

Crisis de valores y cultura del conocimiento: tres propuestas morales

INTRODUCCIÓN

El tema elegido para este trabajo es el de «nueva cultura de los valores». Dicho así parece tener poco de original. Es mucho lo que se ha escrito acerca de este título y son los valores, especialmente en el dominio de la ética, una cuestión siempre pendiente (por ello permanente), nueva y cambiante. Su novedad radica en la capacidad de sorpresa que la realidad, especialmente hoy, tiene. Su permanencia, por otro lado, reside en la necesidad ineludible de dar una respuesta «priorizada» de nuestros compromisos, nuestras acciones y, todo ello, en el seno de las comunidades humanas en las cuales asumimos nuestra parte de responsabilidad personal y social.

La incertidumbre y la ansiedad son sentimientos que a todos nos acechan en este momento de transición hacia una sociedad global en la que el transcurrir de la historia cotidiana se ha acelerado de tal forma que sobrepasa de manera inimaginable lo que había sido el normal pasar del tiempo en las generaciones hasta el día de hoy. Cualquier cálculo, previsión o expectativa razonable quedan fácilmente burlados ante la presencia de nuevos problemas para los que, en principio, no tenemos respuesta. Cuando releemos papeles trabajados no mucho tiempo atrás percibimos que las propuestas hechas allí manifiestan una cierta inadecuación y muestran carencias con respecto a

las cuestiones que se nos plantean en un presente que siempre es pasado. Con acierto y agudeza, como siempre, describía Francisco Ayala esta misma sensación, al presentar un libro suyo cuyo título reflejaba este doble sentido de temor y esperanza: *Hoy ya es ayer*¹.

En aquel trabajo, y recordando al inmortal Quevedo, exponía una síntesis de su reflexión que quería ser un aporte a la España contemporánea, «*pero ya historia; pues tal realidad se escapa de entre las manos día por día, de modo que —pese a quienes quisieran detener su curso—*

Ayer se fue; mañana no ha llegado;
hoy se está llenando sin parar un punto»².

Con esta sensación de provisionalidad permanente hacía un voto por un futuro «*libre de hipotecas, despejado y ágil, dentro del contexto universal de una humanidad a la que el desarrollo tecnológico alcanzado abre perspectivas que pueden resultar fatales o, por el contrario, de un brillo fascinante, según la habilidad con que los hombres de las generaciones nuevas se muestren o no capaces de tomar conciencia y de manejar con tino las tremendas potencialidades a disposición suya*»³.

Esta ambivalencia de posibilidades refleja con exactitud la perplejidad con que hoy nos movemos ante una sociedad mundializada que unos ven como prometedora y llena de oportunidades, y otros como un desafío incierto, sin negar, por ello, su importancia y alcance. En cualquier caso, siempre como algo irreversible, complejo, imprevisible y, cuando menos, con un ritmo de aceleración que dificulta la posibilidad de adivinar los pasos a dar en este «proyecto» vertiginoso en que se ha convertido nuestra cotidianeidad.

Por esto resulta aventurado hablar de una «nueva cultura de los valores»; pero precisamente por ello, hoy más que nunca, la tarea ética se muestra más necesaria y actual.

1 Ayala, F., *Hoy ya es ayer*, Madrid 1972.

2 *Ibid.*, 13.

3 *Ibid.*

LA SITUACIÓN ACTUAL

Por lo dicho, no es fácil hacer una síntesis del momento que vivimos, pero la aparición constante de una amplia bibliografía en lo referente a los cambios de nuestras sociedades industriales, me obliga a resumir con más radicalidad de la que hubiera deseado. No obstante, trataré de reflejar con la máxima precisión posible, dentro de esta limitación, las incertidumbres y las posibilidades de esta nueva época que nos toca vivir y, desde luego, reflejando sus repercusiones en el campo de la ética.

Los países industrializados se encuentran en un cambio esencial que está marcando la dinámica social de todo el mundo. En palabras de A. Schaff, «en la divisoria de su proceso de *civilización*, en la transición hacia un cambio fundamental en la estructura global de su vida social». Este filósofo y sociólogo polaco confiesa utilizar el término «civilización» en un sentido amplio que abarca el conjunto de la vida social humana, tanto en sus aspectos materiales como espirituales⁴. Esta misma idea ha sido expuesta de diversas formas: como una era que trasciende a la modernidad y que nos ha llevado a un punto en el que no somos capaces de obtener un conocimiento sistemático de la organización social, es decir, estamos en una postmodernidad que ha roto con la modernidad y nos hace percibir un orden nuevo y diferente en el que la modernidad se está radicalizando y universalizando⁵; como la reescritura de ciertas características que la modernidad ha pretendido alcanzar al fundar su legitimación en la finalidad de la general emancipación de la humanidad⁶, nos movemos de un sistema fundamentado en la fabricación de bienes de consumo a otro cuya preocupación central descansa en la información; como un proceso de aceleración de las cosas que corre más en la pista del conocimiento del mundo que en la de su gobierno, por lo que los hábitos y las creencias han dado un giro aún mayor que las ideologías y las instituciones públicas⁷.

4 Schaff, A., *Humanismo ecuménico*, Madrid, Trotta, 1993, p. 22.

5 Guiddens, A., *Consecuencias de la modernidad*, Madrid 1993.

6 Lyotard, J. F., «Reescribir la modernidad», en *Revista de Occidente*, 16 (1986) 93.

7 Bilbeny, R., *La revolución en la ética*, Barcelona 1997.

Para unos (Lyotard), esta transformación permite un conocimiento generalizable de los modelos de vida y de desarrollo social⁸, por lo cual existe la posibilidad de una *epistemología coherente* en la interpretación de las formas de vida social, de forma que estamos ubicados en la historia como seres que poseen un pasado determinado y un futuro predecible; para otros (Guiddens, Schaff, Bilbeny), el giro dado por la revolución tecnológica caracteriza nuestra época como centrada en el *conocimiento* (Bilbeny), y cuya acción revolucionaria está sustituyendo a la *fuerza intelectual* del hombre (Schaff). En todo caso, se manifiesta una *discontinuidad* sin precedentes, en comparación con cualquiera de las transformaciones históricas anteriores, que ha propiciado cambios importantes, tanto en su amplitud (globalización) como en intensidad, cambiando radicalmente los modelos de vida (Guiddens).

DISCONTINUIDADES Y CRISIS DE VALORES

La discontinuidad expuesta por Bilbeny, es mucho más apreciable (mejor dicho, tiene su causa) en el campo del conocimiento. La aceleración (el ritmo del cambio) que tiene lugar en este ámbito de la realidad hace que los hechos caminen por delante de las ideas, de forma que los hábitos y las creencias en estas nuevas situaciones han dado un giro mayor que las ideologías y las instituciones públicas. Esta sociedad del *conocimiento* o *societudul digital*, como la denomina siguiendo el afortunado título del libro de Nicholas Negroponte, afecta sustancialmente a las formas de la vida en sociedad.

El cambio operado no es una simple revolución científica y técnica, sino que al transformar aspectos no previstos por la ciencia y la técnica, introduce elementos de los que hay que esperar consecuencias más profundas. De ahí que sea llamada «revolución del conocimiento», pues la mentalidad contemporánea está cambiando el ámbito de las creencias en torno al conocimiento mismo⁹. Cuatro son las

⁸ Lyotard, J. F., *La condición postmoderna*, Madrid 1987.

⁹ Bilbeny, N., *op. cit.*, p. 14.

manifestaciones sociales en las que Bilbeny sitúa este giro dado por las tecnologías de la información: *a)* la dependencia cognitiva; *b)* las formas de agrupación social dominantes; *c)* las peculiaridades económicas de este cambio y, *d)* la forma que adquiere la simbólicación de la realidad.

a) La *tecnicidad* es la primera consecuencia en una sociedad centrada en el conocimiento. El término *tecnicidad*, es un referente de valor. Es decir, hace referencia a la eficacia en el uso del conocimiento. No es tan importante el hecho mismo del conocer cuanto su utilización y manejo. El saber es esencialmente *manipulativo*¹⁰. Es un saber *segmentado* y especializado, donde la autonomía en el desarrollo de las distintas áreas del conocer hace necesaria la implementación de la interdisciplinariedad y el método comparativo entre las distintas materias. La falta de especialización es vista como incompetencia. De ahí que el valor del conocimiento, como especialización en las diversas actividades, está por encima de otros valores de la cultura que quedan devaluados ante la primacía del conocer así entendido. Es un conocimiento *mediático* y *de medios*. Todo saber dispone de sus *media*, pero al mismo tiempo es un saber «de medios», donde unos datos sirven para la obtención de otros, pero sin una referencia última. Es un saber globalizado (ámbito del cambio)¹¹.

b) La segunda característica, es que las transformaciones operadas por este tipo de cultura del conocimiento, tienen lugar en el espacio de la *sociedad metropolitana*. Formas macrosociales de agrupación, no comparables con ningún modelo anterior y que se establecen creando núcleos de superpoblación. En ellas las relaciones de comunicación se mantienen por medio de comunidades mediáticas, o muy dependientes de los medios técnicos¹². Es decir, la relación proximal cara-cara es sustituida por formas de comunicación, predominantemente distales y dependientes de la información de los medios para la percepción de la realidad.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, 15.

12 *Ibid.*

c) De esta forma, la actividad económica gira, predominantemente, en torno a un creciente consumo dependiente de la información. Ello ha facilitado el control mundial de los mercados, con la exigencia de un crecimiento no controlado, cuyas consecuencias se manifiestan en esferas diferentes: la laboral, la de la identidad personal, la intelectual y la social.

Nos encontramos todavía en un sistema de división internacional del trabajo, pero en una situación completamente diferente a cuantas se hayan dado con anterioridad. ¿Cuáles van a ser las consecuencias del proceso de desarrollo en esta etapa de la revolución cognitiva? La desaparición del trabajo en su forma actual se muestra como algo inevitable y este hecho, así como la amenaza que supone un desempleo que ya no es coyuntural, nos obligan a encontrar una alternativa al trabajo, de forma que se proporcionen los medios de subsistencia que posibiliten el sentido global de la vida personal. Sólo por medio del trabajo es posible adquirir un status social que haga posible los mecanismos de integración social y el desarrollo de la personalidad. Es decir, el problema radica en encontrar el mecanismo social capaz de responder a una situación que ya es estructural y, por lo tanto, permanente. En el análisis de Bilbeny, y dado que el crecimiento exponencial de esta forma de conocimiento parece irreversible, la automatización de la producción y de los servicios, no solo no se va a detener sino que se va a acelerar, por lo que la consecuencia más inmediata es que las personas nos vemos obligadas a asumir una *especialización espontánea* de acuerdo a los procesos de cambio tecnológico.

Con ello se devalúa el sentido ético del trabajo como elemento central en la vida de las personas, así como la posibilidad de asumir un rol que permita mantener la propia identidad. Éste, tradicionalmente se adquiría a través de la actividad laboral y los medios que la misma proporcionaba hacían posible la adquisición de un rango en el medio y, con ello, las formas de socialización. La consecuencia de todo esto es que hoy los roles son mutantes, la identidad adaptativa a cada situación cambiante y la aceleración de las transformaciones y los modelos sociales nos están convirtiendo cada vez más en nómadas sociales pero, sobre todo, en nómadas intelectuales, también.

Con ello, y desde el punto de vista social, vivimos en una nueva forma de estratificación de clases, divididas en mundos económicos. Una de las diferencias más perturbadoras que están apareciendo son las de clases, que bajo la presión del mercado global actual, se han hecho mucho más profundas. La consecuencia inmediata de esta presión son los desniveles, cada día mayores, entre vencedores y perdedores, en el mercado global total. El resultado no es sólo una polarización en la que los ricos son más ricos y los pobres más pobres, sino una clase media que ve crecer sus dificultades para vivir y más desesperanzada cada vez, con respecto a su futuro.

Está apareciendo una élite global desenraizada, compuesta por lo que Robert Reich llama «analistas simbólicos», es decir, gente que conoce muy bien el uso de las nuevas tecnologías y de los sistemas de información, que están transformando hoy la economía global. Tales personajes no se ubican en lugares concretos, sino en redes de información que los vinculan de forma flexible y transitoria, a lo largo de todo el planeta. Educados en una atmósfera altamente competitiva de universidades y escuelas han aprendido a moverse sin descuidar la atención de su familia, a su Iglesia, a su localidad e incluso a la nación.

Al tiempo que esta élite creciente de conocimiento/poder, también ha ido creciendo una subclase, cada día más empobrecida; es la gente de quien la élite está más deseosa de separarse. Esta subclase se puede encontrar en las macrosociedades y en los grandes hacinaamientos urbanos de todo el mundo.

Extensivamente, la modernidad ha establecido formas de interconexión que abarcan a todo el globo; *intensivamente*, han alterado los modelos más tradicionales de nuestra vida cotidiana. Ante esto, Guiddens se pregunta¹³ cómo es posible detectar las diferencias que hay entre las instituciones sociales modernas y las tradicionales.

En su análisis señala tres características: el cambio tecnológico ha introducido un *ritmo de cambio* que la experiencia nos dice que

13 Guiddens, A., op. c., p. 19.

afecta a múltiples campos; con él, el *ámbito de ese cambio* ha creado una continuidad en la comunicación de información que ha llevado la transformación social a todos los ámbitos; pero con ello también han cambiado las *instituciones modernas*, de forma que se han creado mayores oportunidades y más seguridad, pero al mismo tiempo han incrementado las situaciones de amenaza, riesgo y peligro.

Para Guiddens la modernidad es multidimensional en el plano de las instituciones, por lo tanto no se trata solo de que nuestras sociedades sean capitalistas (Marx), predominantemente industriales (Durkheim) o que la creciente información haya sido el gran caballo de Troya que se ha introducido en la vida moderna (haciendo más compleja la burocratización social, Weber). Cada uno de los elementos introducidos por estas tradiciones tiene un papel muy importante que desempeñar. En su análisis de la sociedad, las formas modernas de organización están delimitadas pero entretejidas por conexiones que atraviesan el Estado nacional y el orden cultural de la nación. Eso hace posible el dinamismo y la globalidad de sus instituciones.

Tres son los mecanismos por medio de los cuales este proceso tiene lugar: la separación entre *espacio y tiempo, las formas de desanclaje y la índole reflexiva de la modernidad*¹⁴.

1. Hay un alargamiento de los espacios en cuanto que lo que conforma lo local no son los acontecimientos cercanos, sino que lo cotidiano está influenciado por lo que tiene lugar en la distancia. La relación de influencia deja de ser, prioritariamente, la configurada por una interacción directa y cara-cara, para convertirse en acciones y actividades racionalizadas por la influencia mediática de lo distante, pero que permite liberarse de los hábitos y restricciones locales.

2. Así se posibilita el desanclaje, esto significa que son modos de *despegar las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción, para restaurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales*¹⁵.

14 *Ibid.*, p. 28 ss.

15 *Ibid.*, p. 32.

Esta forma de relacionar espacio y tiempo se basa en estructuras de conocimiento que responden a la progresiva complejidad de las exigencias de especialización y diferenciación social. Los mecanismos de desanclaje se posibilitan por una simbología que puede ser «universalizable» entre diferentes grupos sociales, al margen de sus características individuales o grupales. Va desde el uso instrumental de medios (concepción global del valor del dinero y de los procesos de intercambio de valor, instrumentos de comunicación y procesos de transmisión en la distancia con un lenguaje formalizado, formalización de lo jurídico y su extensión a los ámbitos globales, etc.), hasta las formas de conocimiento y especialización que protocolizan los comportamientos, de manera que la experiencia y la fiabilidad garanticen el logro de las expectativas, distanciando el espacio y el tiempo de las relaciones interactivas inmediatas.

Guiddens destaca fundamentalmente dos¹⁶: las *señales simbólicas* y los *sistemas de expertos* (formas de capacitación profesional y laboral, institucionalmente testados y que constituyen los puntos de acceso a las formas de fiabilidad del sistema de conocimiento).

Todos los sistemas de desanclaje, sean *señales simbólicas* o *sistemas de expertos*, descansan sobre la noción de *fiabilidad*. Ésta es un componente esencial de las instituciones de la modernidad. Consiste en una forma de confianza que no se confiere a individuos sino a *capacidades abstractas*. Resulta de la confianza en una persona o en los mecanismos de un sistema, fruto de un conjunto de resultados cuya corrección descansa en principios abstractos. Por tanto, no consiste tanto en la correcta intención o actuación de alguien, sino en el correcto funcionamiento de un sistema o de los individuos implicados en él.

En las condiciones de la modernidad, la fiabilidad minimiza las formas de riesgo, de manera que toda actividad humana se desenvuelve dentro de márgenes de riesgo y peligro institucionalizados o calculados. No quiere eso decir que el riesgo y el peligro desaparez-

16 *Ibid.*

can, sino que la experiencia de seguridad descansa en un equilibrio entre fiabilidad y riesgo, aceptable.

3. La reflexión es una característica de la condición humana. Todos necesitamos encontrar un sentido en aquello que hacemos y solo así podemos caminar en nuestra rutina. En las culturas con una tradición viva, los símbolos del pasado contienen la experiencia de conocimiento acumulada. La tradición, es el modo de integrar las formas de racionalizar las acciones con el espacio y el tiempo de la comunidad cultural. De esta forma se mantiene el dinamismo de cada generación, en la reinención de la tradición en cada momento histórico. La modernidad, supone un cambio en el carácter de la reflexión. Es lo que Guiddens llama la *índole reflexiva de la modernidad*¹⁷. El pensamiento elabora la acción de forma tal que la rutina de la vida se despega de su conexión con el pasado. La tradición se justifica a la luz del conocimiento en lugar de ser el conocimiento el que autentifica los aspectos contenidos en la tradición. Con ello el papel desempeñado por la tradición está en función de la identidad que le aporta el carácter reflexivo de lo moderno.

La reflexión analiza las prácticas sociales con la aportación hecha por el conocimiento, incluyendo ahí el conocimiento tecnológico. Con ello no se quiere decir que la tradición haya desaparecido, pero es ahora la tradición la que tiene que ser justificada a la luz del conocimiento. Sigue teniendo un papel identificativo en el contexto de las sociedades, pero devaluado al recibir su identidad del carácter reflexivo de lo moderno.

La reflexión consiste en contrastar las prácticas sociales con los nuevos conocimientos y reformularla con la nueva información que, sobre los hechos cotidianos, se va obteniendo. Así, lo convencional es permanentemente reformulado en todos los ámbitos de la vida, incluido el del conocimiento tecnológico y su aplicación a la vida cotidiana.

De esta forma, con frecuencia, la verdad es inseparable de la certeza. Ante la posición dogmática de las formas tradicionales de cono-

¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

cimiento, la reflexión añade formas de objetividad que se basan en la revisión permanente de los resultados del conocer, sólo así es posible acumular formas de certidumbre, progresivamente, más fiables. Ahora bien, identificar la verdad con la certeza es otra forma de dogmatismo que no es pretendida en la sociedad del conocimiento. La índole reflexiva de la modernidad, ha creado un proceso de aplicación reflexiva de conocimiento, pero en la que la revisión permanente de lo obtenido es una condición que evita que el proceso mismo se mantenga congelado. Pero si se establece una identificación entre verdad y certeza se distorsiona la pretensión misma de la modernidad.

¿Es siempre positiva la implantación de la sociedad del conocimiento? Hay, sin duda, desfases importantes que afectan al campo de lo ético y de lo social y que expresan el impacto totalizador de la modernidad.

En primer lugar, el poder es asimétrico, así la apropiación del conocimiento no tiene lugar de forma homogénea sino que es utilizado de manera diferencial por quienes están en posiciones de mayor ventaja y lo utilizan al servicio de intereses parciales.

Con ello, el mundo de los valores se ve alterado. Éstos hacen referencia y están en función de las innovaciones que tienen lugar en el ámbito del conocimiento, y éstas, a su vez, modifican el mundo de lo social. Los cambios en el mundo teórico propician una relación con el cambio en el mundo de los valores.

Por último, hay consecuencias no previstas. En este mundo cambiante no todas las circunstancias posibles de realización pueden ser cubiertas. Es el mismo proceso de conocimiento el que es inestable y cambiante.

Por todo ello, la modernidad expresa formas de discontinuidad, ya que la historia está desprovista de teleología y nada puede saberse con certeza. Ninguna visión de complejidad y de progreso es definitiva ni puede defenderse convincentemente. La modernidad empieza a comprenderse a sí misma y nunca como un estado de superación, sino como una fase de radicalización. Por eso, para Guiddens, estamos en un momento de reflexión crítica acerca de la crítica reflexiva de la modernidad.

Así se entiende el proceso globalizador de la modernidad. La mundialización hubiera sido impensable sin la separación de espacio y tiempo que permiten la interacción en la distancia. Es decir, haciendo posible que los acontecimientos locales estén influenciados por lo que tiene lugar en la distancia, pero sin la necesaria intervención de la co-presencia. La relación es distal, mediatizada por procesos de conocimiento reflexivo, con dificultad para la reciprocidad y la imparcialidad.

La dificultad para la ética radica en el predominio de la distancia y la no presencia en las formas de relación personal. A la relación cara-cara se impone hoy una relación multipersonal y, casi exclusivamente, centrada en lo cognitivo. De ahí la importancia de los medios en la creación de la opinión. Lo que, para Bilbeny, tiene la consecuencia de afectar a la base de una ética apoyada en las formas verbales y de contacto directo de la interrelación humana.

Esto tiene consecuencias en el proceso político. Al igual que la ética, la política se basa en la interacción. El teleliderazgo como expresión de lo ideológico y la falta de compromiso político en las formas concretas de presencia social, manifiestan una forma de tratar el hecho público, más centrada en la acción concreta que en el debate y la discusión. De esta forma, cada vez es más difícil pararse a pensar y usar las propias convicciones para resolver las posibles contradicciones en el ámbito de lo ético. Esto es lo que Bilbeny llama *alogia* o ausencia de pensamiento y que lleva a la *anestesia* o clausura de la sensibilidad. Esta forma de actuar es consecuencia de una (no querida) inmadurez emocional y sensitiva del sujeto¹⁸, fruto de una carencia de interacción directa y que podría suponer un factor de crisis, tanto para la ética como la política. El temor es que ambos hechos lleven a la apatía moral y desemboquen en la desmoralización o imposibilidad para ser rectores de la propia existencia. Sin el ejercicio de nuestra racionalidad moral perdemos el sentido último de la convivencia y, sin ésta, la sensibilidad para percibir una jerarquía de valo-

18 Bilbeny, N., *La revolución en la ética*, op. cit., p. 54 ss.

res comunicativamente elaborada. Por ello, para Bilbeny, en una época de la información, lo más difícil es cómo impedir que la insensibilidad haga mella en nosotros, hasta el punto de disociar la información de la indiferencia y la inteligencia de la crueldad. La tarea de la ética es, entre otras, confrontar una apatía que insensibiliza ante la presencia de la alteridad.

DE LA «ÉTICA DE LA CRISIS» A LA «CRISIS DE LA ÉTICA»

La evolución es un proceso continuo de complejidad que, como todo lo que es inherente a la vida humana, afecta al mundo de la ética. Ésta cambia en el transcurso de la transformación cultural. Dos planos se diferencian en la evolución cultural: el de la *cultura informativa* y el plano de la *cultura valorativa*¹⁹. A la primera pertenecen el lenguaje y la tecnología. En ella tienen lugar los cambios referidos al mundo del conocimiento: es el espacio de la información descriptiva y de los «medios». Pero con la influencia de la globalización también adquiere un carácter prescriptivo. Al menos, en la medida en que nos sentimos enajenados por una transformación de la realidad mediática que nosotros mismos, en ocasiones, no controlamos. Es una información, prioritariamente, resuelta en términos cuantitativos.

A la otra pertenecen los hábitos y las creencias. Es el plano de los comportamientos y donde la información es valorativa. De ella se obtiene la justificación para la adopción de las diferentes posturas ante la realidad. No es éste un plano de simple percepción de la realidad sino de posicionamiento ante ella. Su dinamismo es mucho menor que el de la cultura informativa. Supone la asimilación comunitaria de formas de cualificar la realidad. Y en una realidad cambiante y compleja siempre existe un desfase entre uno y otro plano de la cultura. Aquí es donde tiene lugar la crisis de valores. La aceleración en el nivel del conocimiento es el origen de los dilemas éticos

19 *Ibid.*, p. 31 ss.

y la consiguiente desvalorización de situaciones que muestran un desfase entre ambas dimensiones.

Por ello estamos obligados a vivir en una crisis permanente. Este diferencial entre un plano y otro de la cultura es algo con lo que tenemos que vivir cuando la tradición ha dejado de ser el referente cultural. Pero al mismo tiempo, como decía al comienzo, esto es lo que ha dado nuevo sentido y actualidad a la ética.

Afrontar la crisis de valores es siempre complejo al hacerlo desde la concepción abstracta del valor. De hecho el mundo axiológico nunca queda vacío. El plano de los valores nunca desaparece, es una exigencia de la naturaleza de la persona en su necesidad de jerarquizar la información del medio en que vive. No se trata de negar la importancia de la ambigüedad axiológica en una época de transformaciones muy dinámicas, sino comprender la imposibilidad de hacerlo desde una perspectiva de discontinuidad con la tradición, es decir, desde una visión de lo complejo y cambiante. El mundo de lo valorativo nunca queda desprovisto, la cuestión es «quién» o «qué» lo llena. En nuestro modo de afrontar la rutina siempre introducimos elementos valorativos que den sentido a nuestro actuar: lo convencionalmente dominante, lo establecido, lo procedente del mundo religioso, lo familiarmente vivido, etc. Por ello, Bilbeny, propone afrontar el dilema desde otro punto de vista: la crisis de normas.

Lo preocupante, desde el punto de vista ético, es la crisis de normas. En una revolución cognitiva como la nuestra es la norma la que permite deliberar sobre los valores y establecer entre ellos una jerarquía. Sin ellas, ninguna moral autónoma puede llegar a ser relevante. Por lo tanto, es la moral autónoma lo que está en juego. La nuestra es una crisis de normas más que de valores.

Hoy la crisis es más profunda porque los valores están ahí, pero las normas que deberían de positivarlos llegan cada vez más tarde que los hechos; por ello, piensa, a la *ética de la crisis* se ha sumado la *crisis de la ética*.

Una de las experiencias que se vive con mayor sensibilidad es que los hechos tienen lugar antes que las ideas. La aceleración de los cambios es tan dinámica que las posibilidades para asumirlos, de

forma jerarquizada con arreglo a valor, es cada vez más compleja. Con frecuencia nos vemos abocados a confirmar una realidad ya establecida. En la cultura centrada en el conocimiento, los hechos tienen lugar antes que la posibilidad de su valoración. La jerarquización (más lenta por pertenecer al mundo de lo valorativo), con frecuencia, no hace sino confirmar la existencia de una realidad ya dada.

Hoy, cuando las tecnologías de la información son las que están transformando el espacio cultural, ¿quién controla el impacto de sus cambios a nivel de hábitos y de creencias? Sin duda que uno de los campos más importantes es el de la educación y, de forma particular, el de la educación familiar. Pero aún así, el desfase entre la cultura informativa y la valorativa en la sociedad de la revolución cognitiva, hace sentir, más que nunca, la falta de un modelo que permita comprender los hábitos en la sociedad metropolitana de la información.

La crisis de valores expresa un cambio en la evolución cultural; es decir, supone sustituir unos hábitos por otros, lo que es lo mismo que cambiar el mundo de las creencias. La creencia se asume a través del hábito, que es el que introduce regularidad en el comportamiento y conforma la rutina. Es el hábito el que nos invita a actuar por motivación de la norma, y así es como ejercemos nuestra autonomía. La creencia es una interpretación del hábito, por ello está antes el hábito que la creencia, y no al contrario. Dicho de otra forma, asumimos el sentido de la creencia en la adopción comunitaria de hábitos. De esta forma es la creencia la que refuerza al hábito.

En una sociedad de comunicación directa y relación cara-cara, las creencias y los hábitos son susceptibles de ser comunicativamente discutidos y jerarquizados. Pero ¿qué ocurre cuando la dinámica de los cambios en la estructura del conocimiento no forma parte de un diálogo directo, y las situaciones de cambio son fruto del conocimiento progresivo y la información mediática? En primer lugar, que la ética comunicativa entendida como diálogo que permita la consideración de los intereses generalizables, queda seriamente comprometida. Son formas de entendimiento basadas en una relación de comunicación directa y de consenso, pero en la época de la revolución cognitiva, el establecimiento de normas sobre la base de este diálogo es más

compleja que nunca. Sin normas la ética no puede subsistir y, aún cuando los valores están ahí, las normas que tendrían que darles forma llegan cada día más tarde. Así, como dice Bilbeny, lo está en cuestión es el principio mismo de autonomía. A la «ética de la crisis» se ha sumado «la crisis de la ética».

Para la transmisión de la cultura es necesario la aceptación de señales que un individuo adopta y que se transmiten a través del hábito y en éste van encerrados los valores y las creencias. La creencia viene después del hábito y lo refuerza, y no al contrario.

Adam Schaff ²⁰, centrado en el problema del trabajo humano, afronta la cuestión, en el contexto del futuro del socialismo. Hace un balance de los acontecimientos vividos en la nueva situación de Europa, y apuesta por un proyecto utópico en el que poder mantener el sentido de la libertad humana, materializado en unas estructuras que posibiliten el sentido de la igualdad. Desde ese punto de partida, sus propuestas son abiertas pero centradas, finalmente, en tres muy concretas que veremos más adelante.

Interesa, por el momento, su modo de afrontar la discontinuidad y la crisis de valores, que siente con perplejidad e incertidumbre, en la búsqueda de un humanismo nuevo y, desde luego, con pretensiones éticas.

La presente situación es para Schaff, una crisis de alcance multidimensional, también, cuyo origen hay que verlo en los países industrializados, ya que ellos son los que marcan el ritmo social de los cambios a nivel internacional. En el fondo de esta crisis están los procesos de cambio producidos por la revolución tecnológica. Ésta está abriendo unas formas cualitativamente diferentes de explotar la naturaleza y, por ello, totalmente distintas de las anteriores. Centrada en la revolución del conocimiento, tiene su clave esencial en la forma de incidir sobre el trabajo humano. La pregunta esencial es, entonces, doble: ¿cuáles van a ser las consecuencias con respecto al trabajo y qué alternativa cabe buscar para proporcionar a los seres humanos

20 *Humanismo ecuménico, op. cit.*, p. 37 ss.

un sentido de identidad social y, con ello, un sentido de la vida? Esta situación es vivida como riesgo y amenaza, tanto en las formas de integración social como, consecuentemente, en las de desarrollo de la personalidad. La experiencia de las regiones más desarrolladas y su nivel de desempleo, nos advierten de la ruptura en las formas de realización de lo político, en la medida que tratan de explicar como un fenómeno económico-coyuntural, lo que es una realidad socio-estructural. Las alternativas han de pasar por nuevas formas de ocupación, socialmente remuneradas y aceptadas, pero la cuestión es saber qué clase de mecanismo va a poder responder a un reto así. En general, para Schaff, esto se vive como una esquizofrenia social, en la que se admiten los argumentos (y prácticas) que apoyan este cambio, al tiempo que, emocionalmente, se rechazan. Este rechazo hay que entenderlo en la medida que el proceso se vive como algo irreversible y las alternativas no se acompañan a la rapidez de los cambios.

El desarrollo de nuevas tecnologías va a proporcionar nuevas formas de integración laboral, pero éstas, en el mejor de los casos, sólo podrán recuperar un 20 % de la población hoy desocupada. La única posibilidad estaría en sustituir el trabajo por ocupaciones socialmente necesarias, y concediendo al término tradicional de *trabajo* una dimensión diferente a la actual. Hay una ruptura en la concepción del trabajo como mercancía de intercambio, la nueva sociedad del conocimiento lo ha transformado de forma que ha quedado devaluado como bien de mercado. Esto, para una mentalidad de formación marxista, supone la desaparición de la base misma del capitalismo en su forma tradicional.

Esta discontinuidad tiene sus consecuencias en el mundo de lo ideológico. El término ideología es utilizado aquí, como el conjunto de valores, socialmente aceptados, que se expresan en las pautas de comportamiento humano y orientan el sentido de lo beneficioso o perjudicial para una colectividad. En un momento de agotamiento de las ideologías, esto supone una prescripción de valores positivistas unilateralmente tomada. Aquí sitúa Schaff la crisis de los valores que se vive en el momento actual, y donde hay un espacio para una lucha ideológica en pos de un nuevo orden social. La cuestión de

nuevo es doble: ¿qué fuerzas sociales intervendrán en esta lucha, que no sólo va a tener lugar en el plano de lo racional sino en el emocional, también (de los hábitos y las creencias)?, y ¿qué sistema de valores y con qué ideología se va a afrontar la misma?

En lo referente a la primera cuestión, Schaff piensa que serán las fuerzas políticas tradicionales (partidos, sindicatos, etc.) pero con nuevos perfiles desdibujados. También los movimientos religiosos así como movimientos ecologistas, feministas, etc. A los partidos conservadores les atribuye un nuevo lenguaje democrático, con una ideología de defensa del capitalismo y un perfil neoliberal. Poca incidencia en las posiciones nacionalista, aunque sin descartar su uso.

A los partidos de izquierda no les atribuye una ideología de cambio social, en el sentido marxista tradicional, pero sí la búsqueda de nuevas formas de orientación de ese contenido ideológico. Aquí es donde, en su opinión, los movimientos y partidos de raíz religiosa habrán de jugar un papel importante. Especialmente aquellos ligados al cristianismo y al islamismo.

Para Schaff, el cristianismo dispone de un potencial esencial, en orden a poder orientar nuevas formas de cambio social. En los valores sociales de la tradición cristiana, ve elementos comunes con lo que ha sido el objetivo de la lucha social de la izquierda. Para ello será necesario un diálogo intracristiano que podría fundamentar la aspiración hacia un humanismo ecuménico.

En cuanto a la segunda pregunta, la confrontación va a tener lugar entre una concepción humanista y su contraria, la cual ve en las representaciones nacionalistas a las que considera una derivación del totalitarismo. El humanismo será el lenguaje de diálogo entre las concepciones cristianas y la concepción socialista. Aquí es donde atisba una posibilidad hacia la reconstrucción de un nuevo orden social, en el contexto de los países desarrollados.

TRES RESPUESTAS ÉTICAS

Creo que en esta situación de modernidad radicalizada se perciben tres ámbitos de respuesta al problema de lo moral. Antes que nada es necesario constatar que esas respuestas difieren de acuerdo al contexto cultural en que cada tipo de ética surge. Podemos partir de una concepción de la racionalidad, relativa al modelo cultural en el que la ética tiene su origen. Desde este punto de vista la universalidad de los conceptos estarían limitados a lo que por *universal* se entiende en ese ámbito cultural. No se parte de una concepción de universalidad generalizable ni formalizable, sino que en esta posición el concepto de universal está interpretado en las categorías del contexto cultural concreto. Desde esta concepción, las culturas son incomparables y la concepción del valor cambia cuando cambia el contexto cultural que le dio origen. El diálogo ético exige un diálogo intercultural a la hora de afrontar el problema de la globalización.

Desde otro punto de vista, cabría interpretar la universalidad en el sentido formal kantiano. Desde esta segunda visión, lo central es el procedimiento y su ordenación. Lo universal en el contexto de la cultura, es aplicable a todo contexto cultural.

Desde la primera posición no hay universales culturales. Lo que no quiere decir que no existan invariantes humanas. «No matar» pertenecería a esta categoría de invariante, pero la forma de ser interpretado en un contexto occidental o en otro oriental varía de acuerdo a la concepción de racionalidad existente en cada uno de los modelos culturales. Hay creencias que pueden tener un carácter de universalidad mayor, pero aún así, la forma de interpretación de esas creencias es distinta. El respeto cultural exige respetar aquellas formas de vida con las que no podemos estar de acuerdo. Incluso, desde nuestra posición (nuestras creencias más profundas) podemos albergar la convicción de tener que cuestionarlas, pero también es importante reconocer el hecho de que no totalizamos la experiencia de la humanidad, y que ello nos obliga al mínimo respeto de no absolutizar nuestra forma cultural, elevándola a paradigma universal desde el que juzgar todo otro entorno cultural que difiera del propio. Aquí es

fundamental el debate acerca del pluralismo. No de un pluralismo ideológico que tiene que ser consensuado sobre la base de los mínimos morales, sino del reconocimiento de la pluralidad cultural que compone la experiencia de lo humano. Y frente al que no cabe simplemente la dialéctica de los conceptos, sino el diálogo intercultural, entendido como una aventura personal.

Desde este presupuesto, la filosofía cumple un papel similar al de la religión. No hablo de fundamentalismo cultural, sino de búsqueda de sentido último de la realidad. La ética transcultural, que así es como llamaría a esta forma de realización de lo moral, se basaría en un transcendental a las distintas actividades humanas, de forma que la conformación del valor buscaría, en un proceso de diálogo con otras formas culturales, el equivalente funcional axiológico en el otro horizonte cultural. No se trata de traducir el sentido del valor, sino de descubrir la orientación que un equivalente funcional tiene en el otro contexto cultural. El sentido de lo religioso es esencial aquí, como origen de valores. De ahí la importancia del diálogo interreligioso para la configuración de la moral transcultural. En esta órbita se situarían Troeltsch, Toynbee, R. Panikkar, Stanley Samartha, John Hick, Rosemary Reuter, Tom Driver y Aloysius Pieris.

Desde el segundo supuesto, más familiar en nuestro horizonte cultural, cabría señalar tres respuestas: la de la moral de mínimos, la ética del humanismo ecuménico y la ética universal. Para las dos últimas, el problema ético es un problema religioso también, por ello este factor será determinante en su forma de resolución del problema moral.

1. ÉTICA DE MÍNIMOS Y ÉTICA DEL MÍNIMO COMÚN MORAL

Ambas son morales de mínimos, propias de toda sociedad moderna y democrática, pero hay una diferencia en su modo de asumir los derechos humanos como referente ético. Ambas participan de un supuesto común: la fundamentación secular de la realidad. Pero desde la visión de la ética del mínimo común moral, la defendida por Bilbeny, hay en las concepciones de la ética de mínimos, una pretensión

de máximos. Es decir, partir de una asunción de los derechos humanos en su forma actual como base de una ética de mínimos, y el respeto a la «persona» del otro, son dos maneras de presuponer una antropología (que es el núcleo de la ética) que no es común a todos. Por tanto, son dos elementos que comienzan a configurar más una ética de máximos que una verdadera ética de mínimos. O al menos, deberíamos conceder que en un proceso de diálogo intercultural serían dos presupuestos no comunes a otras formas de comprensión del valor. Aquí entra el viejo debate de la occidentalidad de los derechos humanos en su forma actual. Ambas tratan de establecer unas exigencias de justicia y en una tradición responsable del sentido secular de la sociedad civil.

Para la ética del mínimo común moral, los principios serían básicamente tres: El principio de autonomía (pensar por uno mismo), el principio de reciprocidad (ponerse en el lugar del otro) y, finalmente, el principio de reflexividad (pensar de forma consecuente con uno mismo).

Ciertamente que esta distinción permite una articulación del problema del pluralismo mucho más dialogante que la de la ética mínima.

2. LA ÉTICA DEL HUMANISMO ECUMÉNICO Y EL CRISTIANISMO ORIGINARIO DE LA SOLIDARIDAD INTERNACIONAL

En este modelo, el fenómeno religioso adquiere una gran centralidad. Responde a la crisis de valores suscitada con la desaparición del Este europeo y toma como referente nuclear el problema de la reformulación de los contenidos morales del socialismo en la nueva realidad económica y social. Por un lado, está la reflexión de Adam Schaff, tras la proclamación del final de las ideologías, con la caída del muro. Me parece sugerente en ella, el papel dado a los nuevos movimientos sociales como generadores de nueva axiología moral y, sobre todo, la preocupación del trabajo humano como identificador de la persona en el medio social.

Con la misma convicción de que el socialismo es la alternativa política y económica que mejor puede ayudar a plantear los pro-

blemas de emancipación y transformación social, Rafael Díaz-Salazar propone el *ecologismo político* y el *cristianismo originario* como las dos fuentes de «producción moral más importantes para la izquierda»²¹. En el segundo ve la posibilidad de materializar un objetivo político capaz de encauzar la emancipación de los empobrecidos y de establecer procesos políticos de lucha contra las desigualdades nacionales e internacionales. Las éticas de mínimos y la cultura de la responsabilidad ciudadana, por sí solas, se muestran incapaces de afrontar este reto. Ante el problema de la mundialización de la pobreza y la estructuralización del desempleo, el problema no es repartir los excedentes de los más desarrollados, sino reestructurar toda la realidad desde los derechos de los menos iguales. En esta interpretación adquiere pleno sentido el valor de lo humano como ruptura con la desigualdad y sobre la base de la solidaridad.

Tanto Shaff como Díaz-Salazar afirman la importancia del cristianismo para responder al gran interrogante que surge ante esta realidad: «¿de dónde sacar las energías morales, culturales y vitales que requiere esta tarea?»²²

Desde el planteamiento de Shaff, de nuevo tres supuestos básicos (los que habíamos dejado apuntados antes): la centralidad del trabajo como generador de identidad y por medio del cual se adquiere un papel social, la necesidad de responder con nuevas formas de actividad social remuneradas para el establecimiento de un nuevo orden social y, en tercer lugar, la originalidad del cristianismo para la recomposición del socialismo en la nueva situación mundial.

En esta propuesta, más que de principios éticos se trata de objetivos que restauren el sentido personal en una sociedad de discontinuidades y cambios radicales. Éstos deben de actuar como orientadores de la transformación social.

21 Díaz-Salazar, R., *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998, p 13. Tanto Díaz-Salazar como Shaff participaron en el encuentro «Euroizquierda y cristianismo», celebrado en el «Instituto Fe y Secularidad» en Madrid, en 1990.

22 *Ibid.*, 335.

El primero de ellos es el futuro del trabajo humano. Para Shaff, la primera responsabilidad del estado en su conformación de las instituciones sociales, debe de consistir en la contención de los procesos de desestructuración ocupacional. Si los procesos tecnológicos están en el centro de la concepción de progreso, el humanismo ecuménico será la única posibilidad de resolver esa inercia, estableciendo nuevas formas de conciencia social. Valores como el del amor al prójimo, la igualdad y la fraternidad del ser humano, así como los derechos humanos, aparecen como imperativos cuando de lo que se trata es de la desaparición del trabajo. La formulación puede parecer irrelevante y excesivamente utópica pero, para el autor polaco, es de gran transcendencia desde el momento que este es un marco clave en el establecimiento de un nuevo orden social.

El segundo objetivo es el de las relaciones Norte-Sur. Supone una nueva ordenación del sistema distributivo en un momento en que la producción aumenta considerablemente en una sociedad del conocimiento. Esto hace necesaria una concepción nueva de los partidos políticos y de las fuerzas sociales, pues ellos siguen siendo los agentes sociales con más capacidad para la transformación, pero en la línea antes apuntada. Es la hora de los movimientos sociales porque ellos asumen una carga importante de la transformación social, pero sin la servidumbre de los votos políticos de los partidos. Por eso ve ahí una posibilidad de incidir en este nuevo humanismo ecuménico.

El tercer objetivo es el del control de la explosión demográfica, causa fundamental de la pobreza y que afecta, especialmente, al Sur. El deterioro de la tierra, la contaminación mundial y la pobreza serían los problemas esenciales a afrontar desde este posicionamiento que, aunque utópico, no por ello deja de ser un trabajo de respuesta ética que, antes o después, habrá de ser asumido en una u otra forma, pero con urgencia.

Desde esta propuesta ética, creer en lo humano supone algo más que creer en el hombre, supone la convicción del valor de la solidaridad a pesar de las muestras de insolidaridad que se evidencian en la realidad cotidiana. Ello implica, de nuevo, tres actitudes fundamentales: la creencia en la bondad del ser humano, una apuesta por la vida

como espacio lleno de sentido, y la solidaridad como valor constitutivo de la persona. Junto con esto, un horizonte utópico en el que ir materializando el sentido de humanidad.

Lo humano aquí hace referencia al desarrollo de las condiciones (personales, sociales, políticas, culturales, valorativas y comunicativas) que hacen posible la convivencia humana de una forma creativa, plena, satisfactoria y generadora de felicidad. Frente a esto, el dolor, la humillación, la violencia, la carencia de derechos y condiciones básicas para el desarrollo de la vida de las personas, son notas expresivas de lo inhumano. Esto se hace presente en todos aquellos espacios donde la vida es degradada en forma tal, que el espíritu de las personas queda aniquilado antes que su vida histórica y natural. Cuando los niveles de deshumanización de la vida nos presentan seres que ya no pueden ser incluidos dentro de la experiencia común humana, entonces hablamos de inhumanidad. Son situaciones en las que se traspasa el límite moral de lo humano.

La humanidad y la solidaridad

La inhumanidad consiste en traspasar «la *piedad animal* que afecta a todos los hombres normales en presencia del sufrimiento físico»²³. La propuesta de Arendt es muy sugerente, la inhumanidad, unas veces es presentada como transgresión del límite de la *piedad animal* ante el sufrimiento físico de los otros y, otras, como la destrucción del espíritu. Esta última es vista desde tres perspectivas: como destrucción de la personalidad jurídica mediante la exclusión de ciertos derechos; como aniquilamiento de la personalidad moral mediante la ruptura de las redes de solidaridad y comunidad con los otros significativos, ante los que podría ser posible el testimonio del sufrimiento; y como ruptura

23 *Eichman in Jerusalem* (New York, Viking Press, 1965) p. 106. Citado por Gabriel Bello Reguera, en *La construcción ética del otro*, Oviedo, Nobel, 1997, p. 180, de un artículo de A. J. Vetlesen, «Why does proximity make a moral difference? (Coming to terms with a lesson learned from the Holocaust)», en *Praxis International*, 12, 4 enero 1993, p. 372.

de la personalidad sociológica o condición del individuo singular, mediante los procesos de masificación²⁴. En su idea de la humanidad se encuentra implícita la distinción de Rorty, entre el dolor físico y la humillación. El primero, común a los animales y los seres humanos, y al que se refiere Arendt al hablar de la piedad; y la segunda, la humillación, que consiste en la utilización del dolor con el fin de dañar nuestra competencia lingüístico-simbólica, de forma que se impida la reconstrucción de nuestras identidades y nuestras diferencias²⁵. Así, la humillación, unifica la idea de inhumanidad que propone Arendt mediante la triple destrucción de la personalidad jurídica, moral y psicológica, elaboradas las tres mediante la interacción comunicativa, aunque ello tenga lugar en ámbitos lingüísticos diferentes.

Para Levinas, la relación con el otro cara-cara, el análisis de su rostro, es el presupuesto de toda relación humana. Ahí surge la responsabilidad y el sentido de humanidad. La responsabilidad es la estructura esencial de la subjetividad. Es responsabilidad para con el otro. En la proximidad, desde el momento que el otro me mira, surge la responsabilidad para con lo que no es asunto mío, pero que lo asumo como rostro. Soy responsable de su responsabilidad en razón de su vulnerabilidad. La relación intersubjetiva es asimétrica; si no hay reciprocidad yo soy *sujeción* al otro y, en ese sentido, soy «sujeto». No se trata de culpa sino de responsabilidad total. La justicia sólo tiene sentido si conserva el espíritu del *des-inter-es* que anima la idea de la responsabilidad para con el otro hombre. Por esto, la humanidad es el ser que se deshace de su condición de ser: el *des-inter-es*. La condición ontológica es deshecha en la incondición humana. Se trata de decir la identidad del yo humano a partir de la responsabilidad. Descentramiento del yo subjetivo en la conciencia de sí, que es responsabilidad para con el otro. Así, la responsabilidad es lo que humanamente no puedo rechazar. La identidad inalienable del sujeto

24 Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*. 3. *Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981 y 1987, pp. 656-663.

25 Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 109 y 195-196.

radica en mi responsabilidad: yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí²⁶. Esta proximidad y responsabilidad son anteriores a cualquier otro movimiento emocional subjetivo.

Aquí ve Bello Reguera la relación entre las dos formas de humanidad que propone Arendt: en el desplazamiento de la piedad animal para con el dolor físico del otro, hacia la responsabilidad con él, como base del sentido moral²⁷.

Lo inhumano, en contraposición a lo expuesto de Levinas, sería la imposibilidad de vivir la indiferencia ante la provocación que supone la presencia de la alteridad, es decir, la molestia ética infinita que implica la presencia del otro y, por ello, la negación a asumir la responsabilidad por él y que se manifiesta en forma de violencia. Es la manera de protegerse de la exigencia ética que su presencia nos demanda²⁸. O también, como expone Bauman, más interesado en verlo desde las consecuencias de la racionalidad instrumental, la conceptualización (la universalización del concepto) y la definición (el otro como máscara de su realidad: in-culto, sub-desarrollado, perteneciente a un sub-continente, etc.) niega lo diferencial de los individuos eliminando su singularidad²⁹.

Reyes Mate, lo mismo que Levinas, trata de establecer una relación de alteridad, pero recurriendo a la memoria *passionis* que retoma de la razón anamnética de Benjamin. Entiende el proceso de humanización como la realización de una solidaridad compasiva. Partiendo de una crítica a la Teoría de la acción comunicativa de Habermas, toma de esta la propuesta de que sin una fundamentación intersubjetiva de la ética no puede haber una filosofía política ilustrada. En esta forma de intersubjetividad se sienta la solidaridad universal de la Teoría crítica. Y para él, esa teoría tiene implicaciones de signo diferente: unas miran al futuro y son de orden práctico, y en ese sentido nos indica los criterios por los que ha de discurrir la historia para

26 Levinas, E., *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, p. 89 ss.

27 Bello Reguera, G., *La construcción ética del otro*, Oviedo, Nobel, 1997, p. 170.

28 Finkelkraut, A., *La sabiduría del amor*, Barcelona, Gedisa, 1986, pp. 105-110.

29 Citado en el artículo de A. J. Vetlesen, *op. cit.*, p. 373.

alcanzar su ideal emancipador; otras miran al pasado y son de carácter metodológico, nos dicen cómo reconstruir la historia y saber qué criterios hay que invocar para comprobar si el pasado camina hacia la emancipación o, por el contrario, ha de ser reformulado. Pero para Reyes Mate, hay dos tipos de intersubjetividad y, por tanto, dos formas diferentes de realizar la solidaridad universal. Una intersubjetividad es simétrica, y otra parte de la asimetría.

La primera adopta como sujetos del diálogo a personas iguales, competentes y libres. No trata de tomar estos presupuestos en su sentido literal ya que la experiencia nos dice que la realidad es desigual y asimétrica, pero supone estos criterios ideales como condiciones anticipadas de un diálogo desigual que ha de ir caminando hacia el consenso. En el proceso del diálogo se irán matizando las posiciones y llegando a tomar acuerdos sobre el máximo de intereses posibles, de forma que puedan ser logrados el mayor número de ellos posibles. Sólo los incompetentes y desiguales harán que el consenso no sea todo lo ideal que fuera deseable.

La intersubjetividad asimétrica, parte de la desigualdad en las formas de relación. Su modelo es la dialéctica entre amo-esclavo de Hegel y su desarrollo camina hacia el reconocimiento intersubjetivo, sin el cual no es posible la identidad. Ese proceso es para Hegel una lucha a muerte y no se logra la propia conciencia hasta que la muerte propia y la del otro no tienen lugar en la unidad del reconocimiento mutuo. La libertad del mutuo reconocimiento es el fundamento normativo del proceso de emancipación. Para Hegel el desarrollo histórico es una lucha por el reconocimiento entre sujetos que no están dispuestos a concederlo. A eso es a lo que llama *intersubjetividad asimétrica*. Luego en este tipo de intersubjetividad, la universalidad no es fruto del consenso sino del reconocimiento. Quiere esto decir que la solidaridad en este modelo no trata tanto de repartir el excedente de lo que hay con los desiguales para reducir sus diferencias, sino reestructurar la realidad a partir de la situación de los desiguales y tomando a estos como punto de referencia. En palabras de Reyes Mate, no se trata de «cuestionar la legitimidad desde la disfuncionalidad, sino la funcionalidad desde el déficit de legitimación».

Son dos modelos de solidaridad: una por consenso o descendente y otra por reconocimiento o ascendente. La primera, lleva implícita una filosofía de la historia basada en la categoría de «progreso», y apoyada en una confianza ilimitada en la ciencia y la técnica como medio de solución de las necesidades materiales de un número cada vez mayor de seres humanos. El concepto moral de solidaridad se complementa con el de progreso, completado este último por el desarrollo científico y tecnológico.

La solidaridad asimétrica o de reconocimiento, se basa en un modelo de discontinuidad. La reconciliación entre desiguales exige la ruptura del consenso existente, desde el momento que se ha logrado sobre la desigualdad que, por otro lado, es lo que trata de superar. Así como la solidaridad descendente necesita de la categoría de progreso, la solidaridad ascendente requiere la de la *memoria*. La fuerza del no-sujeto no está en su poder sino en la humillación y el fracaso. El sujeto vencedor nunca será sujeto universal mientras el reconocimiento del no-sujeto no haya tenido lugar, pues solo entonces podrá hablarse de solidaridad. Esta no puede ser exclusiva sino inclusiva.

En esto consiste la mediación de la memoria *passionis*. La memoria del pasado no trata de ser un recuerdo evocador sino que expresa la necesidad de saldar unos derechos, no reconocidos en el pasado, y que han de ser restituidos en el futuro. La solidaridad con los fracasados y humillados, para Benjamin, no prescribe en el positivismo del materialismo histórico. Reyes Mate, insiste en que el marxista y el creyente coinciden en algo: la conciencia de que se ha producido una injusticia que clama por sus derechos, por más que esa justicia sea imposible. Benjamin trata de establecer una reconstrucción de la historia que gire en torno a la solidaridad con las generaciones humilladas y fracasadas. Esta historia es memoria de una injusticia acaecida y de unos derechos pendientes. Los cambios no vienen de las grandes utopías sino del impulso que surge en la «débil fuerza mesiánica» que nos es dada a cada generación y sobre la que el pasado tiene derecho. En este sentido, la conciencia de deuda con el pasado, y una deuda que ha de ser saldada en la historia presente, neutraliza cualquier intento de mantener la injusticia y la esclavitud sobre los

demás. Así, la com-pasión no puede dar lugar a un reparto más equitativo del sobrante que se disfruta, sino que ha de manifestarse como la conciencia de la necesidad del reconocimiento. Sin esta conciencia, concluye Reyes Mate, el compasivo es un inmoral.

La aspiración de la Ilustración era el desarrollo de la ciencia y, con ello, de la libertad humana. La ciencia se ha desarrollado enormemente, pero el déficit en lo referente a la emancipación del ser humano es aún una tarea pendiente. Ese fracaso se ha debido al predominio de la razón instrumental o predominio del sistema. Para poder recuperar el sentido emancipatorio hay que explicar el fracaso histórico y hacer posible las condiciones de su realización.

La razón comunicativa hace posible la interacción humana en el mundo de la vida, pero para su realización necesita de la razón sistémica. La complejidad de los sistemas sociales exige una relación de complementariedad entre ambas formas de razón. La interacción basada en el diálogo participado y simétrico forma parte de la aspiración ilustrada de convertir el desarrollo de la razón en emancipación y libertad. Éste sería el momento de la solidaridad universal. Pero, en la práctica, esa solidaridad universal no pasa de ser una solidaridad particular. Así, desde una solidaridad basada en el modelo de simetría, el pasado queda relegado pues no hay ninguna posibilidad de comunicación con él. La solidaridad de la razón comunicativa se basa en una acción intersubjetiva simétrica y si tiene pretensión de universalidad debería, primero, explicar el pasado desde esa intersubjetividad y, en segundo lugar, construir el futuro en base a esos diálogos entre competentes. Pero en una intersubjetividad simétrica el pasado no se explica. Sólo desde la experiencia histórica de la asimetría, el reconocimiento de la dignidad humillada en el pasado hace que: a unos se les reconozca y aquellos que, formalmente, la poseían, descubran una praxis ausente de formalidad y dispuesta al reconocimiento mutuo de la dignidad. Aquí, la solidaridad es la necesidad del mutuo reconocimiento, donde los no-sujetos son el principio de la solidaridad. Para Reyes Mate, sólo así es posible construir una sociedad reconciliada y emancipada.

Tanto Benjamin como Levinas tienen como objetivo de su propuesta la alteridad. El primero, parte del otro muerto para descubrir

el lugar del otro vivo. Levinas parte de la experiencia del rostro vivo y, a partir de ahí, hacer presente al otro muerto. Ambos pretenden el descentramiento del sujeto, su narcisismo y su egoísmo. Como apunta Bello Reguera, se trata de dos concepciones del «tiempo del otro». Para Benjamin se trata del tiempo pasado, recuperable por medio de la realidad actualizada con la fuerza de un símbolo; para Levinas es el tiempo del otro vivo. En cualquier caso se trata de la asimetría con que el tiempo afecta a unos y otros. «Es el tiempo asimétrico en que los extranjeros no-judíos de hoy, en el occidente judeo-cristiano, post-socialista y democrático-liberal, están siendo objeto, desde nuestro tiempo, de una violencia acaso similar a aquella que padecieron las víctimas del holocausto, comenzando por la violencia de la definición y la clasificación (razón instrumental) a cargo de las leyes de extranjería, de asilo y, a fin de cuentas, de la estructura restrictiva de la participación democrática, que niega los derechos políticos —cuando no simplemente humanos— a los emigrantes. Racionalidad moderna de la construcción social y política del distanciamiento ético, mediante el que ya estamos tratando de eludir nuestra responsabilidad»³⁰.

*El humanismo cristiano y el cristianismo originario
de la solidaridad internacional*

Esta idea de solidaridad propuesta por Reyes Mate, es la que Díaz-Salazar propone para la nueva política de izquierdas³¹. El humanismo de esta *cultura samaritana* apuesta por algo más que una ética de la responsabilidad, implica un compromiso activo y personal (solidaridad de oferta) frente a las meras reivindicaciones ante las instituciones (solidaridad de demanda)³².

Si tuviéramos que establecer unos principios para este modelo ético, pienso que se podrían formular tres, ya apuntados más arriba.

30 Bello Reguera, G., *op. cit.*, p. 181.

31 Díaz-Salazar, R., *ibid.*, p. 335.

32 *Ibid.*, p. 397.

El primero sería *una fe razonable en la bondad de las personas*; el segundo, *una fe coherente con la vida*, es decir, fe en el sentido profundo de la misma; y el tercero, *la solidaridad es la base de lo constitutivo personal*. Las personas son fines y nunca medios. Cuando esto no es una imposición, se convierte en algo razonable³³.

La afirmación de estos principios, supone optar por una realización integral del ser humano, que Caffarena encuadra en tres niveles básicos para atender a las necesidades del mismo: el nivel de la subsistencia (lo básico del alimento, el bienestar y una distribución adecuada de bienes); la estructuración de la convivencia (la relación pacífica, enriquecedora, igualitaria y libre); y la apuesta por el sentido de la vida y la existencia (la moral, el arte, la filosofía y la religión). En síntesis, llegar al tercer nivel, supone una opción por el hombre que en la práctica llevaría a tres realizaciones concretas: reparto del empleo, salario ciudadano y ocupación social; aumento del nivel cultural general; y un cambio de mentalidad. El ecumenismo humanista busca hacernos «más conscientes de lo común bajo lo diferencial, que nos haga mirar ante todo por lo esencial y comenzar ya desde ahora un camino convergente, aunque subsistan distancias entre las aportaciones de los diversos humanismos»³⁴.

Díaz-Salazar se expresa en términos parecidos: «La izquierda... necesita... motores ético-culturales... capaces de transformar la *infraestructura cultural* de nuestras sociedades... Desde el espíritu del cristianismo originario ya he propuesto dos. Por un lado, *la regulación ecológica* de la producción, el consumo y los estilos de vida. Por otro, *la primacía de los últimos* a través de políticas de solidaridad internacional, de rentas de inserción o salario social y de lucha contra la exclusión social, dando gran importancia a los temas del reparto del tiem-

33 Gómez Caffarena, J., *La entraña humana del cristianismo*, Estella, Verbo Divino, 1987, p. 17. El capítulo final del libro de Adam Schaff comienza con una cita de este trabajo de Gómez Caffarena, y en las primeras líneas del mismo expresa su adhesión a las propuestas contenidas en el capítulo primero de la obra del filósofo jesuita, como la intuición de su propuesta del humanismo ecuménico.

34 *Ibid.*, p. 33.

po de trabajo y a los fondos de reinversión de las plusvalías para la creación de empleo»³⁵.

3. LA ÉTICA UNIVERSAL

Aquí, la religión también juega un papel fundamental. Los derechos humanos son el punto de partida mínimo y su convicción de partida es «no hay paz mundial sin que exista paz entre las religiones».

La creciente comunidad mundial está fraguando nuevos lazos de amistad e interés pero también está creando nuevas tensiones. Nunca antes tantas personas habían tenido tanto en común, pero nunca antes habían sido tan obvias las cosas que las separan. Las comunidades multiculturales afrontan tiranteces en muchos lugares del mundo. Cuanto más acepte la gente la lógica de la creciente interdependencia de la sociedad humana, más estará dispuesta a buscar alternativas para superar las nociones destructivas de «lo otro» y «lo separado» y para encontrar formas de trabajar en conjunto.

La democracia y el consenso básico

Así el Estado democrático, por pura lógica constitucional, debería de respetar todo aquello que fue promulgado en la Carta de Derechos Humanos, suscrita justo al final de la gran confrontación: la libertad de conciencia y religión, la libertad de prensa y de reunión y todo lo relativo a las libertades humanas, en los términos expresados en el citado documento. Es decir, todo Estado moderno ha de ser, a partir de su autocomprensión, ideológicamente neutral. Lo que para Küng quiere decir, que no debe de prescribir legalmente valores supremos y normas últimas si no quiere violar con ello su neutralidad ideológica y su cosmovisión plural³⁶. Y en esto consiste el dile-

35 Díaz-Salazar, R., OC, p. 401.

36 Küng, H., *Proyecto de una ética universal*, Madrid 1991, p. 46.

ma de todo Estado moderno: estar orientado a algo que él no puede prescribir legalmente³⁷. Por lo tanto se hace necesario un acuerdo amplio sobre la base de un consenso mínimo respecto a determinados valores, normas y actitudes. Este consenso será un pacto dinámico y abierto en el que irán introduciéndose nuevos acuerdos y compromisos, conforme vayan surgiendo nuevos retos y distintos problemas a los que hacer frente³⁸. De aquí surge la necesidad de una ética universal que guíe la acción en la comunidad mundial y la dirección de esa ética en todos los niveles de la sociedad. Sin una ética mundial, las fricciones y tensiones de la vida en la comunidad global se multiplicarán sin dirección, incluso las instituciones y estrategias mejor diseñadas fracasarán.

Esta ética mundial no pretende ser una ideología mundial, ni un minimalismo ético que intente recoger en sí lo sustancial de todas las ideas éticas y morales defendidas por las religiones y grupos del mundo. Quiere ser el acuerdo potenciador de todo aquello que es común a todas las religiones del mundo por encima de todas las diferencias. Todo lo que les es común en cuanto a conducta humana, valores éticos y convicciones morales básicas. Con otras palabras: una ética mundial... se ocuparía de promocionar ese *mínimum* que las religiones del mundo han alcanzado ya en cuanto a una ética común³⁹.

Veamos que significa hablar de un mínimo de valores, normas y actitudes comunes.

El consenso básico necesario

El funcionamiento *libre de violencia* y el orden básico que garantice la *estabilidad económica y jurídica* capaz de generar la confianza suficiente en las instituciones económicas y administrativas, no es posi-

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

39 Küng, H. - Kuschel, K. J., *Hacia una ética mundial. Declaración del parlamento de las religiones del mundo*, Madrid, Trotta, 1994, p. 10.

ble sin el presupuesto de un acuerdo básico fundamental⁴⁰. En la vida de la sociedad moderna actual la vinculación a orientaciones de valores, normas, actitudes vitales y contenidos con un alcance transcultural, es básico. El hombre siente un profundo deseo de aferrarse a algo, de tener una *orientación ética fundamental*.

Durante largo tiempo fueron las religiones los sistemas que crearon la base de orientación para la moral. El código religioso constituía el sentido de orientación valorativo, de fundamentación de lo moral y el criterio normativo de sanción. No es necesario insistir en la importancia del papel jugado por la religión, tanto como componente social lo mismo que como orientador moral y normativo. Pero sería incorrecto no reconocer el papel dominante que, en ocasiones históricas muy relevantes, ha jugado también. Que la Ilustración proporcionó un proceso de depuración de la influencia de lo religioso devolviendo a la religión su puesto e importancia, ya casi nadie lo discute hoy⁴¹ y, por supuesto, esto se puede decir tanto del cristianismo, del judaísmo y del Islam, así como del taoísmo, el confucianismo chino y del budismo. Lo ambivalente del fenómeno religioso nos muestra su doble rostro: la historia de su éxito y capacidad orientadora, lo mismo que el relato de sus resistencias al cambio, su fundamentalismo y su absolutismo social y político. Por eso hoy más nunca necesitamos una ética de la responsabilidad planetaria.

Ética de la responsabilidad

Lo que propone Küng, es una ética de la responsabilidad en la forma propuesta por M. Weber. Porque la relación con los otros es siempre el núcleo fundamental de la ética, Weber denomina ética de

40 *Ibid.*, 46.

41 A este respecto es muy interesante la intervención que tuvo Ignacio Sotelo en el *Foro del Hecho Religioso* de 1993, con la conferencia «Persistencia y coexistencia de la religión», que daba título al encuentro de ese año. La ponencia está publicada en Díaz-Salazar, R. - Giner, S. - Velasco, F. (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, pp. 38 ss.

la *responsabilidad* a la ética del político. Las convicciones del político no son la única fuente de justificación de sus acciones. Ha de cuidar por la situación del mundo, además de por su justicia. Por eso, la ética de la responsabilidad que tiene en cuenta las consecuencias de las propias decisiones se opone a la ética de la convicción, más pendiente de los fines últimos que de los medios empleados, independientemente de los resultados, y legitimada por la buena voluntad.

Hay que comprender que toda acción éticamente orientada puede seguir una de dos máximas fundamentales diametralmente opuestas: puede seguir una ética de la convicción o una ética de la responsabilidad. Esto no quiere decir que la ética de la convicción carezca de responsabilidad o que la ética de la responsabilidad coincida con la falta de convicción. No es esto. Pero sí hay un contraste abismal entre actuar según la máxima de la convicción —tal como la que prescribe el Evangelio— o según la máxima de la responsabilidad, como la que prescribe la consideración de las consecuencias de los propios actos⁴².

Weber llega a ésta doble ética desde la convicción de que no bastan las buenas intenciones ni es posible justificar racionalmente unos fines últimos universales y mínimamente concretos. Los grandes valores universales y abstractos, se dicen de muchas maneras. El mismo Weber rechaza la ética del éxito político. Todo hombre de acción ha de apostar por la ética de la responsabilidad, lo que no quiere decir que la responsabilidad sea sinónimo de inmoralidad. Es decir, el político responsable es el que mantiene sus convicciones irrenunciables, pero a la vez matiza las consecuencias.

Ética y política han de problematizarse mutuamente, lo que no quiere decir que ética y política no puedan ir nunca juntas. En épocas de crisis, donde la falta de orientación es una gran dificultad y los pretendidos «bienes» muchos y desideologizados, los principios son una clara referencia; pero sin una aplicación de los mismos que nos permita verlos como mediación en la realidad, resultan insufi-

42 Weber, M., *Política y ciencia*, Buenos Aires, Leviatán, 1985, p. 83.

cientes para justificar la acción, ya que se puede caer en el fanatismo o la justificación de todo. Para Weber las consecuencias son medida de la responsabilidad porque, de lo contrario, las grandes ideas, sobre todo si son dioses universalmente aceptados, acaban cayendo en la abstracción y en el vacío; además el político ha de responder de su acción ante aquellos a quienes representa. Aquí radica la responsabilidad, y esa respuesta requiere la matización de los resultados. Más que como inmoralidad, la ética de la responsabilidad, para Weber, hay que verla en la coherencia de los principios con la práctica, en la mejor realización *posible* y unidos por la transparencia.

El Principio ético fundamental ha de tener como centro al hombre. Es decir, éste nunca podrá ser considerado un medio y tendrá que seguir siendo, siempre, objetivo último fundamental, criterio y finalidad de todas las decisiones. Lo demás son medios que han de ser instrumentalizados en beneficio de un desarrollo, claramente, humano. Genética, economía, comunicación, industria y tierra, han de estar al servicio del hombre y de su mejora sustancial; el factor humano ha de convertirse en el núcleo mismo del desarrollo y en el objetivo de todo progreso social.

De todo esto se deduce, para Küng, que el proceso privatizador por el que pasó la ética en la modernidad, vuelve a ser un tema público y central. Esta centralidad excede la consideración de la ética como una cuestión importante y de especialistas, que lo es, para demandar la institucionalización de su capacidad orientadora. Los problemas científico-técnicos tienen una complejidad y unas repercusiones tales, que su consideración exige el planteamiento sistemático de la ética como un componente esencial de la planificación social humana. Ninguna de las disciplinas que afectan a la organización de la vida, hoy, son neutrales. Política, economía, ciencia y tecnología, derecho, etc., necesitan de la orientación valorativa para afrontar el hecho de las diferentes crisis y proponer, dentro de ellas, la profilaxis necesaria que las permita mantenerse en una línea de apertura e innovación humanizadora. Esta disciplina requiere a su vez la visión multidisciplinar de la realidad. Ni la responsabilidad de cada uno de estos ámbitos disciplinares es competencia exclusiva de sus gestores o espe-

cialistas, ni la moral es patrimonio exclusivo de la religión. Por ello, concluye Küng, *sin un talante ético mundial, no hay orden mundial*.

Las religiones son ambivalentes, es decir, han tenido una gran influencia social y han contribuido, no poco, al desarrollo moral y espiritual de los pueblos. No hay pueblo que no haya mostrado un profundo respeto y gran interés por las diversas formas religiosas que son una parte importante de su sustrato cultural y valorativo. Al mismo tiempo no se puede negar otra faceta de la historia religiosa de las comunidades humanas: su resistencia al progreso y su contribución, en no pocas circunstancias, a las actitudes socialmente regresivas e incluso fundamentalistas.

Ambas posiciones son propias de la historia de cualquier tradición religiosa. Por esto, en ocasiones, las religiones han sido vistas como el fundamento básico de las distintas formas de valoración social, lo mismo que se ha considerado la necesidad de prescindir de toda actitud religiosa, para poder afrontar de forma madura y autónoma la respuesta moral a las situaciones concretas de la sociedad actual secularizada. Por esto, la pregunta cada vez es más insistente: ¿por qué no una moral sin religión?

La dignidad del ser humano es una referencia de compromiso que se muestra como exigencia de actuación para muchas personas que no parten de la necesidad de una fundamentación religiosa concreta, sino de la convicción de que la racionalidad, la madurez, la libertad de conciencia y de religión, así como el respeto por los derechos humanos conquistados son parte esencial del propio proyecto moral. Por ello, para la existencia de una paz internacional son necesarios el entendimiento político, económico, el diálogo cultural y el acuerdo tanto entre creyentes, como entre no creyentes. Todo esto, no necesita de la explicitación de la fe, sino que puede quedarse en el ámbito de la razón humana.

Para Küng, creyentes y no creyentes es *necesario* que acuerden la creación de una ética planetaria.

Las religiones como fundamentos del «Ethos»

Negar que las personas puedan llevar una vida moral al margen de las creencias religiosas, es algo que a estas alturas no se puede hacer. En cambio, hay algo para lo que, a juicio de Küng, es necesaria la religión: para fundar la *incondicionalidad* y *universalidad* de una obligación ética. La dimensión categórica no se puede establecer a partir del propio hombre, marcado en su realidad por múltiples condicionamientos, sino a partir de un incondicional; a partir de un Absoluto, que puede proporcionar un sentido trascendente y que penetra al hombre individual, a la naturaleza humana y a toda la comunidad humana. Este Absoluto está en la realidad última y suprema que no tiene fundamento racional, sino que se manifiesta a través de una confianza razonable —o en la forma que sea entendida en las diversas religiones. Para las religiones proféticas (Judaísmo, Cristianismo e Islam) lo único *incondicionado* que puede fundamentar el carácter incondicional y universal de las exigencias éticas, está en esa realidad primigenia del hombre y el cosmos, que es Dios. Esta fundamentación no supone una determinación ajena y exterior para el hombre, sino una verdadera autonomía de ser y de actuación del hombre, que puede dar cauce a la autolegislación y autorresponsabilidad. No se trata de una actitud heterónoma sino del fundamento de la autonomía humana.

Pero las religiones, ¿no presentan todas ellas formas muy diferentes tanto en la concepción de lo religioso, como en las de orientación del *ethos*? El desacuerdo en las formas y las creencias religiosas no es una experiencia extraña a nadie y, además, a la hora de contribuir a la formación de un *ethos* universal ésta es una pregunta, no solo inevitable, sino necesaria.

Religiones y ética mundial

El problema está en saber aquello que es común a las distintas religiones. Por eso no se trata tanto de analizar lo que singulariza a cada una frente a la otra, cuanto de acercarse, aún de forma amplia,

a lo que puede fomentar una actitud de responsabilidad colectiva, desde la importancia de lo religioso, en la situación actual del mundo.

La pregunta que Küng se hace es ésta: ¿qué pueden ofrecer las religiones, a pesar de sus diferentes sistemas dogmáticos y simbólicos, en orden a configurar una actitud moral que las distinga de la filosofía, del pragmatismo político, de las organizaciones internacionales, o de los diversos movimientos filantrópicos?⁴³

a) *El bien del hombre*.—Todas las religiones han sido merecedoras de autoridad por parte de sus seguidores, de forma que proporcionan orientación religiosa fundamental, seguridad existencial, ayuda y esperanza, frente a los mecanismos de las instituciones humanas, los intereses de los otros y la influencia mediática. Dentro de la tradición profética, la fe en Dios, se expresa por medio de la práctica del cuidado por el bien del ser humano. El mandamiento del amor a Dios y al prójimo tiene su expresión en la literatura del Antiguo Testamento, en la ética del Sermón del Monte en el caso del Nuevo, así como en la forma en que el Corán predica la justicia, la veracidad y las buenas obras. No se olvida Küng de ver este sentimiento en la superación del dolor humano en el budismo, lo mismo que el esfuerzo hinduista por el cumplimiento del Dharma. Por último, la exigencia confuciana de preservar el orden cósmico y, con ello, el humano. El bien y la dignidad de la persona están expresados como principio básico y fin del comportamiento humano

b) *Máximas de humanidad*.—En todas las religiones hay máximas que se consideran como normas básicas de comportamiento, fundadas en un incondicional y un absoluto, por lo que se imponen incondicionalmente. En este sentido, Küng destaca cinco preceptos centrales: honrar a los padres, no matar, no robar, no mentir y no cometer actos deshonestos. La finalidad de estas formulaciones generales consiste en sentar las bases de una comunidad de principios que eviten la vida anárquica y desorientada de un colectivo.

43 Küng, H. - Van Ess, L. - Von Stietencron, H. - Bechert, H., *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid, Europa, 1987.

¿Quiere esto decir que toda la fundamentación de la normativa ética es de origen religioso? De ninguna forma. La elaboración de normas éticas que atiendan a las realidades concretas de la vida social son mucho más exigentes y complejas que lo que requiere la aplicación del principio religioso-cultural. El papel de las normas será aclarar las distintas situaciones que se presentan, para lo cual habrán de establecerse localizándolas en los momentos concretos, y dando respuestas situadas a los problemas. Es decir, para que la obligación sea concreta es preciso que esté situada. Y en una determinada situación, que sólo el concernedo puede valorar, la obligación puede llegar a ser totalmente incondicional. Nuestro *deber* siempre estará situado, pero tal *deber*, en una determinada situación, puede ser categórico, sin un «sí, pero». En toda situación moral concreta hay que conectar la constante normativa general con las variables condicionadas por la situación concreta ⁴⁴.

c) *Una razonable vía media*.—Todas las religiones han tenido la tentación, en las distintas manifestaciones de la ética por las que se ven afectadas (individual, social y sexual), de alinearse legalísticamente, con algunos de los rigorismos extremos. Sin embargo, pueden, dado el caso, orientar a miles de seguidores hacia una vía media entre la práctica ausencia de valores y un legalismo absoluto. Las religiones ofrecen, no sólo determinadas reglas de conducta, sino determinadas disposiciones, actitudes y «virtudes», capaces de conducir desde dentro el comportamiento humano, algo que no consiguen lograr en igual medida las prescripciones legales.

d) *La regla de oro*.—Las religiones pueden ofrecer al hombre una norma suprema de conciencia, un imperativo categórico muy importante para la sociedad actual, cuya obligación alcanza grados muy superiores de profundidad y radicalidad. Todas las religiones tradicionales, ofrecen una «regla de oro», una *norma* categórica, apodíctica e *incondicional*, susceptible de ser llevada a la práctica en las situaciones en que se ven envueltos los individuos. Confucionismo, judaísmo

44 Küng, H., *Ser cristiano*, Madrid, 1977, parte IV, cap. II, «Las normas de lo humano».

y cristianismo enseñan esa regla. El imperativo categórico de Kant es una versión, actualizada por la modernidad, es decir, racionalizada y secularizada, de esa regla.

e) *Motivaciones éticas.*—Las religiones han tenido la tentación de obligar de forma autoritaria, todo lo normativamente expresado. De todas formas, pueden también, dado el caso, ofrecer motivaciones morales convincentes. Hay en ellas una capacidad para ofrecer, de forma actualizada, el sentido simbólico de los valores que encarnan las grandes figuras que han personificado el espíritu de las diferentes tradiciones: Jesús, Buda, Confucio, Laotse, Mahoma. La simbología de la que son portadores todos ellos, tienen una gran fuerza para expresar hoy el sentido de esas corrientes, con capacidad ética motivadora como para fundamentar una actitud de seguimiento.

f) *Horizonte de sentido y determinación de fines.*—Las religiones han padecido la tentación de una doble moral: predicar las exigencias éticas a los demás pero sin aplicarlas autocriticamente a ellas mismas. Sin embargo, pueden, por medio de su enseñanza, su actitud ética y sus ritos, presentar a cientos de millones de hombres con una credibilidad única, un horizonte de sentido y una determinación de fines, frente al sinsentido y el vacío de valores.

Todas las religiones dan respuesta a la cuestión del sentido de la totalidad de la vida y de la historia, en la perspectiva de una realidad última que ya está actuando aquí, se la llame como en el judaísmo clásico «resurrección», o como en el cristianismo «vida eterna», en el Islamismo «paraíso», en el hinduismo «moksha», en el budismo «nirvana», en el taoísmo «inmortalidad». Las religiones ayudan a transmitir una oferta de sentido más allá de la muerte, de lo inexplicable del dolor e incluso en medio del fracaso mismo de lo moral.

CONCLUSIÓN

Si algo parece constatarse, es que hemos pasado de una sociedad dogmática y cerrada en lo ético, a una sociedad plural que, en ocasiones parece politeísta. De todas formas siempre vivimos amena-

zados por los dogmatismos de todo tipo. Hoy tenemos que seguir «despiertos» si queremos superar el dogmatismo de la sociedad del conocimiento. La ética ha de andar espabilada si no quiere que los valores los ponga la inercia de los muchos poderes que confluyen en una sociedad a la que le cuesta encontrar el interés común.

Vivimos una sociedad distinta y con cambios rápidos, por ello necesitamos una conciencia abierta, plural, respetuosa y muy estricta en la búsqueda de lo humano y la dignidad de las personas.

JOSÉ RAMÓN LÓPEZ DE LA OSA
Universidad Pontificia de Comillas
Madrid