



Aporte de las religiones para la fundamentación racional de la moral en el orden mundial

Una mirada crítica a la ética mundial de Hans Küng

Contribution of religions to worldwide moral rational arguing.

A critical look to Hans Küng global ethic

Eduardo Flavio Ortiz Coronado

Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima, Perú. Email: edortiz@lamolina.edu.pe

RESUMEN

Esta investigación presenta el proyecto moral del reconocido y controvertido pensador suizo Hans Küng, cuya experiencia ecuménica en los ámbitos interreligioso e intercultural se ha plasmado en el proyecto de una ética mundial. Su propuesta es una forma de minimalismo moral para un mundo que se halla en crisis de sentido a todo nivel, pero, prioritariamente, desorientado en el ámbito moral. Ante esta coyuntura, el autor investiga el alcance del paradigma de la *totalidad integradora* de Küng, en la fundamentación racional de la moral. Para ello, explora las interacciones dependientes y consecuentes entre el modelo de Küng y las perspectivas políticas de Cortina, Rawls y Walzer. Al mismo tiempo, investiga cuáles son las relaciones del modelo con la defensa de la dignidad y los derechos humanos y con la creación de una cultura ética mundial, que podría lograrse mediante el esfuerzo conjunto entre creyentes y no creyentes, presentada en el Segundo Parlamento Mundial de las Religiones, 1993.

Palabras clave: Ética mundial, Filosofía política, Teología ecuménica, Religiones, Totalidad integradora, Dignidad humana, Hans Küng.

ABSTRACT

This research presents the moral project of the renowned and controversial swiss thinker Hans Küng, whose ecumenical experience in the interreligious and intercultural spheres has been reflected in the project of a *global ethic*. His proposal is a form of moral minimalism for a world mainly disoriented morally and in crisis of meaning at all levels. In this context, the author investigates the scope of Küng's *integrative totality paradigm*, on the rational arguing of morality. For this, he explores dependent and consistent interactions of Küng's model with the political perspectives of Cortina, Rawls, and Walzer. At the same time, he investigates the relationship between the model and the defense of human dignity and human rights, as well as the creation of a global ethical culture, which could be achieved through a joint effort between believers and non-believers, presented at the Second Parliament of the World's Religions, 1993.

Key words: Global Ethic, Political Philosophy, Ecumenical Theology, Religions , Integrative Totality, Human Dignity, Hans Küng.

INTRODUCCIÓN

La crisis multidimensional del mundo en que vivimos encuentra su causa en la crisis moral y justifica al mismo tiempo la necesidad de una ética a escala mundial desde un nuevo paradigma que integre la criticada racionalidad moderna y las nuevas racionalidades posmodernas. Precisamente, este es el marco de esta investigación que busca comprender la propuesta de Hans Küng acerca de la ética a escala mundial, la misma que compromete a todos los actores de la comunidad global para establecer ciertos principios mínimos universales, respetuosos de la pluralidad de culturas, asociaciones y formas de vida diversas, con sentido de responsabilidad futura para la sobrevivencia. El problema del presente estudio es comprender qué tarea les corresponde a las religiones en la fundamentación racional de la moral y desde qué perspectiva podrían conseguirlo. En este sentido, el enfoque metodológico es cualitativo y el alcance o nivel es explicativo. El objetivo que se persigue es criticar el nuevo paradigma de la totalidad integradora que propone el autor y su pertinencia en la fundamentación racional de las

religiones para la ética mundial propuesta. Para lograrlo, trabajamos la necesaria distinción que hace la filósofa española Adela Cortina entre maximalismos y minimalismos y la conveniencia de estos últimos para la convivencia global. Por otro lado, mostramos la novedad del nuevo paradigma de la totalidad integradora de Küng en un contexto en que los valores tradicionales de la modernidad han demostrado su fracaso y, por otro lado, los nuevos valores de la posmodernidad ofrecen posibilidades más integrales con perspectiva global. En consecuencia, antes que moralizar es preciso la reflexión, la apertura al pluralismo y el aporte de las religiones. Además, revisamos la respuesta de Küng al liberalismo del filósofo norteamericano John Rawls y su apuesta por el comunitarismo que coincide con el sentido fraterno y solidario que aportan las religiones en la fundamentación racional de la ética mundial.

MATERIALES Y MÉTODOS

Si se trata de esclarecer el lugar de ejecución de la investigación hay que decir que esta se mueve entre la filosofía

política, la teología ecuménica y el minimalismo moral, así como el aporte de las religiones en la fundamentación racional de la moral a escala mundial. La metodología está basada en un enfoque cualitativo, porque pretende caracterizar las diversas posibilidades de alcanzar un entendimiento mundial en un momento de crisis global. De esa forma, el alcance es explicativo; primero, porque revisa hasta qué punto es preciso el establecimiento de nuevos paradigmas normativos para el acuerdo moral mundial; y, en segundo lugar, porque emplea las categorías del liberalismo político y del comunitarismo para inferir las posibles consecuencias de seguir cada uno de estos caminos, en la fundamentación racional de la moral, concretamente una ética mundial.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

1. Minimalismos y maximalismos

El “mínimo decente” es una expresión de la economía sanitaria para referir el deber de los estados, y no la simple beneficencia, de brindar asistencia sanitaria con equidad a todos los ciudadanos. De este modo quedarían garantizadas las condiciones elementales de vida digna. Porque la justicia nos exige unos mínimos básicos, mientras que la beneficencia unos máximos que no son universalmente exigibles sino brindados en el orden de la gratuidad. Se trata pues, de fijar hasta dónde está obligada la sociedad en justicia y bajo qué aspectos, a otorgar un mínimo razonable en tales condiciones. Esto no significa despersonalizar al individuo por la imposición de ciertos modelos de felicidad, porque no es cuestión “de hacerle dichoso, bienaventurado, sino de darle el mínimo exigible -el mínimo decente- para que se labre su felicidad como bien pueda

y quiera, porque ni la sociedad puede arrebatárle sus decisiones acerca de cómo quiere ser feliz, ni está obligada tampoco a costearle la satisfacción de todos sus deseos, sean cuales fueren” (Cortina 1995: 58-59).

Es conveniente señalar que el minimalismo está lejos de ser una rebaja o dejación moral -en contra de la opinión de posmodernos y utópicos-: no siempre exigiendo los máximos se alcanzan los mínimos. Los maximalistas dirán: “acaben con la corrupción, disminuyan el gasto público, vivan más sobriamente y verán cómo queda mucho más que repartir”. La ética de mínimos, en cambio, plantea la necesidad y posibilidad de “fijar un “mínimo decente” de valores compartidos, de modo que las decisiones sean respetuosas con la pluralidad”.

La tarea no es fácil, pero del hecho que algo sea difícil no se sigue que no haya que hacerlo si la necesidad se impone. Y es una tarea de empresarios, periodistas y demás asociaciones, para obrar con justicia en los distintos sectores de la vida social. Nos referimos a unos mínimos decentes de moralidad: “Todos los sectores de la vida social, por tanto, y no sólo los de la comunidad política, van necesitando fijar esos mínimos que, en su pretensión de universalidad, la traspasan hasta acceder a la comunidad mundial, e incluso a las obligaciones morales con las generaciones futuras” (Cortina 1995: 62).

Aquí tenemos que distinguir lo justo y lo bueno para poder comprender lo específico del minimalismo frente al maximalismo (pero no más allá de lo metodológico). En este sentido, la justicia se refiere a lo que es exigible en el fenómeno moral y a cualquier ser racional que quiera pensar moralmente: es moralmente justo lo que satisface intereses universalizables. Pero lo

que consideramos como bueno no puede exigir ser considerado tal por los demás, porque esta sí que es una opción subjetiva.

“Las éticas de la justicia o éticas de mínimos se ocupan únicamente de la dimensión universalizable del fenómeno moral, es decir, de aquellos deberes de justicia que son exigibles a cualquier ser racional y que, en definitiva, solo componen unas exigencias mínimas. Las éticas de la felicidad, por el contrario, intentan ofrecer ideales de vida buena, en los que el conjunto de bienes de que los hombres podemos gozar se presentan jerarquizadamente como para producir la mayor felicidad posible. Son, por tanto, éticas de los máximos, que aconsejan seguir su modelo, nos invitan a tomarlo como orientación de la conducta, pero no pueden exigir que se siga, porque la felicidad es cosa de consejo o invitación, no de exigencia” (Cortina 1995: 65).

Planteada la distinción, hay que advertir que *ethos* y *pathos* no están desvinculados. Razón y sentimiento moral se reclaman mutuamente y son elementos que forman juntamente una ética de mínimos. Y es que la razón humana es sentiente lo mismo que el sentimiento humano es racional. Por tanto, mínimos razonables no sólo se consiguen mediante una razón intelectual y formal sino también mediante una razón dialógica e intersubjetiva.

Esta tarea de construir mínimos de justicia sin exigir máximos de bien pasa por el debate intolerante de ambas partes, laicistas y fideístas. En el primer caso, porque no otorgan el rango de ciudadanos a los religiosos y en el segundo, porque, pretenden una cierta superioridad ontológica que les daría la clarividencia de cuáles son los valores eternos que deben imponerse a todos los ciudadanos. En los dos casos, se trata de posiciones

intolerantes que no respetan el pluralismo democrático ineludible para la convivencia humana. Todos se merecen disfrutar de la libertad, la igualdad y la solidaridad, bien sea, que la dignidad se explique con razones de considerar a la persona un fin en sí misma, bien sea, por considerarla creación de Dios.

Cortina cree, sin embargo, que este proyecto es casi imposible porque la justicia no la pueden otorgar los organismos internacionales, aunque entre ellos se haya avanzado en un debate muy complejo y rico, ya que la justicia sólo la puede otorgar el Estado nacional a sus destinatarios.

“Precisamente, el irreversible proceso de globalización obliga a los estados a pechar con sus responsabilidades, pero con la conciencia de que la tarea les excede, que es ineludible la interdependencia. Y no sólo entre los estados, sino entre ellos y la sociedad civil, formada por asociaciones cívicas y por empresas transnacionales, que es indeclinable protagonista de la justicia en los nuevos tiempos” (Cortina 2010: 141).

Si bien es cierto, han surgido en la historia, comunidades políticas transnacionales o estados que comparten la soberanía, como es el caso de la Unión Europea, también han surgido organismos internacionales para defender los derechos humanos, como las Naciones Unidas. Pero los protagonistas más destacados son los de la sociedad civil, es decir, las organizaciones ciudadanas y las empresas locales y las corporaciones transnacionales; ambas son corresponsables en la tarea de procurar justicia y solidaridad. Entre estas, se ubican los Organismos No Gubernamentales, pero también las fundaciones y las comunidades creyentes, las mismas que “tienden lazos mundiales”

mediante “tareas de ayuda directa, de protesta y crítica, hasta ir conformando esa sociedad civil mundial que es a la vez crítica y colaboradora del poder político y económico” (Cortina 2010: 142).

2. La ética mundial de Hans Küng

2.1 La totalidad integradora de la posmodernidad

Las atroces cifras del armamentismo, el impacto ambiental, las muertes por hambre, las guerras, los sistemas económicos injustos mortales, se constituyen por sí mismos en la mejor fundamentación de un talante ético global para poder subsistir. Esta crisis que se inició con la Primera Guerra y el fin de la modernidad no consiguió, tras el arribo convulsionado y paralelo de la posmodernidad, superar la crisis histórica ni ofrecer al mundo cánones éticos significativos. El socialismo de Estado marxista-leninista fracasó sin afrontar el problema de los derechos humanos y el comportamiento ético. Lo mismo vale decir del capitalismo con su déficit social, político y moral, donde se desmoronaron las tradiciones y el sentido global de la vida, los criterios éticos absolutos y la carencia de nuevos fines. Esta crisis se puede describir como una crisis de orientación y vacío de sentido, de valores y de normas, que afecta a los individuos, pero que, además, “constituye un problema político de enorme magnitud”.

Con este análisis, Küng demuestra que en estos tiempos se impone una crítica a las conquistas occidentales de la modernidad, vale decir, a una ciencia sin paz, una tecnología sin energía espiritual, una industria sin ecología y una democracia sin moral. Las ideologías modernas del progreso sin límites se han desencantado

a causa de sus efectos inhumanos, dando paso a una nueva sensibilidad: “Un cierto impulso de totalidad está, en nuestros días, poniendo en entredicho a esta razón analítica y obligándola a ofrecer su propia legitimación. La juez suprema de ayer se convierte hoy en acusada” (Küng 1991: 29).

Küng se pregunta por los objetivos que tienen sentido, los valores aptos para el consenso, las convicciones con fundamentos. Está convencido de que esta pregunta debe ser formulada por todos, no sólo por los especialistas. Se trata de una nueva orientación fundamental como macroparadigma o constelación posmoderna.

“Los valores específicos de la modernidad industrial –dedicación (industria), racionalidad, orden, seriedad, puntualidad, clarividencia, trabajo, eficiencia-, no pueden ser suprimidos, sino reinsertados en la nueva constelación y los nuevos valores de la posmodernidad, en sintonía con otros valores, como la imaginación, sensibilidad, emotividad, calidez, ternura, humanidad. No se trata de reprobaciones y condenas, sino de contrapesos, orientaciones y movimientos alternativos” (Küng 1991: 37).

Una nueva perspectiva de totalidad va ganando espacio como integradora. Junto con la dimensión económica, social y política, existe también una dimensión ética, estética y religiosa del ser humano y la humanidad, dado el carácter multidimensional de la sociedad humana. La posmodernidad no puede reducirse a un pluralismo o relativismo radical, ni a una uniformización integrista del mundo.

“El nuevo paradigma incluirá una pluralidad heterogénea de proyectos vitales, comportamientos, lenguajes, formas de vida, conceptos científicos,

sistemas económicos, modelos sociales y comunidades creyentes, todo lo cual de ningún modo excluye un consenso social básico... porque en una nueva constelación mundial, la posmodernidad exige un nuevo consenso fundamental sobre convicciones humanas integradoras” (Küng 1991: 39).

Posmoderno no es antimoderno ni ultramoderno. La nueva constelación posmoderna la concretaremos en “algunas convicciones y exigencias fundamentales, en la perspectiva de una ética mundial”. Küng sostiene que sin moral y normas éticas universalmente obligantes, las naciones, acumulando sus problemas colapsarán en la ruina económica, social y política. De allí la necesidad de una reflexión sobre el talante ético para los proyectos y acciones, pero una ética que sea una “respuesta positiva”, una actitud ética mundial y no sólo un remedio a deficiencias y debilidades.

Para la ética mundial, una democracia no da cabida a moralizaciones autosuficientes sino una reflexión autocrítica. El Estado libre democrático, según su constitución, respeta y protege las libertades y derechos humanos, es decir, que debe tolerar la diversidad de religiones y confesiones, de filosofías e ideologías y por tanto, no puede imponer un sentido o estilo de vida, ni tampoco prescribir legalmente ninguna clase de valores supremos o normas últimas. “Para que en una sociedad plural puedan convivir diversas cosmovisiones, es preciso un consenso fundamental entre ellas, pero nunca podrá tratarse de un consenso “estricto o total, sino de un *overlapping consensus*” (J. Rawls). Ahora bien, el alcance de este consenso ético depende de las circunstancias históricas concretas y supone siempre un proceso dinámico creciente y constante.

Küng plantea un minimalismo ético que se alcanza mediante un renovado diálogo, en consonancia con la sensibilidad actual, como cuando afirma que “sin un consenso básico minimal sobre determinados valores, normas y actitudes, resulta imposible una convivencia humana digna, tanto en pequeñas como en grandes sociedades” (Küng 1991: 46). Este consenso minimal consiste en una sociedad dispuesta a lograr la paz interna resolviendo sus conflictos sin el uso de la violencia, el orden económico y jurídico, respetando un orden y unas leyes determinadas, unas instituciones expuestas con disposición al cambio histórico y la renovación. Sin embargo, ante de la realidad, que es justo lo contrario – terror, maquiavelismo político y liberalismo económico, y libertismo – no hay que moralizar sino reflexionar.

2.2 Ética preventiva y responsabilidad planetaria

En este punto, Küng toma de Hans Jonas la propuesta de una ética preventiva. Si la ética siempre ha llegado tarde a las consecuencias de la racionalidad instrumental ahora se necesita una “ética preventiva” que está relacionada a la crisis de la tecnología, el armamentismo y la genética: “la reflexión sobre lo que es lícito ha de preceder a la realización de lo que es factible. Pese a sus condicionamientos socio-temporales, la ética no debería limitarse a ser una reflexión sobre la crisis” (Küng 1991: 31).

Aquí es fundamental la importancia de los vínculos individuales libremente elegidos para ayuda y protección, vínculos y orientaciones, valores, normas, actitudes y contenidos a un nivel transnacional y transcultural. El ser humano tiene un deseo de poseer una

orientación ética fundamental. “Sin la vinculación a un sentido, unos valores y unas normas, el hombre no podrá nunca lograr, ni en lo grande ni en lo pequeño, un comportamiento verdaderamente humano” (Küng 1991: 47). Surge la pregunta por la finalidad ética o la necesidad de la palabra para definir una estrategia para el futuro: la responsabilidad planetaria.

Dado que se trata de una ética-clave para el futuro, supera, por un lado, la ética del éxito o de la funcionalidad que proporciona beneficios, poder o placer y, por el otro, la ética de las intenciones, que no considera las consecuencias de las decisiones o las situaciones concretas. Hans Jonas ha reinterpretado el “principio responsabilidad” ante la situación mundial que amenaza a la supervivencia futura: “Se exige, pues, una nueva ética preocupada por el futuro (ahí está su sensatez) y respetuosa de la naturaleza” (Küng 1991: 49). No responsabilidad como asunción de las consecuencias de los propios actos sino como responsabilidad en perspectiva hacia el futuro planetario. Una responsabilidad de la comunidad mundial por su propio futuro, en el ámbito común, el medio ambiente y el mundo futuro. Y esta responsabilidad concierne directamente a los responsables de las diferentes regiones, religiones e ideologías, en cuanto a “aprender a pensar y actuar desde contextos globales”. Una cuestión central es, entonces, la de las condiciones fundamentales para sobrevivir con una vida humana en una tierra habitable, programando nuestra vida individual y social.

Küng pone como objetivo y criterio, al ser humano mismo, a su humanización creciente: “ha de ser más humano”, en la medida en que atienda a todo lo que lo preserva, fomenta y realiza. “Su humanidad en potencia es muy superior

a su humanidad en acto. En este sentido, el realismo del principio responsabilidad y la “utopía” del principio esperanza (Ernst Bloch) se reclaman mutuamente” (Küng 1991: 50). En este proceso, toda tendencia hacia lo individual debería complementarse con la responsabilidad frente al mundo. Un mundo mejor requiere identidad y solidaridad. Por eso y siguiendo la formulación kantiana del imperativo categórico, plantea que el hombre no podrá convertirse nunca en un simple medio sino que no debe dejar de ser el fin en sí mismo, en cuanto a criterio decisivo. El dinero y la técnica no pueden ser neutrales sino que deben utilizarse en la medida de la humanización y el desarrollo de la persona. Ella ha de ser siempre sujeto y nunca objeto.

1.3 Influjo de lo ético sobre lo político

En la posmodernidad, la ética considerada cosa privada por la modernidad se redescubre como asunto público de primer orden. Y la manera, según nuestro autor, es la institucionalización de la misma ética en comisiones de ética, cátedras de ética y códigos de ética. “[Sin embargo], el comportamiento ético no es un simple complemento de las concepciones mercantilistas, las estrategias competitivas, la contabilidad ecológica y el balance social, sino que ha de constituir el marco normal de toda actuación humano-social” (Küng 1991: 52).

La conclusión de todo lo dicho hasta aquí es que “sin un talante ético mundial, no hay orden mundial”. El sujeto no mejorará por el recurso a normas ni a procedimientos psicológicos o sociológicos, ya que el ordenamiento económico y jurídico de un Estado “no funcionaría en ninguno de no ser por el talante ético de sus ciudadanos, sobre el que se articula todo Estado democrático de Derecho” (Küng 1991: 53).

3. El aporte de las religiones en la fundamentación de la moral

Según Küng, un mundo único necesita cada vez más de una actitud ética única, entendiendo única como globalizada. La humanidad posmoderna necesita objetivos, valores, ideales y concepciones comunes. Pero cabe plantearse la posibilidad de una moral sin religión, en una sociedad altamente secularizada. Porque es cierto que las religiones han contribuido positivamente en la historia de los pueblos y las culturas, pero es cierto también que han frenado su progreso. Una historia de éxitos se conjuga con una crónica escandalosa en todas las grandes religiones del planeta. Paralelamente, han existido sujetos religiosos, líderes extraños y personajes no convencionales, que han sido tolerados por las instituciones religiosas, en su –quizá, inconscientemente expresado– anhelo de renovación. Cabe preguntar si es posible una moral sin religión.

La Declaración del II Parlamento de las Religiones del Mundo (Chicago, 1993), confiesa que muchas veces en la historia, las religiones inspiraron y justificaron la violencia y la guerra y se convirtieron en un instrumento abusivo para conquistar el poder político y que este fenómeno “nos llena de especial repugnancia”. Por eso, proponen una ética mundial o “consenso básico mínimo relativo a valores vinculantes, criterios inalterables y actitudes morales fundamentales”. Cuando plantean un nuevo orden mundial posible gracias a una ética mundial posible, no proponen una nueva ideología o una religión universal.

La motivación la expresan con énfasis en estas palabras:

“Condenamos todas estas manifestaciones

y proclamamos que esto no puede ser así, que no debe ser así. Y no debe ser así porque ya existe una ética capaz de afrontar y reconducir tan funestas manifestaciones globales. Esta ética, ciertamente, no ofrece soluciones directas a todos los problemas mundiales, tan inmensos, pero sí constituye la base moral de un mejor orden individual y global; brinda una visión que sea capaz de recuperar a las mujeres y a los hombres redimiéndolos de la desesperación y del dominio de la fuerza, y que sea capaz también de liberar del caos a las sociedades” (Introducción a la declaración).

Como lo refiere Küng, la coalición de creyentes y no creyentes nos propone la cuestión acerca del lugar desde dónde tomar los criterios y límites. Al respecto, entre las causas de cuestionamiento de la modernidad como paradigma, está el hecho de que en ella se confirma que la razón se convierte en sin razón, y que no todos los progresos significan un progreso para la humanidad: “Pero el pensamiento científico-técnico moderno se ha revelado desde el principio como incapaz de fundar valores, derechos humanos y cánones éticos universales” (Küng 1991: 55).

Más allá de la corriente de fundamentación racional de una ética de la obligatoriedad que tiene lugar desde los años 80, no pocos filósofos, conscientes de la dificultad de la operatividad de dicha ética “prefieren prescindir de normas universales y remitirse a los usos de los diversos ámbitos y formas de vida”. Con todo, Küng no cree en el éxito de esta posibilidad y plantea como contraparte el criterio de totalidad: “Pero, ¿no resultarán demasiado precarias todas las racionalidades, plausibilidades, preceptos y leyes puramente regionales, y no habrá que romper constantemente esas fijaciones en lo regional o nacional, por el bien de la totalidad?” (Küng 1991: 60).

El autor se inscribe en las ideas fundamentales de la ética discursiva que prefiere el consenso y el discurso racional, no sólo como simple táctica, sino sobre todo como proyecto moral. Si bien ya no se recurre a normas de obligatoriedad incondicional y validez universal, de proveniencia trascendente, en su lugar se recurre a una comunidad ideal de comunicación que se pone de acuerdo en ciertas normas inmanentes.

Los modelos filosóficos se chocan con las experiencias vitales del sufrimiento e injusticia. La pura razón no puede hacer frente a estas situaciones. ¿Pueden las religiones, más allá de sus problemas internos e interreligiosos, aportar en el fundamento de una moral universal? Küng cree que el talante de alteridad y solidaridad hacia el sufrimiento del prójimo, en las religiones, pueden hacer un aporte significativo.

Para muchos filósofos deviene una “era posmetafísica” que se caracteriza por una ética con fundamento racional. Sin embargo, en la posmodernidad, una vez superadas las críticas a la religión como proyección, represión y alienación, emerge otra vez la pregunta por lo religioso. La posición de Küng es clara: “un análisis de los tiempos que excluye la dimensión religiosa, es deficiente”, dado que se trata de un fenómeno universal humano evidenciado en la historia. Antes bien, se habla menos de una era posmetafísica que de una era posreligiosa. Es evidente que la crisis es de la religión institucional, ya sea por la rigidez o por el agotamiento de las iglesias, pero el nihilismo nitzscheano no se puede generalizar cuando en muchas personas perdura una fe viva en aquel a quien llaman Dios. La historia ha demostrado que la religión no sólo puede ser instrumento de opresión sino también de liberación y de sentido para las personas

mediante la construcción de una sociedad humana, donde se fomente la libertad, los derechos humanos y la democracia.

“Las religiones pueden también, por otra parte, actuar como instrumentos de liberación, de orientación al futuro y de fraternidad, y lo han hecho también con frecuencia: pueden extender la confianza en la vida, la magnanimidad, la tolerancia, la solidaridad, la creatividad y el compromiso social; pueden fomentar la renovación espiritual, las reformas sociales y la paz mundial” (Küng 1991: 67-68).

Estas son las actitudes éticas propias de una ética de la no-violencia, lideradas por personalidades o grupos religiosos dinámicos, responsables, tolerantes y consecuentes. En estos casos, la religión no es precisamente un consuelo interesado o una ilusión infantil sino la base de una identidad psicológica de madurez humana y de salud mental y hasta un estímulo dinamizador de cambios sociales.

Ahora bien, se plantea la cuestión de una nueva forma “racional-creyente” de fundamentación moral, “dado que la religión no es un simple pasado muerto, sino algo vivo y liberador, tanto en el plano psíquico como en el social” (Küng 1991: 70). No podemos, con todo, ignorar las dificultades de las propias religiones para fundar una ética. Hablemos de los procesos de fundamentación moral al interior de sus propias doctrinas religiosas.

Las religiones no han tomado “del cielo” sus referentes éticos sino que estos son el resultado de procesos socio históricos dinámicos, pensados en momentos clave y repensados cuando caían en devaluación. Es preciso, por tanto, buscar y elaborar “en la historia” soluciones plurales, cada religión desde sus propios contextos y situaciones vitales (autolegislación y

autorresponsabilidad kantianas). Además, dada la complejidad de la vida moderna no es posible andar a ciegas respecto a la determinación de normas éticas concretas sino que, las religiones con el aporte de las ciencias humanas podrían representar comunidades que previenen de otros fallos, además de los que ya se han cometido en la historia, con respecto a la guerra, la raza, la situación de la mujer o la regulación natal.

Algunas reglas de la ética racional podrían estimular actitudes y estilos de vida muy concretos. Pero la motivación moral, el grado de obligatoriedad, la validez general y el sentido último de las normas, podría encontrar en las religiones un aporte concreto. Las religiones pueden otorgar fundamento a la moral. Todos estamos de acuerdo con que sin religión puede llevarse una vida moral, pero el *proprium* que la religión otorga a la persona es su capacidad de fundar la incondicionalidad y universalidad de una obligación ética, es decir, no condicionar el propio comportamiento al de los otros, ni condicionar el de todos.

“Por qué debería un malhechor -sino corre personalmente riesgo- abstenerse de asesinar a sus rehenes, o un dictador no reprimir a su pueblo, un grupo financiero no explotar a su país, una nación no emprender una guerra, un bloque de poder, en caso extremo, no irrumpir con misiles contra la otra mitad de la humanidad, si todo ello supone un enorme interés y no existe una autoridad trascendente incondicionalmente válida para todos? ¿Por qué comportarse todos de un modo distinto? ¿Hasta qué punto basta una “llamada a la razón” con cuya ayuda puede demostrarse igualmente una cosa que su contraria?” (Küng 1991: 74).

Y es que de los condicionamientos y la

finitud del ser humano, de su urgencia y necesidades no se puede deducir una exigencia incondicional o deber categórico, porque sólo lo incondicionado puede obligar incondicionalmente.

“(…) lo categórico de la pretensión ética, el incondicional “tú debes”, no puede fundamentarse en el hombre, en un hombre condicionado en todos los sentidos sino únicamente en el incondicional: en un Absoluto capaz de comunicar un sentido trascendente y que comprende y penetra al hombre concreto, a la naturaleza humana y a toda la comunidad humana. Esto sólo puede ser la última realidad, ciertamente no demostrable racionalmente, pero que puede ser aceptada en una confianza razonable, independientemente de cómo se la nombre, entienda o interprete en las diversas religiones” (Küng 1991: 74).

Para las religiones, este incondicional es el Absoluto de sentido trascendente, que es llamado Dios, tanto por el judaísmo como por el cristianismo y el islamismo. Sin embargo, el Absoluto no es una heteronomía o referente externo ajeno sino que más bien inspira al hombre a un verdadero deber ser y actuar por sí mismo, una autonormatividad y responsabilidad personales. “En su correcto sentido, la teonomía no es heteronomía, sino principio y garantía, aunque también frontera de una autonomía humana que nunca debe degenerar en arbitrariedad del hombre. Sólo el vínculo con lo infinito proporciona al hombre libertad frente a todo lo finito” (Küng 1991: 74).

El ser humano es capaz de servirse de su razón sin tutelas ajenas y utilizarla para fundamentar una ética racional, pero antes debe atreverse a usarla. Posee una inalienable autonomía ética propia de su razón.

La autoridad relevante de las religiones no se expresa sólo con palabras y dogmas sino también con símbolos y fiestas (racional y emocionalmente al mismo tiempo). La religión no lo puede todo pero sí es capaz de ofrecer un *plus* a la vida humana: otorgando un horizonte global de sentido frente a las experiencias límite, garantizando la representación de una utopía que avizora significados valiosos y motivaciones profundas, creando símbolos y experiencias comunes en una comunidad, impulsando la protesta y la resistencia contra los sistemas injustos. “La verdadera religión, orientada hacia el único Absoluto, vuelve a encontrar en la posmodernidad una nueva oportunidad, ni más ni menos.

4. Coalición entre creyentes y no creyentes

Dentro del respeto mutuo es posible y necesaria una colaboración entre creyentes y no creyentes (deístas, ateos, agnósticos) a favor de una ética planetaria. Porque el vacío de sentido es común al hombre posmoderno por la pérdida de tradiciones y referentes. Una democracia sin un consenso básico no puede convivir con sentido humano y dignidad.

“La supervivencia de la comunidad humana no es, por consiguiente, posible sin una actitud ética: imposible la paz interna sin una voluntad común de resolver sin violencia los conflictos sociales; imposible un ordenamiento económico y jurídico sin la voluntad de atenerse a un orden y unas leyes concretas; imposibles unas instituciones sin un consenso, al menos implícito, del conjunto de ciudadanos y ciudadanas” (Küng 1991: 58).

Küng propone en este punto, finalmente, una coalición práctica y efectiva entre

creyentes y no creyentes para no seguir ignorando el derecho de todo hombre a una vida humana digna, para no ahondar en las diferencias entre países ricos y pobres, para no continuar creciendo los barrios de miseria del Cuarto Mundo, para que no se empañe el bienestar con catástrofes ecológicas o migraciones masivas, para que la comunidad mundial suprima las desigualdades materiales y eleve el nivel de vida de los pobres y para que desaparezcan las guerras.

La amplia experiencia de Küng en el diálogo interreligioso, no se comprende, en su proyecto, únicamente como beneficio para las religiones mismas, sino un lugar común desde el que emana la posibilidad de aportar condiciones favorables para un consenso ético mundial. De lo que se trata es de hallar lo que, a pesar de todo, las une en la perspectiva del principio de responsabilidad, a fin de ofrecer algunas perspectivas éticas alternativas. La ética mundial no es sino la interpretación de las líneas éticas comunes a las religiones.

Con ello no pretende una imposición de lo religioso sobre lo ético, ni tampoco la pretensión de lo religioso como exclusivo fundamento ético. En el Parlamento de Religiones de Chicago de 1993, el Dalai Lamas, así como Küng, se opusieron a introducir en la Declaración el nombre de Dios. Küng lo justifica así:

“Y no es que no sea creyente. Al contrario, considero muy importante que se anuncie el decálogo en nombre del único Dios. Pero esto no puede ni debe universalizarse, pues no es propio de todas las religiones. Tampoco tiene validez para los ateos y agnósticos, que, aunque tienen una ética, no quieren que se anuncie en nombre de Dios, ya que no quieren tener que ver con él, debido a las muchas experiencias negativas de Dios en la propia vida y en la

historia, suficientemente formuladas por Feuerbach y Marx, por Nietzsche y Freud (Küng 2002: 85).

Küng cree que no se puede absolutizar ninguna dimensión de la persona y por lo tanto, tampoco la religiosidad. Aquí tiene sentido la pertinencia de lo religioso, en que es una característica humana verificada a lo largo de la historia y presente en todos los grupos humanos, desde los más primitivos hasta los más civilizados. Algunas veces, como en el caso de las personas religiosas, lo han hecho motivo de sentido y estructura vertebradora de la realidad, en otros, como el de las personas no religiosas, se ha encontrado o diseñado el sentido partiendo de otras dimensiones, cosmovisiones y posiciones éticas.

“En el fondo, la religiosidad es una dimensión profunda del hombre, una estructura profunda de la humanidad que sencillamente existe -quíerese o no- de igual modo que la música, el arte o el derecho. Son diferentes estratos del hombre, diversos estratos de la sociedad humana que considero necesario tomar en serio” (Küng 2002: 87-88).

Por eso el proyecto de una ética mundial, sin ser simplemente un proyecto religioso, toma bien en serio a cada religión. Es impensable hacer política sin tomar en serio la religión. Pronto esta intuición no será más puesta en duda, así como no se cuestiona el derecho, ni la estética, ni la moral, para una vida más auténticamente humana.

5. Ética global y consenso traslapado

En “Derecho de gentes”, Rawls discute la construcción de la racionalidad pública. La universalidad de la razón pública sigue la tradición de Kant, es decir, la

fundamentación racional de la moral que toda persona puede adscribir, más allá de sus creencias y deseos personales. Lamentablemente una ética formal carece de contenido y es un criterio para el juicio de las acciones. Rawls plantea los principios de justicia y explica el procedimiento para tomar decisiones y su aceptación, a través de un consenso traslapado. Tanto Küng como Rawls se inscriben en el contexto de una ética minimalista, en el sentido de que es la justicia la que plantea unos mínimos básicos universalmente exigibles en sus propuestas.

Un punto en el que Küng coincide plenamente con Rawls es respecto a la protección y respeto de libertades y derechos humanos, pasando por la tolerancia de las diversas religiones, ideologías o estilos de vida, por parte del Estado.

Por otro lado, Rawls pretende una concepción política de la justicia para una sociedad democrática, donde sus ciudadanos autónomos aceptan los principios de justicia públicamente reconocidos. En relación a ello, Küng parte del aporte de las religiones para el consenso ético mundial sin que represente una imposición, ya que es una propuesta que respeta la irreligiosidad y el pluralismo mundial. En este sentido, es interesante la toma de distancia del teólogo ecuménico, sustentando esta cuestión con razones psicológicas, antropológicas y filosóficas. De manera especial, la constatación de un hecho empírico:

“(...) hombres no religiosos disponen de una orientación ética fundamental y son capaces de conducirse moralmente en la vida; es más, no es infrecuente en la historia que hayan sido no creyentes, desde una perspectiva religiosa, quienes han preconizado un nuevo sentido de la dignidad humana, o incluso se han

comprometido más que muchos creyentes a favor de la mayoría de edad del hombre, de la libertad de conciencia y religión y los demás derechos humanos” (Küng 1991: 56).

Y estas personas llevan adelante un proyecto moral secular que concierne a la dignidad humana, que requiere los derechos humanos legitimados paulatinamente en la historia, a veces, en contra del aparato institucional de las religiones. Küng precisa que son estas mismas religiones las firmantes de la Declaración de los Derechos Humanos, donde se precisa “la libertad de religión y arreligiosidad”.

El aporte de Küng, gira pues, en torno a la perspectiva de la totalidad integradora de las diversas dimensiones de la sociedad y de lo humano. Sostiene que la posmodernidad no puede reducirse a un pluralismo o relativismo radical, como tampoco su opuesto, una uniformización integrista del mundo. La posmodernidad, más bien, exige el reconocimiento de un nuevo consenso fundamental sobre convicciones humanas integradoras. De esta manera hace su aparición el nuevo paradigma de la pluralidad heterogénea de proyectos vitales, comportamientos, lenguajes, formas de vida, conceptos científicos, sistemas económicos, modelos sociales y comunidades creyentes, todo lo cual, sin que signifique la exclusión de un consenso social básico.

Para Rawls, la sociedad es plural en el sentido de que en ella existen doctrinas generales que son razonables, es decir, que tienen la capacidad de comunicabilidad. Esto pretende que, a partir de las diversas doctrinas se llegue a un consenso traslapado, el cual sólo se alcanzará en la medida de la razonabilidad de esas mismas doctrinas.

“Ahora bien, si todos los ciudadanos son libres de adherirse a la concepción política de la justicia, esa concepción debe ser capaz de conseguir el apoyo de ciudadanos que sostienen doctrinas generales diferentes y opuestas pero razonables, en cuyo caso tenemos un consenso entrecruzado de doctrinas razonables” (Rawls 2001: 44).

Si se colocan las doctrinas generales de los pueblos tras el velo de la ignorancia, es posible encontrar una concepción política de la justicia que pueda ser el foco de un consenso traslapado en los marcos de un pluralismo razonable. Esto es, si se procede metodológicamente como sugiere Rawls y se opta por hacer el “thought experiment” de ponerme en una supuesta posición original o estado de naturaleza en la que ignoro toda característica de virtud, sexo, etnia, cosmovisión, religión, etc. devendrá una imparcialidad para poder suscribir un acuerdo justo y razonable para la equidad democrática, en acuerdo con las otras doctrinas comprensivas.

Entonces, se trataría de un procedimiento ventajoso y algunas situaciones lo demuestran, por ejemplo, al momento de hacer políticas de reconocimiento de la diferencia para las mujeres o establecer ciertas prohibiciones. Si los legisladores son hombres o si son mujeres podrían estar condicionados por su propia pertenencia de género. Lo mismo dígame si se norman derechos para conferir cuotas que corrijan la inequidad en el acceso al sistema de salud para los asháninkas de la Amazonía peruana, los cuales se encuentran, históricamente, en situación de olvido y exclusión social. También podría pensarse en las políticas económicas y los tratados internacionales cuando se pretende corregir normas a fin de garantizar condiciones de justicia igualitaria a favor de pequeños exportadores agropecuarios frente a un sistema de comercio que no ha

pensado en economías emergentes que lo requieren.

Esta razonabilidad, en Küng, corresponde a la posibilidad de una coalición entre creyentes y no creyentes, e incluso al diálogo interreligioso como aporte de paz para el entendimiento mundial.

El punto de partida para alcanzar dicho consenso entrecruzado es, para Rawls, considerar a las personas como ciudadanos, como parte de una cultura política y no sólo desde sus asociaciones particulares o culturas de base.

“En el liberalismo político, empero, tratamos de evitar visiones naturales o psicológicas de este tipo, al igual que las doctrinas teológicas o seculares. Hacemos a un lado las visiones de la naturaleza humana y nos quedamos con una concepción política de las personas como ciudadanos” (Rawls 2001: 196).

Ahora bien, al parecer, uno de los grandes beneficios de esta propuesta está en que en el momento del diseño de las políticas públicas, no se impondrán los intereses particulares de los grupos que ilegítimamente ostentan un poder abusivo, violento o colonizador, sino los intereses de la mayoría con inclusión de las minorías, para garantizar así la equidad y la eficacia de la justicia.

Sin embargo, las críticas que ha recibido Rawls obligan a señalar la posición original o velo de la ignorancia como poco probables políticamente. Poner entre paréntesis los presupuestos, intereses, ideas de bien y de sociedad justa y negar los puntos de vista particulares parece algo ingenuo, pero también demasiado abstracto y bastante individualista.

El comunitarista Michael Walzer cree que las concepciones de justicia no pueden

reducirse a una sola, sino que existen diversas, como diversas y hasta infinitas, como son las religiones, culturas, entornos y sistemas políticos. Una sola teoría de la justicia debe replantearse teniendo en cuenta la diversidad de cosmovisiones.

“Respecto a la cuestión del universalismo, éste radica en establecer si la teoría rawlsiana de la justicia está diseñada para ser aplicada universal y transculturalmente, sin atender a la cultura particular que es objeto de dicha teoría. Walser expone una postura que trata de criticar esta concepción de la teoría política y defiende explícitamente que Rawls se ve forzado a admitirla. Rawls en su obsesión por alcanzar una integridad sistemática ha hipertrofiado su exposición, implicando una serie de consecuencias ideológicas. Al recurrir a los modelos analíticos de la tradición liberal clásica y la economía neoclásica, excluye, aunque sin quererlo, la realidad del poder político”. (Quintero 2008: 376).

Por otro lado, el feminismo revisa los principios, significados valiosos e intenciones detrás de la propuesta de Rawls, respecto a su consideración de la pertenencia o sentido moral de los individuos, la temporalidad y el valor de la contextualidad.

“Así, la teoría de la justicia no sería suficientemente igualitaria al no considerar a los sujetos como perteneciendo a grupos (como el grupo de las mujeres, por ejemplo), además por no dar su lugar a la historia –como podría ser una historia de opresión– al reflexionar en torno a la justicia; al centrarse en la noción de elecciones, prescindiendo de las características de esas elecciones (por ejemplo, no se puede optar por algo, cuando se carece de alternativas reales); y por su excesiva abstracción y teorización, distanciándose de los problemas

concretos que afectan a personas reales de manera cotidiana. Para el feminismo, la fórmula rawlsiana no piensa la igualdad apropiadamente”. (Quintero 2008: 373).

Küng se inscribe en el comunitarismo de Walzer y por ello mismo, está interesado en remarcar la humanidad como de partida. La base para el proyecto de una ética mundial que propone es el principio de humanidad: “Todo ser humano ha de recibir un trato humano”. Hombre o mujer, rico o pobre, niño o viejo, tiene que ser tratado humanamente o lo que en el ámbito religioso se acuñó en la consigna: “No hagas a los otros lo que no quieres para ti” (“Haz a los demás lo que quieres que hagan contigo”). Bajo una u otra formulación, el criterio es la persona y su valor *per se*, teniendo en cuenta la común dignidad de cada una, su condición de fin en sí misma y nunca mero instrumento, y la contextualidad situada en su propia comunidad de pertenencia. En esto coincide con la Declaración mencionada:

“Esto significa que todo ser humano, sin distinción de sexo, edad, raza, clase, color de piel, capacidad intelectual o física, lengua, religión, ideas políticas, nacionalidad o extracción social, posee una dignidad inviolable e inalienable. Por esa razón, todos, individuos y Estado, están obligados a respetar esa dignidad y a garantizar eficazmente su tutela. La economía, la política y los medios de comunicación, los centros de investigación y las empresas han de considerar siempre al ser humano sujeto de derecho; la persona debe ser siempre fin, nunca puro medio, nunca objeto de comercialización e industrialización. Nada ni nadie está «más allá del bien y del mal»: ni individuo, ni estrato social, ni grupo de interés por influyente que sea, ni cártel de poder, ni aparato policial, ni ejército, ni Estado. Al contrario: ¡Todo ser humano, dotado

de razón y de conciencia, está obligado a actuar de forma realmente humana y no inhumana, a hacer el bien y a evitar el mal!” (Parlamento de las Religiones del Mundo 1993: 3).

El mismo Parlamento reunido en Chicago, fijó las cuatro orientaciones inalterables, en forma de cuatro compromisos orientados a la praxis de la ética mundial: a) Compromiso a favor de una cultura de la no violencia y respeto a toda vida; b) Compromiso a favor de una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo; c) Compromiso a favor de una cultura de la tolerancia y un estilo de vida honrada y veraz y; d) Compromiso a favor de una cultura de la igualdad y camaradería entre hombre y mujer. (Parlamento de las Religiones del Mundo 1993: 4-9).

El aporte de Küng frente a la propuesta de Rawls es retomar la racionalidad de los principios de justicia kantiana y su vinculación con lo más concreto de las religiones de la historia, sobre todo las grandes religiones. Él demuestra de qué manera ellas poseen puntos de encuentro en ciertos valores inalterables que además viven, proclaman e impulsan. Más allá de las creencias religiosas y de las cosmovisiones o estilos de vida no religiosas debido a su razonabilidad. Esta propuesta, ha encontrado desafíos mayores en estos últimos años, como el que plantea Küng en su libro sobre cómo comprender la ética mundial desde América Latina y de qué manera hacerla viable y esperanzadora, frente al desafío de la economía y la política regida por el paradigma transmoderno, la educación y el diálogo interreligioso. La viabilidad de estas nuevas perspectivas en la ética mundial estarían garantizadas por “una Comunidad de Naciones (*spero communitatem nationum*), unas verdaderas Naciones unidas, que tuviesen una corresponsabilidad moral en relación

con la pacificación global de la tierra (paz), la justicia, la igualdad, la conservación de la naturaleza y la gobernación de la globalización” (Fernández 2010: 162).

CONCLUSIÓN

Construir una ética civil toma como fundamentos unos significados valiosos mínimos que los propios ciudadanos deben fijar. En este sentido, los creyentes podrán ser considerados como ciudadanos lo mismo que los no creyentes, en relación a su disponibilidad para reconocer unos mínimos morales facilitadores de la convivencia en democracia y en diversidad, correspondientes a la dignidad de todos los miembros de la comunidad.

Adela Cortina cree que al empezar este nuevo milenio se hace impostergable una “justicia mundial” en el contexto de una ciudadanía cosmopolita, concepto que coincide con el de “ética mundial” de Hans Küng, en el contexto de una ciudadanía mixta, creyente y no creyente.

La articulación de los principios de justicia en un mundo tan evidentemente multicultural es una tarea complicada. Rawls parece plantear un modelo que podría ser algo localista o hasta chovinista, es decir, partir del modelo occidental y aplicarlo a las demás culturas, mientras que Küng propone identificar los significados valiosos y los principios morales comunes entre todas ellas o las que deseen participar del acuerdo, a fin de fundamentar una ética mundial basada en la justicia. Es una cuestión de tolerancia y reconocimiento político no pretender una sola concepción de justicia, en todo caso, de seguir este modelo terminarían por imponerse los sentidos locales y perdiéndose la perspectiva global del esfuerzo político. A fin de superar estos

caminos contrapuestos, Cortina plantea el cultivo de la “ética cívica transnacional”, que consiste en una serie de documentos e instituciones locales, regionales y mundiales, en retroalimentación continua y en la perspectiva de la razón cordial.

Finalmente, mientras que para Rawls es imposible e innecesaria la fundamentación filosófica de la moral, ofreciendo en su lugar un tipo de justificación racional de los valores de las sociedades con democracia liberal, para la ética dialógica o discursiva, más cerca de la propuesta de Küng, sí es posible una fundamentación racional de la moral, en acciones comunicativas, la argumentación y la práctica discursiva.

En este sentido, la religión, como fundamento del proyecto ético de Küng, no está exenta del elemento racional que le confiera racionalidad. La ética mundial tiene como fundamento una racionalidad sentiente, propia del ser humano comprendido como un todo integral o integrado. Esta nueva perspectiva es un camino más favorable que el que proponía el proyecto moderno con su confianza ilimitada en la razón formal, la cual podía, bajo ciertas circunstancias, quedar descontextualizada.

Pero, en cualquier caso, es decir, existan perspectivas religiosas o no religiosas de la realidad, es relevante el lugar de la cosmovisión religiosa como hecho constatable en la historia y como potencial de sentido mediante una racionalidad y un discurso que aportan significativamente a la ética mundial para una mejor convivencia humana

LITERATURA CITADA

KÜNG, Hans. 2008. *Ética mundial en América Latina*. Madrid: Trotta

KÜNG, Hans. 2002. *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización. Conversaciones con Jürgen Hoeren.* Barcelona: Herder.

KÜNG, Hans. 1991. *Proyecto de una ética mundial.* Madrid: Trotta.

ASOCIACION UNESCO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO. 1995. *Reinvidicación de una ética mundial.* Madrid: Trotta.

CORTINA, Adela. 1995. *Ética civil y religión.* Madrid: PPC.

CORTINA, Adela. 2010. *Justicia cordial.* Madrid: Trotta.

JONAS, Hans. 1995. *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la sociedad tecnológica.* Barcelona: Herder.

RAWLS, John. 2001. *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública".* Barcelona: Paidós.

WALZER, Michael. 2001. *Las esferas de la justicia: una defensa al pluralismo y la igualdad.* México: Fondo de Cultura Económica, 2da.Edición.

Quintero, D. (Julio 2008). Críticas y revisiones a la Teoría de la Justicia de John Rawls. *Actualidad Jurídica*, (18). 371-394.

Fernández, C. (2010). Kung, Hans. Ética mundial en América Latina, prólogo de Carlos Paz y Gerardo Martínez Cristerna. *Revista Electrónica iberoamericana*, Vol. 4, núm. 2, 2010. 18, 161-163. Recuperado de <http://www.urjc.es/ceib>.

Parlamento de las Religiones del Mundo. (1993). *Hacia una ética mundial: Una declaración inicial.* Recuperado de http://www.weltethos.org/1-pdf/10-stiftung/declaration/declaration_spanish.pdf.