Hasta ahora ha predominado una ética traducida en las diversas morales, propias de cada cultura o región del planeta. Estas morales no quedan invalidadas, pues determinan valores, normas y prácticas del ser humano en su articulación existencial, social y ecológica concreta. Todas ellas han nacido de la reflexión humana sobre el *ethos*, que es de naturaleza universal. El *ethos* configura la actitud de responsabilidad y de cuidado ante la vida, la convivencia social, la preservación de la Tierra, cada uno de los seres que existen en ella y la identificación de un Sentido último y definitivo del universo. Este *ethos* básico se traduce en morales vinculadas a lo regional y a lo cultural y, por ello mismo, con una validez limitada a lo regional y a lo cultural.

Lo que buscamos ahora es un *ethos* que sea adecuado a la nueva plataforma de la historia, que es global y planetaria. Este *ethos* globalitario no puede consistir en la implantación de una moral regional, aunque sea dominante. Es necesario que proyectemos un *ethos* que sea realmente expresión de la globalización y de la planetización de la experiencia humana, que sea asiente sobre una nueva sensibilidad, el *pathos*, estructurador de una nueva plataforma civilizatoria.

3. Globalización y nueva cosmología

Para garantizar el éxito de este *ethos* es importante, antes de nada, asumir la perspectiva esencial de la globalización tal como nos la presenta la nueva cosmología: se trata de ver la Tierra tal como se ofrece, empíricamente, a los ojos de la experiencia cotidiana, mejorada por el análisis de las ciencias empíricas. En la Tierra las cosas no se encuentran yuxtapuestas, sino que todas ellas están «inter-retro-conectadas», esto es, conectadas en todas las direcciones. No se trata, por tanto, de mantener separadas, o simplemente yuxtapuestas, la Tierra como planeta físico, la biosfera y la humanidad. Se trata de mantener unido, de

forma consciente, lo que siempre viene unido. Se trata de entender la Tierra como totalidad físico-química, biológica, sociológica y espiritual, una y compleja; dicho brevemente, nuestra casa común.

Ésta es la visión que se tiene desde las naves espaciales. Desde allá arriba, desde la Luna o desde el espacio exterior, la Tierra aparece en su espléndida y frágil unidad. No hay diferencia entre Tierra y humanidad. Ambas forman un todo orgánico y sistémico. Esta experiencia de contemplar la Tierra desde fuera de la misma Tierra está cambiando el estado de conciencia de la humanidad, del mismo modo que cambió en los astronautas, una conciencia que se siente unificada con la Tierra y, a través de la Tierra, con el cosmos.

El sistema-Tierra, por su parte, con sus subsistemas ecológicos, es fruto de la historia del universo. La vida aparece con la emergencia de la complejidad de la historia de la Tierra, como materia que se autoorganiza, y la vida humana surge como irrupción de la historia de la complejidad de la vida. Aquí no hay disyunción, sino conjunción. Todo constituye un único proceso complejo (por tanto, no lineal), dinámico y todavía abierto.

Más aún, con la aparición del *cibionte* (la combinación del ser humano con la cibernética) entramos definitivamente en una nueva fase del proceso evolutivo humano. Es decir, la tecnología no es algo instrumental y exterior al ser humano. Se ha incorporado a su naturaleza concreta. Sin el aparato científico-técnico ya no se puede entender la existencia concreta y la supervivencia humana. Al mismo tiempo se está creando un nuevo cerebro, un nuevo córtex cerebral, la *world wide web* (red mundial de comunicación): la conexión de todos con todos, el acceso individual a todo el conocimiento e información acumulados por la humanidad (a través de Internet y de la red global de comunicación). Cada persona se convierte, en cierto modo, en una neurona del cerebro ampliado de Gaia.

4. *El diálogo obligatorio de todos con todos*

Esta unidad compleja, al ser pensada y construida como proyecto colectivo, no puede tener como única referencia el modelo del ser humano occidental, blanco, adulto, científico-técnico, cristiano, secularizado, sino que debe incorporar otros elementos civilizacionales, como lo multiétnico, lo multirreligioso, lo femenino, las distintas edades, entre otros. Pero fundamentalmente debe situar en el centro la cuestión ética y moral, pues, como ya hemos visto, la Tierra está amenazada en su equilibrio ecológico (ecología ambiental) y la mayoría de la humanidad sufre bajo pesadas injusticias sociales (ecología social). Tenemos que construir una civilización planetaria que logre integrar a todos, que impida la bifurcación de la humanidad (ecología integral) y que mantenga unidos de manera consciente los polos de la unidad y de la diversidad como valores complementarios (ecología mental).

Por tanto, es preciso, por un lado, mantener las culturas en su singularidad y, por otro, abrirlas a un diálogo obligatorio con todas las demás, con las pérdidas y las ganancias que comporta este proceso. De lo contrario, se cierran en sí mismas y originan fundamentalismos de todo tipo. Pero al abrirse revelan virtualidades latentes insospechables, enriqueciéndose a sí mismas y a otras culturas.

Para esta operación se hace necesario superar el paradigma moderno que fracciona, atomiza y reduce. Hay que llegar al paradigma holístico contemporáneo que articula, relaciona todo con todo y considera la coexistencia del todo y de las partes (holograma), la multidimensionalidad de la realidad con su no-linealidad, con equilibrios y desequilibrios, caos y cosmos, vida y muerte. En definitiva, todas las cosas han de ser contempladas en y a través de su relación eco-organizadora con el medio ambiente cósmico, natural, cultural, económico, simbólico, religioso y espiritual.

Urge, pues, que alimentemos una postura *global*, esto es, pensar globalmente y actuar localmente, y pensar localmente y actuar globalmente. Tal como apuntó Edgar Morin, el gran teó-

rico de la complejidad, el nuevo pensar planetario no opone lo universal a lo concreto, lo general a lo singular. Lo universal se ha vuelto singular, porque cada singular es parte y parcela del universo. Lo concreto es el universo terrestre, dentro del cual vivimos, nos movemos y existimos. Hoy en día estamos asistiendo, de forma extremadamente compacta, al nacimiento de lo universal concreto: la planetarización, nueva plataforma de la Tierra y de la humanidad.

Esta lectura ha modificado nuestra concepción del mundo, del ser humano y de su misión en la historia cósmica. A nueva música, nuevos oídos. ¿Qué ética y qué moral hay que vivir en esta era ecozoica y planetaria? Con ella hemos de afrontar esos problemas que exigen una urgente solución, como la crisis social, la redefinición del trabajo y la alarma ecológica.

¿CÓMO FUNDAR UNA ÉTICA PLANETARIA?

¿Cómo construir una plataforma común sobre la que todos podamos asentarnos y entendernos? Para vivir como humanos, los hombres y las mujeres necesitan establecer ciertos consensos, coordinar ciertas acciones, refrenar ciertas prácticas y construir expectativas y proyectos colectivos. Esto ha existido siempre desde los comienzos de la constitución de las comunidades humanas. Surge, entonces, la cuestión de la validez de un punto de referencia ético y moral común que pueda congregarse a todos. ¿Cuál ha de ser la base para este punto de referencia común?

Las relaciones, hoy en día, son extremadamente complejas. Se necesita un punto de referencia para la totalidad de los seres humanos, habitantes del mismo planeta, que ahora se descubren como especie, interdependientes, habitantes de una misma casa y con un destino común. Si no establecen un acuerdo en cuanto a exigencias éticas y morales mínimas, ¿cómo podrán coexistir pacíficamente? ¿Cómo van a preservar el hogar común y garantizar un futuro para todos?

1. *Qué es «ética», qué es «moral»*

Al encauzar estas cuestiones tenemos que remontarnos al sentido originario de la ética y de la moralidad. Todas las morales, por muy diferentes que sean, nacen de un trasfondo común que

es la ética. La «ética» sólo existe en singular, pues pertenece a la naturaleza humana, está presente en cada persona, mientras que la moral siempre está en plural porque consiste en las distintas formas de expresión cultural e histórica de la ética.

¿Qué es la ética? El análisis etimológico de la palabra «ética» puede servirnos de orientación para conocer su sentido originario.

El término «ética» viene del griego *ethos*. Esta palabra puede escribirse de dos maneras: con eta (la «e» larga del alfabeto griego) y con épsilon (la «e» breve del mismo alfabeto).

Ethos, con «e» larga, significa la morada, el abrigo permanentemente tanto de animales (establo), como de seres humanos (casa). En el ámbito de la totalidad de la madre naturaleza (llamada *physis* filosóficamente y «Gaia» míticamente), el ser humano delimita una parcela y se construye en ella una morada. La morada le hace echar raíces en la realidad, le da seguridad y le permite sentirse bien en el mundo. Esta morada no viene dada de antemano por la naturaleza, sino que ha de ser construida mediante la actividad humana. Ésta es la «obra de la cultura. La morada ha de ser cuidada y reformada constantemente; hay que adornarla y mejorarla. Dicho con otras palabras: el *ethos* no es una realidad acabada, sino que es algo abierto, que siempre ha de ser hecho, rehecho y cuidado, como suele suceder con la morada humana. *Ethos* se traduce entonces por «ética». Es una realidad en el orden de los fines: vivir bien, habitar bien. No tiene que ver con unos fines cualesquiera, sino con los fundamentales (como el vivir bien), con valores imprescindibles (como defender la vida, especialmente del indefenso), con principios que fundan acciones (dar de comer al hambriento), etc.

El centro del *ethos* (morada) es el bien (Platón), pues sólo él permite que alcancemos nuestro fin, que consiste en sentirnos bien en casa. Y nos sentimos bien en casa (disponemos de un *ethos*, realizamos el fin anhelado) cuando creamos mediaciones adecuadas, como hábitos, estilos de vida, normas y maneras consiguientes de obrar. Por medio de ellas habitamos humanamente el mundo, que puede ser la casa concreta o nuestro nicho ecológico local, regional, nacional, o nuestra casa mayor, el planeta Tierra.

Para Aristóteles, el centro del *ethos* (la morada) es la felicidad, no en el sentido subjetivista moderno, sino en sentido objetivo, como situación de autonomía vivida en el nivel personal y social (*polis*). Podríamos traducir esta felicidad/autonomía como la autorrealización del ciudadano en su dimensión personal y social. Este fin, la autonomía, se alcanza a través de mediaciones como pueden ser los hábitos, las virtudes y las instituciones jurídicas, que son los caminos concretos de la autorrealización personal y societaria.

Estos medios también eran denominados *ethos*, pero esta vez escrito con «e» breve (la «épsilon» del alfabeto griego). Designa las costumbres, esto es, el conjunto de valores y de hábitos consagrados por la tradición cultural de un pueblo. *Ethos* como conjunto de los medios ordenados a un fin (el bien/la autorrealización) se traduce en el espacio cultural latino y moderno por «moral».

Moral (*mos*, *moris* en latín) significa, exactamente, las costumbres vigentes, los hábitos consagrados y los valores comunes de una determinada cultura. Como son muchos y propios de cada cultura, estos valores y hábitos fundamentan diversas morales. De aquí se desprende que el «*ethos/moral*» siempre va en plural, mientras que el «*ethos/casa*», siempre en singular.

2. Cómo se relaciona la ética con la moral

Ethos con «e» larga (morada) y *ethos* con «e» breve (costumbres y tradiciones), o «ética» y «moral», se articulan intrínsecamente. Los hábitos y las costumbres (*ethos/moral*) tienen como propósito hacer de la morada humana y del medio social algo sostenible, autónomo y habitable (*ethos/ética*) para todos, algo, por tanto, bueno y causa de felicidad. Pongamos un ejemplo concreto de esta imbricación entre «ética» y «moral». Para mayor claridad, vamos a utilizar formulaciones negativas.

¿Qué quiere decir «esa persona carece de ética»? Significa que «esa persona carece de principios, que obra de un modo oportunista, según las ventajas que pueda obtener; de ella no se

podrá esperar un comportamiento coherente y previsible, por lo que no tiene una opción fundamental de vida». Carece de ética, por ejemplo, el periodista que traiciona sus principios para hacer, a cambio de una buena suma de dinero, la campaña de un político notoriamente corrupto. El pretexto alegatorio de que está realizando «un trabajo profesional» no justifica la traición ética del periodista o de cualquier otro profesional.

¿Qué quiere decir «esa persona carece de moral»? Significa que «esa persona no tiene virtudes, que miente, engaña a sus clientes, que roba dinero público, que explota a los trabajadores, que es violento en su casa». Esta persona puede incluso tener ética (unos principios y valores fundamentales), pero obra en contradicción con sus principios.

Puede suceder que una persona carezca tanto de ética como de moral, esto es, que actúe de modo aleatorio conforme a sus intereses más inmediatos. Carece de principios y actúa de acuerdo con las ventajas individuales. Un ejemplo podría ser el caso de una modelo o actriz que se deja fotografiar desnuda, en poses provocativas, por revistas de gran difusión a cambio de mucho dinero. La excusa de que se trata de un «desnudo artístico» o que es un «trabajo profesional» no disculpa la falta de ética (principios, actitudes fundamentales) y la falta de moral (actos contrarios a los principios). Otras artistas igualmente hermosas, pero con ética y moral, jamás venderían su imagen por dinero, precisamente por no ir en contra de su ética y moral.

Pero aquí se plantea una cuestión ineludible: ¿quién define lo que es ético y moral para la morada humana? ¿Qué instancia puede indicar los criterios de bondad o de maldad tanto de la morada humana (*ethos*) como de las costumbres y valores (moral) que organizan esa morada?

Hay muchas respuestas. La tradición griega, de la que somos herederos, afirma unánimemente que corresponde al *logos* humano (la razón) definir lo que es bueno y habitable para todos. Para cumplir bien con su misión, el *logos* ha de saber escuchar a la naturaleza. La naturaleza no es muda; está llena de mensajes y de llamadas. Pero los griegos van más lejos. Afirman que el *logos* humano no está fuera y por encima de la naturaleza (*phy-*

sis), sino que forma parte de ella, es un órgano de la misma naturaleza que capacita para captar lo que es bueno y lo que es malo para la morada humana. La naturaleza, por tanto, entendida como la energía originaria (*physis*), no está enfrentada al *logos*, sino que se expresa por medio de él y con él.

Aquí se gestó una decisión llena de consecuencias para toda la historia, al menos la occidental: conceder centralidad al *logos*, a la capacidad intelectual y racional del ser humano. Como veremos más adelante [pp. 46 ss.] y ahora anticipamos, el mensaje de la naturaleza no sólo es captable por el *logos*, sino también por otros órganos que constituyen la capacidad perceptiva del ser humano, como es el caso de la intuición, la simpatía, la empatía (*pathos*), los sentidos espirituales, especialmente el sentido del cuidado y preocupación por todo lo que vive y significa valor. De todos modos, es importante constatar que nuestra cultura occidental ha privilegiado el *logos* y lo ha convertido en instancia básica de discernimiento que orienta las decisiones de la voluntad.

Naturaleza y *logos*, en esta concepción, van siempre juntos y constituyen el punto de referencia común de los comportamientos morales de la sociedad. Atañen a todas las personas por igual, pues todas ellas son portadoras de naturaleza y de *logos*. Estas dos realidades apuntan a la felicidad, esto es, a la autorrealización humana en un ambiente social y ecológico integrado y equilibrado. Naturaleza y *logos* constituyen un matrimonio feliz, cada uno diferente del otro, pero asidos de la mano al servicio de la morada humana personal y social (*ethos*).

Ahora bien, es preciso que naturaleza y *logos* estén insertados en la historia, lo que no percibieron adecuadamente los griegos. A la historia no se la puede escayolar y detener. Siempre está en proceso, en cambio, en construcción de lo que aún no se ha intentado ni instituido.

En la historia posterior a las grandes síntesis de la filosofía clásica griega *logos* y naturaleza siguieron rumbos distintos. Rompió el idilio de la integración mutua y de la armonización. Como dos caballos, comenzaron a tirar del carro en direcciones diferentes e incluso opuestas.

La naturaleza desborda al *logos*. Éste expresa alguna de las virtualidades de la naturaleza. Pero ésta implica muchas otras. Surge la historicidad de la naturaleza y de la razón. Aparecieron así los conflictos de las razones y de las interpretaciones acerca de la naturaleza y la misión de la razón.

A los modernos les correspondió percibir esa dimensión de historicidad. Naturaleza y *logos* no son magnitudes simples y equivalentes. Todo *logos* es natural. Pero no toda la naturaleza es lógica; puede ser ilógica e incluso demente. Las combinaciones naturaleza/razón están sujetas a las variaciones históricas, a las diferentes coyunturas y a las interpretaciones en el ámbito de las culturas más distintas. También pueden recibir la influencia de las dimensiones de demencia, de drama y de tragedia. El propio ser humano se descubre, lleno de perplejidad, como *sapiens* y *demens*.

En un primer momento, los cambios se produjeron en la comprensión de la *naturaleza*. Los maestros medievales elaboraron una comprensión metafísica de la naturaleza, entendida de forma estática, con unas leyes y normas inmutables y previos. Posteriormente, esta lectura fue invalidada por el magisterio oficial de la Iglesia católica. La ley natural es interpretada como la manifestación de la ley eterna dentro del mundo natural, concebido como un sistema cerrado y acabado. Aquí se trata de equilibrar, como sucedía entre los griegos, la naturaleza con la razón, al servicio del proyecto eterno de Dios.

3. Los dos proyectos éticos de la modernidad

Más tarde, en los tiempos modernos, los cambios se produjeron en el modo de entender el *logos*. El *logos* se subjetiviza. El sujeto racional, y no tanto la naturaleza, es visto como depositario privilegiado, cuando no exclusivo, del *logos*. La naturaleza es más bien algo caótico (salvaje) y ha de ser ordenada (civilizada) por la razón humana. La naturaleza es objeto y lugar de la acción libre del ser humano. Ante ella no hay que adoptar y fomentar una postura de respeto y veneración. Antes al contra-

rio, como decía Francis Bacon, uno de los padres fundadores del paradigma moderno, la naturaleza ha de ser sometida al lecho de Procusto. Hay que torturarla, al estilo de los inquisidores, hasta que revele todos sus secretos.

Las características de este sujeto racional son la creatividad, la capacidad de proyectar y ordenar, la libertad, la autonomía, la mayoría de edad, la responsabilidad por su intervención en el mundo y en la historia. Más que analizar el orden de la naturaleza, el ser humano se analiza a sí mismo, sus deseos y proyectos. Por tanto, se convierte en creador de un orden del que se siente responsable.

Dos son los principales sujetos colectivos que ocuparon el escenario histórico de la modernidad: la burguesía y el proletariado. Cada uno de ellos busca realizar su proyecto: la burguesía, dominar el mundo por medio del saber científico-técnico que está en la base de su poder económico y militar, creando riqueza incluso a costa de una perversa tasa de iniquidad social y de grave degradación ecológica; y el proletariado, el proyecto de un cambio revolucionario en las relaciones sociales disímétricas para establecer una sociedad de igualdad, de justicia y de fraternidad para todos, empezando por los marginados y los excluidos.

Hegel elaboró su filosofía a partir del sujeto burgués, considerado como plasmador y conductor de la historia. Marx, a partir del sujeto proletario, sometido al patrón, con la misión de transformar y superar la relación amo-esclavo, en la dirección de una sociedad de ciudadanos libres, solidarios y participativos: el socialismo entendido como la realización plena de la democracia.

Cada uno de estos proyectos funda su *ethos*, un conjunto de valores, principios de acción y utopías de futuro. Cada uno de ellos traduce el *ethos* en morales prácticas. La actitud básica (*ethos*) se traduce en actos concretos (morales).

Moral es todo aquello que favorece cada uno de los proyectos mencionados; immoral es lo que se les opondría. Para la burguesía, moral es todo lo que le ayuda a asegurar la posesión y el control de los medios de producción y de los instrumentos de

construcción de subjetividades colectivas adecuadas a su *ethos*. Para el proletariado, moral es lo que tiende a incrementar su poder de presión sobre la burguesía, a aumentar su fuerza de clase, a internalizar en las personas las ideas revolucionarias y a ocupar el Estado para transformar, desde él, las relaciones sociales.

Insistimos en que la cuestión básica no reside en la valoración moral de los *actos* que se ordenan a la realización de ambos proyectos. Lo decisivo es la valoración del proyecto en sí, de sus principios, de las *actitudes* fundamentales que supone, es decir, la valoración del *ethos* subyacente. Cabe preguntarse cómo el *ethos* burgués y el *ethos* proletario, respectivamente, organizan la casa humana. ¿Quién, de los dos, cuida mejor de ella para beneficio común? ¿Quién la amenaza más en su sustentabilidad ambiental y social?

Los frutos hablan por sí solos. El *ethos* de la tradición socialista, cuyo depositario y defensor era el proletario, se presentaba más generoso y solidario con los oprimidos. El *ethos* de la tradición capitalista, cuyo sujeto histórico sigue siendo la burguesía, por su propia naturaleza está centrado en el individualismo y en la competitividad, que limita enormemente la solidaridad. En nuestros días, este *ethos* capitalista representa la mayor amenaza para la naturaleza, para las relaciones de cordialidad entre los pueblos y para el futuro común de la humanidad.

Pero tanto capitalismo como socialismo son expresiones de la misma subjetividad moderna. Ambos poseen la misma actitud fundamental de objetivación y de explotación de la naturaleza, que es incluida en el pacto social, pues se le niega su subjetividad y alteridad. La subjetividad moderna, tanto en una versión como en otra, no nos proporciona criterios seguros para responder a los problemas colectivos derivados de la globalización, de la nueva geosociedad, de las amenazas que penden sobre la Tierra y la humanidad. La carga de intereses particulares de uno y otro proyecto ofusca la visión de la globalidad. El afán por acelerar todos los medios productivos desde la perspectiva de la acumulación tanto privada (capitalismo) como colectiva (socialismo), sin tomar en consideración los recursos limitados de la

Tierra y su frágil equilibrio ecológico, ha convertido los medios productivos en medios altamente destructivos de la naturaleza y de la biosfera.

Esta situación, hoy alarmante, cuestiona el proyecto de la subjetividad moderna y del *logos* pensado desde los intereses de colectividades que se excluyen mutuamente. En la cultura actual se está produciendo una gran desconfianza de las posibilidades integradoras del *logos*. Éste se ha mostrado, a través de las guerras modernas con exterminios en masa, extremadamente amenazador para el futuro de la biosfera y de la humanidad. Si nos abandonamos a él ciegamente, podremos vernos precipitados al abismo.

4. Naturaleza y espíritu en la ética contemporánea

Como reacción al *logos* subjetivado, asistimos en la actualidad a un poderoso retorno a la naturaleza y al *logos* universal pensados en el horizonte de los nuevos conocimientos acumulados por las ciencias de la Tierra, por la ecología y por las diversas vías espirituales.

Así, en la nueva cosmología, la naturaleza es mucho más que la *natura* de los medievales y la naturaleza de los modernos. Estamos más próximos al concepto de *physis* de los griegos. Para nosotros, hoy, la naturaleza es el conjunto articulado de todas las energías cósmicas en proceso de materialización o desmaterialización; son las infinitas probabilidades que irrumpen desde el vacío cuántico, abiertas a la concretización; es la complejidad de la materia siempre en interacción; es la vida en su unidad y diversidad de manifestaciones como proceso de autoorganización (*poiesis*) de la materia; es el mismo *logos* universal y cósmico que se expresa en la historia y produce cultura, significaciones y procesos de espiritualización. La naturaleza, en la concepción contemporánea, posee subjetividad y espiritualidad. Se accede a ella no sólo mediante el *logos* y la razón instrumental-analítica. Esto sería realmente insuficiente. Se accede a ella principalmente a través del *pathos* (estructura de la sensibi-

lidad), del cuidado, del *eros* (estructura del deseo), por medio de la intuición, de lo simbólico y sacramental.

El ser humano ocupa en ella un lugar singular. Desempeña una doble función. Por un lado, está *dentro*, es parte de la naturaleza, está inserto en el inmenso proceso de evolución natural y cibernética. Por otro, está *frente a*, en una especie de cara a cara con la naturaleza. Por su conciencia y su saber técnico, interviene en ella, convirtiéndose en su plasmador. Pero no por ello deja de formar parte de la biosfera y de ser geológicamente un objeto muy concreto. El ser humano siempre forma parte de la naturaleza e interviene en ella. La relación ser humano-naturaleza es dialéctica, esto es, ambas realidades se encuentran intrincadas la una en la otra, de forma tal que el destino de una se convierte en el destino de la otra.

Desde esta perspectiva contemporánea, propia de la era ecozoica, que recupera una comprensión más abierta y abarcante de la naturaleza (que incluye el Espíritu reflejado en el *logos*), ¿qué es lo que encontramos en la naturaleza? Más que leyes fijas e indicaciones rígidas, encontramos: 1) una totalidad de sentido, es decir, encontramos diversidades que se articulan en una unidad dinámica; 2) encontramos un sentido de dirección (la flecha del tiempo) a la vista del crecimiento de la complejidad y, a través de ella, de formas más altas y ordenadas de vida (estructuras disipativas de la entropía con aumento de información y niveles de memoria), convergencias y finalidades que constituyen valores y excelencias por realizar en la vida personal, comunitaria y social; 3) encontramos en la naturaleza la convivencia, la adaptación, la tolerancia y la solidaridad entre todos, hecho que inspira actitudes fundamentales para la existencia humana personal y social; 4) para terminar, 4) en la naturaleza encontramos posibilidades de regeneración, de utilización óptima de todos los recursos, ausencia de desechos, demostración de la sinergia (la colaboración de todos hace que 2 + 2 sean 5) y la manifestación del todo en la parte y la inserción de la parte en el todo, visión que se había perdido en nuestro mundo de la atomización, de la racionalización y de la tecnificación de los proyectos humanos.

Como veremos más adelante, la naturaleza así entendida funda una de las corrientes de ética de valor universal, inspiradora de un *ethos* mundial.

¿Cuáles son las corrientes que pretenden universalizar un discurso ético y moral globalmente válido? Vamos a entrar más específicamente en este tema, pues constituye el eje de nuestra indagación.

FORMAS DE UNIVERSALIZACIÓN DEL DISCURSO ÉTICO

Introducción

Retomemos la pregunta central que hemos planteado con anterioridad: ¿Cómo establecer un consenso mínimo sobre valores éticos válidos para todos los humanos, ahora reunidos en un único lugar, en el planeta Tierra, que nos puedan ayudar a dar respuesta a las tres cuestiones globales, la social, la del desempleo estructural y la ecológica?

En el campo de la ética y de la moral, en la actualidad, existen, entre otras, seis formas principales de argumentación, cada una de las cuales ofrece una posible base para una ética planetaria:

- el utilitarismo social,
- las éticas del discurso comunicativo y de la justicia,
- la ética basada en la naturaleza,
- la ética enraizada en las tradiciones religiosas de la humanidad,
- la ética fundada en el pobre y en el excluido,
- la ética fundada en la dignidad de la Tierra.

Vamos a ver rápidamente cada una de ellas y las posibilidades que ofrecen en cuanto a la fundamentación de un *ethos* mundial.

1. *El utilitarismo social: alcance y límites*

Toda ética y moral tienen que ver con prácticas que pretenden ser eficaces. ¿En qué medida proporcionan mayor felicidad y realización para el mayor número posible de personas? Esta visión pragmática es fundamentalmente correcta y dio origen a una importante escuela de ética llamada «utilitarismo». Sus representantes son principalmente ingleses, Th. Hobbes, D. Hume y especialmente J. Bentham (1789) y S. Mill (1863), que la dotaron de una arquitectura sistémica. El utilitarismo se encuentra hoy en día en la base de muchas reformas sociales (neoutilitarismo) de cuño anglosajón.

Esta corriente cuenta con subcorrientes que convergen, sin embargo, en algunas características comunes, relevantes para nuestro tema.

a) Principios del *ethos* utilitarista

— *El principio de la consecuencia o principio teleológico*: el juicio moral debe atenerse a las consecuencias que se derivan de las acciones en cuestión. Según el utilitarismo, no existen acciones en sí mismas lícitas o ilícitas, intrínsecamente buenas o malas, como pretende la postura deontológica clásica (basada en el deber, como «no mentir, no asesinar al inocente, no practicar la violencia»). Todo depende de las consecuencias, que han de ser calculadas. Las consecuencias serán buenas o malas y, por tanto, el acto moral será también bueno o malo. ¿Con qué criterios hay que juzgar las acciones? Aquí entra en juego el segundo principio.

— *Principio de utilidad*: las consecuencias han de ser útiles para la realización del bien. No se trata de cualquier bien, sino de un bien verdaderamente bueno para los humanos. Se da por supuesta una teoría de lo que sea el bien, lo que exige un tipo de argumentación, al menos implícita, de orden ontológico y «natural». Por eso algunos representantes de esta tendencia establecen el así llamado *utilitarismo de la regla*. Una acción es buena o mala en la medida en que es consecuencia mala o buena

de una regla establecida. Esta regla ha de ser elaborada por todos, en el sentido de un cálculo de utilidad lo más general posible y de producción de felicidad para el mayor número posible de personas (*the greatest happiness of the greatest number*). Este postulado nos abre al siguiente principio que completa el argumento utilitarista.

— *Principio del hedonismo*: el bien alcanza una realización óptima cuando satisface necesidades y atiende a preferencias humanas, por tanto, en la medida en que produce placer, alegría y felicidad (es el llamado «proporcionalismo»). En la determinación de lo que sean la felicidad, la alegría y el placer, hemos de ser tolerantes --dicen los utilitaristas--: cada uno establece su proyecto de vida y en función del mismo ha de calcular cuánto placer, felicidad y alegría puede alcanzar dentro de ese proyecto.

Se trata de lograr proporciones combinando lo cualitativo con lo cuantitativo. Pero no de una manera indiferenciada. Lo cualitativo tiene prioridad sobre lo cuantitativo (es famosa la frase de S. Mill «es mejor un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho»). Incluso entre las preferencias hay diferenciación. Se puede sentir feliz tanto quien presencia una película pornográfica como quien asiste a la *Sinfonía de los dos mundos* de Don Helder Cámara. Sin embargo, la calidad del segundo es superior a la del primero, pues realiza con mayor plenitud al ser humano, que no es solamente un ser de instintos (un animal hambriento de sensaciones), sino principalmente un ser de ética y de ética (un ser de trascendencia). Pero ¿no se corre el riesgo de individualismo en la búsqueda de la proporción correcta? El siguiente principio —el principio social— trata de imponer límites a ese riesgo.

— *Principio social*: el cálculo ha de incluir la perspectiva social, objetivando la felicidad del mayor número posible de personas y de seres vivos, como animales y plantas. «El mayor número posible» significa conjugar el mayor número posible de personas y de seres que se benefician con la mayor medida posible de utilidad. Esto se aplica, por ejemplo, a la economía, en el caso del producto interior bruto de un país. Cuanto mayor

sea la cantidad de bienes y servicios producidos, tanto mayor será el número de beneficiados potenciales.

Sin embargo, cabe reconocer que en este cálculo no se decide de la forma de distribución, equitativa o discriminatoria, es decir, no se plantea la cuestión de la justicia distributiva. En el sistema de capitalismo dependiente, por ejemplo, hay grandes diferencias sociales que constituyen situaciones de injusticia, pues reducidas élites acaparan los principales medios de vida y de poder con exclusión de los demás. Como se desprende, el bien se entiende en sentido de hedonismo (cantidad e intensidad del placer). Lo útil se concibe en sentido del cálculo social y no sólo de la ventaja individual.

b) Aplicación de los principios a la globalización

Aplicando estos principios a una perspectiva planetaria, no podemos, tras un primer análisis superficial, negarles cierta pertinencia práctica. ¿Qué es útil y bueno para la totalidad de los seres humanos y para el sistema-Tierra? Lo útil y bueno podría formularse en este imperativo, verdaderamente universal: «no lloves a cabo acciones que tengan como consecuencia la destrucción del sistema-Tierra a través de armas nucleares, químicas y biológicas; no obres de forma tal que el resultado sea la devastación de las condiciones de vida sobre la Tierra; no instaures prácticas (científicas, biotecnológicas) que tengan como consecuencia la eliminación de las especies vivas, principalmente de la especie *homo*» (principio de la *consecuencia*).

Estos imperativos son condiciones de posibilidad de todos los demás y del discurso mismo de la utilidad o inutilidad, de la felicidad o infelicidad.

En este sentido cabría rescatar el tema del bien común, ya no sólo considerado en términos sociales, sino ecológico-sociales. No sólo hay que preservar el bien de la sociedad, sino también el bien de la Tierra como sistema, los diferentes ecosistemas, la biosfera, la hidrosfera, los animales, las plantas, los microorganismos, los elementos físico-químicos, responsables del equilibrio dinámico de la vida en todas sus formas.

En una perspectiva planetaria cobra centralidad la dimensión colectiva, que no sólo afecta a las sociedades, sino también «debido a la interdependencia de todas con todas» al propio sistema social mundial. Las morales particulares y personales han de abrirse a una ética global cuya consecuencia sea la salvaguarda de la integridad de la creación y de la humanidad (principio *social*).

Lo útil y bueno, para ser éticamente responsable, ha de orientarse por una jerarquía de prioridades (principio de la *regla*). Después de que hayamos asegurado el planeta Tierra, la biosfera y la especie *homo*, habrá que salvaguardar al pobre, al oprimido, al marginado y al excluido. Éstos son los seres más amenazados de la creación, pues, de hecho, están muriendo antes de tiempo. En relación con ellos habrá que garantizar una sociedad justa, porque si éstos mueren antes de tiempo, es por causa de la injusticia social y ecológica. A continuación han de merecer especial atención las culturas en extinción, como las culturas originarias de los indígenas, las etnias amenazadas y las minorías oprimidas. Finalmente, hay que vigilar atentamente el equilibrio global del sistema-Tierra que permite que todos los seres sigan existiendo y viviendo.

Sin embargo, para que estos principios dejen su carácter teórico y puedan ser aplicados concretamente sería necesaria una verdadera revolución social que va más allá de la ética y del utilitarismo social. En primer lugar, una revolución en las formas de relación con la naturaleza que, en el modo de producción dominante, son altamente predatorias. A continuación, una revolución en el modo en que se afronta la cuestión de los excluidos; éstos son consecuencia de la aplicación masiva de tecnologías de punta que sustituyen la fuerza de trabajo, privando las ganancias obtenidas, sobre las consecuencias sociales, que son el desempleo estructural y la exclusión social. En último lugar, la grave crisis social: debido al modo en que se ha organizado la sociedad mundial en los parámetros de la cultura capitalista y a causa de su modo de producción altamente competitivo y mínimamente cooperativo, la riqueza producida está conociendo una concentración en megaconglomerados como

nunca antes en la historia, y también una producción de miseria y de exclusión que rayan en la barbarie. ¿Para quién es útil todo este proceso?

Los representantes del utilitarismo social no mueven un dedo para modificar la situación antiética en que se encuentra la humanidad. Su pragmatismo acaba por sacrificar el arbitrario orden vigente. Es una ética de los satisfechos que toma poco en consideración el clamor de los insatisfechos.

2. *La ética de la acción comunicativa y de la justicia*

Esta tendencia ético-moral ha sido elaborada por la escuela crítica de Fráncfort, que ha hecho unas inestimables aportaciones a la tradición marxiana y a los ideales de la democracia. Benjamin, Adorno, Horkheimer y especialmente Habermas han sometido la Ilustración, también llamada «modernidad», a un profundo análisis crítico, con sus pretensiones universalistas y libertarias. Esta modernidad posee dos vertientes básicas, una técnica y otra ética. La primera, la técnica, alcanzó elevadas cotas de realización. La segunda, la ética, ha venido sufriendo progresivamente una disminución en su espacio y se ha visto relegada a la marginalidad. Particularmente Jürgen Habermas (nacido en 1928) ha atacado el espíritu oculto de la modernidad técnica, la masiva utilización de la razón instrumental-analítica, puesta al servicio de los intereses del proyecto científico-técnico y de la dominación política sobre clases, naciones y pueblos.

a) La recuperación de la dimensión ética de la modernidad

Pero el proyecto de la modernidad sigue inacabado. Puede y debe ser completado mediante el incremento de su dimensión ética por medio de una mayor emancipación y concretización de los derechos del ciudadano, de la democracia y de los medios de diálogo y acción comunicativa. Éste es el empeño de la propuesta filosófica y crítico-social de Habermas.

Tanto él como las diversas tendencias afines articulan dos tradiciones importantes de la ética: la tradición kantiana del deber y del imperativo categórico, y la tradición marxiana del sentido de la emancipación, de la justicia social y de la democracia integral aplicada en todos los ámbitos (socialismo). Una sociedad moderna y democrática se construye en la medida en que vive una práctica de comunicación permanente (*kommunikatives Handeln*) y logra sus consensos mediante el diálogo generalizado y el discurso razonado. De acuerdo con esta tendencia, este diálogo debe sustituir a las instancias clásicas de fundamentación ética que son las tradiciones y las religiones, hoy considerablemente desgastadas por múltiples crisis.

Para esta corriente las normas morales y jurídicas son reglas que coordinan las libertades subjetivas. Se fundamentan en la teoría moderna del contrato social (Hobbes, Locke, Rousseau), que recibe con Kant un respaldo filosófico con la idea del «reino de los fines». Para Kant toda persona humana es un fin en sí y nunca puede servir de medio para cualquier otra cosa. La autonomía de la persona hace que posea una dignidad inamovible. Las leyes han de subordinarse a esta dignidad, crear las condiciones de su realización y atender a todas las personas. A la luz de estos postulados, los imperativos presentan la siguiente aplicación:

— En conflictos de intereses y en el reparto de responsabilidades, las normas funcionan como reglas en la solución equitativa de los conflictos o en la coordinación de las libertades, apuntando a la construcción colectiva de una convergencia común.

— La justicia siempre es justicia para todos; por eso las normas, para ser justas, han de buscar el consenso social. De aquí deriva la centralidad y universalidad del proyecto de la justicia. Los destinatarios, los ciudadanos, han de poder aceptar estas normas. Si no existe el consenso, les falta a las normas el vínculo de legitimidad que las vuelve válidas. El consenso, sin embargo, sólo se alcanza cuando las normas responden a los intereses legítimos de las personas, de forma tal que puedan aceptarlas y sentir que, en ellas, quedan formalizados sus dere-

chos. Las normas son justas sólo cuando son distributivamente ventajosas.

Esta corriente ética y moral se basa en la confianza en la razón y en la capacidad de argumentación y de convencimiento en el ámbito de un mismo espacio lingüístico. Las cuestiones relativas a gustos y valoraciones subjetivas, es decir, las cuestiones que se refieren a «proyectos de felicidad», son consideradas, por esta corriente, secundarias, aunque relevantes. No es necesario alcanzar un consenso social al respecto. Por eso se remiten a las coordenadas de la organización existencial de las personas (*Lebenswelt*). No obstante, estas propuestas acerca del «buen vivir» no pueden realizarse a costa del proyecto necesario de la justicia, social y ecológica.

En este modelo ético se pone de manifiesto un notable esfuerzo *constructivista*, es decir, la preocupación por sumar perspectivas, alcanzar consensos, establecer directrices de coordinación de intereses y reglas del juego ético-social. Las cuestiones que preocupaban a la ética de la ley natural, que maneja constantes antropológicas, se toman poco en consideración debido a los presupuestos metafísicos que implica y acerca de los cuales hay más disenso que consenso.

Junto a esta ética del discurso, a partir de los años setenta del siglo XX ha surgido una serie de expresiones ético filosóficas que se inscriben dentro de este horizonte comunicativo, dialógico y del ideal de la justicia, con K.-O. Appel en Alemania, J. Rawls y J. M. Buchanan en los Estados Unidos, con A. Cortina en España, N. Bobbio en Italia, O. Pegoraro y M. Araújo de Oliveira en Brasil. No vamos a entrar en su discusión, pues esta tarea nos llevaría lejos y sus frutos más maduros se inscriben dentro de la ética de la acción comunicativa y del discurso de persuasión de la escuela crítica de Fráncfort.

b) Aplicación de estos principios a la globalización

Vamos a aplicar las perspectivas de esta visión a una posible ética planetaria que tenga en cuenta los tres problemas globales que hemos descrito al inicio de nuestras reflexiones.

En primer lugar, se hace necesario el pacto social universal de no emplear la máquina de muerte ya construida para destruir el sistema-Tierra (la cuestión ecológica). Se trata de un pacto de salvación de la Tierra amenazada. Sin embargo, cabe señalar una limitación en el proyecto emancipatorio de Habermas y de sus afines que tiene que ver directamente con la cuestión ecológica. Nos referimos a su reduccionismo antropocéntrico. En realidad, en su proyecto, la naturaleza no entra en el nuevo pacto social mundial, pues tanto ella como los demás seres vivos son considerados como meros objetos de la actividad y discursividad humana. No se conciben como valores intrínsecos y como beneficiarios de derechos; en virtud de lo cual, caracterizados por la subjetividad. La comprensión ecológica, por el contrario, pretende construir una democracia socio-cósmica en la que la naturaleza, los animales, las plantas y otros organismos vivos sean vistos como nuevos ciudadanos que constituyen la sociabilidad humana ampliada. Sólo entendiendo así la naturaleza, asociada al ser humano y a la sociedad, se podrá pensar en una salvaguarda de la Tierra y de la biosfera.

En segundo lugar, se hace necesario un proceso de diálogo global entre todos los pueblos, entre los bloques Norte-Sur, entre los continentes, naciones, etnias, religiones y filosofías, en el sentido de garantizar el derecho a la vida de cada ciudadano terrestre. En principio, este postulado está presente en el proyecto de la acción comunicativa de Habermas. Pero de manera demasiado abstracta. No toma debidamente en consideración a las sociedades silenciadas del mundo, que constituyen las grandes mayorías. Para que éstas puedan acceder al reino del diálogo abierto habría que hacer profundas revoluciones sociales. Éstas, por cierto, derribarían el actual orden vigente y el tipo de democracia reducida, todavía en vigor, representativa y por delegación. En el horizonte del proyecto de Habermas no caben bien los millones y millones de excluidos, cuya incorporación a una sociedad mínimamente democrática exigiría transformaciones fundamentales en las formas actuales de convivencia.

En tercer lugar, dentro del proceso general de hominización, socialización y globalización hay que garantizar a cada

pueblo el derecho de poder seguir existiendo como pueblo, con su cultura y su idiosincrasia. Éstos han de poder participar en la acción comunicativa cotidiana, pues gracias a ella se construye la democracia como valor universal y se mantiene viva. El modelo de Habermas se asienta sobre la experiencia centroeuropea de construcción de la acción comunicativa, sin partir de una base más amplia y más baja, allí donde se sitúan las grandes mayorías de la humanidad, que necesitan ver asegurado su derecho a ser y expresarse y que todavía no está suficientemente garantizado.

En cuarto lugar, es importante llegar a consensos mínimos en relación con la satisfacción de las necesidades básicas de alimento, vestido, vivienda, ocio, salud, de trabajo y de comunicación con otros seres humanos. El ser humano no sólo es un ser de materialidad, sino también de espiritualidad. Por eso, dentro de estas necesidades básicas hay que incluir la satisfacción mínima de la sed de belleza y de trascendencia que caracterizan la profundidad humana. ¿Cómo crear las condiciones mínimas que permitan subsistir a los seres humanos (garantizar el tener) y dar sentido a la vida (garantizar el ser), especialmente en el caso de los excluidos del proceso productivo? Se necesita aquí algo más que la simple razón, en la que tanto confía Habermas. Hacen falta una inteligencia emocional, el *pathos* para la solidaridad y la compasión y un sentido espiritual de la existencia. Estos elementos necesitarían mayor explicitación en el proyecto de la escuela de Fráncfort (excepción hecha de W. Benjamin) y deberían tematizarse mejor, como tratamos de hacer más adelante.

Pero es importante reconocer que las exigencias ético-morales del proyecto de J. Habermas están centralizadas en el tema de la vida en sociedad, de la libertad, del diálogo global de todos con todos, de la solidaridad, del respeto a las diferencias y del estímulo de la comunicación intersubjetiva de los ciudadanos. Por medio del ejercicio comunicativo se descubren las diferencias y se aprecian las complementariedades.

A pesar de las limitaciones antropocéntricas y, en el fondo, eurocéntricas, cabe reconocer a Jürgen Habermas el mérito de haber planteado claramente estas cuestiones, rescatando lo me-

por de la tradición ilustrada, en su vertiente emancipatoria y ética. Sin embargo, como otros filósofos de la modernidad, también parte del presupuesto de que la supervivencia del planeta Tierra y de la humanidad está garantizada. Hoy sabemos que no es así, pues el aparato de muerte ingeniado y construido por la razón instrumental-analítica y por la degradación ambiental ha cambiado las condiciones de existencia de la humanidad. Una sociedad racionalizada comunicativamente no está en condiciones, por muy dialógica de sea, de asegurar con la pura razón un horizonte de esperanza y de confianza para la humanidad.

Junto con ella, necesitamos rescatar otros ejercicios de la razón que se abren a una óptica más amplia, base para construir una ética mejor fundada.

3. La ética fundada en la naturaleza: ¿qué naturaleza?

La formulación clásica de la argumentación ética por medio de la ley natural se debe a Tomás de Aquino, que sigue los pasos de Aristóteles. La moral católica, especialmente reflejada en los documentos del magisterio pontificio, sigue fundamentalmente esta tendencia.

Este tipo de argumentación no arranca del establecimiento de reglas de coordinación a partir de las libertades subjetivas de las personas que celebran un contrato social entre ellas. Parte de unas constantes antropológicas y de las inclinaciones humanas que se muestran independientes de la voluntad y de los consensos de los individuos. Estas constantes (que incluyen la propia voluntad y libertad) ofrecen el fundamento de la obligatoriedad y la universalidad de las normas. Por tanto, el utilitarismo social y el constructivismo, basados en el consenso de las partes, encuentran su límite en la ley natural.

La ética fundada en la ley natural trata de establecer una base de referencia común para una argumentación en la que todos puedan participar por el hecho de que todos están dotados de la misma naturaleza humana; esta base común confiere objetividad a los argumentos; suscita la cuestión de la verdad de

las cosas y no sólo la del consenso *sobre* las cosas; permite también discutir contenidos concretos de moral, asentados en la ley natural que subyace a las expresiones culturales más diversas. También posibilita un discurso transcultural, referido siempre a algo común y universal dentro de las diferencias histórico-sociales particulares, la naturaleza humana.

Cuando hablamos de dignidad humana, de diálogo, de acción comunicativa y de consenso, estamos presuponiendo una comprensión del ser humano. Y aquí se plantean las preguntas incluíbles: ¿qué es la naturaleza humana?, ¿cuál es la lógica que preside esta naturaleza?

a) La doble dimensión del ser humano

Desde el punto de vista filosófico y estrictamente racional, nos parece irrenunciable una reflexión sobre la naturaleza humana. Para un *ethos* universal y planetario, esta cuestión es crucial. Por muy subjetividad libre y autónoma que sea (su «frente a» la naturaleza), el ser humano se encuentra arraigado, como un ser-en-el-mundo, junto a otros y dentro de la naturaleza (es parte de ella). Fenomenológicamente emerge, por un lado, como un ser de deseos ilimitados, de ahí su carácter de proyecto infinito, con capacidad de cuidado, de responsabilidad de su propia vida, de la vida de los demás y del futuro de la Tierra. Por otro, nace y vive dentro de unas limitaciones y circunstancias que no ha elegido, como el tipo de padres (duros o cariñosos), el sexo, el color de la piel, el lugar de nacimiento, la cultura de origen, una mente despierta o torpe, la carga genética que hace que esté sano o que sea deficiente físico o mental. El ser humano interactúa con esos datos. No se somete de modo fatalista a ellos, sino que los plasma y les da una configuración personal y social. Los existenciales condicionan y determinan sobremanera la libertad humana sin quitarle su espontaneidad y creatividad. Lo justo, lo correcto, lo útil y lo bueno surge del diálogo interactivo entre los condicionamientos y la libertad, entre el «ser-humano-parte de-la-naturaleza» y el «ser-humano-frente-a-la-naturaleza».

Sería irresponsable no mantener esta dialéctica y peligroso

seguir la moral de las consecuencias y las proporcionalidades en cuestiones relativas a la salud, a la calidad de los alimentos, de los remedios, y a la ecología ambiental. No podemos aplicar procedimientos científico-técnicos a la naturaleza e introducir alimentos y remedios cuyas consecuencias no hayan sido previamente estudiadas (el problema de los transgénicos). Sería igualmente una gran irresponsabilidad que nos aventuráramos a realizar combinaciones químicas en el aire y en la tierra, en las aguas y en los núcleos urbanos para observar sus consecuencias buenas o malas sobre la biosfera y sobre las personas humanas.

En estos campos fundamentales no podemos depender de cualquier tipo de consenso, fruto de negociaciones y de acuerdos (especialmente entre los especialistas en sus laboratorios, donde se manipulan genes, y los empresarios que los financian para obtener elevados beneficios). Antes bien, los consensos han de partir de la aceptación de los factores objetivos de la naturaleza de la ecósfera y de la naturaleza humana en interacción con la primera. Incluso en ámbitos en los que lo natural no viene inmediatamente dado, como el caso de la educación, los factores objetivos ligados a los procesos naturales han de ser tomados en consideración. Así, por ejemplo, no podemos organizar la educación en un puro proyecto arbitrario, sino que hay que considerar las aportaciones que vienen de la medicina, de las ciencias del desarrollo, de la psicología profunda, de la sociología y de la pedagogía y, directamente, los procesos de crecimiento y de maduración a que cada ser humano está objetivamente sujeto.

La argumentación ética que apela a la naturaleza o a las exigencias de la naturaleza humana tiene como objetivo poner en escena estos datos. Pretende fundamentar la convicción de que la autonomía de los sujetos ha de tener en cuenta aquello que se adecua y conviene a los condicionamientos objetivos de la naturaleza humana y se articula con ellos. Esto sería ético. Esta argumentación subraya el hecho de que la felicidad de la vida humana no se construye de modo arbitrario, al margen de las condiciones que pone la propia vida humana. Esta vida humana, en cuanto humana (por tanto, no se trata de una piedra,

ni de una planta, ni es una ameba, sino precisamente humana), apunta a opciones de sentido y a valores que constituyen el «buen vivir» y estructuran el bienestar de la casa humana, es decir, del *ethos*. En este sentido, tiene razón Heráclito al afirmar: «el *ethos* es el *daimon* (es decir, el genio protector) del ser humano».

b) Deformaciones en la comprensión de la naturaleza

Hay que distinguir la visión de la naturaleza que acabamos de exponer de otra, de cuño fixista y metafísico, predominante en la moral católica de corte neoescolástico y oficialista. Esta visión considera la naturaleza humana como algo inflexible, inmutable, y un reflejo del orden inviolable de la creación. La razón tendría simplemente una función pasiva, como un órgano sólo de lectura de las normas dadas ya de antemano por la naturaleza.

Esta metafísica hace abstracción de algo esencial y natural en el ser humano, su carácter interactivo, su capacidad de diálogo y de intervención en los procesos de la naturaleza y su historicidad. Esta rigidez no valora suficientemente la relativa autonomía y creatividad del ser humano, tan queridas para la modernidad; tampoco acoge las buenas razones que fundan la ética del diálogo necesario y de la justicia imprescindible para todos, que con razón enfatiza la Escuela de Fráncfort, y, finalmente, debido a su inflexibilidad, vuelve estériles las aportaciones católicas al debate ético actual sobre tantos temas candentes, como el del cuerpo, el del placer, el de la población mundial o el de la manipulación genética, entre otros.

También nos apartamos de la concepción pobre de la modernidad ilustrada que ve la naturaleza como mera *res extensa* («cosa extensa» = materia), tal como la define Descartes en su *Discurso del Método*: «no entiendo por naturaleza ninguna diosa o cualquier otro tipo de poder imaginario, antes me sirvo de esta palabra para designar la materia».

c) Lo dado y lo hecho en la naturaleza

Dejando a un lado tal reduccionismo ante la intuición originaria, cabe resaltar estas dos dimensiones dialécticas presentes en el recurso a la ley natural y a la naturaleza humana para, eventualmente, fundar un *ethos* mundial:

Por un lado se puede afirmar que, en ciertos aspectos, la naturaleza humana es un dato singular, siempre abierto, pues ha venido formándose, junto con otros seres, a lo largo del proceso evolutivo desde hace millones de años y todavía no está terminado. En este sentido, naturaleza es siempre historia natural (evolución). A partir de esta naturaleza dada y siempre en proceso de génesis, podemos distinguir, como hacen los etólogos, el ser humano de los animales, de las plantas, de las amebas. No obstante la unidad sagrada de la vida en sus múltiples manifestaciones, el ser humano es una especie que posee sus propias constantes, que generan cierto tipo de comportamiento singular, propiamente humano, caracterizado por el habla, por la libertad, por la responsabilidad, por la creatividad, por el afecto, por el cuidado y por su dimensión de apertura al otro, al mundo y a la totalidad; también dramatiza su realidad la dimensión *demens* y dia-bólica, que siempre acompaña a la dimensión *sapiens* y sim-bólica, dis-torsionando los valores enunciados más arriba.

Por otra parte, la naturaleza humana es histórica, porque está trabajada por la libertad humana que la moldea, le da diversas configuraciones culturales y la mantiene abierta a nuevas concreciones futuras. Este carácter histórico hace que ninguna concepción abarque a todo el ser humano. Sólo se comprende dentro de unos límites históricos. Por eso, la cuestión de qué sea el ser humano, su esencia y su naturaleza, es una cuestión que hay que retomar y profundizar siempre. No se trata sólo de saber lo que viene dado, sino también de constatar cómo lo dado es hecho, rehecho, entendido, reinterpretado y proyectado. Además, cabe comprender lo virtual, lo porencial y lo utópico también como pertenecientes a la naturaleza humana dada, haciendo que nunca sea simplemente dada de una vez por todas. Tiene las características de un sistema abierto.

Al aplicar esta comprensión al ser humano, constatamos que éste es un ser que está ahí, producto de una larga evolución, una realidad dada con una configuración concreta. Sin embargo, aún no está listo, pues todavía está naciendo; no es un proyecto a medio o largo plazo, sino un proyecto tendencialmente infinito. Por eso, el ser humano siente que debe ir más allá de sí mismo, que debe autotranscenderse. Sólo así será radicalmente humano.

Dicho brevemente, el ser humano es un ser de relaciones ilimitadas, junto a otros en el mismo mundo y en el mismo cosmos. Es *in et sí*. Pero un «en sí» original, pues sólo se realiza como «en sí» en la medida en que es *para los demás*, en la medida en que sale de sí y se relaciona con los otros. Así pues, es un «en sí» relacionado.

Las tendencias y las pasiones o su capital de deseos y su universo complejo de impulsos no indican, concretamente, ninguna norma de acción concreta. Exigen un proyecto, una dirección, un camino hacia el que deben ser canalizadas. Aquí es donde emergen la libertad y la responsabilidad ética del ser humano. Su razón y su capacidad de autodeterminación son fuerzas de la naturaleza para hacer de la naturaleza una historia refleja, marcada por la emoción, por la voluntad y por la autodeterminación.

d) Aplicación del *ethos* de la naturaleza a la globalización

Apliquemos esta visión de la naturaleza humana al *ethos* planetario. Tenemos un dato común: todos somos humanos, estamos interconectados, en un mismo sistema-Tierra, provenimos todos del inmenso proceso cosmogénico. Esta realidad exige ser preservada para que pueda reproducirse tal como vino del pasado hace millones y millones de años; más aún, exige que se mantengan las condiciones para que se pueda desarrollar tal como ha venido haciéndolo desde siempre.

Con el advenimiento del ser humano entró alguien capaz de copilotar la naturaleza: el ser humano es capaz de desentrañar sus potencialidades y acelerar su proceso. Puede crear nuevas

potencialidades y modelar un mundo de segunda y tercera mano. También puede frenar procesos de la naturaleza e incluso volverse en su contra.

Este recurso a la naturaleza es capaz de generar un discurso racional comprensible por todos. Tiene algo común: todos somos humanos. Posee algo distinto: somos humanos de forma siempre diferente, según el modo chino, indio, azteca, italiano, sami, brasileño. La diferencia no destruye la comunión. Sólo muestra la fecundidad de esta esencia comunitaria, pues sólo se da en la medida en que se realiza de diferentes maneras. Y se realiza cada vez de forma limitada, por eso está abierta hacia los lados (para otras realizaciones) y hacia el futuro (otras posibles realizaciones).

En esta nueva época de la conciencia mundial es importante articular los dos polos: tenemos algo común que hay que preservar y, por él, construir las convergencias; y tenemos algo diferente que hay que respetar: los diferentes modos de historiar lo que tenemos de común dando origen a las distintas culturas y a las tradiciones espirituales. Estas dos fuerzas son diferentes y complementarias, complejas y convergentes en el sentido de que apuntan a la misteriosidad de la aventura humana dentro de la historia terrenal y cósmica.

¿Cómo nos ayuda este tipo de argumentación a dar una respuesta equilibrada a los tres problemas que nos desafían globalmente?

Respecto a la cuestión social, los excluidos, la naturaleza no conoce excluidos ni acumula residuos. Todo lo incluye y todo lo recicla. Todos son interdependientes y reciprocamente solidarios al ejercer su función en beneficio del todo, como lo vemos señalando a lo largo de nuestro estudio.

El hecho de que el sistema mundial excluya prácticamente a dos tercios de la humanidad denuncia su carácter antinatural. No puede tener futuro, pues se opone directamente a la lógica básica del universo, que es la conectividad y la solidaridad cósmica.

Respecto a los desempleados estructurales, la naturaleza siempre trabaja y va modelando de forma no lineal, sino com-

pleja, todos los órdenes de ser. El universo se expande auto-creándose. La supresión del trabajo asalariado no acaba con el trabajo. Más bien lo libera como la capacidad del ser humano de crear y modelar su entorno y su propia historia. El desafío actual es cómo organizar políticamente la sociedad mundial y las poblaciones prescindiendo del trabajo humano, pero con el trabajo de las máquinas inteligentes que trabajan para el ser humano y cuyos beneficios han de ser socializados con cierta equidad entre todos. La naturaleza trabaja con semejante equilibrio dinámico. Nadie tiene de más ni de menos, sino que todos participan de la economía de lo suficiente para todos.

Con respecto a la cuestión ecológica, nada mejor que seguir la lógica compleja de la naturaleza para que garanticemos espacio para todos y unas condiciones de supervivencia para todos los ecosistemas con sus respectivos representantes. La crisis ecológica mundial se asienta sobre la ruptura de la alianza de sinergia y de connaturalidad del ser humano con la naturaleza. Salvar el Planeta significa responder a aquello que está pidiendo a gritos: que se respeten y veneren las alteridades, que el desarrollo del ser humano no se haga en contra de la naturaleza, sino en sinergia con ella, y que se mantenga de forma dinámica pero cohesionada la integridad sagrada de todo lo Creado.

4. *Ética mundial fundada en las tradiciones religiosas*

En la discusión acerca de un *ethos* mundial no puede pasarse de largo ante la contribución de Hans Küng (nacido en Suiza en 1928), el promotor más destacado de la reflexión sobre la necesidad de un consenso ético mínimo, fundamento para una sociedad mundial. Su lema es: *Una ética mundial para la economía y la política* (Trota, Madrid, 2000; título original: *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, 1997; cf. también *Proyecto de una ética mundial*, Trota, ³2000; título original: *Projekt Weltethos*, 1990).

a) Paz religiosa, fundamento para la paz política

Hoy en día se está afianzando la amplia convicción de que sin un consenso básico mínimo acerca de determinados valores, normas y actitudes es imposible la convivencia humana en sociedad, y menos aún en la emergente sociedad mundial. No se trata simplemente de construir un *ethos* mínimo, sino de un consenso mínimo acerca de un *ethos* mínimo, universalmente válido. ¿Cómo construir este consenso? ¿Cómo instaurar un *ethos* mínimo?

En un primer momento Küng critica los modelos vigentes de universalización ética indicados más arriba, excesivamente abstractos para poder lograr el consenso mínimo exigido. Éste ha de ser universalmente viable y efectivo y, además, obligatorio para todas las personas en sus diferentes culturas. Confundiendo en las posibilidades de la razón, los exponentes de estos modelos han descartado con demasiada facilidad las tradiciones religiosas que fundamentan, *de hecho*, los comportamientos éticos de la gran mayoría de la humanidad. Estas tradiciones conservan potencialidades insospechadas, no para un consenso total, sino para un consenso mínimo entre los humanos, y esto es precisamente de lo que se trata.

Hans Küng insiste: «no habrá ningún nuevo orden mundial sin una nueva ética mundial». Pero en un tono más realista afirma que no habrá ningún orden mundial sin una paz entre las naciones; y es imposible la paz entre las naciones sin paz entre las religiones; es imposible la paz entre las religiones sin diálogo de religiones. Una vez entablado este diálogo, se puede construir la paz religiosa, fundamento para la paz política. La paz política sólo queda garantizada por un *ethos* de referencia común, fundado en las tradiciones religiosas de la humanidad. Este *ethos* es «el mínimo necesario de valores humanos, criterios y actitudes fundamentales. Más exactamente: Ética mundial es el consenso básico con respecto a valores vinculantes, criterios irrevocables y actitudes fundamentales, afirmados por todas las religiones, a pesar de sus diferencias dogmáticas, y que pueden

ser compartidos incluso por lo no creyentes» (*Una ética mundial para la economía y la política*, 1999, 105).

Por debajo de las diferencias religiosas se encuentra el ser humano, que testimonia la presencia de un mismo *ethos* básico. Este ser humano está conquistando de forma colectiva la conciencia de que sólo tiene este planeta para vivir y que es responsable del destino común. Para garantizar la supervivencia común necesita de un consenso sobre valores y actitudes irrenunciables. De lo contrario, todos pueden perecer.

b) Consenso mínimo sobre un *ethos* mundial

Esta situación de hecho exige la necesidad de un *ethos* mundial. Cuenta con dos pies sobre los que apoyarse: la verdad concreta y la justicia irrenunciable, dos valores éticos elementales.

La verdad concreta, independiente de las teorías filosóficas sobre la verdad, fundamentalmente viene a decir: «no queremos que se nos siga mintiendo y engañando sobre nuestra situación social y económica, sobre las causas reales de nuestra pobreza y exclusión social, sobre la muerte prematura de nuestros hijos e hijas, sobre la desaparición de nuestros seres queridos, sobre el peligro que nos amenaza a todos».

La justicia irrenunciable, más allá de las formulaciones eruditas académicas, clama en estos términos: «¡entra en las prisiones y acaba con las torturas a presos políticos; acaba con los privilegios en el sistema financiero nacional y mundial; acaba con la explotación del trabajo infantil, con el abuso sexual de menores, acaba con las matanzas de niños y niñas de la calle; evita la limpieza étnica de toda una región!». Con respecto a este tipo de verdad y de justicia no caben discusiones, sino una convergencia mundial en valores y acciones combinadas.

Sintetizando, el consenso mínimo se condensa en el derecho a la vida, en el respeto inviolable a los inocentes, en el trato justo dispensado al detenido y en la integridad física y psíquica de toda persona humana. Es la base común mínima, sin la cual no hay convivencia posible en ninguna parte del Planeta.

Por medio de la religión los pueblos han encontrado un

medio concreto para hacer valer y garantizar el carácter universal e incondicional de este consenso mínimo. La religión funda la incondicionalidad y la obligatoriedad de las normas éticas mucho mejor que la razón abstracta o el discurso racional, escasamente convincentes y sólo comprensibles por algunos sectores de la sociedad que disponen de las mediaciones teóricas para su aprehensión. La religión, por ser una *Weltanschauung* más generalizada —en concreto, el camino común de las grandes mayorías— es más universal y comprensible. Vive de lo Incondicional y pretende testimoniario como la dimensión profunda del ser humano. Sólo lo incondicional puede obligar incondicionalmente. Prescindir de la dimensión religiosa en cualquier análisis de la realidad supone perjudicar el análisis, reducir la realidad, minar el fundamento de una actitud ética universal. Sólo los sectores racionalísticamente arrogantes de la sociedad mundial desprecian este tipo de argumentación, bien porque han perdido el modo de acceso a la experiencia de lo sagrado y de lo religioso, bien porque viven alienados de la vida concreta de sus propios pueblos.

Sin embargo, no son pocos los politólogos que se han dado cuenta de la importancia decisiva de la religión para las políticas globales. P. Huntington afirmaba: «En el mundo moderno, la religión es una fuerza central, quizás la fuerza central que motiva y moviliza a los seres humanos [...] Lo que cuenta en último término para el hombre no es la ideología política o el interés económico. Convicción creyente (*faith*) y familia, san-gre y credo (*belief*) son las realidades con las que se identifican los hombres, por las que luchan y mueren» (citado en H. Küng, *op. cit.*, 128).

La esencia de esta ética universal es la *humanitas*, la obligatoriedad de tratar humanamente a todos, independientemente de su condición de clase, de su religión o su edad. Las religiones históricas han resumido este núcleo esencial en la regla de oro: «haz a los demás lo que quieres que te hagan a ti», o, negativamente: «no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti».

Estas religiones también enseñaban: «no matarás». Traduci-

do a un código moderno significa: «venera la vida; desarrolla una cultura de la no-violencia y del respeto ante toda vida».

También han enseñado: «no robarás». Traducido a nuestros días, significa: «obra con justicia y con corrección; fomenta una cultura de la solidaridad y un orden económico justo».

Y también: «no mentirás». Significa: «habla y obra con veracidad; obligate a una cultura de la tolerancia y a una vida en la verdad». Finalmente, mandaban: «no cometas adulterio». Lo que, traducido, significa: «amaos y respetaos unos a otros; impongos como obligación una cultura de la igualdad y de la amistad entre el hombre y la mujer».

Una sociedad mundial única (geosociedad) necesita de un único *ethos* básico; en caso contrario no se garantiza el futuro común; en esta ocasión, el peligro es total y la salvación también deberá ser total; no va a haber una salida escondida, la salvación para algunos privilegiados; o nos salvamos todos mediante la incorporación de una ética mundial, o todos podremos conocer el destino de las grandes devastaciones que diezmaron en otro tiempo a millones de especies.

Las aportaciones de Hans Küng han sido inestimables y, en el conjunto de las propuestas mundiales, son una de las más sensatas y factibles.

Como se deduce, esta ética crea la atmósfera adecuada que permite alcanzar el equilibrio en los tres problemas globales que hemos planteado como los desafíos emblemáticos para un consenso mínimo: el problema social, el ecológico y el del trabajo. Esta propuesta fomenta la sensibilidad que permite colocar en el centro de la atención humana estas cuestiones y no como se hace hoy en día en la globalización económica-financiera, donde el lugar central está ocupado por la economía, por la tasa de beneficios, por los niveles de inflación, por los índices de crecimiento material y por las oscilaciones de las bolsas de valores.

5. La ética fundada en el pobre y en el excluido

La situación de empobrecimiento y de exclusión en que viven grandes porciones de la humanidad y las dificultades históricas para suscitar compasión y despertar solidaridad han supuesto un desafío para la reflexión de muchos pensadores situados en la periferia de los grandes centros metropolitanos y de los sistemas imperantes. Objetivamente, esta antitrealidad provoca indignación e incluso cólera sagrada. Ante las multitudes famélicas, ante los ojos trastornados por la desesperación y ante los cuerpos retorcidos por el hambre, la mínima reacción humana es afirmar: «esto no puede ser así; esto tiene que cambiar». De este sentimiento visceral nace la voluntad política de un proceso de liberación cargado de densidad ética.

El *Manifiesto Comunista* de 1848 y la teología de la liberación del Tercer Mundo constituyen monumentos éticos de primera magnitud, originados por la protesta contra la miseria y por la solidaridad para con los miserables. En el seno de esta tradición profética ha surgido uno de los nombres más conocidos por su consistente producción ética y por su capacidad de diálogo con otras propuestas; se trata de Enrique Dussel (nacido en 1934), teólogo, filósofo e historiador argentino, que actualmente reside en Méjico.

a) *El principio supremo: «¡Libera al pobre!»*

Dussel, antes de nada, desmonta con rigor los discursos éticos vigentes. En su mayor parte, observa este autor, los exponentes de estas éticas no son conscientes del lugar social desde el que piensan y actúan: desde dentro de los sistemas dominantes y a partir de quienes ocupan el centro del poder. Prácticamente no tienen en cuenta el hecho de que existen una periferia y una exclusión mundial, frutos de estos sistemas cerrados en sí mismos, incapaces de incluir a todos y, por eso mismo, causa permanentemente de víctimas. ¿Cómo van a poder universalizar sus propuestas si dejan fuera a los pobres y a los excluidos que constituyen la gran mayoría de la humanidad? Estos pensadores

no hacen un juicio ético previo del sistema histórico-social en que viven inmersos y del tipo de racionalidad de que se sirven. Parten como si sus realidades fueran evidentes e incuestionables. Su crítica no es suficientemente crítica y radical.

En este sentido los marginados y más aún los excluidos son depositarios de un privilegio epistemológico. Desde ellos se puede hacer un juicio ético-crítico de todos los sistemas dominantes de poder. El excluido grita. Su grito denuncia que el sistema social y ético falla, que es injusto y ha de ser transformado. Normalmente, los sistemas establecidos se consideran naturales y los únicos válidos para ser impuestos a todos en todo el mundo. Este fenómeno tiene lugar, en nuestros días, en algunas corrientes filosóficas de los países centrales: en el moralismo político del neoliberalismo y en el fundamentalismo del mercado. Algunos ideólogos consideran estas dos realidades como el fin y el culmen de la historia.

¿Cómo universalizar un discurso ético que englobe realmente a todos sin distinción? Dussel pone énfasis al afirmar que «sólo alcanzamos la universalidad si partimos de una parcialidad, de los últimos, de los que están fuera, de los que ven negado su ser. Partiendo de esta parte mayor podemos abrirnos a todos los demás y sentiremos la urgencia de los cambios necesarios, capaces de garantizar una inclusión y universalidad efectivas. Si olvidamos a los de fuera, elaboraremos discursos éticos selectivos, encubridores, no universalizables y abstractos» (cf. *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, 2000).

La ética, por tanto, debe partir del otro; no simplemente del otro, sino del otro más otro que es el pobre y el excluido, el negro y el indígena, la mujer oprimida, el que es objeto de discriminación por los prejuicios más diversos. Este pobre representa más que una categoría económica; constituye una grandeza antropológica; tiene un rostro. El rostro del pobre se revela la irreductible y provocador. Grita: «¡isocorro!»; extiende la mano y suplica: «tengo hambre, ¡dame de comer!». Escuchar la voz del otro es mostrar conciencia ética. «La conciencia no es tanto un aplicar unos principios al caso concreto, sino un oír,

escuchar la voz que me interpela desde la exterioridad, desde más allá del horizonte del sistema: el pobre que clama justicia desde su derecho absoluto, santo, de la persona en cuanto tal. Conciencia ética (muy distinta que la moral) es el saber «abrirse» al otro y tomarlo a cargo (re-sponsabilidad) por el otro ante el sistema» (*Ética comunitaria*, 1986, 49-50).

El principio supremo y absoluto de la ética reza: «¡libera al pobre!» (*Ética comunitaria*, 1986, 86). Este principio es absoluto porque regula la praxis siempre, en todo lugar y para todos. «¡Libera al pobre!» supone: a) la denuncia de una totalidad social, de un sistema cerrado que excluye y produce al pobre; b) un opresor que produce al pobre y al excluido; c) la existencia del pobre, hecho injustamente pobre y, por ello, empobrecido; d) tener en cuenta los mecanismos que reproducen el empobrecimiento; e) el deber ético de acabar con tales mecanismos; f) la necesidad de construir una vía de salida del sistema excluyente, y, finalmente, g) la obligatoriedad de realizar el nuevo sistema en el que tendencialmente todos puedan haber en la participación, en la justicia y en la solidaridad.

b) La universalidad a través de la parcialidad

Esta ética tiene su punto de partida en los pobres, pero no es sólo para los pobres. Es para todos, pues ante el rostro del empobrecido nadie puede quedar indiferente, todos se sienten implicados. Esta ética es, fundamentalmente, una ética de la justicia, en cuanto que recupera el reconocimiento que se ha negado a las grandes mayorías y las incluye en la sociedad de la que se sienten excluidas. En función de lo cual jerarquiza las prioridades: primero, salvar la vida de los pobres; después, garantizar los medios de vida para todos (trabajo, vivienda, sanidad, educación, seguridad); a continuación, garantizar la sustentabilidad de la casa común, la Tierra, con sus ecosistemas y su inmensa biodiversidad, y desde esta plataforma básica garantizar también las condiciones que permitan realizar los demás derechos humanos fundamentales, consignados en tantas declaraciones universales.

En virtud de esta visión esencial, Dussel elabora una ética política para sociedades abiertas que se saben imperfectas y que siempre están dispuestas a procesos de perfeccionamiento; desarrolla también una ética erótica que redefine los papeles femenino/masculino, las relaciones parentales, y que representa a una alternativa a las éticas masculinistas y falocráticas; proyecta una ética pedagógica de la socialización humana, es decir, de los procesos y métodos de internalización de valores comunes, y, finalmente, una ética antifetichista, esto es, que desenmascara los procesos de absolutización y de repliegue de los sistemas sobre sí mismos, que impiden una experiencia efectiva de la trascendencia y del verdadero encuentro con la Fuente originaria de todos los seres y objeto secreto del deseo insaciable del ser humano: Dios.

Esta ética posee un innegable carácter mesiánico, en la medida en que lleva a salvar vidas, a enjugar lágrimas, a despertar compasión y a incentivar la colaboración para que todos se sientan hijos e hijas de la Tierra y hermanos y hermanas unos de otros. Se centra en cosas esenciales ligadas a la vida y a los medios de vida. Por eso tiene que ver con la mayoría de la humanidad empobrecida. Es una ética de lo humanamente observable y realizable por todos. De ahí su irrenunciable valor al reconocer la centralidad de las cuestiones planteadas al inicio de este estudio, la cuestión social, la ecológica y la del trabajo humano. Y su valor seguirá mientras no calle el último grito del último oprimido del último rincón de la Tierra.

6. Dignitas Terrae: una ética eco-centrada

Más que ninguna otra, esta corriente plantea de forma explícita la cuestión de un *ethos* mundial. Representa la cristalización más lograda hasta el presente de la nueva conciencia ecológica y planetaria en la perspectiva consciente de un nuevo paradigma civilizatorio.

De entrada, parte de una visión ética integradora y holística, considerando las interdependencias entre pobreza, degradación

medioambiental, injusticia social, conflictos étnicos, paz, democracia, ética y crisis espiritual.

Sus exponentes lo dicen claramente: «La Carta de la Tierra está concebida como una declaración de principios éticos fundamentales y como itinerario práctico de significado duradero, ampliamente compartido por todos los pueblos. De forma similar a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, la Carta de la Tierra será utilizada como un código universal de conducta para guiar a los pueblos y a las naciones en la dirección de un futuro sostenible» [*La Carta de la Tierra. Valores y principios para un futuro sostenible*, Secretaría Internacional del Proyecto Carta de la Tierra, San José (Costa Rica) 1999, 12].

a) Antecedentes históricos de la Carta de la Tierra

El texto de la Carta de la Tierra ha venido madurando durante muchos años a partir de una amplia discusión a nivel mundial. Un semillero de pensamiento se encuentra en el seno de la ONU. Cuando se creó en 1945, se proponía como tarea fundamental la seguridad mundial sustentada por tres polos principales: los derechos humanos, la paz y el desarrollo socioeconómico. Todavía no se hacía mención alguna de la cuestión ecológica. Ésta irrumpió estrepitosamente en 1972 con el Club de Roma, el primer gran balance sobre la situación de la Tierra, que denunciaba la crisis del sistema global de la Tierra y proponía como terapia poner límites al crecimiento. En ese mismo año la ONU organizó el primer gran encuentro mundial sobre el medio ambiente en Estocolmo, Suecia. Aquí surgió la conciencia de que el medio ambiente debía constituir la preocupación central de la humanidad y convertirse en el contexto concreto de todos los problemas. En última instancia, el futuro de la Tierra y de la humanidad depende de las condiciones medioambientales y ecológicas. Se imponía la tarea de desarrollar valores y proponer principios que garantizaran el equilibrio ecológico.

En 1982, como consecuencia de esta preocupación, se publicó la Carta Mundial de la Naturaleza. En 1987 la Comisión

Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo (Comisión Brundtland) propuso la expresión emblemática, que ha seguido manteniendo su éxito hasta nuestros días, del «desarrollo sostenible», y sugería una Carta de la Tierra que regulara las relaciones entre estos dos ámbitos: el medio ambiente y el desarrollo.

En 1992, con ocasión de la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro, se propuso una Carta de la Tierra que había sido discutida a nivel mundial por organizaciones no gubernamentales, por grupos comprometidos y científicos, así como también por gobiernos nacionales. Esta Carta debería funcionar como el cimiento ético que confiriera coherencia y unidad a todos los proyectos de esta importante reunión. Pero no hubo acuerdo entre los gobiernos. En su lugar se adoptó la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo. Este rechazo causó gran frustración entre los medios más concienciados y comprometidos con el futuro ecológico de la Tierra.

Surgió entonces el segundo y decisivo ámbito de pensamiento y de creación: dos organizaciones internacionales no gubernamentales, a saber, el Consejo de la Tierra y la Cruz Verde Internacional, con el apoyo del gobierno holandés. Éstas asumieron el reto de buscar el modo de llegar a la elaboración de una Carta de la Tierra. En 1995 patrocinaron conjuntamente un encuentro en La Haya, Holanda, en el que 60 representantes de diversas áreas, junto con otros interesados en la cuestión, constituyeron la Comisión de la Carta de la Tierra con la misión de organizar una consulta mundial durante dos años, al final de las cuales se debería llegar a un esbozo de Carta de la Tierra.

Al mismo tiempo se recopilaron los principios y los instrumentos existentes en el derecho internacional en un informe que llevaba por título: «Principios de conservación ambiental y desarrollo sostenido: resumen y reconocimiento».

En 1997 se creó la Comisión de la Carta de la Tierra, compuesta por 23 personalidades mundiales, provenientes de todos los continentes, para acompañar el proceso de consulta y redactar un primer borrador de la Carta de la Tierra bajo la dirección de Maurice Strong (de Canadá, coordinador general de la Cumbre de la Tierra de Río, en 1992) y Mijail Gorbachov (de Rusia,

presidente de la Cruz Verde Internacional). En marzo de 1997, durante el Forum Río+5 —el primer intento de balance de la realización de las decisiones de la Cumbre de la Tierra (Río, 1992)—, la Comisión presentó un primer esbozo de Carta de la Tierra. Los años 1998 y 1999 fueron de amplia discusión en todos los continentes y a todos los niveles (desde las escuelas primarias o las comunidades de base hasta los centros de investigación y ministerios de educación) sobre la Carta de la Tierra. Se vieron implicados cerca de 46 países y más de cien mil personas. Se propusieron muchos proyectos de Carta de la Tierra. Hasta que en abril de 1999, bajo la dirección de Steven Rockefeller, budista y profesor de filosofía de la religión y de ética, se escribió un segundo borrador de la Carta de la Tierra que reunía las principales resonancias y convergencias mundiales. Del 12 al 14 de mayo de 2000 en la UNESCO, en París, se hicieron las últimas aportaciones y se ratificó la Carta de la Tierra. Desde entonces se ha convertido en texto oficial, abierto a discusiones y a nuevas aportaciones hasta que sea propuesto a la ONU para su ratificación en 2002. Se ha aprobado una campaña mundial de apoyo a la Carta de la Tierra con el propósito de conquistar a más y más personas, instituciones y gobiernos para esta nueva visión ética y ecológica, capaz de fundar un principio civilizatorio beneficioso para el futuro de la Tierra y de la humanidad.

b) Principios y valores éticos de la Carta de la Tierra

El principal mérito de la Carta reside en establecer como eje articulador la categoría de la «inter-retro-relación» de todo con todo. Esto le permite sostener el destino común de la Tierra y de la humanidad, y reafirmar la convicción de que formamos una gran comunidad terrenal y cósmica. Las perspectivas desarrolladas por las ciencias de la Tierra, por la nueva cosmología, por la física cuántica, por la biología contemporánea y los puntos más seguros del paradigma holístico de la ecología subyacen en el texto de la Carta.

Ésta se divide en cuatro partes: un preámbulo, unos principios fundamentales, unos principios de apoyo y la conclusión.

El Preámbulo pone énfasis al afirmar que la Tierra está viva y que con la humanidad forma parte de un vasto universo en evolución. Hoy en día está amenazada en su equilibrio dinámico, debido a las formas explotadoras y predatorias a las que se han habituado los seres humanos. Ante esta situación global, tenemos el sagrado deber de asegurar la vitalidad, la diversidad y la belleza de nuestra Casa Común. Para ello tenemos que establecer una nueva alianza con la Tierra y un nuevo pacto social de responsabilidad entre todos los humanos, basado en una dimensión espiritual de reverencia ante el misterio de la existencia, de gratitud por el presente de la vida y de humildad al considerar el puesto que el ser humano ocupa en la naturaleza.

Mejor que resumir los contenidos éticos será transcribir los 16 principios fundantes del nuevo *ethos* mundial:

I. RESPETO Y CUIDADO DE LA COMUNIDAD DE LA VIDA

- Respetar la Tierra y la vida en toda su diversidad.
- Cuidar la comunidad de la vida con entendimiento, compasión y amor.
- Construir sociedades democráticas que sean justas, participativas, sostenibles y pacíficas.
- Asegurar que los frutos y la belleza de la Tierra se preserven para las generaciones presentes y futuras.

II. INTEGRIDAD ECOLÓGICA

- Proteger y restaurar la integridad de los sistemas ecológicos de la Tierra, con especial preocupación por la diversidad biológica y los procesos naturales que sustentan la vida.
- Evitar dañar como el mejor método de protección ambiental, y cuando el conocimiento sea limitado, proceder con precaución.
- Adoptar patrones de producción, consumo y reproducción que salvaguarden las capacidades regenerativas de la Tierra, los derechos humanos y el bienestar comunitario.
- Impulsar el estudio de la sostenibilidad ecológica y promover el intercambio abierto y la extensa aplicación del conocimiento adquirido.

III. JUSTICIA SOCIAL Y ECONÓMICA

- Erradicar la pobreza como un imperativo ético, social y ambiental.
- Asegurar que las actividades e instituciones económicas, a todo nivel, promuevan el desarrollo humano de forma equitativa y sostenible.
- Afirmar la igualdad y equidad de género como requisitos previos para el desarrollo sostenible y asegurar el acceso universal a la educación, el cuidado de la salud y la oportunidad económica.
- Defender el derecho de todos, sin discriminación, a un entorno natural y social que apoye la dignidad humana, la salud física y el bienestar espiritual, con especial atención a los derechos de los pueblos indígenas y las minorías.

IV. DEMOCRACIA, NO VIOLENCIA Y PAZ

- Fortalecer las instituciones democráticas en todos los niveles y brindar transparencia y rendimientto de cuentas en la gobernabilidad, participación inclusiva en la toma de decisiones y acceso a la justicia.
- Integrar en la educación formal, y en el aprendizaje a lo largo de la vida, las habilidades, el conocimiento y los valores necesarios para un modo de vida sostenible.
- Tratar a todos los seres vivientes con respeto y consideración.
- Promover una cultura de tolerancia, no violencia y paz.

La Carta expresa, como conclusión final, su confianza en la capacidad regenerativa de la Tierra y en la responsabilidad compartida de los seres humanos de aprender a amar y cuidar del Hogar común. La Carta concluye con estas hermosas palabras: «Que el nuestro sea un tiempo que se recuerde por el despertar de una nueva reverencia ante la vida; por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad; por el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida».

En conclusión, todo lo que pretendíamos, lo encontramos en esta propuesta de ética mundial, con toda seguridad la más articulada, universal y elegante que se ha producido hasta ahora. Si se asume universalmente esta Carta de la Tierra, cambiará el estado de conciencia de la humanidad. La Tierra por fin al-

canzará centralidad junto con todos los hijos e hijas de la Tierra que tienen el mismo origen y el mismo destino que ella. En ella ya no habrá lugar para el empobrecido, el desempleado y el agresor de la propia Gran Madre.

7. Conclusión: un ethos y muchas morales

Todas estas formas de argumentación ética y moral contemplan dimensiones verdaderas, aunque limitadas. Como hemos visto, no todas encauzan adecuadamente los tres problemas globales que hemos identificado al inicio. Pero tomadas en su conjunto, se completan unas a otras.

En efecto, tenemos que ser pragmáticos, como quieren los utilitaristas sociales; necesitamos resultados positivos que hagan más ligera y feliz la vida; pero no a costa de la justicia y del diálogo que los seres humanos siempre necesitan establecer entre sí al confrontar argumentos y la composición de las diferencias culturales, para que el pacto social incluya a todos y a la naturaleza en la mayor medida posible, como quieren los representantes de la ética del discurso comunicativo, de la justicia societaria y de la *Dignitas Terrae*.

Lo útil y lo justo han de expresar la singularidad de la especie humana, diferente de otras especies con las que estamos en comunión ecológica en la misma casa común, la Tierra. Esta singularidad del ser humano remite a una naturaleza específica, con unos comportamientos que le son propios, comportamientos cargados de significado, de valores, de expresión de su estructura de cuidado, de racionalidad, libertad, autonomía y capacidad de plasmación del mundo circundante, como quieren los defensores de una ética impresa en la naturaleza.

Estos valores han ido tomando cuerpo en las religiones, que expresan los sueños y los ideales más elevados de la humanidad; además expresan la incondicionalidad de los valores básicos, nacidos del encuentro y el diálogo con Dios, fuente de toda incondicionalidad ética, como pretenden cuantos formulan una ética asentada en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad.

Finalmente, el valor y el criterio de verdad y universalidad de una ética se miden por el modo en que trata al pobre y al excluido, que constituyen la mayoría de la humanidad y el Gran Pobre, sometido y expoliado, el Planeta Tierra. Si el *ethos* no toma en consideración el clamor del oprimido y el grito de la Tierra, y no se organiza para liberarlos, ¿puede acaso seguir considerándose ético? La morada humana (el *ethos* en su sentido original) exige recuperar la justicia mínima, la veneración sagrada y la compasión necesaria, sin las cuales la morada humana no es humana porque ha dejado de ser habitable. Sin esa justicia, cualquier proyecto de felicidad se vuelve cínico. He aquí la gran súplica común que dirigen los depositarios de la Carta de la Tierra a escala mundial.

El conjunto de las expresiones éticas debe salvaguardar el sistema-Tierra, la antroposfera y la biosfera partiendo del que más sufre y está excluido. Finalmente, entre aciertos y errores, inmensas perplejidades y discretas realizaciones, toda preocupación ética ha de situar en el centro el destino común de todos los que participan de la aventura terrenal que significa una sencilla participación en el sentido misterioso de todo el universo. Todo se resume en la anhelada búsqueda de la paz, que es, según la afortunada definición de la Carta de la Tierra, «la integridad que resulta de las relaciones justas con uno mismo, con las demás personas, con las diferentes culturas, con la vida, con la Tierra y con el gran Todo del que todos formamos parte».

EL PATHOS Y EL CUIDADO
COMO NUEVA PLATAFORMA
DEL ETHOS HUMANO Y PLANETARIO

En esta parte queremos presentar nuestra propia visión acerca de la posibilidad de un *ethos* mundial. Incorporaremos, siempre que sea posible, algunas perspectivas de las diferentes corrientes presentadas que nos parecen útiles.

De entrada, constatamos que casi todos los sistemas éticos, al menos en Occidente, pagan un elevado tributo al logocentrismo. En los cimientos de nuestra cultura se encuentran el *logos* griego y el *cogito* cartesiano. La evolución del pensamiento filosófico y el propio proceso histórico han venido a poner de manifiesto cada vez más cómo la razón ni lo explica ni lo abarca todo.

La razón, dice el filósofo loyaniense Jean Ladrière, no es ni lo primero ni lo último de la existencia humana (*Le destin de la raison et les tâches de la philosophie*, 1973, 35). La razón está abierta hacia abajo y hacia arriba. Hacia abajo emerge de algo más antiguo, profundo y elemental, la afectividad, el cuidado esencial y el *pathos*. Hacia arriba se abre a la experiencia espiritual, que consiste en el descubrimiento del yo abierto a la totalidad y el descubrimiento de la totalidad presente en el yo; dicho con otras palabras, la interconectividad de todo con todo. Además de esto, también existen lo arracional y lo irracional, que manifiestan la presencia del caos junto al cosmos, del desorden que acompaña al orden. *Lo demens* siempre va junto a lo *sapiens*, lo dia-bólico se empareja con lo sim-bólico. Hay un

amplio consenso a la hora de admitir que la inteligencia es emocional, pues ella es la que da cuenta de esa dialéctica viva de la realidad y el pensamiento.

1. *Siento, luego existo*

¿Cuál es la experiencia básica de la vida humana? Es el sentimiento, el afecto, el cuidado. No es el *logos*, sino el *pathos*. *Sentio, ergo sum* (siento, luego existo): ésta es la afirmación fundamental. El *pathos* es la capacidad de sentir, de ser afectado y de afectar. Es el *Lebenswelt*, la articulación existencial concreta y proto-primaria del ser humano. La existencia no es nuda existencia pura; es una coexistencia, sentida y afectada por la ocupación y por la preocupación, por el cuidado y por la responsabilidad por los demás en el mundo, afectada por la alegría o la tristeza, por la esperanza o por la angustia.

La primera relación no tiene distancia, es una relación de profunda pasividad activa: sentir el mundo, a los demás y al yo como una totalidad una y compleja, dentro del mundo como parte suya y, no obstante, frente a él, como algo distinto, para contemplarlo, pensarlo y modelarlo. Fundamentalmente es un estar *con* y no *sobre* las cosas, es un convivir dentro de una totalidad aún no diferenciada.

Martin Heidegger, en su obra *El ser y el tiempo*, habla del ser-en-el-mundo como un existencial, esto es, como una experiencia básica, constitutiva del ser humano, y no como mero accidente geográfico o geológico. Por eso las estructuras axiales de la existencia giran en torno a la afectividad, el cuidado, el eros, la pasión, la compasión, el deseo, la ternura, la simpatía y el amor. Este sentimiento básico no es simplemente una emoción de la psique, es mucho más; es una «cualidad existencial», un modo de ser esencial, la estructuración óptica del ser humano.

El *pathos* no se opone al *logos*. El sentimiento también es una forma de conocimiento, pero de diferente naturaleza. Engloba dentro de sí a la razón, desbordándola por todos los lados.

Quien vio genialmente esta dimensión fue Blaise Pascal, uno de los fundadores del cálculo de probabilidades y constructor de máquinas calculadoras, al afirmar que los primeros axiomas del pensamiento son intuidos por el corazón y que al corazón corresponde sentar las premisas de todo conocimiento posible de lo real. En nuestros días Daniel Goleman, con su estudio ya clásico *Inteligencia emocional*, ha comprobado empíricamente la tesis filosófica del sentimiento y de la afectividad (*pathos*) como dimensión proto-primera de ser humano. Primero siente el corazón y sólo después reacciona el pensamiento.

El conocimiento por medio del *pathos* se da en un proceso de *sim-pathia*, es decir, de identificación con lo real, sufriendo y alegrándose con ello y participando de su destino.

El hombre arcaico, antes de la hegemonía de la razón, vivía una *unión mística* con todas las realidades, se sentía umbilicalmente ligado a ellas; participaba de la naturaleza de las cosas y las cosas participaban de su naturaleza. Sentía que las piedras, las plantas y los animales pertenecían a su propia historia, aunque se perdiese en la sombra de los tiempos antiguos. Por eso, el sentimiento de pertenencia y de parentesco universal permitía una integración adecuada de la existencia humana; se mostraba respeto y veneración hacia todos los elementos, especialmente los seres vivos y la Tierra, venerada como la Gran Madre.

Posteriormente, la oscuridad cayó sobre todo esto. El hombre moderno y postmoderno vive en busca de esta concordia perdida que subsiste, sin embargo, en la lógica de lo cotidiano (en esto somos tan arcaicos como los humanos de antaño), en sus sueños, en la utopías regresivas y progresivas y en su fecundo imaginario.

2. *La esencia humana: el cuidado*

Pero esto no basta. Es decisivo transformar el *pathos* en un proyecto histórico que englobe la tradición del *logos*, proyecto necesario para salvar a la humanidad y a la Tierra. *Logos* y *pathos* han de darse la mano. Cabeza y corazón tienen que

redescubrir que son dimensiones de un mismo cuerpo, las dos caras de una misma moneda. De esta combinación nacerá el cuidado. El cuidado, según una antigua tradición filosófica ligada a la fábula 220 de Higinio, el esclavo de César Augusto, tan bien analizada por Heidegger en *El ser y el tiempo* (§§ 41-43) y desarrollada por nuestro estudio *Saber cuidar: ética do humano-compaixão pela Terra* (Vozes, Petrópolis, 1999; Trotta, en prensa), define la esencia concreta del ser humano.

El ser humano es fundamentalmente un ser de cuidado más que un ser de razón o de voluntad. El cuidado es una relación amorosa para con la realidad cuyo objetivo es garantizar su subsistencia y abrir el espacio necesario para su desarrollo. Los humanos ponen y han de poner cuidado en todo: cuidado por la vida, por el cuerpo, por el espíritu, por la naturaleza, por la salud, por la persona amada, por el que sufre y por la casa. Sin cuidado, la vida perece.

La ética del cuidado es seguramente la más imperativa en los días actuales, dado el nivel de descuido y dejadez que planea como una amenaza sobre la biosfera y el destino humano, cada vez más objeto de serias alarmas por parte de los grandes organismos ecológicos mundiales.

Desde esta plataforma globalizadora del *pathos*, enriquecido por la tradición del *logos*, que culmina en el cuidado esencial, ¿qué imperativos parecen urgentes para una ética mundial, capaces de superar el problema social de los excluidos, la crisis estructural del trabajo y el *impasse* ecológico?

IMPERATIVOS MÍNIMOS DE UNA ÉTICA MUNDIAL

1. Ética del cuidado

Acabamos de afirmar que el cuidado pertenece a la esencia del ser humano. Es su modo-de-ser concreto en el mundo con los otros, ontológicamente anterior a la actividad de la razón y de la libertad, como ha mostrado con profundidad Martin Heidegger en su obra *El ser y el tiempo* (§§ 41-43) y que nosotros detallamos en nuestro estudio *Saber cuidar: ética do humano-compaixão pela Terra* (1999). El cuidado es una relación de enternecimiento y de preocupación que descubre el mundo como valor. No es primeramente objeto de posesión por parte del ser humano, ni escenario de los intereses utilitaristas. Tiene un valor intrínseco y una autonomía relativa. Posee subjetividad en la medida en que es sujeto de derechos, merece ser respetado, merece seguir existiendo y se configura como parte y parcela del Todo. El cuidado expresa la importancia de la razón cordial que respeta y venera el misterio que se cela y se desvela en cada ser del universo y de la Tierra. Por eso la vida y el juego de las relaciones sólo sobreviven cuando están rodeadas de cuidado, de desvelos y de atenciones. La persona se siente envuelta afectivamente y vinculada estrechamente al destino del otro y de todo lo que es objeto de cuidado. Por eso el cuidado causa preocupación y hace que surja el sentimiento de responsabilidad. Bien decía el poeta Horacio (65-8 a.C.): «el cuidado es el

compañero permanente del ser humano», en el amor a las cosas y a las personas y en la responsabilidad y el compromiso que de aquí resultan.

Sin cuidado triunfa la entropía, es decir, el desgaste de todas las cosas bajo la avaricia irrefrenable del tiempo; con el cuidado crece la sintropía, el complot favorable de todos los factores que mantienen lo más posible la existencia.

No resulta difícil darse cuenta de que el cuidado funda la primera actitud ética fundamental, capaz de salvaguardar la Tierra como un sistema vivo y complejo, de proteger la vida, de garantizar los derechos de los seres humanos y de todas las criaturas, la convivencia en solidaridad, comprensión, compasión y amor.

No es necesario que detallemos más los contenidos de una ética del cuidado, pues recorre todo el texto de la Carta de la Tierra tal como la hemos expuesto anteriormente. Nosotros mismos, en la referida obra *Saber cuidar*, hemos profundizado en sus principales ejes: cuidado con respecto a nuestro único planeta, cuidado con el propio nicho ecológico, cuidado con la sociedad sostenible, cuidado del otro, *animus-anima*, cuidado de los pobres, oprimidos y excluidos, cuidado respecto de nuestro propio cuerpo en la salud y en la enfermedad, cuidado de nuestra alma y de sus ángeles y demonios interiores, cuidado de nuestro espíritu y sus sueños y el Gran Sueño, Dios, cuidado ante la gran travesía de la muerte.

Sin esta ética del cuidado, las demás éticas pierden el suelo sobre el que se asientan, pues ellas solas no garantizan la continuidad de la vida, la dignidad de la persona humana y el equilibrio dinámico necesario para que continúe la aventura terrenal y cósmica. El futuro del Planeta y de la especie *homo sapiens/demens* depende del nivel de cuidado que la cultura y todas las personas hayan desarrollado.

2. Ética de la solidaridad

Cada vez está más extendida la percepción de que existe una interdependencia entre todos los seres: de que hay un origen y un destino comunes, de que soportamos heridas comunes y de que alimentamos esperanzas y utopías comunes. Somos, pues, solidarios en todo, en la vida, en la supervivencia y en la muerte.

a) La ley cósmica de la solidaridad

La solidaridad emerge aquí como una categoría óptica y, al mismo tiempo, política. Óptica, porque está inscrita objetivamente en el tejido de todos los seres. Todos ellos son seres-de-relación y por ello están inter-retro-conectados y son recíprocamente solidarios. Ésta es la estructura básica del universo que ha generado las diversidades más diferentes, especialmente la biodiversidad, como forma de garantizar, solidariamente, la subsistencia del mayor número posible de seres, cuando no de todos los actualmente existentes. La misma ley de la selección natural de Darwin ha de entenderse en el seno de esta ley más universal de la solidaridad de todos con todos. En el ámbito humano, en lugar de la selección, hemos de proponer el cuidado para que todos puedan seguir existiendo y no sean marginados o eliminados en nombre de los imperativos del interés de algunos grupos o de un tipo de cultura que pone el interés por encima de la dignidad.

b) La solidaridad política

La solidaridad también es una categoría política central. La solidaridad óptica puede ser asumida conscientemente por un proyecto político y constituir el eje de las relaciones sociales.

Aquí tenemos que recuperar, una vez más, la tradición de solidaridad que se encuentra en los comienzos del proceso de hominización. Etnoantropólogos y biólogos contemporáneos nos han hecho saber que la solidaridad - y no la *struggle for life*— organizó socialmente a nuestros ancestrales homínidos.

c) La subjetividad de la naturaleza

En esta concepción hay un presupuesto que ha de ser explicitado: la subjetividad de la Tierra, de la naturaleza y de cada ser vivo. Todos ellos tienen historia, complejidad e interioridad. Son sujetos de derechos que han de respetarse. Así pues, existe una ampliación de la personalidad jurídica a las plantas, a los animales, a los ríos, a los ecosistemas, a los paisajes. Acertadamente, M. Serres (1990) afirma: «La Declaración de los Derechos Humanos tuvo el mérito de decir "todos los hombres" y el defecto de pensar "sólo los hombres"». Del mismo modo que en el pasado se discutió acerca del reconocimiento o no de derechos a las mujeres, a los indígenas y a los esclavos, asistimos hoy a la misma discusión acerca de la atribución o no de derechos a los animales, a las plantas y a la Tierra como Gaia. Como hemos venido insistiendo, tenemos que enriquecer nuestro concepto de democracia en el sentido de una biocracia y cosmocracia, donde todos los elementos componen, en distintos niveles, la sociabilidad humana.

La Carta Mundial de la Naturaleza elaborada por la ONU en 1982 sostiene esta concepción de la subjetividad de la naturaleza y convierte a los seres humanos en los representantes jurídicos (*guardians*) del resto de los conciudadanos y conciudadanas de la comunidad biótica y terrenal. La misma mentalidad preside la Carta de la Tierra, como ya hemos apuntado.

Junto con el patrimonio común natural de la vida y de la humanidad viene el *interés* común de la humanidad (*common concern of humankind*). Hay cuestiones concretas que afectan directamente a toda la humanidad y que merecen una preocupación común y solidaria de toda la humanidad, cuestiones como las alteraciones de los climas, la contaminación atmosférica, el agujero de ozono, el efecto invernadero, la escasez de agua potable, posibles epidemias letales, la seguridad en la alimentación, el problema de los transgénicos, entre otras.

¿Cuál es la ética que preside esta preocupación común de la humanidad, sino la ética de la solidaridad? De aquí deriva su centralidad y esencialidad. Esta ética ha de penetrar todas las

Tras recolectar alimentos o regresar de la caza repartían entre sí lo que habían reunido. La sociabilidad originaria permitió, hace millones de años, que surgiera el lenguaje, gracias al cual el ser humano se distingue de los demás primates superiores y con el que construye el mundo de significaciones y valores. En definitiva, la vida depende de la solidaridad, tanto entonces como hoy. Nadie se da la vida a sí mismo, sino que la recibe de alguien que la acoge solidariamente y la introduce en la comunidad de los humanos. Todos dependemos de un plato de comida y de un vaso de agua, y de aquellos que nos aceptan, sostienen y deciden vivir con nosotros. Sin esa solidaridad básica no habría sociedad, ni siquiera entre los animales y otros organismos societarios.

O la solidaridad política se convierte en el eje articulador de la geosociedad mundial, o ya no habrá futuro para nadie. Pues de esta solidaridad depende la conservación del patrimonio natural común de la humanidad, sin el cual la vida dejará de ser posible. Ante todo, hay que entender, desde una visión ecocéntrica que ha dejado atrás cualquier tipo de antropocentrismo, que la biosfera es patrimonio común de toda la vida (*common heritage of all life*), desde los microorganismos hasta los seres humanos. Este hecho suprime las fronteras nacionales y espaciales, pues se trata de una cuestión global y no regional.

El imperativo ético primero, elaborado por el famoso pensador A. Leopold en su *Ética de la Tierra* (1949), suena así: «una acción es justa cuando tiende a preservar la estabilidad, la integridad y la belleza de la comunidad biótica, e injusta cuando tiende a lo contrario». Formulaciones semejantes encontramos en H. Jonas, en su ética ecológica para las modernas sociedades tecnológicas (*El principio de responsabilidad*, 1984) o en A. Schweitzer, en su ética de la veneración y del respeto ante toda forma de vida (*La reverencia ante la vida*, 1966). En esta ética «en grado cero» el ser humano emerge con una misión singular, como tutor (*guardian* en inglés y, en el lenguaje bíblico, *jardínero*) y responsable de la biosfera y de todo lo creado.

instancias y hacerse carne y sangre en todas las personas. Por eso, esta ética corresponde naturalmente a la sociedad civil, a las personas concretas y a sus organizaciones. Los Estados han de orientar sus políticas públicas según el espíritu de la solidaridad, y del mismo modo la relaciones interestatales. Acertadamente lo decía la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo en su principio n.º 7: «Los Estados deberán cooperar con espíritu de solidaridad mundial para conservar, proteger y restablecer la integridad del ecosistema de la Tierra». Por tanto, a través de acciones interestatales tendentes a la comunidad universal se expresará la solidaridad que atiende en primer lugar al interés común de la humanidad y, de rebote, al bien ecológico de cada Estado.

Esta solidaridad política permitirá retomar el sueño socialista en otros moldes, fuera de los contextos ideológicos conocidos, como forma de integración de todos con vistas a la supervivencia, a la utilización racional y compartida de los recursos limitados de la Tierra y como realización plena de los ideales democráticos que incluyen la ciudadanía de todos los elementos de la naturaleza.

3. *Ética de la responsabilidad*

Dando por supuesto el análisis que hemos hecho más arriba al abordar los diferentes proyectos éticos, aquí queremos simplemente señalar algunas pistas.

Se trata de la supervivencia de todos, de los seres humanos, del resto de los seres vivos y de la Tierra como sistema integrador de subsistemas. El ser humano se hace corresponsable, junto con las fuerzas que dirigen el universo y la naturaleza, del destino de la humanidad y de su casa común, el Planeta Tierra.

Sentirse responsable es sentirse sujeto de acciones que pueden ir en un sentido que favorezca a la naturaleza y a otros seres, o en un sentido de agresión y de sometimiento. La responsabilidad pone de manifiesto el carácter ético de la persona. Ésta escucha la llamada de la realidad que resuena en su con-

ciencia. Da una respuesta a esta llamada, respuesta que siempre tiene una calificación, ya sea positiva, ya negativa, ya de cualquier otro modo. De esta capacidad de respuesta (*responsium*) nace la responsabilidad, el deber de responder y atender a las llamadas de la realidad que capta la conciencia.

Esta responsabilidad, siguiendo a Hans Jonas, puede ser formulada por el siguiente imperativo categórico: «obra de tal manera que las consecuencias de tu acción no sean destructivas para con la naturaleza, la vida y la Tierra». En nuestros días conoce tres concretizaciones básicas que, de forma resumida, son:

— Responsabilidad con respecto al medio ambiente, que se traduce en un pacto de cuidado, de benevolencia y respeto para con la naturaleza, condición de todos los demás pactos.

— Responsabilidad ante la calidad de vida de todos los seres, empezando por los humanos y, dentro de éstos, en primer lugar, por las grandes mayorías excluidas, humilladas y ofendidas, para abrirse desde aquí al resto de los seres (bosques, ríos, animales, microorganismos, ecosistemas), pues todos pertenecen a la comunidad biótica y terrenal, son interdependientes y, por ello, tienen derecho a existir y a vivir junto a nosotros. Es el nuevo pacto socio-cósmico, basado en la combinación entre la justicia social y la justicia ecológica, en el espacio de una democracia también socio-cósmico-planetary, de la que todos los seres —humanos y no humanos— forman parte como sujetos de derechos.

— Responsabilidad generacional: pacto con las generaciones actuales (intrageneracional) en función de las generaciones futuras (intergeneracional) que tiene derecho a heredar una Tierra habitable, unas instituciones político-sociales mínimamente humanas y un ambiente cultural y espiritual favorable a la vida en sus múltiples formas, con una fina sensibilidad para con todos los seres, compañeros de esta aventura terrenal y cósmica y para con la Fuente originaria de todo, Dios.

La manera en que se concrete este *ethos* básico depende de las diferentes culturas, que encontrarán los modos propios y particulares con que cada una de ellas cumple con los requisitos de la responsabilidad. Partiendo del *ethos* de la responsabilidad,

surgen las diferentes morales concretas con el sello propio de las diferentes tradiciones humanas.

4. *Ética del diálogo*

La crisis social mundial, el paro estructural y la degradación medioambiental dan origen indiscutiblemente a una solidaridad natural. Pero ella sola no basta. Tiene que tomar cuerpo político, jurídico y pedagógico en una dimensión trans-espacial y trans-temporal. Esto implica una decisión política y jurídica por parte de los Estados y de los pueblos. Lo que permite, sin embargo, la construcción colectiva de la solidaridad universal y el recurso sistemático al diálogo en todos los frentes y a todos los niveles. Se impone, por tanto, una ética del diálogo universal. Tenemos que dar una fundamentación filosófica mínima de este tipo de ética.

El ser humano, hemos insistido en ello anteriormente, es un ser de relación y de comunicación, un ser, por tanto, dialógico. Ésta es su dimensión óntica y trascendental, siempre presente en todos los sujetos humanos del pasado, del presente y de siempre. Esta dimensión adquiere concreción y una fisionomía propia en la historia y en la cultura. Ha sido desarrollada por el pensamiento europeo y, especialmente en su funcionalidad política, por la escuela crítica de Fráncfort, que inspira nuestras afirmaciones.

En la relación y en el diálogo, el ser humano establece principios que se dan en el acto mismo de comunicación: la reciprocidad, es decir, el mutuo reconocimiento de los sujetos autónomos que se acogen como interlocutores válidos y responsables de las acciones comunicativas; todos se comprometen a usar las reglas comunes, sin las cuales no hay comunicación; surge, pues, una comunidad lingüística de interlocutores con capacidad de exponer argumentos aceptables por todos; este presupuesto implica una ética según la cual «sólo las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los implicados en el discurso práctico pueden exhibir la pretensión de

validez» (J. Habermas). Una norma que no respete el proceso comunicativo, porque se haya elaborado en condiciones de coacción, de manipulación de los datos o mediante el empleo de la falsedad, sería inmoral. La norma asumida funciona como el canon crítico que mide otras realizaciones de la vida.

Junto con esta exigencia, viene la otra: todos han de ocupar un puesto en la comunidad de comunicación; todos han de tener cabida en ella y han de poder hablar y ser escuchados. Para que esto suceda, se hacen necesarios cambios sociales de modo que los que hubieran sido excluidos y silenciados (hoy son dos terceras partes de la humanidad) participen del discurso comunicacional. Una república terrenal con ciudadanía activa supone un permanente diálogo dentro de la humanidad. Es el ideal de que la comunicación llegue a transformar la Tierra en una única y gran ágora donde los ciudadanos se acostumbren a opinar, a discutir y a elaborar juntos consensos mínimos en beneficio de todos.

Esta línea ética, predominante en la reflexión filosófico-social, viene acompañada por una teoría de la evolución humana, pedagógica y social; el ser humano aprende moralmente en la medida en que convive, se relaciona y dialoga constantemente con sus diferentes. Esta ética invalida el pretendido carácter ético de las acciones de los poderosos en el mundo. En realidad, éstos se reúnen no para coordinar un diálogo general sobre el futuro de la Tierra y de la humanidad, sino para garantizar su hegemonía sobre los otros, para consolidar sus posiciones de poder, para negociar intereses particulares entre ellos al margen del interés colectivo de la humanidad y, principalmente, para asegurar los niveles de beneficio del proceso productivo mundial. De sus acciones no vendrán luces para el problema social, laboral y ecológico. Antes bien, no hacen sino agravar estas cuestiones.

5. *Ética de la compasión y de la liberación*

Lo hemos repetido hasta la saciedad, pero es importante que no lo olvidemos nunca: el gran desafío ético y político son dos ter-

cios de la humanidad, pobres, oprimidos, excluidos. ¿A quién nos referimos al hablar del «oprimido que está excluido»? A aquel que ni siquiera está en la frontera del sistema social (y que estaría, por tanto, dentro de él), sino al que está fuera de él. Este sistema, por el modo en que se organiza, produce y distribuye los bienes necesarios y las responsabilidades, no es capaz de incluirlos; por eso los deja excluidos como algo que sobra, que es prescindible, engendrando un mar de sufrimientos, de humillaciones y de desestructuración de las personas y las familias.

Son seres humanos quienes infligen este flagelo a otros seres humanos, sus semejantes. No lo hacen porque sean perversos, sino porque aceptan pasivamente las consecuencias producidas por un tipo de relaciones sociales cuya férrea lógica de obtener ventajas individuales y de acumular de forma privada bienes y servicios se presenta como algo cruel y despiadado. Este sistema, que cuenta con siglos de existencia, en nuestros días se ha extendido prácticamente por todo el planeta y configura el mayor desorden ético y político de que se tiene noticia. Conpromete la sustentabilidad de nuestra Gaia, de la mayoría de los seres vivos y de dos tercios de los humanos. Empíricamente se traduce en una desproporcional asimetría, socialmente significa una injusticia estructural, y teológicamente, un pecado histórico.

La primera reacción que se tiene ante una realidad como ésta es la compasión, la actitud de sufrir con el padecimiento del otro y de participar de sus luchas de liberación. Una de las concreciones del *pathos* consiste, precisamente, en esta ética de la compasión, que el budismo instauró como su experiencia fundadora.

¿Qué significa liberar al pobre que está excluido? Significa una teoría y una práctica histórica que persiga la superación de la totalidad social existente, para poder incluir al excluido, que hoy son naciones, razas, géneros, mayorías discriminadas, como las mujeres, y seres vivos amenazados de extinción, entre otros. De ahí que la máxima «libera al pobre, al oprimido y al excluido» sea hoy la más universal, porque se aplica de modo concreto a la mayoría de la humanidad, pobre, oprimida y excluida.

Esta máxima pone en jaque a las totalidades éticas propuestas —abstractas cuando no cínicas— ante el grito de la Tierra y el lamento de los hijos e hijas de la Tierra empobrecidos. Es una máxima de una inmensa compasión y solidaridad y, al mismo tiempo, está cargada de peso crítico, pues cuestiona a todas las sociedades que producen pobres y excluidos.

Haber afirmado y proclamado a los cuatro vientos esta ética constituye el mérito principal del cristianismo de la liberación con su correspondiente teología de la liberación, que hace de la opción por los pobres contra su pobreza y en favor de su vida y liberación su principal característica y su marca registrada.

La liberación, sin embargo, sólo será instaurada cuando el mismo empobrecido se convierta en sujeto de su propio proceso; junto con aliados de otras clases sociales, podrá mostrarse como una fuerza histórica, capaz de transformar la historia en el sentido de una mayor inclusión y participación en todos los bienes naturales y culturales.

Una vez más, este *ethos* básico encontrará su viabilidad concreta en las distintas iniciativas *morales*, propias de cada cultura, de cada región y de cada tradición espiritual.

6. Ética holística

En la diversidad de las tradiciones, costumbres y culturas existentes urge superar las clásicas contradicciones (uno niega al otro sin llegar a destruirlo) y obviar los antagonismos (uno destruye al otro), para asumir decididamente una perspectiva globalizadora y holística. Según esta visión, las diferencias revelan la complejidad y la riqueza de la única humanidad. Cuando se abren unas a otras, las culturas descubren la oportunidad del enriquecimiento mutuo y de la reciprocidad fundamental. Nadie tiene el monopolio de las expresiones posibles de las particularidades humanas. Todas estas diferencias convergen en aquello que es de interés colectivo, como la salvaguarda del patrimonio natural y cultural común y el mantenimiento de la

reproducción y del desarrollo de la vida humana y de todas las demás formas de vida y de ser.

La perspectiva holística no consiste en la suma de todos los puntos de vista (que siempre son la vista de un punto), sino en la capacidad de ver la transversalidad, es decir, la capacidad de detectar las inter-retro-relaciones de todo con todo. Economía, gestión y cálculo tienen que ver con filosofía, física, arte y religión. Nada existe en yuxtaposición o desvinculado del todo. Las partes están en el todo, y el todo, como en un holograma, se refleja en cada parte. Adaptabilidad, versatilidad, asociación, aprendizaje continuo, regeneración, reciclaje y sinergia son algunas de las características de la perspectiva holística.

El nuevo paradigma se basa en esta nueva percepción simpre diferenciada, compleja y globalizadora. Gracias a esta lógica de lo complejo y de lo holístico podemos dar cuenta de los graves problemas vinculados a la globalización, donde tantas diversidades conviven en una misma y única casa común, el planeta Tierra, y en el interior de una gran y única república global. Ya en los albores de la edad moderna el gran jurista de Salamanca, Francisco de Vitoria, decía al referirse al sentido del poder civil: «totus orbis, aliquo modo, est una republica» (en cierto modo, todo el orbe es una única república).

En términos de nuestro tema sobre un *ethos* mundial, holísticamente significa poder identificar detrás de las múltiples morales históricas, tanto del pasado como del presente, el mismo *ethos*, aquella intención originaria de organizar la casa humana, aquella buena voluntad que Kant establecía como condición previa para cualquier discurso ético y como el único valor sin mancha ni arruga, buena voluntad que ha instaurado (correcta o incorrectamente) normas, leyes y ordenaciones que apuntan hacia el «vivir feliz» y el «buen convivir».

El arte del pensamiento holístico no consiste en ignorar a las morales en nombre de un *ethos* abstracto y, en el fondo, ahistorico, sino en valorar las distintas morales, en mantener el sentido de la unidad y de la totalidad compleja y orgánica de un mismo *ethos* subyacente. Holísticamente, las distintas morales son complementarias. El que una desempeñe la función de violín, otra la

de contrabajo y aquella otra la de tambor no significa que todas dejen de pertenecer a la misma orquesta y dejen de interpretar la misma grandiosa sinfonía.

El holismo permite ver y apreciar tanto el árbol que se eleva soberano sobre el paisaje, como el exuberante bosque del que forma parte. Ambos se pertenecen mutuamente y pertenecen al mismo todo.

MÍSTICA Y ESPIRITUALIDAD:
¿FUNDAMENTO DE UNA ÉTICA MUNDIAL?

Los imperativos éticos claros son fundamentales, pero insuficientes. Hay exigencias éticas que contradicen los intereses inmediatos de personas, clases y naciones. Entonces, ¿por qué habría que respetarlas? Los llamamientos éticos a una contención mundial, a una nueva solidaridad y a una corresponsabilidad planetaria no es raro que, a la postre, se muestren ineficaces. La sola razón y la nueva comprensión de la naturaleza (cosmología) carecen de la fuerza suficiente para hacer valer incondicionalmente a los imperativos categóricos, incluso bajo la amenaza de la destrucción humana. La dimensión *demens* de los seres humanos da razón de las opciones por lo absurdo. Por otra parte, todo cae bajo el horizonte histórico y ahí, bajo lo condicionado, lo relativiza y lo penetra.

¿Pueden estas instancias exigir algo absoluto e incondicionado? ¿Acaso un imperativo verdaderamente categórico? Como insistió con razón la tradición teológica trascendental, sólo lo Incondicionado puede exigir algo incondicionado. Sólo la Suprema Realidad puede fundar algo supremo. Tal vez hayamos de reconocer que este Incondicionado y Supremo no puede ser demostrado por el tipo de razón dominante en la actualidad, la razón instrumental-analítica, más estructurada para dominar el mundo por medio del proyecto tecnocientífico que para dar razones y ofrecer significados existenciales. Pero este Incondicionado puede ser acogido por una entrega humana sensata,

globalizadora y racional, por tanto, por otro tipo de razón más cordial y holística, tan humana —si no más— como cualquier otra forma de razón. Éste es el lugar de la razón hermenéutica, simbólica, sacramental y urópica.

En el ámbito del *pathos* es donde puede emerger la dimensión espiritual, como la profundidad del ser humano y del mismo universo, y, junto con ella, la perspectiva mística. Tanto la espiritualidad como la mística tienen que ver con experiencias profundas y con grandes emociones vinculadas a la percepción de la totalidad en la que nos sentimos integrados como parte y parcela del Fundamento que la origina y la sustenta. Son estas experiencias seminales las que mueven la vida humana y dan fuerza a los imperativos éticos.

1. ¿Qué es la espiritualidad? ¿Qué es la mística?

Dicho brevemente, podemos decir que la espiritualidad es aquella actitud por la que el ser humano se siente ligado al todo, por la que percibe el Hilo conductor que liga y religa todas las cosas para formar un cosmos. Esta experiencia le permite al ser humano poner nombre a este Hilo conductor, dialogar y entrar en comunión con él, pues lo percibe en cada detalle de lo real. Lo llama con mil nombres distintos, Fuente originaria de todas las cosas, Misterio del mundo o simplemente Dios.

La mística es aquella forma de ser y de sentir que acoge e interioriza experiencialmente ese Misterio sin nombre y permite que impregne toda la existencia. No es el saber sobre Dios, sino el sentir a Dios lo que funda lo místico. Como decía acertadamente L. Wittgenstein: «No es lo místico cómo sea el mundo, sino *que* sea el mundo». Para este pensador creer en Dios es comprender la cuestión del sentido de la vida; creer en Dios es afirmar que la vida tiene sentido. Es ese tipo de mística que confiere un sentido último al caminar del ser humano y a sus indagaciones irrenunciables sobre el origen y el destino del universo y de cada persona humana. A través de ellas el ser humano ve sentido a renunciar a intere-

ses menores, a realizar sacrificios personales y a seguir la llamada ética de su conciencia y responder a los llamamientos de la realidad herida.

La mística y la espiritualidad se exteriorizan institucionalmente en las religiones del mundo. Normalmente, las religiones están en guerra entre sí. Pero a pesar de ello, si miramos con más profundidad lo veremos, son las grandes gestadoras de esperanza, las creadoras de los grandes sueños, de integración, de salvación, de un destino trascendente del ser humano y del universo. Todas ellas reafirman el futuro de la vida contra la cruel evidencia de la muerte. Las religiones trabajan con valores y anuncian siempre el Supremo Valor.

La espiritualidad y la mística subyacen a los discursos éncos, portadores de valores, de normas y actitudes fundamentales. Sin ellas, la ética se convierte en un frío código de preceptos y las distintas morales, en procesos de control social y de domesticación cultural. Por eso la ética, como práctica concreta, remite a una atmósfera más profunda, a aquel conjunto de visiones, sueños, utopías y valores incuestionables que se compendian en la mística y en la espiritualidad. Son como el aura sin la cual ninguna estrella brilla. Hacen que la ética tenga que ver más con la sabiduría que con la razón, más con el «vivir bien» que con el «juzgar bien» y más con las virtudes que con las ideas.

2. Puntos de convergencia entre las religiones

A pesar de las diferencias doctrinales y los diferentes caminos espirituales, las religiones convergen en algunos puntos, decisivos para un *ethos* mundial tal como ha enfatizado tan convincentemente Hans Küng en sus obras sobre el *ethos* mundial. Veamos alguno de ellos:

a) *El cuidado de la vida*. Todas las religiones defienden la vida, especialmente la vida que sufre mayores penas. Se proponen extender el reino de la vida y prometen la perpetuidad, cuando no la resurrección y la eternidad de la vida. Pero no sólo

de la vida humana, sino también de todas las formas de vida, especialmente de las más amenazadas.

b) *Un comportamiento ético elemental.* Todas las religiones establecen un imperativo categórico: no matarás, no mentarás, no robarás, no practicarás la violencia, amarás a tu padre y a tu madre, tratarás con cariño a los niños. Cuando estos imperativos se traducen a nuestro dialecto cultural, favorecen una cultura del respeto, del diálogo, de la sinergia, de la no-violencia activa y de la paz.

c) *La justa medida.* Las religiones tratan de orientar a las personas por el camino de la sensatez, lo que significa la búsqueda de la equidistancia entre el legalismo y el libertinaje. No proponen ni el desprecio del mundo, ni su adoración; ni el hedonismo, ni el ascetismo; ni el immanentismo, ni el trascendentalismo, sino el justo equilibrio entre todos esos ámbitos, tal como hemos defendido en nuestro libro *El águila y la gallina*. *Una metáfora de la condición humana* (1998; original de 1997). Esta vía intermedia está constituida por las virtudes que, más que actos, son actitudes que nacen de dentro, que guardan coherencia con la totalidad de la persona e impregnan de excelencia todas sus relaciones.

d) *La centralidad del amor.* Todas las religiones predicán la incondicionalidad del amor. Con respecto al prójimo se muestran incondicionales. Confucio (551-498 a.C.) predicaba: «Lo que no quieras para ti, no se lo hagas a otros». Y Jesús: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado» (y nos amó hasta el final). O, también, en el lenguaje filosófico y secular de Kant: «Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal». «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre y al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como un medio». O en la perspectiva ecológica de Hans Jonas: «Obra de tal manera que las consecuencias de tu acción sean compatibles con la perma-

nencia de una vida auténticamente humana». O, finalmente, en el lenguaje de la filosofía y de la teología de la liberación de Enrique Dussel: «¡Libera al pobre!».

e) *Figuras éticas ejemplares.* Las religiones no sólo ofrecen máximas y actitudes éticas, sino principalmente figuras históricas concretas, paradigmas vivos como son tantos y tantos maestros, santos y santas, justos y justas, héroes y heroínas que vivieron dimensiones radicales de la humanidad, estilos de vida, ideales, sueños humanitarios que sirven de referencia para otros. Lo que convence son las prácticas coherentes y no las ideas brillantes. De aquí deriva la fuerza que ha movilizó a figuras éticamente ejemplares como Jesús, los profetas bíblicos, Buda, Confucio, Chuang-tzu, Francisco de Asís, Gandhi, Luther King, Dag Hamarskjöld, Hermana Dulce, Dom Helder Câmara, la Madre Teresa de Calcuta, la Madre Menininha do Gantois y Chico Mendes, entre tantos otros y otras.

f) *Definición de un sentido último.* La cuestión que mueve a las religiones siempre es la del sentido del todo y del ser humano. La muerte nunca tiene la última palabra, sino la vida, su conservación, su resurrección y su perpetuidad. Todas postulan un final positivo para la creación y un destino bienaventurado para los justos.

Todas estas perspectivas, profundamente humanas, son elaboradas en el seno de las religiones y de las tradiciones espirituales. En sí mismas, se trata siempre de prácticas éticas e impregnan la conciencia de motivaciones poderosas para que las personas se dispongan a seguir las exigencias éticas por muy gravosas que puedan presentarse. Y les confieren la satisfacción interior de estar en conformidad con los requerimientos del corazón y con las interrelaciones que nacen de la realidad global.

CONCLUSIÓN: VIRTUDES DE UN *ETHOS* MUNDIAL

En el siglo pasado, en 1970, se celebró en Kioto (Japón) la Conferencia Mundial de las Religiones en favor de la Paz. Allí se intentó esbozar las virtudes de un *ethos* mundial. Entre otras cosas, se dijo:

1. Hay una unidad fundamental de la familia humana, la unidad y dignidad de todos sus miembros.
2. Todo ser humano es sagrado e intocable, especialmente en su conciencia.
3. Toda comunidad humana representa un valor.
4. El poder no puede igualarse al derecho. El poder nunca se basta a sí mismo, nunca es absoluto y debe ser limitado por el derecho y por el control de la comunidad.
5. La fe, el amor, la compasión, el altruismo, la fuerza del espíritu y la veracidad interior son, en última instancia, muy superiores al odio, la enemistad y el egoísmo.
6. Se ha de estar, por obligación, del lado de los pobres y oprimidos y en contra de sus opresores.
7. Alimentamos la profunda esperanza de que, al final, triunfará la buena voluntad.

Aquí se nota un consenso en torno a valores que, si se observan, podrán salvar la Tierra, rescatar a los excluidos y dar sentido a la lucha de los que buscan la vida y la libertad. Más

que prescripciones, son invitaciones, llamamientos dirigidos a lo que de mejor existe en nosotros. El lado luminoso será capaz de redimir al lado oscuro que siempre nos acompaña.

El cristianismo ecuménico se suma a esta convergencia de las religiones mundiales. En la línea de Hans Küng (*Proyecto de una ética mundial*, 1991, 89-91), podemos afirmar:

1. No sólo la razón, sino también el corazón
2. No sólo la cultura material, sino también la espiritual.
3. No sólo libertad, sino también justicia.
4. No sólo igualdad, sino también pluralismo.
5. No sólo coexistencia, sino también paz.
6. No sólo productividad, sino también solidaridad con la naturaleza y las generaciones futuras.
7. No sólo tolerancia, sino también ecumenismo.
8. No sólo la Tierra, sino también el cosmos.
9. No sólo el cosmos, sino también la fuente originaria de todo ser, Dios.
10. No sólo la vida terrenal y la muerte, sino también la resurrección y la vida eterna.

Iniciamos nuestras reflexiones aceptando el reto de tres problemas globales: el de los empobrecidos del mundo, el de los parados estructurales y el del clamor de la Tierra. Para hacer frente a estos problemas necesitamos un consenso mínimo sustentado por la razón cordial, por el cuidado esencial, por la veneración de cada realidad, de la Tierra y del cosmos. Esta actitud es el *ethos* básico que podrá dar origen a muchas expresiones morales, de acuerdo con la diversidad de culturas, de tradiciones y de tiempos. Pero todas ellas han de expresar el mismo *ethos* y la misma «buena voluntad» fundamental de servir a la vida, de defenderla, extenderla y permitir que siga su camino en el universo rumbo a la Fuente originaria de toda vida.

A los que hemos despertado a la urgencia de estos problemas, la historia nos ha impuesto esta misión: alimentar la llama

sagrada que arde en cada ser humano, como una lamparilla, con el óleo de la veneración y del cuidado esencial. Sólo así gerantizaremos que el *Ethos* esencial que habita el ser humano seguirá siendo su ángel protector y nunca se vea oscurecido ni extinguido de la faz de la Tierra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almer, G., *Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik*, Primus Verlag, Darmstadt, 1991.
- Almer, G., *Leben in der Hand des Menschen. Die Brisanz des biotechnologischen Fortschritts*, Primus Verlag, Darmstadt, 1998.
- Appel, K.-O., *Estudios de moral moderna*, Vozes, Petrópolis, 1994.
- Anzenbacher, A., *Einführung in die Ethik*, Patmos, Düsseldorf, 1992.
- Auer, A., *Umweltethik*, Patmos, Düsseldorf, 1985.
- Berman, M., *The Reenchantment of the World*, Bantam Books, New York, 1984.
- Boff, L., *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela Terra*, Vozes, Petrópolis, 1999.
- Boif, L., *Ética da vida*, Letraviva, Brasília, 1999.
- Boif, L., *El despertar del águla*, Trotta, Madrid, 2000.
- Borrego Navia, J. M., *Los derechos ambientales: una visión desde el Sur*, FIPMA/CELA, Cali, 1994.
- Bormann, H.; Kellert, S. R., *Ecology, Economics, Ethics*, Yale University Press, New Haven & London, 1991.
- Causado Trinidad (coord.), *Derechos humanos, desarrollo sostenible y medio ambiente*, San José de Costa Rica, 1995.
- Costa Freire, J., *A ética e o espelho da cultura*, Rocco, Rio de Janeiro, 1995.
- De Masi, *Desenvolvimento sem trabalho*, Editora Esfera, São Paulo, 1999.
- Depuy, R. J., *La communauté internationale entre le mythe et l'histoire*, Julliard, Paris, 1986.

- Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- Dussel, E., *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid, 1986.
- Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2000.
- Ferry, L., *El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal y el hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994.
- Fischer, J., *Handlungsfelder angewandter Ethik*, Kohlhammer, Stuttgart, 1998.
- Fortman, B.; Goldewijk, B.K., *God and the Goods. Global Economy in a Civilizational Perspective*, WCC Publications, Geneva, 1998.
- Höffe, O., *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Verlag C. H. Beck, München, 1999.
- Galbraith, J. K., *A sociedade justa*, Campus, Rio de Janeiro, 1996.
- Grisebach, M. A., *Erne Ethik für die Natur*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1994.
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987.
- Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1994.
- Hardin, G., *Exploring New Ethics for Survival*, Viking Press, New York, 1968.
- Hilpert, K., *Das Natürliche, das Kulturliche und das Verbindliche. ein Moralthologisches Jahrbuch 1*, Grünewald, Mainz, 1989, 202-223.
- Huber, M., *Prolegomenon und Probleme eines internationalen Ethos*, en *Friedens-Warte* 53 (1955/56), 305-329.
- Jonas, H., *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.
- Khoury, Th. A., *Das Ethos der Weltreligionen*, Herder, Freiburg, 1993.
- Küng, H., *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 2000.
- Küng, H., *Una ética mundial para la economía y la política*, Trotta, Madrid, 1999.
- Lacroix, M., *Por una moral planetaria*, Paulinas, São Paulo, 1996.
- Ladrière, J., *Le destin de la raison et les tâches de la philosophie*, en *Vie sociale et destinée*, Gembloux, 1973.
- Lampe, A. (coord.), *Festschrift E. Dussel, Ética e a filosofia da libertação*, Vozes-Cehila, Petrópolis, 1996.

- Leis, H. R., «As "éticas" do ambientalismo»: *Ética e Meio Ambiente*, enero/junio de 1966, UFSM, Florianópolis, 1966, 58-64.
- Leis, H. R., *A modernidade insustentável. As críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea*, Vozes, Petrópolis, 1999.
- Leisinger, K. M., *Die sechste Milliarde. Weltbevölkerung und nachhaltige Entwicklung*, Verlag C.H. Beck, München, 1999.
- Leopold, A., *A sand country almanac*, OUP, Oxford, 1949.
- Lima Vaz, H. C., «Ética e civilização», en *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, Loyola, São Paulo, 1997, 121-138.
- Lima Vaz, H. C., «O problema da comunidade ética», en *Escritos de Filosofia III, op. cit.*, 139-152.
- Lima Vaz, H. C., *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, Loyola, São Paulo, 1993.
- Mancini, R. et al., *Étiche della mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, Citadella editrice, Assisi, 1996.
- Marcilio, M. L.; Ramos, L. E., *Ética na virada do milênio*, Editora LTr, São Paulo, 1999.
- Olveira, M. A. de, *Ética e racionalidade moderna*, Loyola, São Paulo, 1993.
- Oliveira, M. A. de, *Ética e sociabilidade*, Loyola, São Paulo, 1993.
- Pegoraro, O., *Ética e justiça*, Vozes, Petrópolis, 1995.
- Pureza, J. M., *O patrimônio comum da humanidade: rumo a um direito internacional da solidariedade?*, Afronamento, Porto, 1998.
- Ramakrisna, K., «North-South issues, the heritage of mankind and global environmental change», en AA. VV. (Roulard, I. y Green, M.), *Global environmental change and international relations*, McMillan/Millennium, London, 1992.
- Rasmussen, L., *Earth Community Earth Ethics*, Orbis Books, New York, 1996.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, Madrid, 1985.
- Rich, A., *Wirtschaftsethik I-II*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1984; 1990.
- Rockefeller, Steven C., «The Earth Charter Process»: *Earth Ethics, a quarterly publication of the Center for Respect of Life and Environment*, 8, n.º 2 y 3.
- Rockefeller, Steven C., «The Earth Charter. A Vision for the Future»: *Ecodécision* 13 (1977), 70-72.
- Rockefeller, Steven C., «Faith and Ethics in a Global Context», en

- Pragmatism's Common Faith, the Pruitt Memorial Symposium*, Baylor University, 13-14 noviembre de 1977.
- Ruh, H., *Argument Ethik*, Theologischer Verlag, Zürich, 1992.
- Schelshorn, H., *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Friburg, 1992.
- Schmitz, Ph., *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, Echter Verlag, Würzburg, 1995.
- Schweitzer, A., «Die Ethik der Ehrfucht von dem Leben», en *Kultur und Ethik*, C.H. Beck, München, 1960.
- Serres, M., *O contrato natural*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1991.
- Souza Santos, B., *Pela mão de Alice. O social e o político na transição pós-moderna*, Afrontamento, Porto, 1994.
- Souza Santos, B., *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Routledge, New York, 1995.
- Strum, D., *Identity and Otherness: Summons to a New Axial Age-Perspective on the Earth Charter Movement*, Bucknell University, Lewisburg, PA, 1999.
- Trevelyan, G., *A Vision of the Aquarian Age. The Emerging Spiritual World View*, Walpole, Stillpoint Publishing, New Hampshire, 1984.
- Tugendhat, E., *Lecciones de Ética*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- Tugendhat, E., «Universalismo e particularismo. Quando a moral sucumbe no conflito com o particularismo»: *Ciência e Ambiente*, enero/junio 1996, Ed. UFSM, Florianópolis, 1996, 17-25.
- Vacca, G., *Pensar o mundo novo rumo à democracia do século XXI*, Anca, São Paulo, 1996.
- Varela, F., *Ethisches Können*, Edition Pandora, Campus Verlag, Frankfurt a.M., 1994.
- Walzer, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, 1983.
- Ward, B.; Dubos, R., *Only One Earth. The Care and Maintenance of a Small Planet*, Penguin Books, Hammondsworth, Middlesex, 1972.

LA CARTA DE LA TIERRA

PREÁMBLO

Estamos en un momento crítico de la historia de la Tierra, en el cual la humanidad debe elegir su futuro. A medida que el mundo se vuelve cada vez más interdependiente y frágil, el futuro depara, a la vez, grandes riesgos y grandes promesas. Para seguir adelante, debemos reconocer que en medio de la magnífica diversidad de culturas y formas de vida, somos una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un destino común. Debemos unirnos para crear una sociedad global sostenible fundada en el respeto hacia la naturaleza, los derechos humanos universales, la justicia económica y una cultura de paz. En torno a este fin, es imperativo que nosotros, los pueblos de la Tierra, declaremos nuestra responsabilidad unos hacia otros, hacia la gran comunidad de la vida y hacia las generaciones futuras.

La Tierra, nuestro hogar

La humanidad es parte de un vasto universo evolutivo. La Tierra, nuestro hogar, está viva con una comunidad singular de vida. Las fuerzas de la naturaleza promueven a que la existencia sea una aventura exigente e incierta, pero la Tierra ha brindado las condiciones esenciales para la evo-

lución de la vida. La capacidad de recuperación de la comunidad de vida y el bienestar de la humanidad dependen de la preservación de una biosfera saludable, con todos sus sistemas ecológicos, una rica variedad de plantas y animales, tierras fértiles, aguas puras y aire limpio. El medio ambiente global, con sus recursos finitos, es una preocupación común para todos los pueblos. La protección de la vitalidad, la diversidad y la belleza de la Tierra es un deber sagrado.

La situación global

Los patrones dominantes de producción y consumo están causando devastación ambiental, agotamiento de recursos y una extinción masiva de especies. Las comunidades están siendo destruidas. Los beneficios del desarrollo no se comparten equitativamente y la brecha entre ricos y pobres se está ensanchando. La injusticia, la pobreza, la ignorancia y los conflictos violentos se manifiestan por doquier y son la causa de grandes sufrimientos. Un aumento sin precedentes de la población humana ha sobrecargado los sistemas ecológicos y sociales. Los fundamentos de la seguridad global están siendo amenazados. Estas tendencias son peligrosas, pero no inevitables.

Los retos venideros

La elección es nuestra: formar una sociedad global para cuidar la Tierra y cuidarnos unos a otros o arriesgarnos a la destrucción de nosotros mismos y de la diversidad de la vida. Se necesitan cambios fundamentales en nuestros valores, instituciones y formas de vida. Debemos darnos cuenta de que, una vez satisfechas las necesidades básicas, el desarrollo humano se refiere primordialmente a ser más, no a tener más. Poseemos el conocimiento y la tecnología necesarios para proveer a todos y para reducir nuestros impac-

ros sobre el medio ambiente. El surgimiento de una sociedad civil global, está creando nuevas oportunidades para construir un mundo democrático y humanitario. Nuestros retos ambientales, económicos, políticos, sociales y espirituales, están interrelacionados y juntos podemos proponer y concretar soluciones comprensivas.

Responsabilidad Universal

Para llevar a cabo estas aspiraciones, debemos tomar la decisión de vivir de acuerdo con un sentido de responsabilidad universal, identificándonos con toda la comunidad terrestre, al igual que con nuestras comunidades locales. Somos ciudadanos de diferentes naciones y de un solo mundo al mismo tiempo, en donde los ámbitos local y global, se encuentran estrechamente vinculados. Todos compartimos una responsabilidad hacia el bienestar presente y futuro de la familia humana y del mundo viviente en su amplitud. El espíritu de solidaridad humana y de afinidad con toda la vida se fortalece cuando vivimos con reverencia ante el misterio del ser, con gratitud por el regalo de la vida y con humildad con respecto al lugar que ocupa el ser humano en la naturaleza.

Necesitamos urgentemente una visión compartida sobre los valores básicos que brinden un fundamento ético para la comunidad mundial emergente. Por lo tanto, juntos y con una gran esperanza, afirmamos los siguientes principios interdependientes, para una forma de vida sostenible, como un fundamento común mediante el cual se deberá guiar y valorar la conducta de las personas, organizaciones, empresas, gobiernos e instituciones transnacionales.

PRINCIPIOS

I. RESPETO Y CUIDADO DE LA COMUNIDAD DE LA VIDA

1. Respetar la Tierra y la vida en toda su diversidad
 - a) Reconocer que todos los seres son interdependientes y que toda forma de vida independientemente de su utilidad, tiene valor para los seres humanos.
 - b) Afirmar la fe en la dignidad inherente a todos los seres humanos y en el potencial intelectual, artístico, ético y espiritual de la humanidad.
2. Cuidar la comunidad de la vida con entendimiento, compasión y amor
 - a) Aceptar que el derecho a poseer, administrar y utilizar los recursos naturales conduce hacia el deber de prevenir daños ambientales y proteger los derechos de las personas.
 - b) Afirmar, que a mayor libertad, conocimiento y poder, se presenta una correspondiente responsabilidad por promover el bien común.
3. Construir sociedades democráticas que sean justas, participativas, sostenibles y pacíficas
 - a) Asegurar que las comunidades, a todo nivel, garanticen los derechos humanos y las libertades fundamentales y brinden a todos la oportunidad de desarrollar su pleno potencial.
 - b) Promover la justicia social y económica, posibilitando que todos alcancen un modo de vida seguro y digno, pero ecológicamente responsable.
4. Asegurar que los frutos y la belleza de la Tierra se preserven para las generaciones presentes y futuras

- a) Reconocer que la libertad de acción de cada generación se encuentra condicionada por las necesidades de las generaciones futuras.
- b) Transmitir a las futuras generaciones valores, tradiciones e instituciones, que apoyen la prosperidad a largo plazo, de las comunidades humanas y ecológicas de la Tierra.

Para poder realizar estos cuatro compromisos generales, es necesario:

II. INTEGRIDAD ECOLÓGICA

5. Proteger y restaurar la integridad de los sistemas ecológicos de la Tierra, con especial preocupación por la diversidad biológica y los procesos naturales que sustentan la vida
 - a) Adoptar, a todo nivel, planes de desarrollo sostenible y regulaciones que permitan incluir la conservación y la rehabilitación ambientales, como parte integral de todas las iniciativas de desarrollo.
 - b) Establecer y salvaguardar reservas viables para la naturaleza y la biosfera, incluyendo tierras silvestres y áreas marinas, de modo que tiendan a proteger los sistemas de soporte a la vida de la Tierra, para mantener la biodiversidad y preservar nuestra herencia natural.
 - c) Promover la recuperación de especies y ecosistemas en peligro.
 - d) Controlar y erradicar los organismos exógenos o genéticamente modificados, que sean dañinos para las especies autóctonas y el medio ambiente; y además, prevenir la introducción de tales organismos dañinos.
 - e) Manejar el uso de recursos renovables como el agua, la tierra, los productos forestales y la vida marina, de manera que no se excedan las posibilidades de regeneración y se proteja la salud de los ecosistemas.
 - f) Manejar la extracción y el uso de los recursos no re-

novables, tales como minerales y combustibles fósiles, de forma que se minimice su agotamiento y no se causen serios daños ambientales.

6. Evitar dañar como el mejor método de protección ambiental y cuando el conocimiento sea limitado, proceder con precaución

- a) Tomar medidas para evitar la posibilidad de daños ambientales graves o irreversibles, aun cuando el conocimiento científico sea incompleto o inconcluso.
- b) Imponer las pruebas respectivas y hacer que las partes responsables asuman las consecuencias de reparar el daño ambiental, principalmente para quienes argumenten que una actividad propuesta no causará ningún daño significativo.
- c) Asegurar que la toma de decisiones contemple las consecuencias acumulativas, a largo término, indirectas, de larga distancia y globales de las actividades humanas.
- d) Prevenir la contaminación de cualquier parte del medio ambiente y no permitir la acumulación de sustancias radioactivas, tóxicas u otras sustancias peligrosas.
- e) Evitar actividades militares que dañen el medio ambiente.

7. Adoptar patrones de producción, consumo y reproducción que salvaguarden las capacidades regenerativas de la Tierra, los derechos humanos y el bienestar comunitario

- a) Reducir, reutilizar y reciclar los materiales usados en los sistemas de producción y consumo y asegurar que los desechos residuales puedan ser asimilados por los sistemas ecológicos.
- b) Actuar con moderación y eficiencia al utilizar energía y tratar de depender cada vez más de los recursos de energía renovables, tales como la solar y eólica.
- c) Promover el desarrollo, la adopción y la transferencia equitativa de tecnologías ambientalmente sanas.

- d) Internalizar los costos ambientales y sociales totales de bienes y servicios en su precio de venta y posibilitar que los consumidores puedan identificar productos que cumplan con las más altas normas sociales y ambientales.
- e) Asegurar el acceso universal al cuidado de la salud que fomente la salud reproductiva y la reproducción responsable.
- f) Adoptar formas de vida que pongan énfasis en la calidad de vida y en la suficiencia material en un mundo finito.

8. Impulsar el estudio de la sostenibilidad ecológica y promover el intercambio abierto y la extensa aplicación del conocimiento adquirido

- a) Apoyar la cooperación internacional científica y técnica sobre sostenibilidad, con especial atención a las necesidades de las naciones en desarrollo.
- b) Reconocer y preservar el conocimiento tradicional y la sabiduría espiritual en todas las culturas que contribuyen a la protección ambiental y al bienestar humano.
- c) Asegurar que la información de vital importancia para la salud humana y la protección ambiental, incluyendo la información genética, esté disponible en el dominio público.

III. JUSTICIA SOCIAL Y ECONÓMICA

9. Erradicar la pobreza como un imperativo ético, social y ambiental

- a) Garantizar el derecho al agua potable, al aire limpio, a la seguridad alimenticia, a la tierra no contaminada, a una vivienda y a un saneamiento seguro, asignando los recursos nacionales e internacionales requeridos.
- b) Habilitar a todos los seres humanos con la educación y con los recursos requeridos para que alcancen un modo

de vida sostenible y proveer la seguridad social y las redes de apoyo requeridos para quienes no puedan mantenerse por sí mismos.

- c) Reconocer a los ignorados, proteger a los vulnerables, servir a aquellos que sufren y posibilitar el desarrollo de sus capacidades y perseguir sus aspiraciones.
10. Asegurar que las actividades e instituciones económicas, a todo nivel, promuevan el desarrollo humano de forma equitativa y sostenible
- a) Promover la distribución equitativa de la riqueza dentro de las naciones y entre ellas.
 - b) Intensificar los recursos intelectuales, financieros, técnicos y sociales de las naciones en desarrollo y liberarlas de onerosas deudas internacionales.
 - c) Asegurar que todo comercio apoye el uso sostenible de los recursos, la protección ambiental y las normas laborales progresivas.
 - d) Involucrar e informar a las corporaciones multinacionales y a los organismos financieros internacionales para que actúen transparentemente por el bien público y exigirlas responsabilidad por las consecuencias de sus actividades.

11. Afirmar la igualdad y equidad de género como prerrequisitos para el desarrollo sostenible y asegurar el acceso universal a la educación, el cuidado de la salud y la oportunidad económica

- a) Asegurar los derechos humanos de las mujeres y las niñas y terminar con toda la violencia contra ellas.
- b) Promover la participación activa de las mujeres en todos los aspectos de la vida económica, política, cívica, social y cultural, como socias plenas e iguales en la toma de decisiones, como líderes y como beneficiarias.

c) Fortalecer las familias y garantizar la seguridad y la crianza amorosa de todos sus miembros.

12. Defender el derecho de todos, sin discriminación, a un entorno natural y social que apoye la dignidad humana, la salud física y el bienestar espiritual, con especial atención a los derechos de los pueblos indígenas y las minorías

- a) Eliminar la discriminación en todas sus formas, tales como aquellas basadas en la raza, el color, el género, la orientación sexual, la religión, el idioma y el origen nacional, étnico o social.
- b) Afirmar el derecho de los pueblos indígenas a su espiritualidad, conocimientos, tierras y recursos y a sus prácticas vinculadas a un modo de vida sostenible.
- c) Honrar y apoyar a los jóvenes de nuestras comunidades, habilitándolos para que ejerzan su papel esencial en la creación de sociedades sostenibles.
- d) Proteger y restaurar lugares de importancia que tengan un significado cultural y espiritual.

IV. DEMOCRACIA, NO VIOLENCIA Y PAZ

13. Fortalecer las instituciones democráticas en todos los niveles y brindar transparencia y rendiminto de cuentas en la gobernabilidad, participación inclusiva en la toma de decisiones y acceso a la justicia

- a) Sostener el derecho de todos a recibir información clara y oportuna sobre asuntos ambientales, al igual que sobre todos los planes y actividades de desarrollo que los pueda afectar o en los que tengan interés.
- b) Apoyar la sociedad civil local, regional y global y promover la participación significativa de todos los individuos y organizaciones interesados en la toma de decisiones.

- c) Proteger los derechos a la libertad de opinión, expresión, reunión pacífica, asociación y disensión.
- d) Instituir el acceso efectivo y eficiente de procedimientos administrativos y judiciales independientes, incluyendo las soluciones y compensaciones por daños ambientales y por la amenaza de tales daños.
- e) Eliminar la corrupción en todas las instituciones públicas y privadas.
- f) Fortalecer las comunidades locales, habilitándolas para que puedan cuidar sus propios ambientes y asignar la responsabilidad ambiental en aquellos niveles de gobierno en donde puedan llevarse a cabo de manera más efectiva.

14. Integrar en la educación formal y en el aprendizaje a lo largo de la vida, las habilidades, el conocimiento y los valores necesarios para un modo de vida sostenible

- a) Brindar a todos, especialmente a los niños y los jóvenes, oportunidades educativas que les capaciten para contribuir activamente al desarrollo sostenible.
- b) Promover la contribución de las artes y de las humanidades, al igual que de las ciencias, para la educación sobre la sostenibilidad.
- c) Intensificar el papel de los medios masivos de comunicación en la toma de conciencia sobre los retos ecológicos y sociales.
- d) Reconocer la importancia de la educación moral y espiritual para una vida sostenible.

15. Tratar a todos los seres vivientes con respeto y consideración

- a) Prevenir la crueldad contra los animales que se mantienen en las sociedades humanas y protegerlos del sufrimiento.
- b) Proteger a los animales salvajes de métodos de caza,

trampa y pesca, que les causen un sufrimiento extremo, prolongado o evitable.

- c) Evitar o eliminar, hasta donde sea posible, la toma o destrucción de especies por simple diversión, negligencia o desconocimiento.

16. Promover una cultura de tolerancia, no violencia y paz

- a) Alentar y apoyar la comprensión mutua, la solidaridad y la cooperación entre todos los pueblos tanto dentro como entre las naciones.
- b) Implementar estrategias amplias y comprensivas para prevenir los conflictos violentos y utilizar la colaboración en la resolución de problemas para gestionar y resolver conflictos ambientales y otras disputas.
- c) Desmilitarizar los sistemas nacionales de seguridad al nivel de una postura de defensa no provocativa y emplear los recursos militares para fines pacíficos, incluyendo la restauración ecológica.
- d) Eliminar las armas nucleares, biológicas y tóxicas y otras armas de destrucción masiva.
- e) Asegurar que el uso del espacio orbital y exterior apoye y se comprometa con la protección ambiental y la paz.
- f) Reconocer que la paz es la integridad creada por relaciones correctas con uno mismo, otras personas, otras culturas, otras formas de vida, la Tierra y con el todo más grande, del cual somos parte.

EL CAMINO HACIA ADELANTE

Como nunca antes en la historia, el destino común nos hace un llamado a buscar un nuevo comienzo. Tal renovación es la promesa de estos principios de la Carta de la Tierra. Para cumplir esta promesa, debemos comprometernos a adoptar y promover los valores y objetivos en ella expuestos.

El proceso requerirá un cambio de mentalidad y de corazón; requiere también de un nuevo sentido de interdependencia global y responsabilidad universal. Debemos desarrollar y aplicar imaginativamente la visión de un modo de vida sostenible a nivel local, nacional, regional y global. Nuestra diversidad cultural es una herencia preciosa y las diferentes culturas encontrarán sus propias formas para concretar lo establecido. Debemos profundizar y ampliar el diálogo global que generó la Carta de la Tierra, puesto que tenemos mucho que aprender en la búsqueda colaboradora de la verdad y la sabiduría.

La vida a menudo conduce a tensiones entre valores importantes. Ello puede implicar decisiones difíciles; sin embargo, se debe buscar la manera de armonizar la diversidad con la unidad; el ejercicio de la libertad con el bien común; los objetivos de corto plazo con las metas a largo plazo. Todo individuo, familia, organización y comunidad, tiene un papel vital que cumplir. Las artes, las ciencias, las religiones, las instituciones educativas, los medios de comunicación, las empresas, las organizaciones no gubernamentales y los gobiernos, están llamados

a ofrecer un liderazgo creativo. La alianza entre gobiernos, sociedad civil y empresas, es esencial para la gobernabilidad efectiva.

Con el objeto de construir una comunidad global sostenible, las naciones del mundo deben renovar su compromiso con las Naciones Unidas, cumplir con sus obligaciones bajo los acuerdos internacionales existentes y apoyar la implementación de los principios de la Carta de la Tierra, por medio de un instrumento internacional legalmente vinculante sobre medio ambiente y desarrollo.

Que el nuestro sea un tiempo que se recuerde por el despertar de una nueva reverencia ante la vida; por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad; por el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida.

ÍNDICE

| | |
|-------------------------------------------------------------------------|----|
| Contenido | 9 |
| Prefacio | 11 |
| 1. URGENCIA DE UN <i>ETHOS</i> MUNDIAL | 13 |
| El <i>ethos</i> mundial que necesitamos | 13 |
| 1. Problemas globales — soluciones globales | 13 |
| 2. La revolución posible en tiempos de globalización | 15 |
| 2. LO PLANETARIO: NUEVA PLATAFORMA DE LA TIERRA Y DE LA HUMANIDAD | 19 |
| 1. Una visión ecocéntrica | 20 |
| 2. Óptica global — ética global | 21 |
| 3. Globalización y nueva cosmología | 21 |
| 4. El diálogo obligatorio de todos con todos | 23 |
| 3. ¿CÓMO FUNDAR UNA ÉTICA PLANETARIA? | 25 |
| 1. Qué es «ética», qué es «moral» | 25 |
| 2. Cómo se relaciona la ética con la moral | 27 |
| 3. Los dos proyectos éticos de la modernidad | 30 |
| 4. Naturaleza y espíritu en la ética contemporánea | 33 |
| 4. FORMAS DE UNIVERSALIZACIÓN DEL DISCURSO ÉTICO | 37 |
| Introducción | 37 |
| 1. El utilitarismo social: alcance y límites | 38 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------|----|
| a) Principios del <i>ethos</i> utilitarista | 38 |
| b) Aplicación de los principios a la globalización | 40 |
| 2. La ética de la acción comunicativa y de la justicia | 42 |
| a) La recuperación de la dimensión ética de la modernidad | 42 |
| b) Aplicación de estos principios a la globalización | 44 |
| 3. La ética fundada en la naturaleza: ¿qué naturaleza? | 47 |
| a) La doble dimensión del ser humano | 48 |
| b) Deformaciones en la comprensión de la naturaleza | 50 |
| c) Lo dado y lo hecho en la naturaleza | 51 |
| d) Aplicación del <i>ethos</i> de la naturaleza a la globalización | 52 |
| 4. Ética mundial fundada en las tradiciones religiosas | 54 |
| a) Paz religiosa, fundamento para la paz política | 55 |
| b) Consenso mínimo sobre un <i>ethos</i> mundial | 56 |
| 5. La ética fundada en el pobre y en el excluido | 59 |
| a) El principio supremo: «Libera al pobre!» | 59 |
| b) La universalidad a través de la parcialidad | 61 |
| 6. <i>Dignitas Terrae</i> : una ética eco-centrada | 62 |
| a) Antecedentes históricos de la Carta de la Tierra | 63 |
| b) Principios y valores éticos de la Carta de la Tierra | 65 |
| 7. Conclusión: un <i>ethos</i> y muchas morales | 68 |
| 5. EL PATHOS Y EL CUIDADO COMO NUEVA PLATAFORMA DEL ETHOS HUMANO Y PLANETARIO | 71 |
| 1. Siento, luego existo | 72 |
| 2. La esencia humana: el cuidado | 73 |
| 6. IMPERATIVOS MÍNIMOS DE UNA ÉTICA MUNDIAL | 75 |
| 1. Ética del cuidado | 75 |
| 2. Ética de la solidaridad | 77 |
| a) La ley cósmica de la solidaridad | 77 |
| b) La solidaridad política | 77 |
| c) La subjetividad de la naturaleza | 79 |
| 3. Ética de la responsabilidad | 80 |
| 4. Ética del diálogo | 82 |
| 5. Ética de la compasión y de la liberación | 83 |
| 6. Ética holística | 85 |

| | |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| 7. MÍSTICA Y ESPIRITUALIDAD: ¿FUNDAMENTO DE UNA ÉTICA MUNDIAL? | 89 |
| 1. ¿Qué es la espiritualidad? ¿Qué es la mística | 90 |
| 2. Puntos de convergencia entre las religiones | 91 |
| a) El cuidado de la vida | 91 |
| b) Un comportamiento ético elemental | 92 |
| c) La justa medida | 92 |
| d) La centralidad del amor | 92 |
| e) Figuras éticas ejemplares | 93 |
| f) Definición de un sentido último | 93 |
| 8. CONCLUSIÓN: VIRTUDES DE UN ETHOS MUNDIAL | 95 |
| <i>Referencias bibliográficas</i> | 99 |
| <i>La Carta de la Tierra</i> | 103 |
| <i>Índice</i> | 119 |

OTROS TÍTULOS DE INTERÉS:

LEONARDO BOFF *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*
La dignidad de la Tierra.
Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma
El despertar del águila
El águila y la gallina. Una metáfora de la condición humana
Brasas bajo las cenizas

LEONARDO BOFF Y FREY BETTO *Mística y espiritualidad*

FREY BETTO *La obra del artista. Una visión holística del universo*

HANS KÜNG *Proyecto de una ética mundial*
Una ética mundial para la economía y la política

HANS KÜNG Y
KARL-JOSEF KUSCHEL (EDITORES) *Hacia una ética mundial.*
Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo

ENRIQUE DUSSELL *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*

EMILIO MARTINEZ NAVARRO *Ética para el Desarrollo de los pueblos*

MAX HORKHEIMER *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*

- ALAIN LIPIETZ *Elegir la audacia. Una alternativa para el siglo XXI*
- LUIS DE SEBASTIÁN *Neoliberalismo global. Apuntes críticos de economía internacional*
- DIEGO GUERRERO (EDITOR) *Macroeconomía y crisis mundial*
- PETER SINGER *Liberación animal*
- PAOLA CAVALIERI Y PETER SINGER (EDITORES) *El proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*
- ANDREW DOBSON (EDITOR) *Pensamiento verde. Una antología*
- SIMONE WEIL *Echar raíces*
Escritos de Londres y últimas cartas
- IVONE GEBARA *Intuiciones ecofeministas*
- ELISABETH SCHUSSLER-FIORENZA *Cristología feminista crítica*
- THOMAS MERTON *Diario de Asia*
- XABIER PIKAZA *Sistema, libertad, iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*
- EUGEN DREWERMANN *Dios inmediato*
- EUGEN DREWERMANN Y JACQUES GAILLOT *Diálogo sin término*