



eCOMMONS

Loyola University Chicago  
Loyola eCommons

---

Ignatian Pedagogy Bibliography

Faculty Center for Ignatian Pedagogy

---

2005

## La Red de Universidades Ausjal y Globalización - Globalización, Mundialización y Verdad Como Valores

Luís Ugalde

Follow this and additional works at: <https://ecommons.luc.edu/ignatianpedagogy>

---

### Recommended Citation

Ugalde, Luís. La Red de Universidades Ausjal y Globalización - Globalización, Mundialización y Verdad Como Valores. *Orientaciones Universitarias*, 37, : 69 - 83, 2005. Loyola eCommons, Ignatian Pedagogy Bibliography, <https://ecommons.luc.edu/ignatianpedagogy/503>

This Journal Article is brought to you for free and open access by the Faculty Center for Ignatian Pedagogy at Loyola eCommons. It has been accepted for inclusion in Ignatian Pedagogy Bibliography by an authorized administrator of Loyola eCommons. For more information, please contact [ecommons@luc.edu](mailto:ecommons@luc.edu).



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá

# Orientaciones Universitarias

**Globalización,  
Mundialización y Verdad  
como Valores**

37

2002  
el día 16 de  
Junio de  
2005  
el día 16 de  
Junio de  
2005  
el día 16 de  
Junio de  
2005

**Pontificia  
Universidad  
Javeriana**



# **Orientaciones Universitarias**

Globalización, Mundialización  
y Verdad como Valores

**37**





Pontificia Universidad Javeriana

N° 37

**Orientaciones Universitarias**

Publicación periódica de la Rectoría de la Pontificia Universidad Javeriana

*Globalización, Mundialización y Verdad como Valores*

Director: GERARDO REMOLINA VARGAS, S.J.  
Rector Pontificia Universidad Javeriana

Coordinador Editorial: DARÍO CHAVARRIAGA, S.J.  
Secretario Privado Rectoría

Preprensa e impresión: Fundación Cultural Javeriana de Artes Gráficas JAVEGRAF

Bogotá, D.C., marzo de 2005

---

## CONTENIDO

---

***Presentación***

Gerardo Remolina Vargas, S.J.

5

---

***Mundo global, Ética global***

Joan Carrera I Carrera

7

---

***Globalización, mundialización. Aspectos económicos, políticos,  
culturales y religiosos***

Jean-Yves Calvez, S.J.

39

---

***La verdad como valor humano y social***

Jean-Yves Calvez, S.J.

59

---

***La red de universidades AUSJAL y globalización***

Luis Ugalde

69

---

---

## PRESENTACIÓN

---

El tema de la globalización —o de la mundialización, como prefieren llamarlo otros— es un hecho ineludible que cobra cada vez más fuerza, y frente al cual es necesario situarnos y actuar de manera responsable. Los satélites, las nuevas tecnologías de información y comunicación, la internet, la virtualidad y la digitalización, el vertiginoso desarrollo de los medios de transporte, los viajes intercontinentales, etc., etc., han convertido a nuestro mundo en una verdadera “aldea global”. El hecho es no sólo irreversible, sino también imposible de detener en el curso de su desarrollo.

Como toda comunicación e interacción, y toda difusión de conocimientos, contactos y oportunidades, el fenómeno de la globalización produce trascendentales transformaciones de orden cultural, social, político y económico. La globalización afecta profundamente las relaciones de los seres humanos entre sí, crea nuevas situaciones y posibilidades, y suscita al mismo tiempo nuevas problemáticas y amenazas. El fenómeno de la globalización no es de por sí negativo, aunque sí es ambiguo; y exige, por consiguiente, un discernimiento responsable que permita determinar lo bueno y lo malo que comporta para la especie humana. Hay aspectos profundamente positivos, como la universalización del conocimiento, el acceso de todos los países y personas a nuevas oportunidades de desarrollo, la posibilidad de pensar en una justicia planetaria. Pero hay aspectos indudablemente negativos, como la posible globalización de la indigencia y la pobreza, el predominio de los más fuertes y la exclusión de los más débiles, la imposición global de las leyes del mercado, la desaparición de culturas locales.

Como lo indica el artículo de Joan Carrera y Carrera, que reproducimos en este número de *Orientaciones Universitarias*,

las nuevas formas de convivencia y organización de nuestro mundo, consecuencia de la globalización, exigen un cambio de mentalidad que esté permeado por la ética. Es preciso el paso de nuestro espacio limitado, a la perspectiva planetaria; del corto al largo plazo; del nosotros tribal, al nosotros plural; todo ello para ir construyendo un mundo más solidario, donde no exista exclusión alguna; en el que se dé el paso de la rentabilidad al servicio público; de la seguridad al riesgo soportable; de la indignación al compromiso.

La Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC) y la Congregación de la Santa Sede para la Educación Católica, organizaron en el año 2002 la conferencia internacional "*Globalización y educación (enseñanza) superior católica: esperanzas y desafíos*", que tuvo lugar en Roma del 2 al 6 de diciembre de ese año, y en la cual estuvieron representadas 120 universidades de diferentes conferencias episcopales. El título mismo de la conferencia indica la ambigüedad del fenómeno: *Esperanzas y desafíos* e indica al mismo tiempo la actitud abierta con que es necesario afrontar esta realidad.

Son muchos los ensayos, artículos y reflexiones que existen hoy sobre esta temática, ineludible en el mundo de hoy. Para el presente número de *Orientaciones Universitarias* hemos escogido algunos artículos que, por su claridad y lucidez, pueden hacernos fácilmente accesible este asunto de extraordinaria actualidad.

Gerardo Remolina Vargas, S.J.  
Rector

---

## MUNDO GLOBAL, ÉTICA GLOBAL

JOAN CARRERA I CARRERA \*

---

---

\* (Nacido en Barcelona, 1960), jesuita. Licenciado en Medicina y Doctor en Teología Moral. Profesor del Instituto de Teología Fundamental (St. Cugat del Vallés), y profesor invitado de la Facultad de Teología de Catalunya (Barcelona). Miembro del equipo de "Cristianisme i Justícia".



## MUNDO GLOBAL, ÉTICA GLOBAL

### I. "OTRO MUNDO ES POSIBLE"... CON OTRA MENTALIDAD

"Globalización" es una palabra de moda. Casi a cada paso hablamos de ella. Que si los flujos financieros internacionales, que si el comercio internacional, que si las multinacionales, que si la inmigración. Muchos de los fenómenos sociales que nos afectan mantienen una relación más o menos estrecha con la globalización. A menudo, oímos hablar de la globalización como de una promesa de nuevas oportunidades. Y a menudo, también, oímos hablar de ella de una manera crítica, e incluso airada.

La globalización, tal como la conocemos, ha levantado numerosas críticas por parte de muchos movimientos sociales, conocidos bajo el nombre de "movimientos antiglobalización". Esta denominación es rechazada, por cierto, por muchos de los protagonistas de dichos movimientos, los cuales pretenden corregir los efectos negativos de la globalización, pero no están en contra de la idea misma de globalización. Con pala-

bras de Susan George, una representante cualificada de este movimiento, en un artículo publicado en la revista *Dissent* (winter 2001, vol. 48, n. 1):

"Yo rechazo la palabra antiglobalización que los medios de comunicación nos atribuyen. El combate se da, en realidad, entre los que queremos una globalización inclusiva, basada en la cooperación y la seguridad, y aquellos que quieren que todas las decisiones las tome el mercado".

No se trata, pues, de luchar en contra de la globalización, sino en contra de *esta forma* concreta de globalización. De este modo, unos hablan de la necesidad de una globalización de los derechos sociales, otros de la necesidad de valores éticos planetarios, otros de una teoría sobre la justicia planetaria que ayude a equilibrar la creciente desigualdad, otros de la necesidad de organismos supraestatales que controlen los flujos financieros del mercado global, otros de fomentar la democracia participativa. En resumen, todos ellos proponen una globalización llevada a cabo desde

una mayor solidaridad planetaria. Esta parece ser una lucha que debe polarizar una gran parte de los esfuerzos de nuestro tiempo.

### **1. La necesaria Utopía**

Los cambios de la realidad van siempre precedidos del hecho de que alguien, o algunos, hayan soñado. Las nuevas formas de relaciones humanas en el ámbito político, económico y social sólo pueden construirse si recuperamos la capacidad de imaginar alternativas, nuevas formas de convivencia y de organización de nuestro mundo. Hacen falta, pues, nuevas utopías para emerger del pesimismo, del “no hay nada que hacer...”. Recordemos algunas propuestas de los filósofos: el paraíso marxista, la comunidad ideal de comunicación, el estado natural, el estadio hipotético con el velo de la ignorancia<sup>1</sup>. Utopías que han servido a la humanidad para mejorar las condiciones de vida, para afrontar los problemas sociales del momento.

Los cristianos debemos recuperar el “cielo”, no como evasión, sino como “horizonte escatológico”, horizonte crítico frente a las realidades presentes y, al mismo tiempo, horizonte esperanzador que nos atrae. Imaginar un mundo mejor es el primer paso para mejorar el mundo.

Ahora bien, a pesar de la fuerza imprescindible de la utopía, tampoco debemos descartar el factor “miedo”, como móvil de estos cambios, o bien como sensibilizador previo a los cambios. No un “miedo” parali-

zante, sino un “miedo” que es prudencia, que nos impele a ocuparnos de los problemas. Nos guste o no, las grandes declaraciones éticas han sido enunciadas después de grandes desastres. La Declaración de los Derechos Humanos de 1948 tuvo lugar después de la Segunda Guerra Mundial; o las declaraciones éticas sobre la investigación médica con seres humanos, después de darnos cuenta de las barbaridades que la medicina nazi llevó a cabo en los campos de concentración.

### **2. Estructuras de mal**

En nuestro mundo, encontramos estructuras de mal que fomentan la injusticia. Dichas estructuras, a menudo, nos superan, pues aparecen como grandes “monstruos” a los que no sabemos por dónde atacar. Y digo “monstruos”, porque estas estructuras permanecen difuminadas, sin una cabeza visible y clara, pero con innumerables “tentáculos” que llegan a todas partes. Estas grandes estructuras perpetúan la injusticia y parecen tener poder sobre las personas. Son como nuevas formas de “divinidades del mal”. Esta percepción, bastante generalizada, conduce hacia un radical pesimismo: “no hay nada que hacer”. Esta idolatrización de las estructuras provoca el no saber cómo deben afrontarse para poder cambiarlas. Este es el momen-

---

1. Los paraísos de los filósofos, de MARX, de J. HABERMAS, de los contractualistas (HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU, NOZICK...), de J. RAWLS, respectivamente.

to de recordar el hecho de que estos grandes "monstruos" que han escapado a nuestro control son criaturas construidas por personas de carne y hueso como nosotros. De ahí que no sean estructuras absolutas, todopoderosas.

Y con todo, los pequeños actos de solidaridad y de justicia que uno realiza en el día a día, van construyendo unas estructuras de solidaridad donde ésta tiende a perpetuarse y a incrementarse. Aquello que realizamos, por pequeño que sea, tiene repercusión, tanto si ayuda a construir justicia y solidaridad como si va en la dirección contraria. Nos preguntamos: ¿es importante el reciclaje de los desperdicios domésticos? Tal vez se trate de un pequeño acto aislado, sin gran repercusión en la ecología global y actual del planeta, pero nos ayuda a tomar conciencia y a que otros hagan, también, lo mismo; ayuda a que los gobiernos vean que la gente se toma el problema en serio... En nuestro mundo, hacen falta gestos, signos proféticos que rompan con las dinámicas contrarias a la solidaridad. Por eso son importantes los movimientos sociales que detectan las insatisfacciones y, al mismo tiempo, proponen alternativas concretas para afrontar los problemas concretos. Sin embargo, muchos de estos movimientos carecen de propuestas globales para cambiar los modelos imperantes en el ámbito social, económico y político.

### 3. Un cambio de mentalidad

Sin embargo, para ir construyendo un mundo más solidario, donde no exista exclusión alguna, es necesario, previamente, un cambio de mentalidad. Esta nueva forma de pensar se irá operando, quizá, sólo en algunas personas, pero se convertirá en una semilla que irá multiplicando la solidaridad por doquier, mostrando que las cosas pueden cambiar. Además, es muy importante que nos demos cuenta de que no estamos solos en este camino, y de que los pequeños cambios son posibles, porque es posible detectar que algo empieza a cambiar, a pesar de las dinámicas contrarias.

Estas transformaciones empiezan a aparecer como pequeñas semillas en medio de un mundo marcado por realidades de una insolidaridad e injusticia totales. Como primera reacción a esto, muchos hechos sencillos van creando mentalidad dentro de nuestras sociedades. Al mismo tiempo, encontramos, dentro de nuestra sociedad, fuerzas que se oponen a una mayor solidaridad y que aprovechan cualquier ocasión para atizar la lógica de la insolidaridad. Por ejemplo, los hechos del 11 de septiembre en Estados Unidos, si en un primer momento suscitaron gestos concretos de solidaridad para con las víctimas, después han llevado a una reacción defensiva por parte de Occidente. Y así, la prensa y los gobiernos se llenan la boca con la amenaza terrorista y con las medidas para combatirla, olvidando, a menudo, que el fenómeno te-

rorista es un síntoma de que nuestro mundo no funciona bien.

Otro ejemplo: la llegada, a Europa Occidental, de un importante contingente de personas procedentes de África provoca reacciones de miedo, brotes de xenofobia, pero no parece cuestionarnos seriamente sobre el hecho de que el continente africano ha quedado marginado de la globalización, y de que su población llega al Norte buscando aquello de lo que el Norte ya goza, como derechos adquiridos, en el ámbito social.

De este modo, la solidaridad va apareciendo en el seno de una estructura insolidaria. Debe hacerse camino para superar las inercias y las "inevitabilidades" que el sistema ha creado para perpetuarse. Se va construyendo una "nueva mentalidad".

#### **4. ... y una ética**

Sin embargo, cuando hablamos de "globalizar la solidaridad", convirtiendo en socialmente efectivos todos aquellos valores, deberíamos plantearnos la necesidad de buscar algunos acuerdos entre todos los hombres y mujeres, a fin de poner en práctica medidas sociales y políticas para conseguir una mayor solidaridad planetaria. El mundo de los valores es el mundo de las éticas. Por lo tanto, deberíamos plantearnos la necesidad de elaborar un marco ético global o, en otras palabras, una mínima ética compartida, más allá de las éticas particularistas. ¿Cómo podremos entendernos, en un mun-

do que se nos ha hecho pequeño, sin algún referente ético que nos sea común a todos?

## **II. NUEVOS PARÁMETROS PARA LA ÉTICA**

Del mismo modo que el mundo ha cambiado, también los problemas a los que se enfrenta la humanidad son nuevos, o, al menos, se nos presentan bajo estructuras nuevas, o con un grado de interrelación y complejidad que exigen una reflexión nueva. La manera de enfrentarse a muchas cuestiones nos sitúa ante la necesidad de abrir nuestra conciencia a nuevos parámetros: "o renovarse o morir". Seguidamente, enunciaremos algunos de los nuevos rasgos de esta nueva mentalidad que ya se está creando y que debe ayudarnos hoy a construir un mundo que pueda convertirse en la casa de todos.

### **1. Renovar coordenadas**

#### **Pasar, de nuestro espacio, a la perspectiva planetaria**

Nuestro mundo, el mundo de cada uno de nosotros, se ha ampliado. Ya no se trata de nuestro pequeño mundo (nuestra familia, nuestro barrio, nuestro país). Todo lo que hacemos en nuestro entorno cercano influye, posiblemente, en otro lugar distante. Nuestro poder tecnológico es tal que, cuando alguien emprende ciertas acciones, es necesario que tenga en cuenta las repercusiones que dichas acciones pueden tener en otros lugares distantes del planeta.

Todos los hombres y mujeres compartimos la biosfera como espacio común e interconectado. De modo que nuestro prójimo puede encontrarse a mucha distancia de nosotros, a pesar de que, para nosotros, se trate sólo de rostros anónimos que vemos a través de los medios de comunicación. La solidaridad exige que todos nos pongamos unas gafas que nos ayuden a superar nuestras miopías.

### ***Del corto al largo plazo***

Cada vez más, uno se da cuenta de la necesidad de pensar en términos de "largo plazo" más que de "corto plazo". Por ejemplo, la solución al problema ecológico y la sostenibilidad de nuestro modelo de crecimiento económico nos obligan a pensar en términos temporales más amplios. ¿Podemos hipotecar a las futuras generaciones entregándoles un planeta agotado y no recuperable? El planeta Tierra ha pertenecido a nuestros antepasados y nosotros lo entregaremos a nuestros descendientes. Nuestro prójimo puede encontrarse lejos, no en la distancia, sino en el tiempo.

En el ámbito de la política, uno se da cuenta de que es necesario distanciarse de los periodos inmediatos, donde los políticos sólo piensan en sus intereses electorales, y entrar en un tiempo más amplio, donde se tengan más en cuenta los intereses de los futuros ciudadanos. Determinadas medidas para preservar la ecología

pueden resultar impopulares, a corto plazo, para un gobierno, si no se explican bien y la ciudadanía no participa en su elaboración.

### ***De las distancias a la inmediatez***

Pasar, de vivenciar que estamos lejos unos de otros y que el tiempo es largo, a experimentar la proximidad y la contracción del tiempo. El abaratamiento y la masificación de los medios de transporte y de las telecomunicaciones hacen variar nuestra vivencia profunda acerca del tiempo y del espacio. Estamos todos cercanos, y nos influimos mucho más de lo que podemos pensar. Las decisiones de una empresa transnacional que tiene su sede en un país lejano influyen en nuestro lugar de trabajo de acá. De este modo, muchas decisiones lejanas y en las que uno no participa, alteran y modifican la vida cotidiana de muchos de nosotros. Y, al contrario, un grupo local que inicie, por ejemplo, un boicot a la compra de un producto de una multinacional por motivos ecológicos o sociales (contaminación, subcontratación de empresas que practican la explotación infantil, despidos masivos de trabajadores, etc.) puede producir un efecto en cadena en todo el mundo y representar importantes pérdidas para dicha multinacional, de tal manera que se vea obligada a cambiar una determinada política. Es así como se han llevado a cabo campañas de determinadas ONG, sobre todo a través de las redes esta-

blecidas entre ONG locales y globales y con el fácil acceso a Internet.

Por otro lado, el abaratamiento de los medios de transporte ha producido un aumento de los viajes (comerciales, turísticos), lo cual lleva consigo un incremento de las relaciones entre personas de culturas distintas. El conocimiento de aquel a quien considerabas extraño conduce hacia una mayor proximidad. Esto favorece el sentimiento de "ciudadanía universal" y de solidaridad. En este sentido, por decirlo de una manera simple, resultan más difíciles las guerras.

De este modo, el aumento de los viajes permite, también, que los abismos culturales se vayan reduciendo. Pero, con todo, hay que estar muy atento a la forma como son presentadas las informaciones, sobre todo cuando hacen referencia a culturas muy alejadas de la propia. Deberíamos sospechar, cuando los mass media presentan noticias de una forma "excesivamente" clara y simplista: a unos países como malos (los que violan los derechos humanos, los terroristas) y a otros como defensores de la humanidad. Será preciso buscar, más bien, fuentes fiables que analicen con profundidad los problemas. Con respecto a esto, la globalización presenta dos caras: por un lado, las asequibles comunicaciones y las prestaciones de la red de Internet favorecen la veracidad, pero se da, al mismo tiempo, el fenómeno de la concentración, en pocas manos, de los medios informativos con más audiencia...

### ***Del "nosotros tribal" al "nosotros plural"***

Pasar a un modelo de sociedad donde "los demás", los que no son de mi comunidad (país, lengua, etnia, religión...), no sean "ellos", sino que formen parte de un "nosotros" mayor. Una sociedad en donde su modelo uniforme ceda el paso a un modelo pluriforme. Pasar de la "tolerancia" (un hito importante en la historia de la humanidad) a entender la diferencia como una fuente de enriquecimiento. Esto, como comentaremos posteriormente, llevaría consigo la creación de un marco de convivencia común donde se señalarían unos mínimos irrenunciables consensuados (que podrían tomar distintas formas: mínimos éticos comunes, derechos fundamentales...). La sociedad no podría admitir violación alguna de estos mínimos que le otorgarían cohesión a ella misma. La existencia de estos mínimos debería representar, en el ámbito internacional, la existencia de instituciones jurídicas y sociales supraestatales que superaran la omnipotencia de los Estados y garantizaran estos mínimos irrenunciables, a la vez que permitieran a los ciudadanos sentirse pertenecientes a diversas esferas (barrio, ciudad, nación, Estado, entidad supraestatal, planeta Tierra...), pero conectadas entre sí.

### ***Del "nosotros y la naturaleza" al "nosotros dentro de la naturaleza"***

Deberíamos pasar, como proponen los movimientos ecologistas, a tener una relación distinta con nuestro

entorno natural. De considerar, a la naturaleza, inagotable y como permaneciendo "fuera de nosotros", a verla como susceptible de agotarse y formando parte de nuestra realidad. En otras palabras, pasar de una relación de explotación ("está a nuestro servicio y podemos disponer de ella como queramos") a una relación de protección y cuidado de una entidad vulnerable.

Los humanos constituimos una especie más dentro de la biosfera, y debemos mantener un equilibrio con las demás especies de nuestro mundo. Debería haber una mayor solidaridad entre las criaturas vivientes. El bien humano está vinculado a la causa de la vida. Una naturaleza empobrecida lleva consigo, también, una humanidad empobrecida. En Occidente, podemos aprender mucho de otras cosmovisiones mucho más respetuosas para con la naturaleza, que no se aproximan a ella a partir de las categorías sujeto-objeto. Así, por ejemplo, algunas tradiciones orientales (budistas, taoístas, hinduistas) o las tradiciones amerindias.

## **2. Renovar políticas**

### ***De la competencia a la cooperación***

En la relación entre los países, deberíamos pasar, de los modelos competitivos a modelos más cooperativos. Este paso no es nada fácil, tanto para los Estados como para las empresas. Los Estados pueden cambiar a modelos de mayor cooperación, si forman parte de estructuras

supranacionales, siempre y cuando dispongan de una estructura participativa. Esta supranacionalidad debe ser considerada como positiva por los ciudadanos, de tal forma que responda a los problemas reales, cuya resolución supera, a menudo, el ámbito de los Estados (pensemos en los problemas ecológicos, de defensa frente a otros modelos económicos, de política internacional). También las minorías dentro de los Estados pueden ver en estas estructuras supraestatales una protección frente a unos Estados que tienden a la uniformidad cultural.

### ***Del libre mercado al control democrático***

El ámbito económico está pasando rápidamente de los mercados locales a un único mercado global. Y éste escapa con facilidad al control de los Estados tradicionales. El mercado local era limitado y sus principales actores estaban constituidos por las empresas del propio país. El mercado global, en cambio, responde a otra lógica, en donde los principales actores son las multinacionales que pueden escapar con facilidad al control de los Estados. De este modo, estas multinacionales crean y eliminan instalaciones en unos países determinados, motivadas por el coste de su mano de obra o por las facilidades que ofrece el país en política fiscal, laboral o medioambiental.

Estos agentes del mercado global, al escapar al control de los estados, eluden cualquier control democrá-

tico. Se podría discutir si el control de los Estados tradicionales al mercado local era verdaderamente democrático, pero, sin duda, en la actualidad, el mercado global hace más difícil cualquier posibilidad de control democrático. Lo cual debería hacer pensar en la conveniencia de crear instituciones políticas globales y democráticas que respondan a una lógica parecida a la del mercado global. Únicamente de este modo, desde la elaboración de leyes globales, podrán ser controlados los aspectos negativos de la globalización del mercado.

Una de las formas de seguimiento y control de las actividades de las multinacionales han sido los movimientos sociales, que representan formas democráticas de base y que acostumbran a superar el ámbito de los Estados o funcionan como una red de movimientos locales.

### ***El progreso tecnocientífico: de la rentabilidad al servicio público***

Los actuales avances de la ciencia en el campo de la investigación están motivados, a menudo, por su rentabilidad en el mercado libre y global. Tal vez deberíamos empezar a considerar más la investigación como un servicio público, en el que las diferentes comunidades humanas pudieran participar. La investigación debería reformularse en términos de servicio público global, a nivel de humanidad entera y desde una solidaridad intergeneracional. En estas condiciones, sería incomprendible que determinadas líneas

de investigación, que producirían innumerables beneficios a grandes sectores de la población, no pudieran llevarse a cabo por el mero hecho de que esta población se encuentra en países que no disponen de recursos para adquirir los productos resultantes de dicha investigación.

Por ejemplo, en términos de solidaridad, resulta un escándalo que determinadas vacunas contra enfermedades que afectan a grandes contingentes de población no sean financiadas, mientras que los fármacos contra las migrañas o contra la artrosis inundan los mercados de los países del Norte. O que algunos productos obtenidos de las plantas y usados por la medicina tradicional de muchos países del Sur sean patentados por las multinacionales farmacéuticas<sup>2</sup>, como si éstas las hubieran “descubierto”. Los ejemplos al respecto son abundantes y algunos han sido denunciados ante la justicia, como es el caso de la patente sobre el aceite del árbol del Nim de la India, cuyos efectos fungicidas se encuentran testimoniados en la literatura hindú de hace ya más de dos mil años.

En estas cuestiones, es necesaria una corrección del libre mercado, que únicamente puede ser ejecutada por organismos que trasciendan el ámbito de los Estados. También la solidaridad debe ser pensada en términos intergeneracionales, de tal

2. Ver la campaña iniciada por Oxfam: [www.oxfam.org.uk/cutthecost](http://www.oxfam.org.uk/cutthecost)



manera que cuidemos a nuestros ancianos. De ahí que se hable de encontrar trabajos adecuados y servicios de voluntariado que permitan a los jubilados contribuir al bien común y sentirse útiles. Al mismo tiempo, debería aceptarse la solidaridad inversa: la de los ancianos para con los jóvenes. De este modo, atendiendo a los escasos recursos de que disponemos y a las posibilidades de la medicina de alargar la vida de las personas —incluso hasta el punto de no respetar la dignidad humana—, debería aceptarse la finitud humana y, por solidaridad, renunciar a ciertos recursos médicos agresivos y costosos.

### ***De la seguridad al riesgo soportable***

Deberíamos, también, ser cada vez más conscientes de que nuestra sociedad se enfrenta a muchos riesgos que es preciso valorar. Cualquier progreso tecnológico conlleva riesgos que deberían ser evaluados según criterios lo más objetivos posible. El progreso tecnológico no puede convertirse en una nave sin piloto, sino que debe ser regido por los intereses de la comunidad, la cual debería evaluar cuidadosamente sus riesgos y sus beneficios. Deberíamos preguntarnos: ¿Qué riesgos podemos permitirnos? ¿Qué colectivos resultarán más afectados por dichos riesgos?

Peligros en todos los ámbitos: sociales, económicos, ecológicos... Recordemos, por ejemplo, que el famoso Informe Belmont sobre la experimentación con personas, elabo-

orado por el Congreso de los Estados Unidos, fue motivado por el hecho de que la mayoría de personas que eran sometidas a programas de investigación biomédica pertenecían a determinadas minorías étnicas (negros, chicanos...) que no se beneficiaban de los resultados de la investigación. Este hecho (aparte de suponer un sesgo estadístico que podría afectar al rigor científico de los resultados) señalaba un serio problema de justicia.

### ***De la empresa tradicional a la empresa responsable***

Las empresas, factores generadores de riqueza en el seno de una sociedad, deberían ir reconociendo —e incluyendo dentro de sus objetivos— no sólo su producción de riqueza, entendida ésta como beneficios económicos, sino su papel como motor cultural dentro de las sociedades. Estos objetivos deberían incluir políticas para preservar el medio ambiente, o para fomentar buenas condiciones laborales. Es así como se consigue “la riqueza de las naciones”. El empresario debería asumir, también, dentro de su rol ciudadano, su responsabilidad para con los problemas de la sociedad que van más allá de una mera producción económica.

## **3. Renovar convicciones**

### ***De la fragmentariedad a la unidad de vida y corazón***

Cada vez más, los hombres y mujeres vivimos en diferentes esferas, cada

una de las cuales aporta algo a nuestra vida. Por ejemplo, la familia nos aporta calor afectivo; la empresa, el trabajo y el sueldo; el club, el tiempo libre y el deporte; pertenecer a una iglesia, una fe que da sentido a la vida, etc. Cada perspectiva se mueve con su propia lógica y aporta sus valores concretos. De este modo, uno se socializa de manera distinta en cada esfera, en donde puede comportarse conforme a lo que se espera de él. En la empresa, se funciona mediante una lógica de contraprestación, de contrato...; en la familia, en cambio, esperamos gratitud y afecto en la relación...

Estas distintas lógicas, tal vez necesarias en cada ámbito, pueden conllevar, a la persona, algunos peligros. El primero de ellos, el vivir de una manera fragmentaria, como si a cada esfera se le asignara un cajón distinto con su vestido específico. Por ejemplo, en el trabajo no se puede ser afectivo, a no ser que se pretenda conseguir algo; no se pueden entablar amistades...

Un segundo peligro: que las lógicas de cada esfera se influyan entre sí, y que uno utilice lógicas inadecuadas a los lugares y no sean bien recibidas. Por ejemplo, actuar de un modo compasivo o excesivamente afectivo en los negocios.

Otro factor a tener en cuenta es el hecho de que hoy se va cambiando de esfera muy a menudo. La pertenencia no se da, con frecuencia, de por vida o por un largo período, debido a la movilidad geográfica (cam-

bios de lugar de residencia) y laboral (cambios frecuentes de trabajo). Esta movilidad afecta, también, a una realidad que, en el pasado, gozaba de una estabilidad mucho mayor: la familia. De este modo, cada vez tienen lugar más separaciones y cambios de pareja. Esta movilidad puede representar, a menudo, desarraigo afectivo.

Al disponer, los humanos, de una psicología unitaria, normalmente tendemos a cultivar una esfera en calidad de originante, a partir de la cual vivimos las esferas restantes. Antes, esto resultaba espontáneo, quizá por el hecho de que se disponía de más tiempo. Ahora, la dinámica de nuestro tiempo tiende a dispersarnos y a disponer de poco tiempo para cultivar esta esfera originante. Si dicha esfera, para muchas personas, podía ser, antes, la familia, cada vez más algunos padres descubren que sus hijos les resultan totalmente desconocidos, después de muchos años de vivir juntos. El corazón (el afecto) se coloca en los sitios en donde se les dedica tiempo y presencia. En la nueva sociedad, se hace necesario cultivar esta esfera primaria, para poder moverse en las otras esferas y vivirlas como un lugar de enriquecimiento y apertura.

Por otro lado, para crear una mayor solidaridad, debería cultivarse, también, la cordialidad y la simpatía en las esferas donde imperan otras lógicas. Además de dar una mayor unidad a nuestra actuación, se introducirían, de este modo, lógicas necesarias, también, en otras esfe-

ras, como pueden ser las relaciones laborales. El actual fenómeno del aumento del voluntariado social puede responder al hecho de que muchas personas están hartas de las lógicas excesivamente competitivas, y buscan tiempo para refugiarse en esferas más gratuitas y afectivas. Este fenómeno aumenta la solidaridad para con los excluidos (que dejan de ser cifras o imágenes, para convertirse en rostros de personas), pero no deja de ser, a menudo, una reacción, cuando uno no es capaz —o no ha sido posible— de introducir lógicas más solidarias y gratuitas en el resto de esferas por donde se ha movido o se mueve. Sin pretender hacer ninguna valoración ética de este hecho, se puede constatar que algunas personas dedican tiempo a un voluntariado y, al mismo tiempo, se mueven con unas lógicas harto distintas en su trabajo o, incluso, dentro de su familia.

### ***De la indignación al compromiso***

Muchas veces nos indignamos ante los pequeños hechos que nos afectan o que acaecen cerca de nosotros; pero los vivimos como inevitables, fruto de una situación general que nos supera. Nos indignamos ante los atracos, ante la violencia que vivimos en nuestro entorno, y, a veces, incluso gritamos contra el gobierno. Sin embargo, nos detenemos aquí, sin dar un paso más. Es preciso pasar de estas reacciones de indignación sobre lo que vivimos de cerca a reflexionar sobre sus causas, sobre el estilo de nuestra sociedad, sobre la responsabilidad. Y así, si-

guiendo con el mismo ejemplo, nos indignamos ante la violencia de las guerras que vemos en la televisión, sin darnos cuenta de que somos cómplices de un gobierno que invierte, produce y vende armas. Nuestro gobierno vende armas a países que quizá no tienen demasiados escrúpulos, favoreciendo, también, la violencia (eso sí, lo más lejos de nosotros posible).

Si bien es cierto que algunos claman en contra del gobierno, son muchos más los que ni se preocupan de ello. Pero, de este modo, vamos dejando que la democracia, la participación en lo que es común, sea gestionado por los intereses de unos cuantos. Tenemos que aprender a pensar que la causa de todo lo que vemos cerca de nosotros reside en factores que, a menudo, podrían ser evitados o atenuados. No podemos condenar una cosa sin darnos cuenta de que, en el fondo, de manera indirecta, la estamos favoreciendo. Por ejemplo, nos quejamos de determinados comportamientos de los jóvenes; sin embargo, a nivel educativo, cada vez reducimos más los gastos en los barrios marginales.

### ***Del gran relato al pequeño relato***

Pasar, de la fe en los grandes proyectos, a creer en lo más pequeño, en las acciones concretas. Dejar de creer en las grandes utopías que pretendían haber encontrado la piedra angular para cambiar las cosas y salvar a la humanidad. Un ejemplo de estos grandes proyectos

han sido las grandes ideologías de los siglos XIX y XX. En la actualidad, preferimos creer en lo que es pequeño y cotidiano, aunque sea parcial, preocupándonos sólo por un determinado ámbito de la compleja realidad. Hemos perdido la pretensión de haber hallado aquello que debía resolverlo todo. A partir de esta mentalidad, han ido surgiendo los movimientos sociales (ecologismo, feminismo, pacifismo, ONG...), que, aun pretendiendo un futuro mejor, no pretenden abarcar toda la complejidad de la realidad ni pretenden haber encontrado la solución a todo. Son las necesidades concretas, las que nos motivan por sí mismas, sin la elaboración de un gran relato que actúe como motor de un cambio global. Se trata de un nuevo realismo que se ciñe a lo concreto, tal vez sin darse cuenta de que también desde lo simple se va construyendo lo más global. Porque, de hecho, trabajar en lo concreto transmite unos valores que trascienden este ámbito, abriéndose a una cierta universalidad. Por ejemplo, una movilización contra el abocamiento de mercurio en el río de tu pueblo, más allá de una preocupación concreta, constituye una actitud cultural de fondo de respeto a la naturaleza. Una asistente social, más allá de resolver el problema laboral de una madre soltera que acude a su consulta, se convierte en una expresión social de un valor universal: que los excluidos del sistema siguen teniendo la dignidad de personas.

Por lo tanto, desde lo pequeño nos abrimos a la realidad más global, cuando nos damos cuenta de que estamos estrechamente unidos (compartimos una misma biosfera) y de que, para solucionar los problemas, nos es precisa la cooperación.

### **III. NECESIDAD DE UNA ÉTICA COMÚN, O "MÍNIMA", O "GLOBAL"**

Nuestro mundo de hoy es plural. En él convivimos personas que pensamos de manera distinta, procedentes de distintas tradiciones culturales, religiosas, ideológicas... Basta con pasear por las calles de nuestras ciudades. Una pluralidad que lo puede ser todo menos pacífica, pues, a menudo, complica la solución de los problemas comunes. Entre todos, podríamos ir buscando, en el seno de este pluralismo, aquello que nos pueda unir en el ámbito de los valores o de los derechos fundamentales de las personas y de los pueblos. De este modo, podríamos construir una sociedad donde tuviera lugar la cooperación, y no una mera coexistencia.

#### **1. La búsqueda de unos "mínimos éticos"**

Esta búsqueda ha sido ensayada por muchos. Algunos han intentado elaborar una Ética Mundial, o unos Derechos Fundamentales comunes a todos los seres humanos. Otros prefieren hablar de la elaboración de una teoría de la justicia, para nuestra

sociedad planetaria, que promueva la solidaridad y la máxima igualdad en la distribución de los recursos entre todos los hombres y mujeres. Esta "ética mundial" —o como se la quiera llamar— no pretende reconstruir una nueva ética a modo de gran relato "salvador", sino ser sólo como una guía, en forma de irrenunciabiles éticos o principios mínimos, para poder sobrevivir y para humanizar este mundo que se está globalizando.

Los nuevos problemas de nuestra sociedad (ecológicos, de distribución de recursos, tecnologías que afectan a los periodos en que la vida es más frágil...) nos han hecho tomar una viva conciencia de que formamos parte de una misma especie que comparte una misma biosfera. Muchas de estas cuestiones nos afectan como humanidad, y, por consiguiente, debemos buscarles soluciones globales, y no sólo limitadas a determinados territorios. Es, pues, preciso que nos pongamos de acuerdo en lo básico, y al mismo tiempo dejar un amplio margen de libertad para las cuestiones restantes. Así pues, estos nuevos proyectos éticos pretenden ser respetuosos para con las distintas tradiciones culturales y religiosas.

Este planteamiento supone una cierta alternativa a la máxima "que cada cual haga lo que quiera, mientras no interfiera la legítima libertad del otro". Porque esto conduciría a la explotación del más débil, a un neoliberalismo económico salvaje, a no tener en cuenta a las minorías culturales.

De este modo, la fórmula del necesario pluralismo ético no debería significar que todo sea válido, sino que, en lo que a los proyectos de felicidad se refiere, cada cual puede perseguir los suyos propios e invitar a los demás a hacer lo mismo, mientras se respeten unos mínimos irrenunciabiles, comunes a toda la humanidad.

En estos momentos, recobra nueva fuerza el discurso del primer autor que habló de la necesidad de una cierta "ética mínima", W. Adorno, quien, después del impacto de la Segunda Guerra Mundial, la propuso como requisito para poder juzgar y evitar las aberraciones de inhumanidad que llevaron a cabo los nazis. A partir de esta mentalidad, surgió el movimiento en favor de los Derechos Humanos.

Las propuestas que se pueden denominar *éticas de mínimos* pretenden, mediante un diálogo bajo una serie de condiciones, estos irrenunciabiles éticos que deberían aceptar todas las éticas de "máximos". Llamáramos, en cambio, "ética de máximos", a aquellas éticas que presentan un sistema de bienes ordenados de forma jerárquica; que ofrecen modelos de vida e invitan a orientar de tal modo la propia conducta que se llegue a conseguir una vida plenamente realizada o feliz.

El problema que presentan estas éticas de mínimos es determinar la manera de llegar a definir estos mínimos, de modo que puedan ser aceptados por todas las culturas y siste-

mas éticos. Recordemos aquí las críticas de que ha sido objeto la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU (cuyos contenidos pueden ser considerados como un posible núcleo de una Ética Mínima), por haber sido elaborada con poca participación de las diferentes culturas que pueblan la tierra, y porque reflejan sólo a la predominante cultura occidental. Nos preguntamos hasta qué punto pueden ser impuestos, estos derechos humanos consensuados mediante un proceso de diálogo, a aquellas culturas que no han podido participar en él. Lo que para los occidentales es un "mínimo", tal vez será considerado como un "máximo" por estas otras culturas.

Sin embargo, pensemos que muchas de las críticas a esta Declaración pueden responder, también, a intereses particulares. Por ejemplo, las críticas procedentes de personas o grupos que, en estas culturas, han adquirido una posición de privilegio, gracias a la opresión de otros seres humanos. Incluso puede darse el caso de que las mismas personas que sufren la violación de sus derechos fundamentales (según la mentalidad occidental) puedan aceptarla de buena gana, sea por ignorancia o porque han sido educadas en una tradición concreta que no ha descubierto, todavía, determinados derechos.

Estos mínimos éticos se hacen necesarios cuando queremos legislar sobre la manera de solucionar problemas que sufrimos como humanidad global. Sería ingenuo pen-

sar que las leyes pueden ser éticamente neutras, pues, tras toda ley, encontramos preferencias de valores. Finalmente, esta propuesta de unos irrenunciables éticos comunes nos lleva a la cuestión sobre la necesidad de una "autoridad mundial" que vele por el cumplimiento de estos mínimos.

## 2. ¿Qué es la Ética Civil o Mínima? Los Derechos Humanos, una Ética Civil de hoy

La Ética Civil es un buen ejemplo de entre las posibles éticas de mínimos, puesto que propone, tanto un método para buscar los contenidos, como estos mismos posibles contenidos<sup>3</sup>. La Ética Civil se presenta como un nuevo intento de construir una ética universal. De este modo, esta propuesta pretende encontrar unos mínimos éticos compartidos por todos los hombres y mujeres del mundo. Supone:

- a. la no confesionalidad de la sociedad,
- b. la posibilidad de una ética puramente racional,
- c. que los humanos viven ya sus éticas de felicidad, y no pueden esperar que puedan ser compartidas por todos.

---

3. Seguiremos a dos autores cualificados de esta línea, el uno desde el campo de la filosofía, A. CORTINA, y el otro desde la teología, M. VIDAL.

La Ética Civil pretende asegurar unos mínimos éticos, compartidos entre todos, que se conviertan en la base de nuestra legislación. No pretende ser una ética independiente de otras éticas, *sino que las supone a todas*, pues los hombres y mujeres viven ya sus particulares "éticas de felicidad" o de máximos.

Esta ética propone un método para conseguir estos contenidos mínimos compartidos y poderlos ir ampliando. Dicho método lo toma de la Ética Discursiva propuesta por J. Habermas y K.O. Apel. En él los contenidos son buscados mediante un diálogo bajo una serie de condiciones. Por ejemplo<sup>4</sup>:

1. Hay que tener presente a todos los afectados por la cuestión propuesta.
2. Todos los seres humanos deben ser considerados como interlocutores válidos.
3. Todas las conclusiones son siempre revisables hasta que se llegue a un punto de verdadera "comunicación racional".
4. Todos pueden manifestar su posición.

El diálogo propuesto llega a un consenso sobre determinadas cuestiones, pero no consiste en un consenso "estratégico" o "de mayorías", sino que debe ser una verdadera convergencia ética entre todos los participantes.

De modo que, para la Ética Discursiva, el fundamento de toda norma moral radica en su *legitimación a través del consenso*. Los contenidos consensuados deben ser aceptados por todos, y los contenidos éticos de máximos o de felicidad que viven las distintas comunidades o individuos deben ser tolerados, ya que no han sido consensuados.

A veces, llegar a un consenso es difícil por el papel que juega en el diálogo la disparidad de convicciones, la tendencia al dogmatismo y las implicaciones emocionales e inconscientes, y por los prejuicios que uno tiene sobre cada cuestión antes de establecerse el diálogo, así como por la dificultad de conseguir que éste resulte simétrico, entre iguales, cuando en dicho diálogo se dan relaciones de jerarquía o de poder.

Los contenidos básicos de la Ética Civil, en el momento actual, podrían concretarse en el respeto a los Derechos Humanos de la primera, segunda y tercera generación. Suelen llamarse de primera generación los derechos que hacen referencia a la *libertad individual* (derecho a la vida, a la libertad de expresión, de reunión y de desplazamiento, a in-

---

4. Estas reglas son enunciadas por J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, págs. 110-113. Según HABERMAS, han sido establecidas por R. ALEXI en *Eine theorie des praktischen Diskurses*, in W. OELMÜLL (comp), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn, 1978.

tervenir en la política...), y que proceden de la tradición oral.

Los de la segunda generación, en cambio, son los llamados *derechos sociales, económicos y culturales*. Hacen referencia a la vivienda, a la alimentación suficiente, a la cultura, a la salud, a la jubilación, a la protección frente al paro, etc. Fueron conquistadas de los movimientos socialistas. Estas dos generaciones fueron reconocidas por la Declaración Universal de Derechos de la ONU (1948).

Los derechos de la tercera generación, aunque están presentes en la conciencia social, no han sido recogidos en ninguna declaración internacional. Entre ellos se encuentran: el derecho de toda persona a nacer y vivir en un ambiente sano, no contaminado, y el de nacer y vivir en una sociedad en paz.

Es interesante fijarse en el hecho de que estas generaciones de derechos constan de rasgos distintos. Y así, los de la primera generación son derechos que defienden al individuo ante la intervención de los Estados, y deben darse de manera plena, pues son derechos sobre libertades. En cambio, los derechos de segunda generación, los derechos sociales, dependen de la intervención de los Estados, ya que son éstos quienes velan por ellos y procuran los medios para que puedan ser ejercidos. Además, la posibilidad de garantizar en mayor o menor grado estos derechos sociales depende del contexto económico y social del país. Por ejemplo, el

derecho a la educación se da de manera distinta en un país europeo que en un país africano. En el primer caso, supone muchos años de estudio subvencionado por el gobierno, y, en el segundo, sólo unos pocos años de escolaridad. Desgraciadamente, estos derechos sociales, por ser relativos, están muy lejos de ser conseguidos, en muchos países.

### 3. El valor del disentimiento

Al hablar de consensos, hay que hablar, también, del *valor del disentimiento*. El disentimiento tiene un carácter negativo, pues siempre hace referencia a un consenso previo. El disentimiento rompe los consensos, permitiendo, de este modo, que el diálogo pueda prosperar. La historia de la humanidad está llena de hombres y mujeres que han quebrantado los consensos sociales, políticos y éticos imperantes.

El disentimiento puede formar parte del diálogo pacífico para conseguir un nuevo consenso, pero también, a lo largo de la historia, se ha expresado de forma violenta contra las estructuras políticas, sociales y religiosas que mantenían el consenso fáctico. El valor ético del disentimiento depende de la cualidad ética del consenso. Uno podría disentir de los Derechos Humanos desde una postura que pretendiera ampliarlos, con la finalidad de conseguir más protección para las culturas más vulnerables, para las minorías amenazadas, para los grupos económicamente más débiles...



pero también podría hacerlo por razones no aceptables para la mayoría que mantiene el consenso; por ejemplo, mantener una situación de privilegio social o económico.

En nuestro mundo cada vez más complejo, debemos aprender a distinguir la cualidad ética del disenso. Éste debería expresarse de una forma pacífica y, a veces, conlleva la aceptación de situaciones que no son las que uno desearía y que es preferible aceptar en favor del bien general y "*pro bono pacis*".

#### 4. Necesidad de una autoridad

La propuesta de la Ética Civil requeriría establecer una autoridad mundial que velara por unos mínimos que todo el mundo debería respetar. Las formas prácticas de tal autoridad pueden ser muy distintas y, de alguna manera, han empezado ya, con todas sus deficiencias. Sería preciso tomarse eso muy en serio desde un principio. De lo contrario, las formas de autoridad mundial que van apareciendo funcionan de tal modo que más bien merman la credibilidad de la idea. Por ejemplo, la actual ONU puede ser objeto de la desconfianza de muchos países que ven que, a menudo, actúa conforme a los intereses de las naciones más poderosas. ¿Cómo se pueden legitimar intervenciones humanitarias o pacificadoras que se llevan a cabo en unos países sí y en otros no, según conveniencias de los países poderosos, como, por ejemplo, los que son miembros del Consejo de Seguridad?

Tal vez sería preferible un proceso, mediante el cual se fueran cediendo competencias a una autoridad internacional que velara por los acuerdos ya conseguidos, mientras seguiría el diálogo para ir ampliando estos acuerdos mínimos. El realismo es un buen consejero. Sin embargo, requeriría audacia, porque algunas cuestiones han sido pensadas, ya desde un principio, de una manera global, pues son interdependientes.

#### 5. Los puntos débiles de la Ética Civil

A pesar del valor de la Ética Civil como propuesta de trabajo ético, creemos que tiene, también, sus limitaciones y dificultades.

1). La Ética Civil propone un proceso de diálogo progresivo sobre las cuestiones que afectan a los intereses de todos. En este proceso de diálogo, nos encontramos con que, cuanto más amplia sea la **base participativa** (las personas que entran en dicho diálogo) para buscar estos mínimos, más difícil será llegar a acuerdos. Y, probablemente, algunos de los contenidos a los cuales se llegará resultarán excesivamente genéricos, con la finalidad de incluir a todas las sensibilidades. Y, por el contrario, cuantas menos personas participen en el diálogo, más fácil será llegar a acuerdos, si bien éstos resultarán siempre parciales, porque responderán sólo al pensamiento de determinados grupos culturales. Hemos hablado ya de las críticas que ha recibido la Declaración de los Derechos Humanos de

ser sólo un reflejo de la predominante cultura occidental y de la necesidad de la regionalización de dicha Declaración.

2). Si estos contenidos que propone se quedan a un nivel muy genérico, a fin de poder incluir a muchos participantes, dejará, entonces, sus concreciones **en manos del Derecho**. Y comoquiera que el Derecho deba elaborar leyes concretas y aplicables, hará uso de un método de consenso fáctico de mayorías. El Derecho no puede quedarse en unos mínimos genéricos, pues la legislación debe ser concreta y sujeta a pocas posibilidades de ambigüedad, y, si así fuera, esta ambigüedad debería resolverse en los tribunales y en la interpretación de los jueces, tal como se realiza en los países anglosajones. El Derecho puede optar, también, por dejar muchos vacíos legales en las cuestiones en donde no exista un consenso social, a la espera de llegar a acuerdos.

3). El presupuesto de **la existencia de valores** ya compartidos entre los humanos es fundamental para la Ética Civil, y constituye un *a priori* indemostrable. Por consiguiente, puede haber grupos que afirmen que no existen valores compartidos más allá de las diversidades culturales.

4). Difícilmente se cumplirán las condiciones de diálogo que propone la Ética Discursiva, y, por lo tanto, **los contenidos serán siempre provisionales** y estarán sometidos a posteriores aclaraciones. Este hecho puede dar un cariz de relativismo a

sus concreciones, de tal forma que puede provocar que la gente no se las tome muy en serio.

5). La propuesta de esta ética mínima puede dar lugar a una **mentalidad de mínimos**, de tal forma que esta ética sea tomada como una ética más, con la ventaja de ser mínima.

6). En un mundo postmoderno como el actual, esta ética se presenta como una propuesta que todavía cree en una racionalidad y en un **proyecto universalizador**, en un mundo fragmentado y decepcionado de la razón. Esta ética cree que los hombres y las mujeres pueden compartir algo en común, aunque sólo sea una racionalidad que permita establecer un diálogo en busca de lo que compartimos como humanos. En cambio, muchas corrientes éticas actuales no creen ya en la posibilidad de una universalización.

7). El método de Ética Civil (tomado de la "ética dialógica") presupone crear previamente las **condiciones de igualdad** entre los interlocutores válidos. Por lo tanto, se trata de una ética que exige una reforma social, a fin de que todos, incluso la gente del Sur, puedan participar de ella. Si esto no se lleva a cabo, entonces esta ética sólo será aplicable al Mundo Occidental, y únicamente servirá para justificar el mantenimiento de las diferencias entre el Sur y el Norte. Recordemos que fue la razón ilustrada la que fue exportada —y utilizada—, durante el colonialismo del siglo XIX, a los países africanos...

Podemos preguntarnos: ¿no será, ahora, la razón dialógica la que, mal entendida, se utilizará para una nueva colonización? La Ética Civil no puede quedar sólo en "estética del método", sino que debe hacer viables las condiciones de posibilidad del diálogo. Creemos que esta ética no está desprovista de contenido profético, si se la considera en sus últimas consecuencias. Pero es fácil que se limite a ser una ética difícilmente aplicable en situaciones de violencia, de injusticia generalizada, en donde, previo al diálogo, deben crearse las condiciones para llevarlo a cabo.

8). La Ética Civil, a pesar de que debe ser incluida en el sistema educativo de los países democráticos, no pretende **sustituir la educación ética** o de valores que, a nuestro modo de ver, tiene que darse en el seno de cada comunidad moral, ya que todos los valores están relacionados, y es dentro de las comunidades donde deben aprenderse los modelos de comportamiento. La educación se imparte desde una ética de máximos, desde un proyecto de felicidad, de vida buena. Los valores de la ética mínima son fomentados y reforzados desde las virtudes de la ética máxima o de felicidad. La educación debe ser sistemática e integral, y no puede reducirse sólo a unos valores, ya que es necesario vivir en un universo de valores, y éste sólo se da en una propuesta de máximos. Otra cuestión sería que, habida cuenta del pluralismo existente, en las escuelas con niños procedentes de comunidades con proyectos de felici-

dad distintos se intente educar explícitamente en los valores que promueve la Ética Civil, dejando en manos de los padres y de las comunidades particulares la verdadera educación axiológica. Esto no será fácil, si tenemos en cuenta que habrá niños o niñas que pertenecerán a comunidades que pueden no aceptar determinados mínimos de la Ética Civil, o que poseen determinados máximos, contradictorios con los mínimos. Pensemos en los problemas que pueden presentar en niños o niñas que formen parte de grupos religiosos integristas (como han sido determinadas corrientes nacional-católicas o el cristianismo integrista de EE.UU., o grupos islamistas fundamentalistas).

9). A fin de definir la Ética Civil de forma que pueda ser bien aceptada por parte de las éticas de máximos, se hace necesaria la afirmación de su provisionalidad, en el sentido de que, en sí misma, tiene la pretensión de ir **profundizando en el diálogo**, y que no se limita a ser una afirmación de lo que ya compartimos.

10). Creemos que la Ética Civil, expresada en derechos, no satisface algunas **necesidades humanas básicas**, a las cuales los humanos podemos sentirnos obligados. La Ética Civil debería hablar de ello, y no suponer que se trata de aspectos que pertenecen a las llamadas éticas de máximos, como las éticas religiosas. Para profundizar en esta cuestión, distinguiremos, al menos, tres tipos de obligaciones.

Al primer tipo, pertenecen las exigencias básicas de justicia. Serían propiamente los derechos y deberes de la *Ética Civil*, de ámbito universal. Al segundo tipo, pertenecen los derechos y deberes acordados a través de los pactos sociales. Serían concreciones de los primeros, a nivel de las leyes positivas de los Estados. El tercer tipo de obligaciones proviene de las necesidades básicas de los seres humanos, pero que no pueden ser exigidas mediante derechos. Por ejemplo, dentro de estas necesidades básicas se encontraría la demanda de todo hombre o mujer a morir en compañía, a que le den esperanza... Ante un enfermo, uno se siente obligado, pero esto no puede exigirlo el mismo enfermo como un derecho. Ante una necesidad, nos sentimos constreñidos, pero la respuesta sólo funciona de una manera gratuita.

Estas respuestas entrarían más bien dentro de una cierta *ética de la compasión* que de la obligación. No sirve de nada hablar del derecho que tiene todo enfermo a gozar de compañía. La demanda del enfermo no queda satisfecha por la mera presencia física de una persona a su lado, puesto que lo que realmente necesita es la presencia de una persona con quien tenga una relación afectiva: su mujer, sus hijos, o alguien capaz de amarle...

11). Una de las críticas más importantes que ha recibido la *Ética Civil* es el peligro de que menosprecie las diferencias y las particularidades. A pesar de que se presenta

con vocación de globalidad, nos invita a devolver la experiencia ética a la comunidad. Las éticas de máximos sólo se pueden vivir dentro de las comunidades particulares. De este modo, vemos un cierto **retorno de la experiencia ética** a las comunidades. Las éticas nacen dentro de las comunidades, donde se desarrollan proyectos de sentido, de felicidad.

Este retorno de las éticas de máximos a las comunidades particulares permite que, en el seno de estas mismas comunidades, se den pequeños relatos de sentido, lejos de los grandes planteamientos ideológicos y metafísicos. Las grandes propuestas de máximos, como pueden ser las grandes ideologías de los siglos XIX y XX, han estado siempre al servicio de unas minorías que han dominado sobre los demás. De modo que la ilusión de una ética de máximos intercomunitaria es una utopía, pues siempre supondrá la imposición de una ética particular sobre las restantes.

La *Ética Civil* evita el riesgo de convertir una ética de máximos de una comunidad particular en universal de tal manera que el gran relato de máximos ahogue los pequeños relatos de las distintas comunidades. La *Ética Civil*, sin renunciar al gran relato (universal), lo convierte en relato de mínimos (en el sentido de ser general y referido a cuestiones consensuadas), y así permite, al mismo tiempo, que existan múltiples relatos de sentido vinculados a las distintas comunidades particulares.

## 6. Otras éticas de mínimos

Cabe decir que la propuesta de Ética Civil que acabamos de exponer no es la única. Existen otras, si bien pueden resultar excesivamente minimalistas. Como, por ejemplo, la presentada por H. T. Engelhardt<sup>5</sup>. Este autor propone una ética mínima basada en el "principio de permiso". Este principio tiene la virtud de permitir la convivencia entre personas muy distantes, desde el punto de vista de valores éticos ("*extraños morales*", los llama él). De modo que esta propuesta permite la existencia de comunidades particulares, cada una con su ética particular y sin interferencia alguna entre ellas. Cuanto más extrañas sean las comunidades o los individuos, más podemos apreciar la virtud de esta propuesta.

Otras propuestas pretenden concienciar a la población para que elabore unos principios éticos compartidos a partir del factor miedo, a saber, a las amenazas de desastres ecológicos a que conduciría un relativismo ético. Así, por ejemplo, H. Jonas, frente a los peligros de las nuevas tecnologías, propone un nuevo imperativo categórico de la conducta humana:

"Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra, o, expresado negativamente: obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida, o simplemente,

te, no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra"<sup>6</sup>.

Otros aplican una vía negativa buscando aquellos aspectos que serían rechazados de manera unánime, independientemente de la concepción acerca del bien que uno pueda tener. Como, por ejemplo, la vía propuesta por Partha Dasgupta: "Mi idea es que, estudiando una forma extrema de malestar (*ill-being*), podemos obtener una comprensión del bienestar (*well-being*)"<sup>7</sup>. Resulta más fácil buscar un consenso, mediante el diálogo, sobre los males radicales.

E. García Valdez, que defiende esta vía, propone que los pasos para buscar los males que evitar deberían satisfacer dos requisitos mínimos: "1). No lesionar la razonable pluralidad de todo agente. Los principios morales no prescriben comportamientos supererogatorios que impongan a sus destinatarios sacrificios propios de un santo o de un héroe. Así, por más que uno respete a los demás, privilegia su propia vida (...). 2). No dar lugar a situaciones de privilegio más allá de una razonable parcialidad. Esta

5. H.T. ENGELHARDT, *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona, 1995.

6. H. JONAS, *El principio responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, pág. 40.

7. PARTHA DASGUPTA, *An Inquiry into Well-Being and Destitution*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pág. 8.

segunda condición impide la aparición de infiernos egoístas, en donde la satisfacción de nuestras necesidades y deseos se realice a costa del sacrificio de las demás personas. En terminología más común, la propia realización como persona —que siente unas necesidades, unos deseos— ha de ser compatible con la realización, también, de los demás miembros de nuestra especie<sup>8</sup>. Estas dos condiciones se aproximan a dos principios, el uno referido a la no-maleficencia en el ámbito personal, y, el otro, referido a la justicia en el ámbito comunitario.

Otros, como R. Petrella, proponen, desde la economía, “cuatro contratos sociales” que deberían ser asumidos por todos los ciudadanos. El objetivo de estos contratos sería estimular el desarrollo mundial de la forma más aceptable, desde el punto de vista social, humano, económico, medioambiental y político. Estos contratos consisten en el desarrollo de unos principios que deberían ser compartidos: principios de eficiencia, de responsabilidad, de pertenencia y de tolerancia universal. Estos cuatro contratos serían:

1. “acerca de las necesidades básicas” (para superar la desigualdad),
2. “cultural” (tolerancia y diálogo entre culturas),
3. “democrático” (con vistas a un gobierno mundial),

4. “de la Tierra” (por un desarrollo sostenible)<sup>9</sup>.

Como podemos ver, en la discusión entre los filósofos se dan distintas variantes, que son un reflejo de las dificultades que conlleva la construcción de una ética común, aunque sea de “mínimos”. A pesar de eso, ahora es más necesaria que nunca, para hacer frente a los retos que tenemos planteados como humanidad. Dialogar para ir encontrando “derechos consensuados” puede acercar posiciones, a la vez que generar valores compartidos que permitan afrontar colectivamente los retos que se nos plantean.

Y la gran ventaja de consensuar sólo *mínimos* es el respeto a la diversidad de valores culturales y de éticas de máximos. Creemos que es la alternativa más humanizadora, pues valora a todos los hombres y mujeres, y, a la vez, tiene la modestia de no responder a una mentalidad uniformadora que cree poseer la verdad y la solución de los problemas. Esta propuesta, al requerir participación, pretende asegurar que las soluciones sean para todos, y que los más débiles (bien sean personas,

8. GARCÍA VALDEZ, E., *Acerca de la universalidad de los derechos humanos y su posible fundamentación*, en *Los derechos humanos en un mundo dividido*, Fórum Deusto, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, págs. 109-110.

9. Grupo de Lisboa (dir. R. Petrella), *Los límites de la competitividad. Cómo se debe gestionar la aldea global*, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1996, (págs. 187-201).

territorios o culturas) no resulten perjudicados en el nuevo escenario mundial.

#### IV. ÉTICA CIVIL Y MORAL CRISTIANA

En este último capítulo presentamos cómo se sitúa una ética religiosa (por consiguiente, de máximos) como la cristiana frente a la propuesta de la Ética Civil o de mínimos. Cualquier otra ética de máximos, religiosa o no, también debería explicar cómo se sitúa en un mundo éticamente plural. Creemos que la comunidad cristiana podría tomar, en principio, dos alternativas: permanecer cerrada en el gueto de sus seguidores o, si pretende realmente tener una presencia eficaz en la sociedad plural, entrar en el juego del diálogo propuesto por la Ética Civil. Otras "posibles" alternativas pasarían por la conversión de todos a su propuesta, o bien por imponer, mediante la fuerza, la propuesta ética.

Recordemos que la Ética Civil se presenta como una ética laica, es decir, que, a diferencia de la religiosa o de la laicista, no hace referencia alguna a Dios. Así pues, es perfectamente articulable con las éticas religiosas dentro de una sociedad pluralista. La Ética Civil reconoce que en la vida ética de las personas hay unos mínimos que compartimos todos los humanos y unos máximos de los que ella no puede disponer. Estos mínimos comunes son exigibles a todo el mundo. En cambio, los máximos son pre-

sentados como una invitación por parte de los diferentes grupos, comunidades y religiones.

##### 1. En diálogo

Si los cristianos queremos compartir, con los demás hombres y mujeres, cuestiones éticas, en esta sociedad plural y fragmentada, la única forma de hacerlo es que nos presentemos con la idea de que todos podemos compartir unos mínimos, a fin de asegurar que podamos convivir. Entre todos, podemos buscar estos mínimos, estos valores éticos. El proceso dialógico será una forma de diálogo, en donde los cristianos, junto con todos los hombres y mujeres, intentarán construir un mundo mejor, tal como propuso el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes*:

"Sin embargo, la Iglesia, al mismo tiempo que rechaza totalmente el ateísmo, profesa sinceramente que todas las personas, creyentes y no creyentes, deben contribuir a una eficaz construcción de este mundo en el que todos vivimos, lo cual es imposible sin un auténtico y prudente diálogo" (n. 21). "Por fidelidad a la conciencia, los cristianos se unen a los demás hombres para buscar la verdad y resolver tantos problemas morales como surgen, no sólo en la vida individual, sino también en la social" (n.16).

A su vez, el Parlamento Mundial de las Religiones ha contribuido al tema de la creación de una Ética Mundial elaborando, en el año 1993, una declaración ética acordada, a fin de demostrar cómo las diferentes

religiones contienen unos principios éticos comunes. Para el Parlamento Mundial de las Religiones no es posible un nuevo orden mundial sin una Ética Mundial, entendida como un

“consenso básico sobre una serie de valores vinculantes, de criterios inamovibles y de actitudes personales básicas. Sin semejante consenso ético de principio, toda comunidad se ve, tarde o temprano, amenazada por el caos o la dictadura, y, los individuos, por la angustia”<sup>10</sup>.

Los creyentes deben entrar en el diálogo propuesto por la Ética Civil conscientes de que, por la razón común a todos los hombres y mujeres — inspirada por la presencia del Espíritu—, podemos irnos acercando a la verdad. Dios, para los creyentes, no está ausente de nuestro mundo, de nuestra realidad; por lo tanto, debemos considerar este diálogo entre distintas concepciones éticas como una huella de Dios, que quiere que su Reino sea de todos y para todos. A lo largo de la historia de la humanidad, Dios ha ido manifestando progresivamente cuál era la forma más humanizadora de vivir. En otras palabras, Dios ha respetado, en su Revelación, la progresividad del aprendizaje humano. Si Dios lo ha aceptado así, nosotros, que creemos en Él, debemos aceptar que el descubrimiento de las verdades, en este diálogo, es un proceso lento, en el que se llegará a verdades parciales; incluso tolerando acciones que los creyentes consideramos como males.

## 2. Iglesia en diálogo

Los cristianos no podemos recluirnos en un gueto, encerrados dentro de nuestra comunidad de creyentes; debemos salir al exterior, a fin de proclamar la Buena Nueva, y debemos escuchar a los demás para aprender, ya que la nueva humanidad ha de ser construida entre todos. Este planteamiento es posible, pues los cristianos vivimos de una fe que afirma que el Espíritu de Dios está presente en cada hombre y en cada mujer, y en toda la realidad de nuestro mundo. Creemos que recluirse dentro de la comunidad de fe sólo puede responder a una inseguridad ante el mundo, o a una visión muy negativa acerca del mundo (que no forma parte de su comunidad), como si el bien, o la misma presencia del Espíritu, se encontraran únicamente dentro de ella.

La aceptación de esta propuesta moral por parte del creyente tiene mucho que ver con la concepción teológica de fondo sobre la Pneumatología y la Revelación. De este modo, determinadas posturas teológicas más escépticas sobre la presencia del Espíritu en el mundo, o con la visión de un mundo excesivamente marcado por el pecado, o que niegan que la razón de todo ser humano pueda llegar a alcanzar el bien sin gozar de una fe explícita en Dios,

10. *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de religiones del mundo*, H. KUNG; K. J. KUSCHEL eds, Madrid, Trotta, 1994, pág. 23.



difícilmente considerarán positiva la propuesta de la Ética Civil.

La aceptación del diálogo debe suponer, también, a nivel intraeclesial, una comunidad presidida por la comunión. Sólo de este modo podrá dar testimonio de una nueva manera de entender el diálogo, en un mundo en el cual éste ha sido muchas veces manipulado. Recordemos unas palabras de Pablo VI:

“La Iglesia debe dirigirse hacia un diálogo con el mundo en el que le ha tocado vivir. La Iglesia se convierte en palabra, mensaje, diálogo” (*Ecclesiam Suam*, núm.73).

La comunidad cristiana, en su vida interna, debe estar presidida por un diálogo amoroso que sea capaz de amar a quienes no piensan de manera similar<sup>11</sup>, en donde los valores éticos sean mostrados y comunicados, y no impuestos. Al mismo tiempo, una comunidad que cree sinceramente en el diálogo debe tener fe en la presencia del Espíritu en todas las realidades del mundo; en otras palabras, debe ver el mundo, no sólo impregnado de pecado, sino grávido del Espíritu Santo<sup>12</sup>. Debe ser una Iglesia que tenga más fe en el Espíritu Santo, y en la cual tal vez sea necesario elaborar una nueva manera, más pneumatológica, de entender la Iglesia.

### 3. Verdad y tolerancia

Los creyentes deberíamos aceptar que mediante el diálogo sólo se puede llegar a unos mínimos y que, en

algunas ocasiones, hay que tolerar el mal, que no es visto como tal por los demás. Esta tolerancia no debe ser presentada exclusivamente como un mal menor, como la imposibilidad de conseguir el bien de una manera total. En otras palabras, la tolerancia es un reflejo del amor al prójimo, renunciando a imponer las propias verdades y respetando que los demás todavía no hayan captado el valor que se defiende. Para el creyente, esta tolerancia no debe representar ninguna claudicación, ya que el diálogo debe proseguir; es decir, hay que seguir profundizando hasta conseguir que los mínimos se vayan ampliando. El creyente debe convencerse de que, hasta que no se dé una comunidad ideal de diálogo, los resultados serán siempre provisionales.

El creyente debe entrar en este diálogo convencido de que no dispone de toda la verdad<sup>13</sup>, y cons-

11. L.G. núm. 37.

12. Algunos discursos del magisterio de la Iglesia, catastrofistas o mostrando excesivamente las cosas malas de la sociedad actual, aun sin negar que puedan responder a la realidad, muestran implícitamente una Iglesia que mira al mundo con miedo, y, a la vez, puede transmitir la impresión de que no participa de este pecado, y de que no sabe apreciar las cosas buenas que el mundo ha encontrado a partir de su autonomía.

13. En este punto, podemos ver cómo la Ética Civil se presenta como distinta a la propuesta de la Ley Natural de santo Tomás. Este habla como quien dispone de la verdad, ya que las variaciones eran pre-

ciente de que, muchas veces, en la historia de la moral cristiana, se han defendido posturas que no eran propiamente de Ley Natural (en cuanto a principios inmutables se refiere), sino que se habían hecho pasar, como Ley Natural inmutable, leyes ligadas a costumbres o a culturas. Las cuestiones éticas que preocupan a la humanidad pueden resultar el marco a través del cual la ética cristiana se muestre al mundo —al resto de comunidades particulares— como portaestandarte de un proyecto humanizador para todos.

Por todas estas razones, la moral cristiana debe encontrarse a gusto en medio de una propuesta ética que la impele a dialogar con todos los hombres y mujeres, y que respeta su propuesta de máximos y deja que dicha propuesta pueda vivir dentro de una comunidad de creyentes. A menudo, el problema no es la imposibilidad de encontrar un principio compartido, sino el discernimiento posterior, para ver si una situación nueva entra o no dentro del principio. Todo el mundo estaría de acuerdo con el respeto a la igualdad humana y con el respeto a la persona (aceptando que la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU no sea cuestionada y sea considerada como un contenido mínimo de la Ética Civil), pero, ¿podemos intervenir sobre el genoma humano para otorgar más facultades (físicas o psíquicas) a la especie humana? Esto ya es más difícil de argumentar...

#### 4. Ética Civil y Ley Natural

Aceptar la propuesta de la Ética Civil es retomar la intuición de fondo de la Ley Natural, una idea clásica de la moral cristiana. Tomás de Aquino, al sistematizar el paradigma de la Ley Natural, afirma que todo el mundo, haciendo uso de la razón, puede captar los grandes principios de esta Ley, en el conocimiento de los cuales no puede haber error ni ignorancia. En cuanto a los principios inmediatamente derivados de estos primeros principios, santo Tomás cree que únicamente puede haber error en unos pocos casos. Creemos que los contenidos mínimos, consensuados, de la Ética Civil se mueven, de manera análoga, al menos en el segundo nivel (conclusiones

---

sentadas, como hemos dicho, como fruto del error, de la ignorancia o de un dejarse llevar por las pasiones. Sólo acepta que, en algunos casos, dichos principios no son aplicables en un caso concreto. El caso concreto no niega la validez del principio, sino que uno ve que, si se aplicara, iría en contra de uno de los primeros principios, que jerárquicamente se encuentran por encima de estas conclusiones inmediatas. Santo Tomás nos pone el ejemplo del deber de devolver los bienes a sus amos, cuando uno sabe que con ellos se atacará a la patria. El principio, según el cual se deben restituir las cosas a sus amos (conclusión inmediata de los grandes principios) no se aplicaría en un caso concreto, porque se observa que iría en contra del gran principio: *Haz el bien, evita el malo de actuar en conformidad con la razón* (S. Th. I-II, q. 94, a. 4, c.). Por lo tanto, podemos afirmar que la Ley Natural tenía como objetivo llegar a la unidad moral, ya que partía del presupuesto de que la moral era única.

inmediatas de los primeros principios).

Para esta Ética Civil, aquellos individuos que no hayan entrado en el consenso serán vistos de una manera análoga a como santo Tomás consideraba a quienes no llegaban a aceptar las conclusiones inmediatas de los grandes principios. En tiempos de santo Tomás, era excepcional que los individuos no aceptasen estas conclusiones inmediatas; hoy en día, en cambio, no es así.

El diálogo, propuesto por la Ética Civil, será el instrumento para ir buscando, entre todos los individuos, el consenso sobre determinadas cuestiones. Siguiendo la analogía con el pensamiento de santo Tomás, él nos diría que el diálogo sería el instrumento mediante el cual los individuos que no aceptan estos principios podrían salir del error o de la ignorancia o del dejarse llevar por sus pasiones, de tal manera que serían conducidos a su aceptación. En cambio, la Ética Civil concibe el diálogo como una convergencia, de tal forma que todos se aproximan a la verdad, no sólo quienes todavía no han entrado dentro del consenso. De este modo, también los individuos que ya han consensuado una cuestión han de estar dispuestos a dejarse interpelar y, posiblemente, a modificar los acuerdos, cuando se incorporen al diálogo nuevos individuos.

## 5. Ética Civil y moral cristiana

Por consiguiente, la propuesta de la Ética Civil posibilita que los cristianos participen en la construcción de una moral común mínima, a fin de enfrentarse a los problemas comunes de nuestra sociedad. Y así, la ética cristiana, cuando entra en juego con la Ética Civil, no niega en absoluto sus orígenes. Al mismo tiempo, los cristianos vivirán, dentro de la comunidad de fe, sus ideales de vida plena. Estos ideales jugarán un papel crítico para con los mínimos que vive la sociedad, de tal forma que implearán a los cristianos a continuar el diálogo para ir ampliando estos mínimos. Esta propuesta de mínimos no ha de ser para los cristianos toda la moral que ellos viven, sino la moral común a todos los hombres, creyentes o no.

Siempre hemos hablado de la moral mínima de forma tal que se insista en su cualidad de ser *mínima*, pero pensamos que las formulaciones que se nos han dado distan de ser unos mínimos, ya que no son cumplidas por todos los países que las han aceptado, como puede ser el caso de la Declaración de los Derechos Humanos. En la práctica, estos mínimos todavía resultan máximos, para muchos. El cristianismo no puede renunciar al hecho de que su dimensión ética se abre más allá de quienes comparten su misma fe. El proyecto de Jesús anuncia una fraternidad universal; de ahí que, desde sus comienzos, las comunidades cristia-

nas tuvieran un afán por dar un testimonio comprensible y entusiasta. De este modo, su estilo de vida fue admirado y considerado, por parte de los paganos, como algo que valía la pena. La teología cristiana fundamenta esta universalidad en el hecho de que todos los hombres y mujeres han sido creados a imagen y semejanza de Dios (Gn. 1,26) y, por lo tanto, hay algo que podemos compartir entre todos los humanos.

## CONCLUSIONES

La aceptación de la ética mínima no debe suponer la disolución de la ética cristiana, que es una ética de máximos. En primer lugar, por el hecho de que los consensos conseguidos serán siempre provisionales (tal como acepta la Ética Civil), y, por lo tanto, las distintas "comunidades de máximos" no deben renunciar a ampliarlos. La Ética Civil, como hemos dicho, debe entenderse como una ética en proceso, en continua reelaboración y perfeccionamiento. Y éstos vienen movilizados, por un lado, por los nuevos retos y problemáticas que van apareciendo, y, por otro, por las "éticas de máximos" que conviven en nuestra sociedad.

En segundo lugar, para la Ética Civil son muy importantes los consensos, pero también los disentimientos, pues estos son los que permiten que el proceso del diálogo no se detenga, en la búsqueda de la verdad. Una ética de máximos como la cristiana, en un momento dado puede representar una fuerza de disentimiento, dentro del colectivo

plural de una Ética Civil. La aceptación de los mínimos, como ya hemos dicho, supone la tolerancia y la aceptación de determinadas cuestiones que pueden ser consideradas por los cristianos como un mal. Pero esta tolerancia no debe significar la claudicación de los máximos, ni la imposibilidad de proseguir el diálogo.

Un cristiano vivirá aceptando una ética civil de mínimos, pero sin renunciar, en el diálogo, a proponer sus propios ideales. A veces, bajo forma de un leal disentimiento. Quienes han hecho avanzar la sociedad han sido siempre personas que han quebrantado los consensos sociales. Los profetas han sido personas que han roto los consensos, lo cual les ha llevado a un enfrentamiento con el *statu quo*. Enfrentamiento que, a menudo, ha concluido con la eliminación del profeta. Pero las ideas de los auténticos profetas perduran, y, a la postre, se imponen. Las generaciones posteriores recuperan la figura del profeta e incluso lo mitifican o canonizan. Son, pues, precisamente, estos profetas quienes hacen avanzar el proceso dialógico, porque jamás se detiene. Por ejemplo, si nadie hubiera quebrantado el consenso, todavía hoy, inclusive los cristianos, aceptarían la esclavitud.

Que quede claro que cuando hablamos de disentir y de romper el consenso no nos referimos, en ningún caso, a una acción desde la fuerza y el poder, sino desde el testimonio. Jesús de Nazaret rompió el consenso religioso a través del testi-

monio, del servicio y de la debilidad, y no desde la fuerza y el poder. Su ejemplo ha sido seguido por muchos profetas que eligieron la denuncia de las injusticias desde el servicio y la no-violencia: "El hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir" (Mc 10, 45).

El disentimiento, pues, debe expresarse en la tolerancia y el testimonio. La manera de hacer comprender a los demás los valores de determinadas prácticas o maneras de obrar propias de los cristianos deberá priorizar siempre el testimonio.

El amor que pide Jesús para con el prójimo supone que uno debe encarnar de manera coherente, en su propia vida, los valores que defiende. Sólo así serán vistos y apreciados como valores, y no como imposiciones. El diálogo, el ejemplo y el servicio son las formas más adecuadas de expresar el amor al prójimo en nuestro mundo. Así, por ejem-

plo, una comunidad como la cristiana, que no acepta el aborto, debería mostrar claramente de qué manera da valor a la vida humana desde el momento de la concepción: acogiendo y ayudando a las madres sin recursos, a las madres solteras, y ayudando a la planificación familiar. Estas acciones tienen hoy en día no sólo un valor humanitario, sino también un valor profético, que denuncia una injusticia a la vez que anuncia el valor de la vida humana, de la maternidad y la paternidad.

De esta manera, pues, se hace posible la convivencia en una sociedad plural, respetando la pluralidad de concepciones éticas, sin renunciar a los propios valores y convicciones morales. Aceptando una cierta base ética común, a la vez que comprometiéndose activa y lealmente en el proceso del consenso ético, desde la fuerza que moviliza la fe, en la comunidad creyente.

---

# GLOBALIZACIÓN, MUNDIALIZACIÓN

## ASPECTOS ECONÓMICOS, POLÍTICOS, CULTURALES Y RELIGIOSOS

JEAN - YVES CALVEZ, S.J.\*

---

\* JEAN-YVES CALVEZ, S.J., jesuita francés. Publicó en el año 1956 el libro *El pensamiento de Carlos Marx* que marcó una apertura de la intelectualidad católica al pensamiento marxista. Sus inquietudes universales le han llevado a interesarse particularmente por la realidad de Rusia, de la China y de América Latina.

Fue el asistente general del P. Pedro Arrupe, S.J. para los temas sociales, cargo desde el cual impulsó la puesta en práctica de la misión de los jesuitas para los tiempos modernos: "la defensa de la fe y la promoción de la justicia".

Actualmente es director del Departamento de Ética Pública y profesor en el Centro Sèvres - facultades jesuitas de París y profesor en el Instituto Católico de París; igualmente colabora en la revista *Études*. Pertenece al Comité de Dirección de la Universidad de Georgetown en Washington. Autor de múltiples libros sobre doctrina social de la Iglesia, economía y política.

Nota: Este artículo y el siguiente son conferencias tenidas por el P. Calvez en la Universidad Javeriana, mayo de 2003.

## **GLOBALIZACIÓN, MUNDIALIZACIÓN ASPECTOS ECONÓMICOS, POLÍTICOS, CULTURALES Y RELIGIOSOS**

Globalización, mundialización, es claro que a través de estas palabras me piden un parecer, mi parecer, sobre una de las evoluciones más frecuentemente reconocidas en nuestro mundo actual. Me piden si es buena, favorable a los hombres esta evolución. Además me piden si se trata de una evolución casi automática, algo que no se puede contrarrestar o impedir ni dirigir; en otras palabras, piden si es una política —y política de quienes, si no lo es de todos los hombres—.

Hablando de varios aspectos, económicos, políticos, culturales y religiosos, se alude también en el título de esta conferencia al hecho de que la problemática es múltiple, todos no tienen el mismo interés o la misma preocupación en la globalización/mundialización. Buscaré también distinguir, a pesar de que empezaré por considerar el fenómeno en el aspecto económico o político-económico, que creo, es lo deci-

sivo, lo verdaderamente nuevo, provocando lo demás como consecuencia.

### **Globalización, mundialización, desarrollo**

Globalización, mundialización, se emplean dos palabras. En parte, es cuestión lingüística. Nadie puede traducir mundialización directamente al inglés o al alemán: los adjetivos *worldly*, *weltlich* tienen todo otro sentido distinto de mundial. De hecho globalización ha sido difundido a partir de países de habla inglesa, sobre todo Estados Unidos. Por eso se emplea también mucho en América Latina mientras domina en España, Europa, mundialización. En Francia o Italia se emplea principalmente mundialización. Pero más allá de lo lingüístico, hay también, creo, no siempre, sin embargo bastante frecuentemente, una relativa diferencia de sentido: con *mondialisation* se alude al hecho de

que muchos problemas hoy tienen una dimensión mundial, ya no son limitativamente locales, nacionales, consecuentemente hay que tratarlos a otro nivel que con el que se trataban ayer, a nivel de todo el mundo, hay que tener autoridades aptas para esto. Con globalización se alude más, creo, a una política (de apertura de fronteras —hasta forzar a la apertura de las fronteras, de todas—...), o bien, aparentemente en sentido opuesto, pero de hecho en la misma dirección, se pretende que ya no hace falta ninguna política, más bien hay precisamente que dejar todas las fronteras abiertas y dejar circular todo sin intervención de cualquier autoridad, sea tanto local, o nacional como mundial. En este sentido globalización sería casi lo contrario de mundialización.

Otra acotación que también vale la pena mencionarse, es posiblemente sobre la relación entre globalización y desarrollo. Claro es que globalización no es lo mismo que desarrollo. Sin embargo merece la pena recordar que la idea de desarrollo ha sido, y todavía es, la idea de la extensión a todas las sociedades humanas de un progreso económico ya incoado en otras. No está tan lejos, en este sentido, de lo que se pretende muchas veces hoy con globalización, por lo menos lo que se pretende a veces optimistamente con esta palabra: hacer entrar a todos en un modo de vivir humano, decente... Cuando se despertó la problemática del desarrollo, habría sido posible continuar con la idea de que hay pueblos destinados a cierto progre-

so, otros no destinados a lo mismo, a los cuales se les debe más bien dejar en su situación, la naturaleza de estos pueblos justificándolo: ayer fueron colonizables, hoy, se habría podido decir, quedan destinados en todo caso a mantenerse en el así dicho subdesarrollo, en modos de producir sencillos y tradicionales, es irreal pensar en su integración en la economía desarrollada. Por el contrario, la comunidad mundial, globalmente, como consecuencia del movimiento de descolonización, y de muchos otros cambios en las mentalidades después de una terrible guerra mundial, se convenció de que la única vía humanamente aceptable consistía en trabajar a una cierta puesta a nivel de todos los pueblos, de todas sus economías. Una verdadera "globalización", por consecuencia. Que por cierto ha tenido sus altibajos en la realización a través de los decenios, pero nunca ha sido abandonada del todo. La globalización de la que hoy se habla es algo como la convicción de que se puede caminar hacia la realización de la primera globalización esperada (la del desarrollo universal) sólo por medio de la apertura de las fronteras (todas ellas), al comercio internacional, como a la circulación de las informaciones; por el momento no a la de las personas (limitación enorme, entre paréntesis).

Es de notar por otro lado que la globalización actual no tiene toda su definición en este aspecto de apertura comercial internacional (que es compatible con un sistema organizado: lo fue el Comecon del bloque



soviético hasta el 1991). La palabra presupone generalmente además, hoy, liberalización o economía privatizada, eso es sin recurrir a capitales públicos o empresas públicas —suponiendo que éstas son poco eficaces en comparación con las privadas—; hasta una economía con el mínimo posible de gasto público (aun para la financiación educacional, social, familiar, financiación de infraestructura) —elemento distinto de la apertura comercial—. Con esto llego a indicar que entre liberalismo económico, la palabra muy empleada en los años ochenta, en el tiempo de la Sra. Thatcher de Inglaterra y del Presidente Reagan de Estados Unidos, y globalización, la palabra empleada en los años noventa, no hay mucha diferencia. Pero ambos aluden a la circulación de las mercancías, que es lo decisivo. Lo que llamamos globalización, o ampliación, comercial es en efecto la consecuencia de dos procesos, uno de facilitación, abaratamiento del transporte, otro de complejificación de los productos, lo que quiere decir que cada vez más un producto industrial, como llega a nosotros, es la combinación de elementos múltiples de proveniencias también múltiples (hay un cambio total a este respecto entre el período anterior a la Segunda Guerra Mundial y el período después: antes circulaban por cierto muchas materias primas y productos manufacturados completamente en un lugar determinado pero casi ellos solos, luego empezaron a circular cantidad de piezas parciales, “partes”... Es ventajosa, evidentemente,

en muchos aspectos, toda esta circulación.

A la circulación de mercancías, hay que añadir hoy la circulación, también muy fácilmente hecha, de los signos de los bienes (bienes de capital en particular) que pasan de las manos de unos a otros en las bolsas (y muy velozmente), y finalmente, de otra naturaleza, pero con muchas consecuencias semejantes: la circulación hecha tan fácil hoy de todo tipo de información, siendo internet el último símbolo.

No ha nacido con todo esto la política comercial liberal, sino que ya estaba en pleno vigor en el final del siglo XIX, hasta la Primera Guerra Mundial, pero volvió a desarrollarse sólo un tiempo después de la segunda. En cierto sentido estamos atrasados hoy con respecto al nivel de porcentaje del comercio internacional en el producto nacional del año 1914... Por otro lado, el así dicho liberalismo comercial es frecuentemente hipócrita, se compagina fácilmente con mucha protección en sectores en los que uno no quiere exponerse al comercio internacional, como el sector agropecuario para Estados Unidos o varios países europeos, o, hace poco, el sector siderúrgico para Estados Unidos, etc... Es cierto, a pesar de esto, que el problema de la globalización es casi equivalentemente hoy el problema del liberalismo económico. ¿Qué se puede así pensar de globalización y de liberalismo económico conjuntamente, particularmente en lo in-

ternacional? es una de las primeras preguntas que se deben aquí tratar.

### **Elementos de juicio sobre liberalismo globalizante o globalización liberal**

Nadie duda, diría, o nadie debe dudar de que la libertad sea un valor fundamental, es decir es una capacidad del hombre, un rasgo principal de los que lo definen como hombre, tiene consecuentemente que ser respetada. Por cierto la libertad nunca se debe entender sin la relación con otro (igualmente libre) que es del mismo modo esencial al hombre. En cuanto a la organización social, esto significa que todo se debe hacer para que la libertad pueda ser ejercitada por todos. Al liberalismo frecuentemente hay que reprocharle así que se preocupa de la libertad para los que están en condiciones de gozar de ella, y se olvida de los que no tienen este acceso concreto. El liberalismo muchas veces no es verdaderamente liberal...

En el campo comercial, y particularmente internacional, los partidarios del liberalismo globalizante suponen, muy gratuitamente, que todos, todos los países, están en condiciones de gozar de su libertad, de defenderse digamos, del mismo modo, en la negociación comercial, mientras en la realidad hay los que pueden influir decididamente en esta negociación, en los precios por ejemplo, y los que están casi totalmente sometidos a la influencia de los demás, porque son una parte muy pequeña del mercado (pueden así

ser ignorados, o dejados de lado), o no pueden fácilmente reaccionar con una nueva inversión (para adaptarse). Más generalmente, los partidarios del liberalismo suponen una humanidad en un estado casi inicial en la que todos están en las mismas condiciones, con las mismas capacidades (cierto no necesariamente las mismas capacidades físicas, psíquicas, sin embargo otras capacidades bastante iguales), mientras la realidad es el resultado de toda una historia, en la que las oportunidades de unos y otros se han hecho verdaderamente desiguales, extremadamente desiguales. ¿Es justo, consecuentemente, considerar a todos como capaces del mismo juego competitivo? ¿No se debe más bien, en razón de la igualdad de las personas, compensar lo más que se pueda las desigualdades iniciales (desigualdades de partida)?

Ignorando frecuentemente esto o suponiendo que finalmente, a largo plazo, la práctica liberal permitirá una corrección de las desigualdades, el liberalismo, sobre todo el neoliberalismo reciente, se destaca por una visión de éxito, o eficacia colectiva, más que por una meta de libertad. Es la posición de un von Hayek, por ejemplo, que tanto ha inspirado las corrientes recientes: cualquiera sea el resultado en cuanto a muchos individuos, el liberalismo tiene una eficacia global superior, el producto total será más elevado que a través de una programación del esfuerzo común de todos. Se debe notar cuánto esta visión se acerca a la visión también

colectivista de cierto socialismo (no de todo socialismo), no preocupándose mucho de la situación de cada persona, sino mucho más de un resultado económico global. Se opone claramente a esta visión la, bastante excepcional, de un Amartya Sen, pensando que el sistema debe servir también a la libertad de todos, debe en otras palabras producir también libertad, para merecer el apelativo de liberal.

### La Iglesia en particular

¿La Iglesia en particular, qué ha pensado? ¿Qué piensa hoy sobre el liberalismo y la globalización liberal? En el tiempo de la gran crisis, gran depresión, del principio de los treinta, la Iglesia (con Pío XI) se presentó como muy crítica de la competencia sin frenos, sin consideración, de las condiciones de partida de las personas. Un Pablo VI, por otro lado, treinta años después empezó a interesarse directamente en el intercambio internacional, y en las condiciones para que sea justo, no un factor de injusticia, y dijo:

“Es evidente que la regla del libre cambio no puede seguir rigiendo, ella sola, las relaciones internacionales. Sus ventajas son sin duda evidentes cuando las partes no se encuentran en condiciones demasiado desiguales de potencia económica: es un estímulo del progreso y recompensa el esfuerzo. Por eso los países industrialmente desarrollados ven en ella una ley de justicia. Pero ya no es lo mismo cuando las condiciones son demasiado des-

iguales de país a país: los precios que se forman ‘libremente’ en el mercado pueden llevar consigo resultados no equitativos” (*Populorum progressio*, 58).

Esto se inscribe dentro de la problemática del desarrollo que, durante tres decenios más o menos, había dominado la enseñanza social de la Iglesia. Una enseñanza muy presente en el debate público, nacional, internacional, de entonces. Sobre el “desarrollo” se deben mencionar muchos documentos mayores: *Mater et magistra* de Juan XXIII, 196; *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, 1965; *Populorum progressio* de Pablo VI, 1967; y aún *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II, 1988. Se trataba, en todo esto, de hacer entrar a todos los pueblos en el proceso de crecimiento, que conocían ya otros, para que se pueda responder a los requisitos del crecimiento demográfico y a las “nuevas aspiraciones del género humano”, como dice la *Gaudium et spes*, n. 65. Se trataba también de hacerlo sin violentar a las culturas tradicionales de las que los hombres viven —de esto hablaré todavía más tarde—. Se propugnaba muy explícitamente, y se puede decir, tranquilamente, una visión integrada de la iniciativa particular y de la programación e intervención del Estado.

Se dice que la actitud ha cambiado mucho con Juan Pablo II. Pienso aquí que ha sido leído por algunos muy selectivamente. Estamos ciertamente con problemas nuevos en el 1989-1991, tiempo de redacción la

*Centesimus annus* de Juan Pablo II: ha empezado la fase de radicalización de la propuesta global-liberal, tomando el puesto, se puede decir, de la del desarrollo, abandonada o casi abandonada (ya no se oye mucho hoy esta palabra, tan actual por el contrario en los 80). Por los acontecimientos de 1989 y 1991 el papa Juan Pablo II fue así provocado no tanto a visitar de nuevo críticamente el comunismo (como lo había hecho en forma notable en la *Laborem exercens*, 1981), como a responder a la nueva pregunta de si el capitalismo liberal es, o no es, el único régimen posible y/o el régimen que corresponde a las exigencias éticas del cristianismo. Hubo una clara voluntad del papa de abrirse a la novedad. Una novedad típica es, dice en 1991, la de la “empresa moderna”, noten que empieza con esto, no con la consideración de un plan liberal globalizante solucionando todo mejor que las políticas de desarrollo, al que ya aludí. La “empresa moderna”: en ella veía el papa el puesto del trabajo humano “moderno”, creativo, un trabajo que implica mucho saber, uso de la inteligencia, y que, además, se realiza en colaboración (CA 31).

Otro elemento fundamental: “Da la impresión, escribe Juan Pablo II, de que, tanto a nivel de naciones como de relaciones internacionales, el libre mercado sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades” (CA 34). No es una toma de posición absoluta en favor del mercado como único cuadro de

organización económica, sin embargo un juicio bastante favorable. Y hablaba el papa, en modo igualmente nuevo, en la *Centesimus annus*, también de los beneficios, reconociendo que son “un índice de la buena marcha de la empresa” (CA 35).

Daba así Juan Pablo II una importancia nueva a conceptos de economía digamos “moderna”, en cierto sentido liberal, como nunca se había hecho en el pasado. Sin embargo, y este sin embargo no debe ser tachado (lo ha sido a veces en algunos ambientes), no faltaban desde este primer momento las reservas, hasta reservas muy grandes, sobre el sistema *real* vigente. Es útil citar aquí —un poco largamente porque las consideraciones son largas—:

“Muchos hombres, quizá la gran mayoría, no disponen de medios que les permitan entrar de manera efectiva y humanamente digna en un tal sistema de empresa (donde el trabajo ocupa una posición realmente central). No tienen la posibilidad de adquirir los conocimientos básicos que les ayuden a expresar su creatividad y desarrollar sus capacidades. No consiguen entrar en la red de conocimientos y de intercomunicaciones que les permitiría ver apreciadas y utilizadas sus capacidades. Ellos, aunque no explotados propiamente, son ampliamente marginados y el desarrollo económico se realiza, por así decir, por encima de su alcance, limitando incluso los espacios ya reducidos de sus antiguas economías de subsistencia... No se les reconoce de hecho su dignidad y, en ocasiones, se bus-

ca eliminarlos de la historia mediante formas coactivas de control demográfico, contrarias a la dignidad humana" (CA 33).

"Otros muchos hombres, proseguía el papa, aun no estando marginados del todo, viven en ambientes donde la lucha por lo necesario es absolutamente prioritaria y donde están vigentes todavía las reglas del capitalismo primitivo, junto con una despiadada situación que no tiene nada que envidiar a la de los momentos más oscuros de la primera fase de la industrialización. La gran mayoría de los habitantes del Tercer mundo vive aún en esas condiciones" (ibíd.).

Y añade Juan Pablo II:

"Aspectos típicos de Tercer mundo se dan también en los países desarrollados, donde la transformación incesante de los modos de producción y de consumo devalúa ciertos conocimientos adquiridos y profesionalidades consolidadas, exigiendo un esfuerzo continuo de recalificación y de puesta al día. Los que no logran ir al compás de los tiempos pueden quedar fácilmente marginados, y junto con ellos, lo son también los ancianos, los jóvenes incapaces de inserirse en la vida social y, en general, las personas más débiles y el llamado Cuarto mundo. La situación de la mujer en estas condiciones no es nada fácil" (ibíd.).

Sobre el mercado, una notable restricción seguía el juicio positivo al que ya aludí:

"Esto (lo que se ha dicho del libre mercado) vale sólo para aquellas necesidades que son solucionables con poder adquisitivo y para aquellos recursos que son vendibles, esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente. Existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado. Por encima de la lógica de los intercambios con base en la paridad y de sus formas justas, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad" (CA 34).

O bien,

"existen necesidades colectivas cualitativas que no pueden ser satisfechas mediante los mecanismos del mercado; hay exigencias humanas importantes que escapan a su lógica; hay bienes que por su naturaleza, no se pueden ni se deben vender o comprar... No son ni pueden ser mercancías" (CA 40).

Sobre los beneficios, después del juicio positivo ya citado sigue también esto:

"Sin embargo no son el único índice de las condiciones de la empresa. Es posible que los balances económicos sean correctos y que al mismo tiempo los hombres, que constituyen el patrimonio más valioso de la empresa, sean humillados y ofendidos en su dignidad. Los beneficios son un elemento regulador de la vida de la empresa, pero no el único, junto con ellos hay que considerar otros factores humanos y morales que, a largo plazo, son por lo menos igualmente esenciales para la vida de la empresa" (35).

Es verdad que después de estas observaciones, generalmente críticas, viene, o más bien retorna por segunda vez en la encíclica de Juan Pablo II la pregunta: "¿Se puede decir que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo y que hacia él estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad? ¿Es quizás este el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil?". Y se responde, en modo matizado, sí o no, según el caso:

"Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva". "Pero si por capitalismo se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa" (CA 42).

Anteriormente, se había dicho en forma, creo, menos ambigua: "Queda mostrado cuán inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización eco-

nómica" (CA 35) y "hay que romper muchas 'barreras', muchos 'monopolios'". Impresionó mucho el sí de la respuesta en forma disyuntiva (sí/no, sí o no) del n. 42. Para ser fiel a la totalidad del texto mismo de este n. 42, habría que entender que no basta un sistema de empresa, mercado, propiedad privada, aun responsable, sin lo que se requiere en la segunda frase, esto es, un encuadramiento eficaz al servicio de la libertad humana integral: en verdad se necesitan ambos. Muchas veces, por la forma disyuntiva de la presentación, no se entendió bien.

Algunos se aprovecharon sólo de las aprobaciones, apenas se dieron cuenta de la preocupación a propósito de la exclusión reinante. El papa, aquí y allá, se quejó de haber sido traicionado por algunos comentaristas (Cfr. la biografía del papa por Kwitny citando a Monseñor Weakland de Milwaukee). Pero se quejó en un primer momento en modo discontinuo, y en cierto sentido no ha habido durante mucho tiempo ningún documento nuevo verdaderamente importante al respecto. Ha habido, sin embargo, uno, recientemente: un discurso a la Academia pontificia de Ciencias Sociales, en 1997, insuficientemente conocido. Se los quiero dar aquí a conocer:

"La Iglesia, dice el papa, no quiere condenar la liberalización del mercado en sí, sin embargo exige que ésta sea diseñada y puesta en marcha respetando la primacía de la persona humana, a la que deben

ser sometidos los sistemas económicos. La historia ha demostrado el fracaso de los regímenes marcados por una planificación enemiga de las libertades cívicas y económicas, pero esto no acredita por sí mismo modelos diametralmente opuestos. En efecto, desgraciadamente, la experiencia hace ver que una economía de mercado, dejada a una libertad incondicional, está lejos de traer ventajas grandes a las personas y a las sociedades”.

Y continúa así Juan Pablo II, aludiendo expresamente a la “globalización”:

“En el marco de la ‘globalización’, todavía llamada ‘mundialización’, de la economía (Cfr. CA 58), la transferencia fácil de recursos y sistemas de producción, realizada únicamente en virtud del criterio de aprovechamiento máximo y en razón de una competencia sin frenos, es capaz, sí, de elevar las posibilidades de trabajo y el bienestar en algunas regiones, pero deja al mismo tiempo a otras regiones menos favorecidas al lado, y puede aumentar la desocupación en países de antigua tradición industrial. La organización ‘globalizada’ del trabajo, aprovechando la pobreza extrema de las poblaciones en vía de desarrollo, trae muchas veces consigo graves situaciones de explotación ignorando las exigencias elementales de la dignidad humana”.

“En efecto, explica el papa a este propósito, uno se aprovecha hoy del hecho de que las nuevas tecnologías permiten producir e intercambiar casi sin limitación en todas partes del mundo, para reducir la

mano de obra calificada e imponerle numerosas constricciones apoyándose, después del fin de los ‘bloques’ y cuando progresivamente desaparecen las fronteras, en una nueva disponibilidad de trabajadores mal remunerados”.

Termina el papa con este juicio todavía más general.

“En sí, un mercado mundial, organizado en forma equilibrada con buena regulación, puede llevar, con el bienestar, también el desarrollo de la cultura, de la democracia, de la solidaridad y de la paz. Pero se pueden esperar también diversos efectos de un mercado salvaje que, so pretexto de competitividad, no prospera sino explotando al máximo al hombre y al medio ambiente. Este tipo de mercado, éticamente inaceptable, no puede sino tener consecuencias desastrosas, por lo menos a largo plazo. Tiende a uniformizar, generalmente en sentido materialista, las culturas y las tradiciones vivas de los pueblos; erradica los valores éticos y culturales fundamentales y comunes; comporta el riesgo de crear un inmenso vacío de valores humanos, ‘vacío antropológico’, sin hablar de grandes peligros para el equilibrio ecológico. Entonces, ¿cómo no temer una explosión de comportamientos desviantes y violentos, engendrando fuertes tensiones en el cuerpo social? La libertad misma sería amenazada, y hasta el mercado que se había aprovechado de la ausencia de trabas. En total, la realidad de la ‘globalización’, considerada en modo equilibrado en sus potencialidades positivas como en lo que hace temer, llama a no dife-

rir una armonización entre las 'exigencias de la economía' y las exigencias de la ética". "Es urgente, prosigue, que, sobre el terreno de la libertad, se confirme una cultura de 'reglas' no limitada a la promoción de un funcionamiento comercial sino abarcando, con instrumentos jurídicos seguros, la protección de los derechos humanos en todas partes del mundo".

### Lo cultural, lo religioso

He así dicho mucho, hasta demasiado, sobre los aspectos económicos-comerciales de la presente globalización, particularmente, noten esto bien, sobre las *políticas liberales*, sobre todo internacionales, que la acompañan. Hay mucho menos crítica por parte de la Iglesia o por parte mía, de la apertura de horizontes internacionales como tal: que los hombres comuniquen mucho más entre sí que en otros tiempos, aparece más bien como algo favorable, una gran oportunidad de salir de mucha cerrazón. Pero así llegamos a los aspectos culturales que han sido, también ellos, objeto de preocupación de la Iglesia, como lo son de muchas personas. ¿Qué decir al respecto?

A algunos les da la impresión de una invasión, una contaminación de su cultura por otras culturas, principalmente a través de los objetos culturales que tan fácilmente circulan hoy. Uno de los ejemplos más típicos es la película, originaria de un país, fácilmente proyectada en todas las pantallas de otros países, que ejerce claramente una in-

fluencia muy grande. Casi todo el mundo recibe hoy mucho de Estados Unidos, dado sobre todo que el producto cultural norteamericano puede ser ofrecido en modo barato, habiendo sido amortiguado el costo de su producción gracias al mercado de gran amplitud de Estados Unidos mismos. La película norteamericana claramente transforma algo en las mentalidades de muchos países (un poco menos donde hay un cine autóctono muy activo, consecuentemente un contrapeso grande). ¿Hay que considerar influencias de este tipo como negativas? No, pienso yo, por el sólo hecho que es algo otro, algo diferente. Las culturas que tienen vitalidad nunca acabaron de mestizarse. Cuando se abren debates a este propósito, como acontece a menudo, me muevo frecuentemente a preguntar: ¿qué habría visto la gente en su país si hubiera habido limitación a la producción autóctona? ¿Sería otro, sí? ¿Sería ciertamente mejor (en los varios sentidos de la palabra mejor)? La respuesta no es cierta.

Por lo menos, se dirá, hay hoy día un peligro de *uniformización* cultural. A este aspecto soy más sensible. Humanamente hablando, la diversidad como tal es un valor, porque la personalidad es un valor y prácticamente no hay verdaderamente personalidad sin particularidad. Pero ¿a partir de qué, a partir de dónde empieza una ausencia de variedad dañina? En el seno de una misma cultura —hablando de cultura de un país grande— ¿puede existir más variedad y riqueza que en el conjun-



to de las culturas enteras de un número de pequeñas etnias cercanas!

Es cierto que en el siglo XX, aun antes de toda la mundialización que estaba por venir pero que de hecho había empezado, se vio la desaparición de los últimos testigos de un gran número de idiomas o dialectos. No es cierto que se pudieron fijar por escrito todos los cuentos, las fábulas que recitaban todo tipo de contadores tradicionales. En todo caso además ya no será lo mismo que con este contador vivo. Con cada viejo que muere en el África, una biblioteca se va en humo, se ha dicho, es sabido. En nombre de la personalidad-diversidad, estoy en favor de dar todo su chance a las variedades, cualesquiera. Con moderación, sin embargo, a pesar de todo...

Una pregunta al respecto: ¿nacencen hoy idiomas? No tan fácilmente, por cierto. A pesar de todo, el inglés americano, americano literario de un Faulkner, Steinbeck, Hemingway, posiblemente un Woiwode hoy, es algo nuevo y distinto con respecto al inglés como tal, y constituye un enriquecimiento indiscutible. No hay que ser demasiado pesimista a este propósito. Si uno cree en el principio de personalidad/diversidad, uno puede quedarse bastante asegurado: asegurado en que la variedad no faltará, lingüística, dialectal, variedad de forma literaria u otra semejante. Y, ¿cómo se perdería la personalidad? Todo depende de la fuerza de las experiencias que los hombres ha-

cen, viven. Tengo en la mente el ejemplo de las experiencias fuertes en comparación con las débiles: por ejemplo la literatura de los campos soviéticos, la experiencia de la RDA en comparación con la de la RFA, o la del Vietnam bajo el comunismo militante de la primera fase.

La Iglesia es, por su parte, muy favorable a las culturas, y sobre todo protesta si alguien trata de privar a otro de su cultura, suprimirla contra su voluntad. Dice ella (Juan XXIII ha dicho en su discurso a la UNESCO en 1980): lo que es soberano en la nación (la soberanía de la nación) consiste en la soberanía de la cultura, y la soberanía de la cultura es la del hombre mismo. Así, es la cultura la realidad humana más importante, de valor absoluto, soberano. Pero la Iglesia sabe que estar en situación de "puente" es una gran suerte también para el hombre. En un interesante texto de Juan XXIII a propósito de las minorías se lee:

"Nada es más exigencia de justicia que una acción de los poderes públicos para mejorar las condiciones de vida de las minorías étnicas, en particular en cuanto a su idioma, su cultura, sus costumbres, sus recursos propios, sus empresas económicas", pero es normal al mismo tiempo "que los interesados también tomen conciencia de las ventajas de su situación: el contacto cotidiano con hombres dotados de una cultura o civilización diferente los enriquece espiritualmente e intelectualmente y les ofrece la posibilidad de asimilar progresivamente los valores del medio ambiente

en el que se encuentran implantados. Lo que tendrá lugar si se constituyen en un puente que facilita la circulación de la vida entre las distintas tradiciones o culturas, y no una zona de fricción" (*Pacem in terris*, 96-97).

A pesar de algunas reacciones vivas y justas, aquí o allá en América Latina, contra el poder de las influencias culturales del norte, la Iglesia no ha entrado en guerra sobre esto. En el caso de la asamblea episcopal de Santo Domingo en el 1993, donde había una ocasión notable dado que el tema era la cultura y algunos documentos preparatorios, bajo la influencia de un Pedro Morandé por ejemplo, hacían una campaña contra la 'modernidad', la Iglesia defendió, sí, las culturas, pero manifestó al mismo tiempo mucha apertura. Dijo:

"Absolutizar una cultura como si fuese la única apta para vivir la fe, sería idolatría... Y la Iglesia no puede aceptar ser identificada con una sola cultura, esto sería, para ella, perder su catolicidad y privar el Evangelio de su universalismo" (*Instrumentum laboris*, 523).

La Iglesia invita así a desarrollar los contactos culturales. Más generalmente, el Concilio decía:

"Vivan los fieles en muy estrecha unión con los demás hombres de su tiempo y esfuércense por comprender su manera de pensar y de sentir, cuya expresión es la cultura. Compaginen los conocimientos de las nuevas ciencias y doctrinas y de

los más recientes descubrimientos con la moral cristiana y con la enseñanza de la doctrina cristiana, para que la cultura religiosa y la rectitud de espíritu vayan en ellos al mismo paso que el conocimiento de las ciencias y de los diarios progresos de la técnica" (GS 62 6).

Todo lo contrario de una invitación a la autosatisfacción o a la defensiva, más bien una invitación a la apertura, sin cesar.

El pueblo de Dios, dice la *Lumen gentium*, está

"destinado a dilatarse a las dimensiones del universo entero y a todos los siglos sucesivos para que se cumpla lo que la voluntad divina se ha propuesto, creando en el principio a la naturaleza humana en su unidad y decidiendo reunir en la unidad a todos sus hijos dispersos" (LG 13).

Esto no se hace sin dilatación del horizonte y de la conciencia de cada uno también. La Iglesia, decía ya la LG

"se sirve de y asume todas las riquezas, los recursos y las formas de vida de los pueblos en lo que tienen de bueno; asumiéndolos, los purifica, los refuerza, los eleva. Tiene que cumplir con una tarea de reunificación (de todo) con este Rey al que las naciones han sido dadas como herencia" (LG 13).

Por cierto se vuelve a la misma observación que anteriormente: todo esto no se hace realidad si no se efectúa en cada persona, por lo

menos en un cierto grado. Toda humanidad, ya en cada uno, es recapitulación, reunión, diversidad recogida.

Debemos pensar también en el problema de los valores, por ejemplo la cuestión muchas veces discutida de la *universalidad o menos de los derechos humanos*. Una primera observación a este propósito es que hay mucha polémica de bajo alcance en este asunto, la queja por ejemplo de los que no participaron en la redacción de la declaración de las Naciones Unidas en 1948 y ¡sacan de esto un pretexto fácil para resistir a tal o cual aplicación de los derechos humanos!

No es todo por cierto: todos los hombres, por ejemplo, tienen una preocupación sobre la dignidad del hombre, pero algunos dan más peso a la comunidad (incluso sumisión a la comunidad —¡vean lo que era hasta ayer el concepto "patria" en los países europeos!—), no escriben exactamente la misma lista de los derechos humanos que otra gente más individualista. Para algunos en el mundo (occidental), me decía un ruso ortodoxo hace poco, ¡hay sólo ética *individual*, ninguna ética social! No es que no haya obligaciones hacia los demás pero no hay verdaderamente dependencia con respecto a una pertenencia anterior. No cabe duda de que el mundo se divide muchas veces entre individualistas y comunitarios (comunitaristas). Mi amigo ruso veía a los rusos más del lado de los comunita-

ristas. ¿La mundialización reduce esta diferencia? No es cierto, a pesar de todo. La mundialización provoca por lo menos preguntas a este propósito.

Existe el problema particular del sistema de valores de la vida económica propagado precisamente por la mundialización/globalización: liberalismo —tal vez no primeramente este, aun más, en efecto, eficientismo, economismo, y valor dado a la iniciativa y a la empresa—. Hay algo real en la tradición del debate sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo que constantemente se repite, nunca acaba, desde Max Weber... Se puede aludir recientemente a un libro de Alain Peyrefitte en Francia, y pienso a otro, del periodista Mario Grondona, hace poquísimo, en Argentina. La mundialización de hoy relanza el debate en esta materia. En total, quedan, me parece, diferencias notables entre los ideales económicos y sociales de un anglosajón (de un americano) y de un europeo o de un latino. Uno de los rasgos fuertes es que el anglosajón pide a cada uno que dependa de sí mismo, que haga la prueba de que se puede manejar solo, y si no llega a hacerlo, es, frecuentemente, siempre en algo, culpa suya. Un europeo, un latino, da en general más valor a las obligaciones de solidaridad. Todos posiblemente están de acuerdo hoy en el hecho que no hay actitud sana sin una combinación de las dos cosas, la proporción sigue sin embargo siendo diversa.

### ¿En cuánto está afectada la religión?

¿La religión, ahora? Puede haber problemas, en contexto de mundialización, con base en la religión o más bien en las religiones, dice B. Geremek, un importante intelectual y político polaco.

“En la vida religiosa es natural que cada uno crea que su propia religión, a diferencia de todas la demás, trae consigo la verdad suprema y única, lo que está en contradicción con el pluralismo que está a la base del mundo moderno (globalizado). Es difícil aceptar que el respeto del pluralismo concierna también el campo de la fe. La tentación del fundamentalismo que rechaza toda tolerancia hacia las diferencias puede así crecer en el terreno de todas las religiones, a pesar de que ninguna religión —ciertamente ninguna de las grandes religiones monoteístas— proclame en la actualidad una oposición de fondo. Pero si una tentación de este tipo se debiese realizar y encontrar adeptos, si llevase a actitudes de agresión y exclusión hacia las demás, entonces aparecerían inevitablemente amenazas a escala mundial, dado que cada religión tiene vocación universal. Es así muy importante que las religiones mismas se opongan sin ninguna concesión a estas tentaciones y no teman hacer una reflexión autocrítica”. (Una conferencia de B. Geremek, DC 2002, 920-1). Este es un importante llamado a las religiones.

Se puede al mismo tiempo decir que las religiones responden bien:

se puede aludir a Asís I, Asís II, y muchos otros encuentros interreligiosos. Uno debe darse cuenta sin embargo de que no es todo tan sencillo. En el caso del cristianismo, se ha reabierto el debate de saber cómo puede uno acoger a las demás religiones a pesar de creer en la única mediación de Jesús el Cristo. Citemos a propósito el Concilio Vaticano II:

“La Iglesia católica no rechaza nada de lo que es verdadero y santo en las diversas religiones... Sin embargo, anuncia y debe anunciar sin cesar al Cristo que es ‘el camino, la verdad y la vida’ (Jn 14,6), en el que los hombres deben encontrar la plenitud de la vida religiosa y en el que Dios se ha reconciliado con todo” (*Nostra aetate*).

¿Cómo entender esto justamente?, es el punto que se ha hecho, a través del encuentro mundial entre los hombres, una cuestión mucho más aguda y mucho más percibida que en tiempos anteriores. Hace dos años, el Centro Sèvres, al que pertenezco, consagró a este problema un gran coloquio cuyas memorias acababan de publicarse, bajo el título *El hijo único y sus hermanos. Unicidad de Cristo y pluralidad religiosa*. Por otro lado oyeron posiblemente hablar de *Dominus Jesus*, un documento del Cardenal Ratzinger, puntualizando algunas cosas, y también oyeron posiblemente del debate alrededor de un libro de Jacques Dupuy, de la Universidad Gregoriana; sobre la teología de las religiones. ¿Qué puede decirse en definiti-

va? Algo como esto, creo, teniendo en cuenta el Coloquio del Centre Sèvres:

“Espero haber demostrado, dice allí el padre Michel Fédou, teniendo en cuenta la gran tradición, que no se puede responder a la objeción atenuando el significado único de este camino como es reconocido por la comunidad cristiana, importa más bien reconocer este significado y enseñar cómo la adhesión al Hijo único, con la condición de ser bien entendida, manifiesta precisamente el aporte original del cristianismo en el contexto mismo de nuestra situación contemporánea. Se debe precisar que el camino, confesado por los cristianos, no solamente conduce al misterio, sino que este camino es en sí mismo misterio” (p. 46).

Precisamente por haberse unido perfectamente a una persona particular, no a la totalidad de los sujetos de la naturaleza humana (por haberse, así, “abreviado”), el Verbo de Dios ha dejado espacio, se puede decir, para una propagación a muchos otros, otros Cristos, como se ha efectivamente dicho de algunos: tienen por cierto que reconocer, si se presenta a ellos, la presencia única en el Único. Que haya encarnación en este hombre limitado, este es el misterio, es decir que hay lugar para una multitud de hermanos... Es la *grandeza* de Dios haber podido, queriendo *limitarse* así. Misterio consecuentemente de este Hijo que, lejos de querer quedarse solo, no tiene otro deseo que suscitar en la historia una multitud de hermanos”. Pero

hay que vivir esto en lo cotidiano... en vez de dar la impresión de una posesión, de un monopolio. ¿Llegaremos a vivir la mundialización religiosa —el gran abrazo religioso— en esta humildad acogedora? es el problema actual y del porvenir.

Hay otro aspecto del gran acercamiento de las religiones por la mundialización, el que acontece en el seno de la comunidad de los cristianos, hasta de los solos católicos, en el seno también de las congregaciones religiosas. El acontecimiento mayor a este respecto fue, creo, el Vaticano II, el primer concilio con presencia fuerte (hasta influencia fuerte) del tercer mundo. Muchos lo subrayaron, entre ellos Rahner. Me acuerdo haberlo escrito también yo en la revista *Projet* después del Concilio. Las congregaciones religiosas han sido casi todas afectadas, por su cuenta, por un gigantesco desplazamiento de su centro geográfico en dirección del Asia, del África. Y uno no se debe olvidar de América Latina, a pesar de que el fenómeno de su emergencia haya sido un poco anterior, complejo además porque fue en gran parte desencadenado por el aporte de España al terminarse la guerra civil.

El catolicismo, el protestantismo también, pero más particularmente el catolicismo, se ha hecho comunidad universal en un nivel bien diverso de lo que era anteriormente. Antes de 1945 ó 1965, y con la excepción de las regiones de catolicismo anciano (como el Próximo Oriente) había misiones, grupos de

cristianos ya importantes, sin embargo bajo tutela; jóvenes iglesias, se dijo después, pero no eran verdaderamente iglesias, eran dependencias de iglesias, viveros, la Iglesia estaba creciendo en ellas. Hoy en día, por el contrario, los grandes números de seminaristas están en el África, situación verdaderamente nueva, hecho de mundialización importante (incluyendo en ello, además, la fase primera ambigua que fue la de la colonización y de la misión que la acompañaba).

¿Acontece algo verdaderamente intercultural a través de esto? Mucho, en el Asia, creo, juzgando de esto a través de las publicaciones teológicas (las de un Pieris de Sri Lanka por ejemplo...). Todavía no tanto en el África, pero se debe prever que rápidamente venga. La teología de la liberación en América Latina influyó profundamente sobre la vida de toda la Iglesia —aunque esto haya sido en parte en forma polémica y que algunas de las fuentes hayan sido europeas, como Juan Bautista Metz y Lovaina— pero todo esto ha producido en la situación concreta de América Latina lo que no ha producido directamente en Europa. Los problemas sociopolíticos no habían tenido nunca tal influencia en el catolicismo, incluso en el tiempo de León XIII y su encíclica sobre la condición obrera, “el terremoto” del que habló Bernanos en su *Curé de campagne*. Todo esto sigue caminando hoy... ¿Cuándo habrá un papa no europeo?

La mundialización, en la Iglesia, en las parroquias, en las congregaciones religiosas, es exigente, pero enriquecedora. Enriquecedora para todos, nos decía ya el Concilio Vaticano II (hacía de ella un principio): dado que no está limitada a una cultura particular, no está ligada a ningún sistema político, económico o social particular,

“la Iglesia, por esta su universalidad, puede constituir un vínculo estrechísimo entre las diferentes naciones y comunidades humanas” (GS 42).

Puede dar un ejemplo esencial en un momento de intensificación de las relaciones en amplios espacios de la humanidad e incluso del mundo entero. (Decía también el Concilio que la Iglesia, por su ejemplo de nuevo, siendo en ella todo fe y libertad y caridad, puede enseñar que la unión de toda la sociedad debe nacer no de lo externo sino de la ‘unión de los espíritus y de los corazones’: *ibíd.* Consecuentemente, nos toca a nosotros desarrollar todo lo que es interioridad de las fuentes de unión entre nosotros).

### **Globalización, mundialización política**

En lo político, otro aspecto, hay que admitir que, por lo menos hoy, globalización es la dominación mundial de un país grande particular, dotado de potencia político-militar claramente mayor, capaz consecuentemente de coaccionar, y que

difícilmente se somete a una ley internacional (de todos). Es difícil, supongo, que la situación sea por el momento otra. Lo que sí se puede esperar es que, como, dos mil años atrás, en la cuenca mediterránea, la cultura del mundo globalizado de entonces, Roma, siga siendo enriquecida, fecundada por algunas otras culturas, decisivas, como era en aquel tiempo la griega. Que siga habiendo un aporte "griego". Este grado de contrapeso puede, debe, creo, existir, aun dentro de un mundo políticamente unificado, si se llega a esto.

Por otro lado, ya no hay la gran división de la guerra fría, una división que más bien organizaba el mundo, porque había un control mutuo y cada uno, dentro de los grandes bloques, estaba controlado por su centro: hoy está vigente la impresión de una ausencia de orden. El terrorismo, el fanatismo radical de una secta como Aum en el Japón o de una organización como Al-Qaeda, la relativa facilidad de acceder a armas de destrucción masiva son signos de los tiempos (de nuestros tiempos). Los Estados-naciones están cediendo cada día más, en parte por razón de las políticas económicas liberales, y no han sido todavía suficientemente remplazados: ni por una institución nueva como la Unión Europea ni por la superpotencia mundial hoy existente (que no gobierna, sólo actúa puntualmente). En otras palabras, el mun-

do, aun existiendo en cierto sentido como mundo —a este nivel hay mucha comunicación y circulación—, no está verdaderamente gobernado, está mal (o poco) gobernado. A pesar del hecho de un cierto Imperio... Imperio del caos, ha dicho un politólogo, Alain Joxe, para hacer resaltar que no pretende organizar lo que queda precisamente... caos, sólo pretende obstaculizar los desbordamientos más peligrosos, por operaciones "puñetazo", implicándose lo menos que se pueda en el terreno... Posiblemente no se podrá contentar a largo plazo con esta dominación barata (que consiste solamente en impedir a los "malos" que perjudiquen, con cero muertos en cuanto sea posible, en casa propia). Pero tal sigue siendo la situación actual.

A veces uno piensa que los Estados-naciones demasiado fácilmente dejaron su responsabilidad. Pero ya no hay remedio, no hay posibilidad de volver atrás. Es al nivel del mundo entero como se debe hoy gobernar. ¿Cómo hacer, sin embargo, cuando los Estados-naciones no abandonan fácilmente lo que a pesar de todo tienen todavía de soberanía tradicional...? ¿Y cuándo la nueva superpotencia no se deja implicar tanto, por su cuenta, dejando de lado su responsabilidad en materia ecológica, en materia de justicia internacional, etc...? Gran problema para el mañana.

---

**LA VERDAD COMO VALOR HUMANO Y SOCIAL**

JEAN - YVES CALVEZ, S.J.

Centre Sèvres, París

---



## LA VERDAD COMO VALOR HUMANO Y SOCIAL

Aludí ayer a la Carta del 77, a Vaclav Havel y sus escritos políticos, el modo en el que el tema de la importancia de la verdad se propuso en Europa como decisivo en los últimos tiempos de los regímenes comunistas. Me acuerdo también de un ideólogo de Alemania oriental diciéndome alrededor del 89-90: "Había buenas cosas a pesar de todo en este comunismo, lo malo es cuanto se ha mentido en nombre de él".

Esto me ha animado a profundizar el tema de la verdad como valor humano, y social en particular. Me apoyaré, comentándolas, en algunas declaraciones de la Iglesia Católica al respecto. Llegaré al final a la situación en algo más polémico que se ha creado como consecuencia de otras declaraciones de Juan Pablo II.

### **Verdad como valor personal, valor para la inteligencia, para la conciencia**

En el Concilio Vaticano II se caracteriza típicamente al hombre, entre otros aspectos pero en modo esen-

cial, como un ser capaz de la verdad, un ser que tiene capacidad de verdad, de abrirse a ella: "Tiene capacidad, dice explícitamente el Concilio, para alcanzar la realidad inteligible con verdadera certeza, aunque a consecuencia del pecado esté parcialmente oscurecida y debilitada (esta capacidad)". La "sabiduría", por otro lado, aspecto del hombre también, la sabiduría que está en el hombre, "atrae con suavidad su mente a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien" (*Gaudium et spes* = GS, n. 15).

Por su conciencia, además, el hombre viene también a conocer "una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente" (GS 16).

Todo esto toca lo humano en cuanto persona, ser profundo, ser abierto, no encerrado en sí mismo como una sencilla "cosa". Persona dice finalmente ser para otro: parece provenir de máscara (de teatro), máscara no para esconder sino para

manifestar, subrayar lo que sin esto no se reconocería. La palabra verdad, por su cuenta, tiene una pluralidad de sentidos. Estos se relacionan sin embargo entre sí, refiriéndose esencialmente a algún otro que yo; tienen que ver con un abrirse, un existir más allá del sí inmediato.

Yo distinguiría, teniendo en cuenta distintos idiomas, tres sentidos. En nuestros idiomas latinos y en alemán, no se dice tanto que el hombre es (puede ser, debe ser) verdadero; una afirmación, sí, es (debe ser) verdadera, es verdadera si corresponde a otro que ella misma, a la realidad (que, digamos, se abre así, a esta afirmación precisamente, y sin esto ella quedaría en sí misma, para nada...). En griego, la verdad es manifestación, algo verdadero se descubre, sale de la oscuridad, del olvido ( $\alpha\text{-}\lambda\epsilon\theta\eta\varsigma$  = ya no olvidado). Claro es que el hombre es activo en esto, por él se descubren, se desvelan las cosas, se manifiesta por así decir el interior de ellas (así que las cosas mismas se abren también consecuentemente en esta perspectiva). Todo esto establece una relación fuerte entre verdad y hombre. Todo empieza con un abrirse del hombre a sí mismo, conciencia, primera verdad (primer otro) para el hombre mismo. Gracias a esta primera apertura de un ser, existen todas las demás aperturas. Verdades que salen de la oscuridad, del ser todavía indeterminado, sin sentido. Heidegger, recientemente, ha insistido sobre este

carácter del hombre, "cuidador" del ser. Prefiero decir: "revelador" de lo mismo. Sin él todo recae en la oscuridad, no hay verdad o algo verdadero, algo conocido, algo abierto.

Hay un tercer sentido de verdad, más bien de "verdadero" que no nos ofrecen ni el latín ni el griego, que nos ofrece por el contrario muy corrientemente el inglés: con "true". No solamente afirmaciones pueden ser true, verdaderas, sino que el hombre también puede (debe) ser true, fiel: a otras personas, a un ideal, a un contrato... (hay por cierto *verax* en latín en sentido cercano, también verdadero o, más raramente, *vrai* en francés: "hombre verdadero", "*personne vraie*"). Esto subraya, creo, útilmente, el aspecto de compromiso, de apertura a otro, a otra cosa, que es típico del valor de verdad. La veracidad, el gusto de la verdad, la preocupación por ella, es así un valor muy fundamental, como un constitutivo de la persona humana. Y, como se ve así, en "verdad" hay que subrayar más la búsqueda, la preocupación, que la posesión, significando ésta como un detenerse de la dinámica que es por el contrario típica de la búsqueda. Han podido notar, cómo Juan XXIII, al hablar de derecho a una información objetiva, como también de un derecho al acceso a los bienes de la cultura, sitúa todo esto dentro de un derecho general del hombre de "buscar la verdad". Esto, sí es un rasgo totalmente esencial del ser que llamamos hombre: abierto a otro reconocido o por reconocer.

## El valor de verdad es decisivo en la fundamentación de la sociedad

Es así claro, en segundo lugar, que el vocablo verdad está ligado a sociedad, sociedad que es la complejificación de la relación que ya está en la primera palabra intercambiada, primera intercomunicación. La sociedad es como una red (muy amplia) de palabras intercambiadas, y de gestos que también son palabras dichas a otros..., no todos los gestos lo son, pero sí la mayoría de ellos.

Es notable cómo ha sido presentada la verdad en la encíclica *Pacem in terris* (la gran encíclica política) del papa Juan XXIII en 1963, más allá de la fórmula sobre la búsqueda de la verdad en la lista de los derechos humanos. Para Juan XXIII las relaciones internacionales en particular, deben fundarse en cuatro valores morales: en la verdad, en la justicia, en la solidaridad, en la libertad. El primero de estos cuatro valores es la verdad. Y bajo la idea de verdad Juan XXIII pasa inmediatamente a subrayar particularmente el rechazo al racismo, la igualdad en dignidad natural entre todas las comunidades políticas (nn. 86-89). Claramente, el racismo es negación de la verdad que es por el contrario esta igualdad. La verdad es así apertura, comunicación. El racismo es corte de comunicación.

Después, según Juan XXIII, el respeto a la verdad exige

“que en el uso de los medios de información que la técnica moder-

na ha introducido, y que tanto sirve para fomentar y extender el mutuo conocimiento de los pueblos, se observen de forma absoluta las normas de una serena objetividad... Han de rechazarse por entero los sistemas de información que, violando los preceptos de la verdad y de la justicia, hieren la fama de cualquier país”.

Todas las mentiras que circulan en los medios de información son una violación de la vinculación entre los hombres, entre los pueblos, precisamente de la verdad (digamos de nuevo: de la comunicación entre ellos). Lo que impide la comunicación es violación de la verdad, es decir de la apertura a otro, otra persona, otra cosa.

Generaliza Juan XXIII al final de la encíclica diciendo:

“La paz —la paz en todos los niveles de realización de ella— será palabra vacía mientras no se funde sobre el orden cuyas líneas fundamentales, movidos por una gran esperanza, hemos esbozado en nuestra encíclica: un orden basado en la verdad, establecido de acuerdo con las normas de la justicia, sustentado y henchido por la caridad y, finalmente, realizado bajo los auspicios de la libertad” (n. 167). La verdad viene primero, como base, fundamento, *sine qua non*.

Ha vuelto, después, el mismo tema en la *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. En esta forma:

“El orden social (todo orden social esta vez, no solamente el interna-

cional) hay que desarrollarlo a diario, fundarlo en la verdad, edificarlo sobre la justicia, vivificarlo por el amor, pero debe encontrar en la libertad un equilibrio cada día más humano" (GS 26).

Son las mismas fórmulas de *Pacem in terris*, aplicadas sin embargo a todo tipo de sociedad.

"Se nos impone edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia" (GS 55), se dice, en otra parte de la *Gaudium et spes*, hablando de la tarea de la cultura:

"El hombre, cuando se entrega a las diferentes disciplinas de la filosofía, la historia, las matemáticas y las ciencias naturales y se dedica a las artes, puede contribuir sobremanera a que la familia humana se eleve a conceptos más altos de verdad, de bien, de belleza y a juicios de valor universal, y así sea iluminada mejor por la maravillosa Sabiduría que desde siempre estaba con Dios disponiendo todas las cosas con Él... Con todo lo cual, el espíritu humano, más libre de la esclavitud de las cosas, puede ser elevado con mayor facilidad al culto mismo y a la contemplación del Creador" (GS 57). Noten que es aquí cuestión de "liberación".

Hay peligros en las ciencias y en la técnica de hoy, no pudiendo ellas por su método penetrar hasta las íntimas esencias de las cosas (se favorece así cierto fenomenismo y agnosticismo),

"sin embargo estas lamentables consecuencias no son efectos necesari-

rios de la cultura contemporánea ni deben hacernos caer en la tentación de no reconocer los valores positivos de ésta".

"Entre tales valores (precisamente) se cuentan, dice nuestro texto a continuación.... el estudio (mismo) de las ciencias y la exacta fidelidad a la verdad en las investigaciones científicas..., la conciencia cada vez más intensa de la responsabilidad de los expertos para la ayuda y la protección de los hombres, la voluntad de lograr condiciones de vida más aceptables para todos" (GS 57). Todos valores afines a la verdad.

De ahí también la noción de

"necesidad de procurar a todos una cantidad suficiente de bienes culturales... a fin de evitar que un gran número de hombres se vea impedido, por su ignorancia y por su falta de iniciativa, de prestar su cooperación auténticamente humana al bien común" (GS 60). Siempre, ¡correlación entre verdad y sociedad!

### **Como un mínimo en la vida política**

Cuando y donde no hay lugar para otra cosa en lo político, es vital, en cuanto a moralidad pública/política, *por lo menos* procurar no mentir (como actitud pública). Es lo de Vaclav Havel al que ya aludí, mentir es contrariar la manifestación, ocultar. ("En el comunismo había, finalmente, muchos aspectos positivos, lo malo es cuanto se ha mentido en su nombre", según la citación que ya he hecho). Comentemos un poco más esta historia de V. Havel.

En 1977, nueve años después de la invasión soviética, en Checoslovaquia, todo tipo de actuación, hasta manifestación de opinión política, está prohibido, impedido, reprimido, para los opositores al régimen comunista de Praga, consolidado por la invasión soviética (en aplicación de la doctrina de Brezhnev de solidaridad del bloque, de irreversibilidad de la adhesión a éste). Para estos opositores, sólo había muros, muros por todos lados. Lo único de vida social que se podía, ha dicho V. Havel, el dramaturgo político, que pasó además bastante tiempo en la cárcel, era: hacer las compras..., único encuentro con los semejantes que no desencadenaba inmediatamente una reacción del poder. En esta situación se comprometen los firmantes de la Carta del 77 por lo menos a un respeto público, profesado, a la verdad, consistiendo en no mentir, en un ambiente desde luego de tanta mentira... Pedían además a las autoridades respetar los acuerdos y tratados que habían firmado, por ejemplo Helsinki, sobre los derechos humanos. Los firmantes empezaron de hecho con algo muy sencillo: defender la libertad de expresión de un grupo musical rock, los *Plastic People*, tal vez no de tan alto vuelo, pero jóvenes de la época, aplastados por la miseria, clamando su desesperanza, y esto bastaba para tomar su causa. El Grupo de la carta 77 conseguirá poco a poco una estima y autoridad moral muy grande y será una de las fuerzas decisivas para hacer salir, doce años más tarde, del régimen autoritario/totalitario co-

munista. Nada de capacidad política, sólo capacidad, autoridad moral, pero esto era básico. Hay circunstancias en las que se debe aconsejar tal decisión/resolución común, aunque no haya alguna otra posibilidad de actuación, y todo lo otro aparezca cerrado. Esto valió a Havel y sus amigos, al momento de la caída del muro de Berlín, una fama, una influencia enorme en toda la reflexión política de Europa, tanto occidental como oriental. Más allá de cualquier sistema o plan político (liberal, socialista, u otro cualquiera que sea). Un signo extraordinario de los tiempos. He contado esta historia varias veces en agosto pasado a argentinos que desesperaban de todo en lo político, en los políticos, y clamaban "¡Que se vayan todos!". Tal vez he despertado algunas iniciativas.

Esto hace también ver un sentido importante de la palabra verdad: se trata en efecto ya de poder decir "lo que se piensa", sin deber temer por eso, sin deber acostumbrarse a callar, un sentido que se encuentra posiblemente en la misma declaración sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II:

"La verdad, se dice, se impone sólo por la fuerza de la verdad misma penetrando el espíritu tanto con suavidad como con potencia (fuerza)" (*Nostra aetate*, 1).

La verdad no penetra el espíritu sino con suavidad. Sin nunca forzar. Aquí se abre como un primer capítulo esencial del respeto a la verdad en cualquier sociedad.

## **Sobre la verdad algo más polémico ha aparecido en las encíclicas del papa Juan Pablo II de los años noventa**

Algo más polémico, hay que añadir, se encuentra por cierto, a propósito de la verdad, en algunas encíclicas del papa Juan Pablo II de los años noventa. ¿De qué se trata, según él? Desesperando ciertos hombres de la posibilidad de fundar la comunidad política sobre valores y/o verdades aceptados en común, vienen a proponer la idea de sistemas democráticos de puro proceduralismo: no se puede otra cosa que decidir los asuntos que se presentan por un método de discusión libre concluyéndola por una decisión mayoritaria, el voto dirime y decide todo. Olvidarse consecuentemente de la verdad como tal, inaccesible. En la *Centesimus annus*, en 1991, el papa empieza en efecto diciendo:

“Una democracia auténtica es posible sólo en un Estado de derecho y sobre la base de una concepción correcta de la persona humana” (CA 46),

y prosigue:

“Se tiende hoy a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental que corresponden a las formas democráticas de la vida política, y que los que están convencidos de que conocen la verdad y brindan a ella una adhesión firme, no son dignos de confianza desde el punto de vista democrático porque rechazan el que la verdad sea determinada por la ma-

yoría, o bien ella sea variable (cambie) según los equilibrios políticos sucesivos” (ibíd.).

Por cierto, añade,

“la Iglesia conoce los peligros tanto del fanatismo, como del fundamentalismo, de los que, en nombre de una ideología que se presenta sea como científica sea como religiosa, piensan poder imponer a los demás su concepto de la verdad y del bien”. La “verdad cristiana”, por su cuenta, no es de este tipo. “No siendo una ideología, la fe cristiana no busca en ningún modo encerrar en el cuadro de un modelo rígido la realidad social y económica cambiante, y admite que la vida del hombre se realiza en la historia de modos distintos, imperfectos”. “Así la Iglesia, en cuanto afirma y mantiene constantemente la dignidad trascendente de la persona, tiene como regla de acción el respeto de la libertad”.

Pero, prosigue Juan Pablo II,

“la libertad no está plenamente puesta en el valor (fiel a sí misma) sino dando acogida a la verdad”. “En un mundo sin verdad, la libertad pierde su consistencia y el hombre está sometido a pasiones y a condicionamientos, tanto visibles como ocultos”.

Un cristiano así “vive en la libertad”, sin embargo

“propone constantemente, según la naturaleza misionera de su vocación, la verdad a la que ha tenido acceso. Se mantiene abierto, en el diálogo, a todo elemento de verdad que puede descubrir en la experiencia de la vida y en la cultura de

las personas y de las naciones pero no deja de afirmar todo lo que su fe con un ejercicio sano de la razón le ha dado a conocer" (ibíd.).

Y volverá este tema de la supremacía de la verdad, de ciertas verdades por lo menos en la democracia, en términos esta vez tajantes, en dos encíclicas más, *Veritatis splendor* (sobre la moral) (en 1993) y *Evangelium vitae* (sobre la vida) (en 1995), en relación particular con decisiones que se hacen en ciertos países, con base en voto mayoritario, sobre asuntos referidos a la vida del embrión y al aborto, dando la impresión que se pueden decidir tales puntos por medio de voto mayoritario (como se deciden tantos asuntos prácticos). No, dice el Papa: aquí hay verdades superiores, anteriores a cualquier deliberación.

Se pueden hacer, creo, dos observaciones al respecto. La primera es que no siempre se trata así, en cámaras legislativas, de decidir sobre la naturaleza misma del embrión o sobre la licitud moral del aborto en sí mismo, sino a veces sólo de reglamentar situaciones consecuentes a una práctica efectiva del aborto (minimizando por ejemplo consecuencias sanitarias posibles), sin pretender más. Y no hay que olvidarse del viejo principio que la ley civil no siempre puede hacer respetar (observar) toda la ley moral (por razón de la finalidad propia de la comunidad política). La segunda observación es más general: se refiere a la realidad de la mayoría de las democracias contemporáneas que no se

fundan verdaderamente sobre un proceduralismo puro (o sin más), cuando por ejemplo existen en la base de declaraciones de los derechos humanos y que jueces constitucionales por ejemplo pueden dictaminar sobre leyes con base en estas declaraciones, es decir que en efecto hay en tales regímenes un mínimo de verdades o valores profesados, no el total agnosticismo justamente temido por el papa. Y aun fuera de estas declaraciones, las democracias descansan en general sobre un principio de reconocimiento mutuo entre ciudadanos, es decir respeto del otro, verdad del otro, si se puede decir, como persona inviolable... Esto puede llevar a matizar las conclusiones que parecen resultar de los juicios del papa, no exime sin embargo de reflexionar sobre las tendencias de las que ha hablado. Tiene él toda la razón en advertir de estos peligros. Hay que acordarse de que la actitud hacia la democracia parecía mucho más simple en los decenios anteriores, empezando con la declaración de su gran valor en un discurso del papa Pío XII en 1944, y simultáneamente en un famoso libro de Maritain, *Cristianismo y democracia*, que probablemente mucho inspiró a Pío XII. La democracia parecía, sin más, protectora de los pueblos: si hubieran podido levantar la voz, decía Pío XII, no habría pasado la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial. Con Juan XXIII aparecen las cosas menos sencillas... Y es cierto que el campo político es un campo práctico, no especulativo, de la vida humana (hay una necesidad práctica de convivencia para escapar a la

violencia), hay sin embargo alguna verdad, también práctica, aun en los procedimientos elementales de reconocimiento mutuo que están en la base de la vida conciudadana: esta verdad debe ser siempre observada. Más allá de este mínimo, después, según las sociedades y según las tradiciones, hay más o menos otros elementos que se pueden considerar como fundamentación de la vida política. En forma negativa: no se puede nunca proclamar el relativismo que inspiraría un puro proceduralismo del voto mayoritario (para todas las materias de la vida social y política). Puede parecer —me parece— que será necesario aclarar más todo esto en pronunciamientos nuevos de la Iglesia.

### **Concluyendo**

Pensé necesario terminar con la evocación de estos aspectos menos

sencillos o más problemáticos, a veces polémicos, del tema de la verdad en lo político. No nos debe esto sin embargo alejar de una plena conciencia del valor fundamental que es verdad y búsqueda de la verdad en la vida social: la verdad, según mi título, como valor humano y social fundamental, al lado de la justicia, la solidaridad, la libertad, en primera posición respecto a ellas podemos también decir, al pensar en lo decisivo que es la percepción por el hombre de lo inteligible de las cosas, su capacidad de verdad, esta apertura y manifestación. Es lo que yo quería comunicar esta tarde, sin negar evidentemente el hecho de que no faltan tampoco los problemas, alrededor de la idea de verdad, en la realidad social y política, en particular a los que ha aludido Juan Pablo II.



---

## LA RED DE UNIVERSIDADES AUSJAL Y GLOBALIZACIÓN

LUIS UGALDE\*, S.J.

---

- 
- \* Jesuita español, nacionalizado en Venezuela. Licenciado en Filosofía, Teología y Sociología, Doctor en Historia. Ex Provincial de los jesuitas de Venezuela. Presidente de AUSJAL, la Asociación de las 26 universidades bajo la responsabilidad de los jesuitas en América Latina y Rector de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, actualmente (2004) en su cuarto periodo como tal.

## **LA RED DE UNIVERSIDADES AUSJAL Y GLOBALIZACIÓN**

### **El poder, la necesidad, la ética y la utopía**

El Poder, la Necesidad y la Ética desde que sabemos de la Humanidad no andan de la mano y en armonía. A los que tienen necesidad les falta poder; quienes gozan de poder parecen menos interesados en someterlo a la ética. También parece igual de antigua la utopía que nos lleva a soñar en una nueva realidad en la que se dan la mano el poder y la ética y desaparece el estado de necesidad.

Las nuevas épocas históricas surgen desequilibrando las culturas establecidas y nacen con particulares desajustes entre poder, necesidades y ética, hasta que se logran nuevos equilibrios. Así ocurrió en Europa con la revolución industrial y la revolución cultural y política que la acompañaron. La primera industrialización fue un extraordinario salto productivo en la historia, pero acompañado de situaciones dantescas en minas, fábricas y aglomeraciones proletarias, con hambre,

miseria y explotación en condiciones inhumanas de trabajo durante jornadas increíbles. Todo ello sin ley y con prohibición de que la ética se metiera en ello. Luego vino el estado de bienestar generalizado con la ética y las leyes reguladoras, encauzando las nuevas posibilidades productivas.

En los momentos más duros de la explotación a mediados del siglo XIX se avivó la utopía y fueron soñadas diversas formas de paraíso socialista que movilizaron a millones de trabajadores dando sentido y orientación a sus luchas. Al mismo tiempo el instinto de adaptación y de supervivencia de los poderes llevó a la sociedad capitalista a entender que para el sistema era preferible el bienestar generalizado y la correspondiente ampliación del mercado que tener proletarios famélicos que "nada tiene que perder sino sus cadenas". Luego de décadas de luchas entre sí, la ética, la necesidad y el poder se dieron la mano para producir nuevos equilibrios en sociedades de bienestar a niveles de vida

insospechados un siglo antes. En Estados Unidos y en la Europa desarrollada 1970 es el día de la noche de 1870. Lo mismo podríamos decir de la utopía de la Revolución Francesa: La Europa de 1814 a la caída de Napoleón, ilustre y poderoso hijo de la revolución, distaba mucho de la utopía, libertaria e igualitaria, pero se había abierto un proceso que en 1960 había cristalizado en democracias con poderes constitucionales políticamente superiores al Antiguo Régimen de monarquía absoluta y de estamentos sociales rígidos e injustos. La fatalidad de las utopías es que, cuando son exitosas, paren hijos que apenas se parecen a ellas; pero sin ellas la historia es estéril y no pare humanidad.

### **Globalización y desencuentro entre poder y necesidad**

Hoy vivimos tiempos de globalización que, de nuevo marcan un cambio de época. Tecnologías prodigiosas y unas fuerzas económicas que parecieran ilimitadas, hacen de la globalización una realidad indetenible al tiempo que dejan en evidencia a una humanidad, dividida, enfrentada y cercana donde sus componentes no se pueden ignorar: por primera vez todos nos conocemos, estamos informados unos de otros, somos vecinos interactuando, así estemos a 10.000 kilómetros de distancia, y conscientes de las diferencias raciales, culturales y religiosas y potencialmente enfrentados, pero formando una sola humanidad. El distanciamiento de pobres y ricos es mayor que nunca,

la capacidad de destruir la Tierra como casa común habitable es ya una realidad. Percibimos los frutos amargos de una globalización donde el poder, la necesidad y la ética están divorciados. Al mismo tiempo empieza a tomar fuerza la protesta y la utopía de que necesidades y poderes pueden ir al encuentro hasta producir una nueva globalización, más humana con mayores niveles de bienestar y de dignidad humana compartida entre los pueblos.

Venimos de sociedades nacionales y regionales en las que se había logrado alguna forma de equilibrio con valores y normas que impedían la autodestrucción y cuyos estados nacionales consagraban como objetivo suyo metas de bienestar colectivo con leyes que incorporaban poder y ética para responder a las necesidades de los ciudadanos de cada país. En la nueva realidad globalizada asimétrica aparece inocultable tanto el desencuentro entre poder, necesidad y ética, como la condición inhumana de la actual humanidad y el limitado uso que hace de las enormes posibilidades humanizadoras de que dispone. Nuestro problema no es cómo convertir la utopía en realidad ( imposible esfuerzo de Sísifo), sino cómo nosotros, con esa utopía en el horizonte y en el corazón y con los concretos materiales de construcción de que disponemos, podemos producir un nuevo orden mundial más humano donde el poder, la ética y las necesidades se encuentren exigiéndose mutuamente y humanizándose. La ética se ha achicado y

privatizado y tiene que agigantarse para poner en relación positiva la necesidad y el poder. La tragedia está en que no aparece ninguna fuente suficientemente vigorosa y efectiva que alimente esa inspiración y fuerza ética.

Está claro que el encuentro de la necesidad humana y el poder no se produce, como ofrecían la ilustración liberal y la marxista, por medio de leyes cuyo desarrollo inexorablemente conducía al paraíso y al nuevo hombre. Lo que está planteado es que en este desierto quien tenga alguna fuente de inspiración y de ética lo saque y lo ponga a disposición de todos.

Hay también algunas novedades en la manera misma de entender cada uno de los tres componentes. Por ejemplo, la ética y la religión, que en el pasado parecían realidades humanas indiscutibles y de superior jerarquía con su "deber ser", hoy lucen arrinconadas y acomplexadas. Para cierta cultura ambiental incluso carecería de sentido la pregunta fuera de lo factual: lo que es, es lo que debe ser, parecieran pensar muchos.

Una ética, no importa cuan sublimes sean sus concepciones, ideales y principios, que no logra convertirse en inspiración, en motor y fuerza interior de mucha gente y no media con eficacia y autoridad entre el poder y la necesidad (con reconocimiento de ambas), esa ética, decimos, pierde realidad. Con ello el enfrentamiento entre el poder y la

necesidad se vuelve más destructivo e inhumano: Quienes malviven en la necesidad no aceptarán pacíficamente el orden impuesto por quienes lo hacen por el mero hecho de tener el poder de hacerlo. Siempre existe la posibilidad y la alta probabilidad de que la ética sea manejada (al igual que la religión) solamente para autojustificarse y para denunciar o dominar al otro. En realidad la ética que no sea tomada en serio para orientar la propia conducta no es ética, sino disfraz.

### **La red AUSJAL y la globalización**

Aquí nos preguntamos: ¿Qué hacer desde las universidades y como universidades latinoamericanas ante una realidad globalizada, que parecen reforzar los problemas de América Latina? ¿Las universidades no estarán contribuyendo a agravarlos en lugar de aportar soluciones? ¿Qué es y qué pretender ser la red de universidades jesuitas de América Latina?

El total de universidades jesuitas civiles llega a un centenar en el mundo. Si añadimos los grandes centros de formación eclesial, la cifra pasa de 150.

En América Latina somos 26 universidades civiles bajo responsabilidad de la Compañía de Jesús con un total aproximado de 230.000 estudiantes. Cifra grande por un lado, pero pequeña si recordamos que hay unos 10 millones de estudiantes latinoamericanos de educación superior. La importancia y significa-

ción de esta red y de la Asociación (AUSJAL) que las agrupa, depende del grado de operatividad como red y como asociación y de que su identidad específica sea algo operante y no meramente retórica. Asimismo su trascendencia histórica depende de su capacidad de decir, de hacer y de formar para incidir en el cambio en las formas actuales del poder, hacia su encuentro con las necesidades y con la ética y su interrelación en nuestras sociedades; todo ello con clara visión del condicionamiento globalizador que las marca y que será crecientemente decisivo. Es importante comprender que la globalización ya no es sólo un condicionante exterior, sino que modela nuestras sociedades desde muy adentro.

### **Inspiración cristiana y universidad**

Lo primero que debemos abordar y no presuponer ni continuar con las rutinas heredadas es la pregunta ¿tiene sentido y es conveniente y necesario que entrados en el siglo XXI las universidades de AUSJAL acentúen su inspiración cristiana? Recordemos que grandes universidades estadounidenses (Harvard, Columbia...) de identidad fundacional cristiana, hoy son plenamente laicas. Probablemente consideran (implícita o explícitamente) que este estadio es superior y más adaptado a lo que hoy exige el mundo de sus universidades.

Pues bien, nosotros consideramos que no, que perder la inspira-

ción cristiana realmente operante es una pérdida grave para nuestras sociedades. La globalización alternativa que se desea no es posible sin una fuerte inspiración y motivación capaz de ir contracorriente, pues (en contra de lo que suponía la ilustración) no basta que algo parezca racional para que la humanidad lo haga. Así mismo la construcción de sociedades latinoamericanas inclusivas y gobernables donde ética, necesidades y poder (nacionales e internacionales) se encuentren de manera constructiva y efectivamente humanizadora, requieren una inspiración fuerte y movilizadora de millones de conciencias y de talentos para la conjugación humanizadora de la ética, el poder y las necesidades. No se puede remitir esa inspiración movilizadora a sólo las iglesias, pues se requiere una ética dentro de los saberes, poderes, tecnologías... no a fuera o al lado de donde se toman las decisiones en una sociedad secular. Si las universidades no sirven para eso, se convierten en reflejos reforzadores del desorden establecido. Dicho de otra manera, por mucho que la universidad denuncie los males del neoliberalismo, de la globalización, de la creciente pobreza, de la unipolaridad mundial, del individualismo posesivo o de la intolerancia de los fundamentalismos, no tiene ni fuerza, ni inspiración para remontarlas ni para regular sus acciones e instituciones. Salvar la común casa de la Tierra y cuidarla para que sea acogedora para las nuevas generaciones; desterrar la guerra y el armamentismo; y superar la pobreza

y la discriminación humana por razones de raza, religión, género, cultura... parecen objetivos imposibles y muy contracorriente de las actuales tendencias dominantes en la economía, en la cultura, en el poder y en la tecnología. Hoy ni la familia, ni las iglesias, ni otros centros tienen la fuerza para contrarrestar y modelar con valores contraculturales imprescindibles, tales como la solidaridad con todo lo que implica. Ni la ética sólo, ni el poder, ni la necesidad (solos) pueden cambiar la actual globalización, sino que se requiere una cierta interacción de las tres que actúan cuestionándose y modificándose.

La inspiración cristiana que se afirma en las universidades de la red jesuita en este sentido es contracultural, pero se hace dentro (y no al margen) de realidades culturales claves y muy buscadas como son nuestras universidades. Cada vez nos parece más cierto que la mayoría de los estudiantes escoge estas universidades, porque cree que ser egresado de ellas da mayores probabilidades de éxito futuro en el mercado de trabajo y en el mundo profesional. Las universidades son centros que ayudan al 10% de los latinoamericanos que egresan de ellas a acceder exitosamente a los saberes, poderes y haberes, propios de estas sociedades globalizadas. Creemos que quienes buscan estudiar en universidades de jesuitas lo hacen preferentemente porque esperan que al egreso estarán más cerca del éxito. Nosotros afirmamos que si las universidades de nuestra red

carecen de una vigorosa inspiración cristiana traducible en levadura humanizadora en el mundo y en nuestras sociedades concretas, serán instituciones que fortalecerán una globalización problemática en sociedades con permanente amenaza de ingobernabilidad y con creciente pobreza y exclusión. El poder llama al poder y los saberes y haberes se acumulan donde ya están, acentuando así la asimetría. La Universidad puede ser significativa para la construcción de una globalización alternativa sólo si es una fuente de formación en valores que dan sentido al reforzamiento de la identidad y al uso solidario del poder, de los saberes y de los haberes para potenciar donde hay debilidad, ignorancia y pobreza, puede ser significativa para una globalización alternativa. La ciega ley del mercado, no lleva, ni nacional ni internacionalmente, a intercambios desiguales a favor del débil, sino al revés.

No decimos que la inspiración cristiana sea la única posible. Reconocemos otras inspiraciones religiosas o laicas que puedan sustentar y fomentar la solidaridad y el trasvase que fortalezca a los débiles y lleve a un encuentro constructivo entre poder, necesidades y ética. Lo que afirmamos es que las universidades que excluyan o marginen la ética serán instrumentos más eficaces del poder y de la globalización asimétrica que los ejércitos de ocupación. Tampoco pensamos que por el hecho de afirmar la identidad católica de una universidad o su inspiración cristiana se siga el fortalecimiento

de los valores necesarios para construir una globalización alternativa. Las religiones y la religión cristiana han sido fuente de guerras, de exclusión y de negación de "los otros", como persona, como pueblo y como cultura. Incluso han sido también impedimento para la autonomía de las ciencias y de los saberes, de los poderes civiles de la sociedad y del desarrollo económico. Todas estas dimensiones de la vida humana, trabajosa y conflictivamente, se emanciparon del tutelaje eclesiástico; emancipación que no sólo es buena para la sociedad y el Estado, sino también para la identidad cristiana. Al mismo tiempo las sociedades y las personas necesitan "sentido de la vida" y valores para que los adelantos y las posibilidades técnicas sean discernidas y puestas al servicio de la humanización pluralista.

El reto de las universidades agrupadas en AUSJAL está en afianzar significativa, clara y eficientemente, esta inspiración cristiana como distinta de las universidades que defienden una confesionalidad fundamentalista (las hay musulmanas, judías, católicas, cristianas de otras denominaciones, budistas...) y de las universidades con un laicismo que rechaza toda inspiración institucional valorativa, remitiéndola al fuero interno y privado.

La necesidad de valores y de ética es **una necesidad pública**, aunque de ninguna manera deba ser impositiva. Necesitamos que los grandes movimientos espirituales, religiones y filosofías humanistas

ofrezcan sin ocultamientos a nuestra sociedad lo mejor de sí mismas, como afirmación y patrimonio común de la humanidad y no como secta que excluye y condena a los otros, a quienes no pertenecen a ella. En Occidente se ha vivido de rentas de una religiosidad que nutrió de valores, pero que cada vez es más ajena para las mayorías que tienen hoy menos de 30 años. Perdurarán como "rezago cultural", pero las sociedades carecen cada día más de fuentes vigorosas que surtan y atiendan a una necesidad pública tan evidente. Afirmar la inspiración cristiana, como contradistinta de la confesionalidad fundamentalista (reconocemos que no siempre los límites están bien definidos), significa que la institución universitaria no exige que todos o la mayoría de sus estudiantes y profesores sean confesionalmente católicos, ni impone prácticas religiosas, ni creencias propias de una confesión religiosa, pues éstas por su naturaleza han de ser libres y producto de las propias convicciones de conciencia.

### **El camino de AUSJAL**

En AUSJAL en los últimos 10 años hemos hecho **un esfuerzo de definición común para trazar en este sentido un camino compartido**. Hemos formulado de manera muy concisa dos documentos guías *Desafíos de América Latina y Propuesta Educativa AUSJAL* de 1995 y el *Plan Estratégico AUSJAL* de 2001. En ellos expresamos nuestra identidad y los acentos y líneas maestras de la for-

mación universitaria de inspiración cristiana en conformidad con el modo ignaciano en educación. Todo el currículo del estudiante, las materias académicas y las demás actividades formales e informales, deben estar impregnadas de esa inspiración y líneas de acción, para que la formación que el estudiante reciba esté modelada por esos valores. Así mismo la institución universitaria como tal tiene ese perfil en la sociedad y en sus actividades; en sus tomas de posición, foros y seminarios estará presente esa inspiración humanizadora. Lo mismo se diga de la selección de sus temas de investigación.

En vista de la obligada brevedad de esta presentación vamos a enumerar siete rasgos (no exclusivos pero sí importantes) de esta inspiración:

**1- Antropología solidaria** e inspiración abierta a un Dios trascendente, cercano y hermanador, entendido y vivido como Amor, tal como se nos manifestó con rostro humano en Jesús de Nazaret. En definitiva en Jesús se nos muestra Dios como Amor trascendente y no como reflejo de los poderes humanos, un Dios que es pura gratuidad y que revela el sentido de la vida de cada uno cuando se abre como don hacia los otros. Para encontrarse a uno mismo y su realización es necesario abrirse a los otros, en el "nosotros". Esta no es simplemente una verdad cristiana para los cristianos, sino una revelación de la condi-

ción humana de toda persona en la que nos encontramos con lo más humano-divino de nosotros mismos.

**2- Radical afirmación de la dignidad humana**, no instrumentalizable. Hay una tendencia humana a percibir y a utilizar todo lo que le es exterior como un instrumento para su realización; así ocurre con las cosas, los animales y con la naturaleza que rodean a la persona. También está presente en la relación con los demás seres humanos, como vemos en los niños. Esa tendencia requiere el complemento dialéctico de otra tendencia humana a la afirmación del otro en sí mismo. Nosotros nos consideramos como cocreadores del mundo y como cuidadores de su equilibrio, usando las criaturas tanto cuanto nos ayuden, pero de tal manera que no las llevemos al agotamiento y a la extinción y privemos a las futuras generaciones de una Tierra habitable. En cuanto a los seres humanos, nuestros valores reconocen que, por el mero hecho de serlo (no por su fuerza, riqueza o belleza) no son éticamente instrumentalizables y que tienen en sí mismos un fin trascendente y no subordinado a nosotros. Esto es fundamental en una cultura en la que tanto vales cuanto consumes o produces; o en sistemas políticos en los que las personas sólo son valoradas como fichas al servicio del poder. Lo mismo se diga de las demás relaciones humanas fundamen-



tales, como son las familiares y las sexuales. La humanización no es algo logrado sino una vocación, una tarea que pasa por el camino que cada uno hace del yo al nosotros.

**3- Opción preferencia por los pobres.** En los últimos 30 años la Iglesia latinoamericana "redescubrió" esta identidad evangélica fundamental y ayudó a que el conjunto de la Iglesia lo recordara; la civilización humana misma debe examinar y aprender a medir su calidad humana por su relación a los pobres, oprimidos y marginados y por su decisión para liberarlos. Desde la orilla y desde las víctimas se ven con particular claridad el valor humano y el corazón de una civilización. Con frecuencia las realizaciones culturales deslumbrantes son amasadas con sangre y sustentadas sobre las espaldas de una mayoría de esclavos. Nosotros no proclamamos la opción por los pobres como un principio filosófico, ni como una medición racionalista. La Biblia dice que quien maltrata a la viuda, al extranjero, al huérfano y al pobre; se encontrará con la ira de Dios, pues Él es defensor de los débiles. Jesús nos dice que lo que hagamos con el más pequeño lo hacemos con Él. Esa es la dimensión sagrada del pobre, su dignidad irreductible: quien la niega, niega a Dios, niega a la vida. No son separables el amor a Dios y al prójimo, de manera que los creyentes podamos tener aquel sin éste.

La relación con el pobre concreto nos da la medida de nuestra fe, de nuestro sentido de la vida, de la calidad de nuestra economía y política. También a esta luz se evalúan nuestros sistemas políticos, económicos y culturales. Sociedades con mayorías excluidas y empobrecidas revelan sistemas que deben ser transformados o combatidos. Nos esforzamos en que ésta sea una evidencia que empape toda la formación en las universidades de nuestra red.

**4- Afirmación de la razón y de los poderes** como realidades importantes y ambiguas, necesitadas de desarrollo, discernimiento y de ordenamiento adecuado de medios a fines. Como universidad afirmamos la razón y las ciencias y buscamos el máximo desarrollo autónomo de ellas y de las diversas formas de los saberes. Pero explícitamente tomamos distancia de los restos todavía vigentes de la antigua utopía racionalista de la ilustración que proclamaba la plena liberación humana por la razón. Valoramos la razón, el poder y los bienes económicos como medios necesarios para el desarrollo humano, pero explícitamente afirmamos su ambigüedad en cuanto posibilidad (e incluso probabilidad) de ser usados para la deshumanización. Luego de valorar los grandes aportes de la modernidad, vemos que en concreto en el mundo en el que actúan los actores reales hay modos específicos de aplicación de la política, de la

economía y de la ciencia que tienen rasgos profundamente anti-humanos y que éstos son dominantes. Aunque el estudiante en su formación ética se prepare para el uso humanizador de todo ello, debemos ser conscientes de que no sale a actuar en un campo neutral en donde hacer buen uso del Derecho o de la Economía es posibilidad abierta y responsabilidad exclusiva de su libertad soberana. No, en el mundo hay una economía y unos intereses dominantes y las vigentes relaciones internacionales de poder no son neutrales. En la práctica va a encontrar graves dificultades la actuación humanizadora para lograr una globalización alternativa, superando la pobreza de la mayoría de la humanidad, destinando a educación y salud de los países y de los sectores más necesitados los billones de dólares que hoy se destinan al armamentismo, o desarrollar mecanismos solidarios de transferencia de capitales, de tecnología, de formación... para hacer fuerte al débil, para que todos los países tengan empleo y desarrollo propio para que sea eficaz la solidaridad con las generaciones que todavía no han nacido y no privarlos del medio ambiente de calidad, para que haya una autoridad internacional eficaz, más allá de la ley del más fuerte, todo esto es celebrado con aplausos, mientras sean palabras de discursos protocolares, pero es tratado como subversivo en cuanto se toma en serio para ponerlo en práctica.

Todo ello es contenido ético que en la práctica resulta contracultural y hasta subversivo. Nuestras universidades deben fomentarlo, pero sabiéndose de toda ingenuidad y sabiendo que la aplicación predominante de la ciencia económica o del derecho internacional no son neutrales, sino con frecuencia subordinados a los esquemas de poder mundial predominante. Si se continúa con la ingenua suposición de que la aplicación del poder o de las leyes económicas es neutral, la Universidad contribuye a deformar la visión de la realidad. Las supuestas leyes del mercado con una predeterminación natural que llevaría al equilibrio y al bienestar mundial, entrañan una ideología que deforma la comprensión de su aplicación. Las leyes del mercado (en hipotéticas condiciones de competencia) son importantes como mecanismos de intercambio, como estímulos y como elementos de distribución, pero su abstracción oculta la realidad más de lo que la ilumina.

Asimismo, es una deformación pensar que hay alguna sociedad donde el mercado (que por cierto para su buen funcionamiento entraña ética y universalidad) puede funcionar de manera beneficiosa sin una buena institucionalidad. Las potencias dominantes cuando el producto del rival lo supera en calidad y precio ponen aranceles y trabas al libre mercado o protegen a sus productos en desventaja. Ignorar estos hechos es ocultar la realidad e ideologizar la teoría del mercado. Recordemos

los multimillonarios subsidios agrícolas y aranceles defensivos de algunos productos en los países capitalistas más avanzados.

Es imprescindible desarrollar explícitamente **formas de solidaridad** internacional más allá de la lógica del mercado y que vayan a potenciar a los más débiles y su desarrollo económico, social y político.

Al mismo tiempo el mundo necesita una **autoridad moral**, con poder de aplicación y con obligatorio acatamiento y apoyo de todos los estados nacionales. Es una necesidad tan evidente como lo era en 1890 la necesidad de la autoridad nacional con intervención para proteger a los trabajadores, regular los límites del mercado y compensar sus imperfecciones, para legislar sobre el trabajo y para desarrollar un sistema tributario con presupuestos públicos caracterizados por grandes trasvases destinados a potenciar a los más débiles con educación, salud, sistema público de seguridad social, servicio jurídico y oportunidades de trabajo.

**5- Pluralismo cultural y diálogo.** La inspiración cristiana no ha de servir (como a veces en el pasado) para afirmar y defender a los correligionarios y condenar (incluso matar) a los que no lo son. Por el contrario, nos lleva a reconocer al otro como otro en su dignidad e identidad. La radicalidad de la fe nos lleva a afirmar la dignidad de los otros por el mero hecho de ser humanos en un

mundo con diversidad de razas, religiones, género, culturas... Por tanto la universidad desarrolla una conciencia personal y un clima institucional que afirma el diálogo intercultural y la valoración del otro, del divergente, del distinto.

**6- Aprendizaje de los valores y práctica universitaria.** Para crear una globalización distinta no basta denunciar los errores y realidades inhumanas de la actual. Hace falta análisis y clara visión, unidos a una férrea voluntad para cambiar y remontar los obstáculos. Las actuales protestas callejeras antiglobalización apuntan en esa dirección, aunque por ahora sean incapaces de diseñar alternativas.

Nosotros defendemos que la universidad no es sólo para conocer la verdad, sino para **aprender a hacer el bien con la verdad conocida**. Y aquí entran la ética y los valores. No es lo mismo una adhesión intelectual que acepta una información adecuada- el PIB bajó en 4%, el agua se congela a tal temperatura o la luna dista tanto de la tierra- que la adhesión ética y valorativa. En la aceptación ética se implica toda la persona y se compromete su voluntad, afectividad, inteligencia y acción: La verdad ética es asumida de tal manera que orienta toda nuestra acción y estamos dispuestos a dar la vida por ella.

¿Cómo hacer para que millones de personas no sólo repudien los

males de una determinada globalización sino que la afirmación de la vida digna de los pobres de la tierra, la defensa de la casa común para las futuras generaciones, el rechazo de la guerra y del armamentismo y el cultivo del diálogo intercultural e interreligioso sean convicciones que muevan talentos, recursos, leyes y vidas, hasta crear condiciones de cambio efectivo? En una cultura en la que la ética para muchos es más bien un estorbo, las universidades de AUSJAL defendemos y tratamos de llevar a la práctica la idea de que la verdadera adhesión ética y la vivencia de los valores se da cuando ellos pasan por la cabeza (inteligencia), el corazón (la voluntad y la afectividad) y las manos (acción inteligente y eficaz). Por eso la universidad no es sólo para enseñar a pensar, sino a hacer.

En la actual asimetría internacional y nacional, es necesario que la universidad de manera vivencial organice el encuentro sistemático de los estudiantes con los sectores de menores recursos en un trabajo de trasvase de conocimientos y de recursos que fortalezca a estos y también a aquellos y su buen desempeño profesional futuro. Experiencias de solidaridad donde entran la afectividad, la inteligencia, la voluntad y la acción debidamente ordenada. Esa acción puntual, en programas pequeños en comunidades populares, es un elemento imprescindible para que la universidad y el universitario desde cada una de las carreras entiendan su papel y el de su profesión lograr una sociedad que

no excluya, una sociedad gobernable, una economía con oportunidades de trabajo y de competencia para todos, para un mundo con una globalización realmente humanizadora. De ahí que AUSJAL ponga como una prioridad estratégica estas maneras de desarrollar en la experiencia práctica la responsabilidad social, personal e institucional.

Hay que potenciar mundialmente a los países débiles y en lo nacional a los sectores pobres y excluidos, con proyectos focalizados, destinados a potenciar sus capacidades productivas, organizativas y de poder, de manera que los hoy excluidos tengan verdaderas oportunidades. La superación de la pobreza y de la exclusión no es algo verbal sino un largo e inteligente camino de comprensión, de investigación, de compromiso que envuelve a toda la sociedad nacional y mundial. Esas acciones siempre son pequeñas y modestas, pero están conectadas e inspiran planteamientos más globales que afectan el comercio mundial, a la creación de la autoridad internacional con criterios éticos válidos para todo el mundo y que buscan alternativas de funcionamiento y de regulación para el sistema financiero internacional. Hay que ayudar a descubrir la importancia ética de la relación de determinadas prácticas (que a simple vista pudieran parecer neutrales) con la exclusión y la muerte, y de otras con el fortalecimiento, inclusión y vida de las mayorías de la humanidad excluidas hoy.

Si el mercado y sus derivados culturales y conductuales son la suprema ley (sin ordenamiento humanizador, ni complemento, ni regulación), no se darán los necesarios trasvases solidarios que eleven al débil y que le abran oportunidades a sus talentos y creatividad. El mercado teóricamente opera con intercambio de equivalentes. Si lo hace en realidades muy desiguales y asimétricas, "inocentemente" opera para acumular el poder y la riqueza de los que ya tienen y la indigencia de los débiles. Según la lógica del mercado, África tiene que dar a Europa exactamente el mismo valor monetario que lo que recibe; el africano o el latinoamericano mal equipado en términos de la economía capitalista tiene que competir con los europeos bien equipados y entrenados dentro de un sistema en el que el poder político-económico del mundo desarrollado influye en los precios de lo que él vende frente a los que paga. Por esta razón, donde prevalecen criterios más globales de integración, como ha ocurrido en la creación de la Unión Europea, se prevén mecanismos de trasvase de recursos para potenciar a los sectores y regiones más débiles (Grecia, Portugal, sur de Italia, sur de España...) En pocos años esa política ha equilibrado hacia arriba y ha puesto esas regiones en situaciones de competencia y de intercambio mejor. Pero los europeos no sólo hablan de ayuda, sino de Constitución común con una ciudadanía compartida. Por el contrario, si prevalece la lógica del poder dominante, se subsidia y protege (con prácticas antiliberales) a

los agricultores de los países desarrollados frente a los de países subdesarrollados.

En cierta manera sorprende que el liberalismo a ultranza, cuyas consecuencias inhumanas en los países europeos más adelantados económicamente ya para 1890 constituían una evidencia empírica, luego de una industrialización sin leyes, ni instituciones ordenadoras, sea propuesto hoy para la globalización. Tal vez sea más correcto decir que sí se entiende, pero que esa visión ética no es asumida como valor y guía eficaz de acción. Esto surgirá, como ocurrió en la Europa del siglo XIX con el Estado, la legislación social y las instituciones públicas, cuando la experiencia y el sufrimiento hagan evidente que peligra la humanidad. Las correcciones surgen como producto de fuerzas aparentemente contrapuestas, pero que en realidad resultan convergentes: las luchas sociales en las que se dan la mano la utopía, la ética y la necesidad (las luchas de los dolientes) y por la otra los poderes políticos y económicos que se adaptan con visión de supervivencia y de éxito. En las legislaciones solidarias hoy vigentes en los países capitalistas (sistema fiscal que quita al privado entre 35 y 50 % para el financiamiento público), en los sistemas e instituciones de educación, salud y seguridad pública que financian servicios gratuitos a los que poco pueden contribuir, responden a esa solidaridad institucional donde los que aportan menos reciben igual o incluso más a fin de que

lleguen a tener oportunidades de contribuir más. La solidaridad institucional no es lo contrario del egoísmo, pues hay un "egoísmo solidario" que, en su búsqueda del propio interés, descubre el bien de los otros, sea para asegurar la ampliación de sus mercados, la paz social o la convivencia y gobernabilidad más seguras y eficientes. Los sistemas sociales son exitosos o se hunden como conjuntos y las instituciones solidarias, empezando por el propio Estado, son fundamentales para ello. Hoy en las sociedades desarrolladas, con culturas muy individualistas, florecen fuertes instituciones y leyes solidarias; todo esto más allá del grado de generosidad individual.

**7- Calidad universitaria.** Poco valioso será el aporte de las universidades a la construcción de una

globalización distinta, si no son universidades muy exigentes y de alta calidad. De lo que se trata no es de lamentar y denunciar lo mal que está el mundo sino de contribuir universitariamente a la construcción de alternativas mejores. De lo contrario la Universidad no aporta a la sociedad aquello para lo cual la sociedad crea y sostiene la Universidad. Hace falta verdadera calidad universitaria para contribuir significativamente a la curación de nuestras sociedades latinoamericanas enfermas y al rescate de lo público y de la política de su actual desprestigio e ineficiencia.

Luis Ugalde

Caracas, octubre de 2003

