
Una ética mundial: necesidad y dificultad*

*Paul F. Knitter***

Colombia no es ajena al drama de destrucción y muerte que acongoja a la humanidad; tampoco puede ignorar los caminos de solución que hoy se sugieren en otras latitudes. Este artículo busca presentar lo que algunos están llamando la nueva oportunidad mundial contenida en la crisis que afronta el género humano. Hay quienes dicen que el “desastre” político, social, y ecológico que las naciones del mundo han creado es tal que, a menos que las mismas naciones cooperen como nunca antes, la humanidad no tiene mucho futuro. En vista de los horribles sufrimientos humanos y ecológicos que pesan sobre la humanidad y el planeta, en vista de los peligros de conflicto, violencia, y destrucción que van resultando de esos males, muchos filósofos, politólogos, y teólogos están haciendo un llamado a la formulación de una “ética mundial” que sustentaría y guiaría la respuesta común y concertada que se requiere para resolver esta crisis. La crisis político-económico-social es tal que está brindando a las naciones y religiones la oportunidad y la necesidad de lograr lo que nunca antes ha sido alcanzado por el género humano: un consenso ético, una ética mundial.

No basta reconocer la amplitud de esta crisis y la necesidad de una ética mundial. Es necesario hacer caer en cuenta de que este proyecto de una ética mundial es tan

* Traducido por Alvin Góngora y Virgilio Zea, S.J.

** Doctor en Teología, Universidad de Marburgo (Alemania). Profesor de Teología Xavier University, Cincinnati (Ohio), Estados Unidos y Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana.

peligroso y complejo como necesario y desafiante. Si no estamos debidamente advertidos de estos peligros, una ética mundial podría en verdad hacer nuestra crisis aún peor.

LA NECESIDAD DE UNA ÉTICA MUNDIAL

Una de las voces más fuertes y claras que están llamando a la creación de una ética mundial ha sido la de Hans Küng. Él formula el problema en términos apocalípticos, pero reales:

Parece patente que los catastróficos procesos económicos, sociales, políticos y ecológicos de la primera y segunda mitad del siglo hacen necesaria...una ética mundial para la supervivencia de la humanidad sobre nuestra tierra....el mundo en que vivimos no conservará posibilidades de sobrevivir mientras sigan existiendo espacios para éticas diversas, opuestas o antagónicas. Un mundo único necesita una ética fundamental¹.

El razonamiento de Küng es sencillo pero de claridad meridiana: los amenazantes problemas que confrontan hoy a la humanidad exigen una acción común y concertada; pero tal acción es imposible si no está basada y dirigida por un acuerdo general sobre metas éticas y los medios para lograrlas. Sin un consenso de este tipo, los diversos grupos de personas que afrontan problemas comunes simplemente no pueden actuar juntos y en consecuencia no pueden vivir juntos. “Sin un *consenso básico mínimo* sobre determinados valores, normas y actitudes, resulta imposible una convivencia humana digna, tanto en pequeñas como en grandes sociedades?”. El historiador de la Universidad de Yale, Paul Kennedy llega a la misma conclusión al final de su bien conocido estudio del mundo en el umbral del siglo XXI: “Puesto que todos somos ciudadanos del mismo mundo, necesitamos también compartir un sistema ético, un sentido de la justicia, y de la equidad, mientras consideramos las varias formas en que, colectiva o individualmente, podemos prepararnos mejor para el siglo XXI³”.

1. KÜNG, HANS. *Proyecto de una ética mundial*. Editorial Trotta, Madrid, 1991, p.43.

2. *Ibidem*, p. 46.

3. KENNEDY, PAUL. *Preparing for the Twenty-First Century*. New York: Random House, 1993.

Küng propone que cada nación, y la comunidad de las naciones, vayan más allá de la interpretación “liberal” tradicional de la teoría del contrato social, formulada por John Locke y elaborada y aplicada a la sociedad por John Rawls. Según tal comprensión, nos ponemos de acuerdo para permitir que cada uno tenga el espacio o ambiente indispensable para el desarrollo de su persona de tal modo que cada uno viva sin molestar al otro; nos ponemos de acuerdo en dejar solo a cada uno. Küng nos pide mucho más y en forma apremiante: que coincidamos en valores compartidos, en ideales y convicciones morales comunes, de tal modo que no sólo vivamos y dejemos vivir al otro, sino que actuemos y lo hagamos en forma cada vez más concertada. Él busca el *acuerdo* que puede llegar *sólo a través del diálogo* y que no destruirá o anulará la diversidad que hace parte integral de nuestro mundo multicultural y multi-religioso. “Nunca podrá tratarse de un consenso estricto o total, sino de un ‘consentimiento’ -overlapping consensus- (John Rawls)”. Küng sostiene que debe haber una “coincidencia” (overlapping) tan amplia que convierta este consenso en una “ética mundial” — una plataforma moral sobre la cual las naciones puedan formular una acción común para problemas comunes.

Esta “ética mundial” es evidentemente muy amplia en cuanto no trata de formular programas concretos de acción, sino bases sobre las cuales estos programas de acción puedan ser formulados, de acuerdo a las necesidades que nos desafían y siempre a través del diálogo; es dinámica también en cuanto debe estar abierta a nuevos aportes desde diferentes culturas o perspectivas nacionales; debe estar dispuesta a cambiar según los nuevos problemas o males que se desarrollen.

Küng admite que el contenido de una ética mundial debería ser formulado en el actual diálogo entre las naciones y, personalmente, ofrece una gama de “valores, actitudes, o principios” fundamentales para una ética mundial. Sugiere que las naciones y las culturas podrían ponerse de acuerdo en un principio semejante a la Regla de Oro (tratar a los otros como se quiere ser tratado por ellos); en la necesidad de resolver los conflictos de manera no-violenta; de superar el sufrimiento humano originado por la pobreza, proteger a aquellos que no se pueden proteger a sí mismos; basar todo el desarrollo socio-económico en una ética con dimensiones de responsabilidad ecológica o planetaria⁵. Por supuesto, estos objetivos o principios

4. KÜNG, HANS. *Proyecto...*, p. 46.

5. KÜNG, HANS. *Ibidem*, pp. 46-52, 58-59. SWIDLER, LEONARD. *Toward a Universal Declaration of a Global Ethic*. Privately distributed, 1992, p. 3.

son todavía muy generales; pero son lo suficientemente específicos para proporcionar el escenario para un discurso moral que pueda llevar a decisiones morales y acción común.

EL PAPEL DE LAS RELIGIONES EN LA FORMULACIÓN DE UNA ÉTICA MUNDIAL

Para Küng y muchos otros, este es el reto que encaran en este momento las naciones del mundo: crear una ética mundial que les permita resolver las crisis brotadas del sufrimiento, la injusticia y la destrucción ecológica. Pero Küng va más allá hasta afirmar que para que las naciones del mundo puedan responder a este desafío, necesitarán ayuda de las religiones del mundo. Presenta su opinión en forma verdaderamente dramática e interpelante: no habrá paz entre las naciones mientras no haya paz entre las religiones.

Küng interpela a los políticos y a los politólogos diciéndoles que la ética mundial que necesitamos para sostener una acción de dimensiones mundiales no puede ser realizada sin la contribución de las religiones. Y esto equivale claramente a una contribución solidaria de las distintas confesiones religiosas. Por lo mismo, no se dará una ética mundial sin la contribución decidida de un diálogo mundial interreligioso. Esta es, sin duda ninguna, una exigencia verdaderamente apremiante. En un argumento que, a mi juicio, es esencialmente filosófico. Él considera que la moralidad necesita de una fundamentación religiosa.

Según Küng (y Emmanuel Kant), cuando sentimos una obligación moral—por ejemplo de ayudar a un marginado o a una persona que sufre—especialmente cuando tal obligación nos interpela en forma absoluta— a pesar de las evidentes desventajas que nos sobrevienen— no podemos ni explicar ni reconocer tal obligación, en forma adecuada si partimos exclusivamente de argumentos racionales. Nuestra inteligencia ni explica, ni puede explicar, lo que nuestro corazón comprende. Según Küng, ni los filósofos ni las personas no-religiosas pueden “...fundar la incondicionalidad y universalidad de una obligación ética⁶”. ¿Qué puede hacerlo? Aquí se da una toma de conciencia que sólo es asequible mediante las experiencias que clasificamos como religiosas. El valor de una obligación que se imponga

6. KÜNG, HANS, *Proyecto...*, p. 73.

incondicional y absolutamente deriva de la experiencia profunda del ser que es absolutamente incondicionado (de Dios). La acción moral se configura y recaba toda su fuerza interpelativa como parte de un universo moral, que no puede ser explicado sin una clara referencia a un Fundamento moral absoluto.

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 un *Incondicional*: en un Absoluto....Este sólo puede ser la última realidad, ciertamente no demostrable racionalmente, pero que puede ser aceptada en una *confianza razonable*, independientemente de cómo se lo llame, entienda o interprete en las diversas religiones⁷.

La propuesta hecha por Küng de que la moral requiere unas raíces religiosas es filosóficamente discutible⁸. Más aún, subestima, en mi opinión, el papel que la experiencia y convicción religiosa pueden y deben jugar para dar fuerza y claridad a nuestros compromisos éticos. La experiencia religiosa que uno admira en los seguidores de Buda, Jesús, o Mahoma no se limita a confirmar un imperativo categórico previo; sino que inserta a las personas en una historia más amplia, que les ofrece una visión nueva y la inspiración para realizar esta visión del mundo y del ser humano. Nuestra propia historia queda iluminada y potencializada por su integración en ésta historia mucho más amplia. Esta historia sería designada por las religiones como una historia de salvación; como el diálogo ininterrumpido entre Dios y los hombre y mujeres para concretar la salvación en nuestro mundo.

Por lo mismo, la religión no sólo confirma sino que crea una vida ética; no sólo reafirma los compromisos morales, sino que los hace arder con un fuego y un dinamismo nuevo. De tal manera que si no podemos construir un argumento filosóficamente incontrovertible para demostrar que la fe religiosa es necesaria para la ética en general, o para una ética mundial en particular, sí podemos mostrar

7. KÜNG, HANS, *Proyecto...*, p. 74.

8. John Hick, por ejemplo, cree que las obligaciones morales absolutas pueden ser perfectamente vividas y explicadas como "funciones de nuestra naturaleza humana". Somos seres sociales, dependemos en forma aceptada alegremente, los unos de los otros; tenemos que vivir en relación si queremos crecer y sobrevivir. "En esta naturaleza interpersonal de nuestro ser humano, nace el sentido de obligación moral recíproca... La ética, sugiero, está fundamentada en este carácter 'de facto' de la naturaleza humana, como esencialmente interpersonal, en virtud del cual tenemos una necesidad profunda los unos de los otros y experimentamos... una tendencia natural hacia la simpatía mutua". (Hick 1989, 97-98).

que la religión es, en una forma maravillosa, una ayuda, una valiosa e importante contribución para lograr el ideal de una ética mundial. Para muchas personas la fe religiosa tiene un valor determinante cuando se trata de puntualizar no sólo lo que consideran su visión ética de las cosas, sino también en el momento de llevarla a la práctica.

Como quiera que uno sustente la necesidad de una contribución religiosa para la formulación de una ética mundial, es claro que la mayoría de las religiones del mundo están convencidas de que deben contribuir eficazmente en esta urgente tarea humana de crear un consenso ético. Cuando Küng presentó su “Declaración para una Ética Mundial” al Parlamento Mundial de Religiones en Chicago en septiembre de 1993, recibió la decidida aprobación de unas doscientas cincuenta personas representantes de todas las religiones presentes⁹. Esto es signo evidente de que muchas de las comunidades religiosas del mundo están dispuestas a unirse a las naciones en la elaboración de una ética mundial que guíe e indique cuál debe ser la conducta de las naciones y personas en las décadas que están por venir.

LOS PELIGROS DE UNA ÉTICA MUNDIAL

Ciertamente quiero enfatizar la necesidad de una ética mundial y de una contribución religiosa a esta ética. Pero quiero también señalar los peligros de este proyecto que puede ser tan peligroso como necesario. A menos que los políticos y los creyentes involucrados en este proyecto estén prevenidos sobre estos peligros, pueden terminar, quizá sin saberlo, agravando los problemas que están tratando de solucionar.

Para lograr una ética global, Küng y otros proponen un diálogo abierto y sincero entre todas las naciones del mundo. Ellos respaldan un acercamiento genuinamente pluralista para la elaboración de esta ética. Pero no creo que Küng y muchos políticos, especialmente del llamado Primer Mundo, sepan cuán complejo y, por eso mismo, cuán peligroso puede ser un diálogo pluralista.

Los riesgos de un diálogo pluralista dirigido a crear una ética mundial han sido denunciados por los expertos que hacen un análisis político-económico del mundo

9. KÜNG, HANS. *A global ethic: the declaration of the parliament of the world religions*. With Karl-Josef Kuschel, eds. New York: Continuum Publishing Company. 1993.

y de las estructuras políticas que influyen sobre nuestro conocimiento y sobre todas nuestras metas académicas y religiosas. Su crítica pone de manifiesto cuán fácilmente un diálogo pluralista, que pide la contribución de cada uno, puede estar o ha estado asociado y ha sido usado por las potencias mundiales para mantener su dominio y sus aspiraciones hegemónicas.

Una imagen banal pero diáfana y que ha sido usada por uno de estos críticos es la hamburguesa de McDonald's. Aunque el "Gran Mac" ha servido como símbolo de un mayor universalismo que abarca todas las culturas, es también para muchos, una manifestación y una forma muy sutil para hacernos olvidar que hay un sistema económico que domina y explota el mundo. De la misma manera, el llamado a formular una ética mundial a través de un diálogo abierto puede aparecer como una afirmación muy noble de universalismo cuando podría ser, en realidad, un instrumento de las potencias que dominan económicamente al mundo. Kenneth Surin no escatima las palabras tratando de desenmascarar el símbolo de la hamburguesa:

La hamburguesa de McDonald's es la primera comida universal, pero la gente que come la hamburguesa de McDonald's -sean ellos de Bogotá, Bombay, del Cairo o Brisbane- también consumen con ella la forma americana de vida. Igualmente, los adherentes del ecumenismo mundial convocado por las corrientes religiosas pluralistas se unen a un movimiento que es universal, pero también ellos consumen una manera de vida muy peculiar.... La oposición al imperialismo cultural representado por la hamburguesa de McDonald's es una parte de la oposición al saqueo causado por el ecumenismo mundial [es decir por las llamadas a conseguir acuerdos globales en materia ética]¹⁰.

La razón por la que Surin y otros advierten que los llamados a un diálogo pluralista pueden convertirse en una verdadera "depredación" tiene que ver con lo que podemos llamar la naturaleza e intención *política* o *ideológica* de todo lenguaje. Diciéndolo en una forma muy simple, nuestro lenguaje y nuestros clamores en defensa de la verdad no sólo están *culturalmente*, sino también *económica* y *políticamente condicionados*; están enraizados en la posición política o económica que ocupamos en la sociedad, y en nuestro deseo de mantener o de mejorar esa posición. Por lo mismo, nuestras interpretaciones y nuestro lenguaje no sólo limitan

10. SURIN, KENNETH. «A politics of speech: religious pluralism in the age of the McDonald's Hamburger» in *Christian uniqueness reconsidered: the myth of religious pluralism*. Gavin D'Costa, ed. Maryknoll: Orbis Books, 1989, p. 201.

nuestra captación de la verdad, sino también pueden *disminuir* la capacidad de otros para conservar y vivir sus propias verdades. El lenguaje no sólo es una limitante; está al servicio de los intereses de un grupo y fácilmente oprime a los otros. David Tracy ha tomado en serio estas advertencias:

Cada manera de presentar la realidad lleva implícita y camuflada en sí misma todo el dinamismo de unas estructuras de poder y de conocimiento muy bien articuladas. Cada manera de presentar la realidad opera bajo supuestos sumamente precisos que necesariamente excluyen otras visiones de la realidad. Sobre todo, nuestras visiones de la realidad excluyen aquellas otras que pueden desestabilizar las jerarquías que hemos establecido o retar el poder hegemónico dominante¹¹.

Así, para entender las palabras que otros o que nosotros mismos, estamos usando, debemos hacer preguntas acerca de las ideologías que se camuflan en nuestro lenguaje, ideologías que están enraizadas en nuestras posiciones socio-políticas. En la mayoría de los diálogos interreligiosos en que yo he participado, no escucho este tipo de preguntas.

Michael Foucault nos ayuda a captar de forma más profunda esta naturaleza política del lenguaje. Su propuesta básica es que la verdad es esclava del poder; lo que la sociedad considera normal, sano, bueno o noble no está determinado por ninguna búsqueda objetiva y sincera de la verdad, sino por las estructuras de poder de la sociedad en cuestión¹². Siempre estamos jugando con el poder cuando estamos haciendo declaraciones sobre lo que es verdaderamente cierto, laudable, benéfico para todos los miembros de la sociedad. Si no tomamos esto suficientemente en cuenta, podemos cambiar muy fácilmente lo que nosotros consideramos verdadero por el poder y el control sobre los demás.

Y esta es la advertencia que tenemos que elevar delante de los programas en favor de una ética mundial como el que Küng y otros proponen: porque no son suficientemente conscientes de la manera como toda reivindicación de poseer la verdad es política y cargada de poder de manipulación; el programa que ellos

11. TRACY, DAVID. *Plurality and ambiguity: hermeneutics, religion, hope*. Harper & Row, New York, 1987, p. 79.

12. FOUCAULT, MICHAEL. *Power/Knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1997*. Colin Gordon et alii, trans. New York, Pantheon Books, 1980. RABINOW, PAUL. A. *The Foucault Reader*. Pantheon Books, New York, 1984.

presentan como orientado hacia un diálogo pluralista, gestor de una ética mundial, puede convertirse, ya sea que tengan conciencia de ello o no, en una forma de opresión de los demás. Este proceso opresivo trabaja básicamente en la misma forma en que lo hace el llamado “diálogo civil” entre las naciones o entre diversos grupos sociales; el diálogo civil es, con mucha frecuencia, la manera de camuflar, o la táctica solapada, para que los poderosos ejerzan una mayor opresión y manipulación sobre los impotentes. Un proverbio clásico pone de manifiesto la misma idea: “Mientras el elefante bailaba en medio de los pollos exclamaba: ‘cada uno trabaja para sí y Dios trabaja en favor de todos’¹³”.

Detrás de todas las hermosas e inspiradas palabras acerca de la belleza de la democracia y el pluralismo, la necesidad del diálogo, el valor de la opinión de cada uno, se ocultan un proceso y una programación bien definidos: una agenda para controlar, ablandar, y destruir a cualquiera cuya voz pueda molestar el status quo. En el diálogo o discurso civil, los que detentan el poder siguen manteniendo el control de todo.

Los teólogos y políticos que invitan al ‘diálogo’ frecuentemente parece que piensan que existe algo como la “mano mágica” de Adam Smith que guía sus propuestas de un diálogo abierto, que integra a todos y que asegura que sus beneficios alcanzarán a todos. Olvidar que los intereses económicos, nacionales, de clase, de género y de raza son omnipresentes y actuales, es tan ingenuo y peligroso en el diálogo interreligioso como lo es en el sistema capitalista (o socialista). “La modernidad contiene fuerzas demoníacas que operan bajo el nombre de libertad; en nombre de la libertad de expresión y del pluralismo, estas fuerzas pueden lograr que se imponga un consenso que es en realidad dominación de unos pocos sobre la inmensa mayoría¹⁴”.

El teórico literario, Raymond Williams, formula una advertencia que debería ser repetida en todo diálogo religioso dirigido a una ética mundial.

Uno de los medios más eficaces usados por los grupos privilegiados para enmascarar su hegemonía es un lenguaje de colaboración común y de trabajo cooperativo; en la

13. LINDSEY, WILLIAM D. «Public Theology as civil discourse: ¿what are we talking about?». *Horizons*, Vol. 19/1, p. 50.

14. *Ibidem*, p. 67.

medida en que estos grupos pueden convencer a todos sus compañeros de diálogo de que cada voz tiene una representatividad igual, en esa misma medida distraen la atención de la distribución inequitativa del poder que subyace a dicho diálogo¹⁵.

Precisamente en este asunto de la distribución del poder, se encuentra el mayor peligro en las invitaciones a crear una ética mundial. Las personas que convocan a un diálogo interreligioso y a los programas para lograr un consenso global no se han hecho suficientemente conscientes de la “desigualdad en la distribución del poder” en que se funda su discurso. Y en esta forma tan sencilla, y por esta omisión tan crasa, encuentran un aliado en las mismas estructuras de poder.

Hoy oímos decir con frecuencia que todos formamos “una aldea global” en que debemos reconocer y compartir, “una responsabilidad global,” en términos de Hans Küng, basada en una ética global o mundial. En este esfuerzo, Küng proclama el cese del eurocentrismo y el advenimiento de una economía “post-capitalista, post-colonialista, post-imperialista” que será parte de una naciente “sociedad mundial ecuménica multiconfesional¹⁶”. ¡Unidad, paz, cooperación: estas son las posibilidades que están hoy, según Küng, a nuestro alcance con sólo apoyar y llevar a cabo este programa de un discurso global!

Aquí es donde Küng y sus seguidores, porque no están haciendo un análisis político-económico, pueden fácilmente ser absorbidos y manipulados por los poderosos. Ellos no son conscientes, como señala Surin, de que los poderes de dominación del centrismo Euro-Occidental no han sido desmantelados; al contrario, se han disfrazado con la máscara del “nuevo orden mundial” neo-liberal. Las fuertes y horribles desigualdades entre ricos y pobres, Norte y Sur, que siguen produciendo gigantescos padecimientos humanos y ecológicos aún están allí; más aún, están creciendo en lugar de disminuir.

¿Por qué no hablan de esto, en su brillante lenguaje sobre cooperación y bienestar, los que proponen un diálogo global dirigido a una ética global? Más aún, ¿por qué no hablan de las estructuras políticas y económicas que siguen manteniendo y generando estas desigualdades? No estamos en un mundo post-colonial, sino en un

15. WILLIAMS, RAYMOND. *Marxism and literature*. Oxford University Press. New York, 1977, p. 112.

16. KÜNG, HANS, 1992, p. 19-20.

mundo neo-colonial/neo-liberal; el “nuevo orden mundial” es el viejo orden mundial con un maquillaje nuevo, que aparentemente le ha quitado todas sus antiguas suciedades¹⁷. Teólogos como Küng parece que no reconocen que “el crecimiento y dominio de Occidente ha tenido una metamorfosis, o que ha sido “convertido” en un “nuevo” proyecto que emerge “con caracteres de dominio absoluto y universal”¹⁸. El “nuevo orden mundial” o “global” es determinado por quienes poseen el poder militar y económico.

Y porque quienes proponen un diálogo global no son conscientes de estas realidades políticas, pueden hablar, como lo hace la Declaración Global, “el lenguaje de los ángeles” y condenar los horribles males del racismo, la pobreza, el sexismo, la devastación ecológica; pueden arengar a todos los creyentes de las distintas religiones para que asuman una responsabilidad global y una nueva ética mundial: pero lo hacen sin ser muy específicos, sin abarcar las preguntas incómodas que podrían destruir las estructuras básicas del poder y del sistema económico (¿y quizá sus propias cátedras y puestos universitarios!).

Surin es clarísimo en esta crítica:

El colonialismo europeo está condenado [por los ponentes del diálogo], pero el neocolonialismo en el que se ha metamorfoseado desaparece por completo de sus brillantes exposiciones. Así David Livingston y la Compañía de la India Occidental son criticadas sin misericordia, pero no la United Fruit Company o la Union Carbide Corporation o el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial...”¹⁹.

Así, desde la perspectiva del análisis político, estos teólogos y políticos bien intencionados, si no tienen cuidado, pueden convertirse en causantes, en testaferreros de quienes oprimen y abusan de los demás. ¿De qué manera deben tener cuidado de lo que hacen y dicen?

17. NELSON-PALLMEYER, JACK. *Brave new world order*. Maryknoll: Orbis Books, 1992.

18. SURIN, KENNETH. *A politics of speech*.

19. *Ibidem*, p. 207.

UNA ÉTICA GLOBAL BASADA EN EL PRIVILEGIO HERMENÉUTICO DE LAS VÍCTIMAS

Primero que todo, los teólogos del Primer Mundo como Küng (¡y yo!), así como los que frecuentemente participan en un diálogo interreligioso, deben reconocer que dejados a sí mismos, no pueden formular una ética mundial que pueda ser verdaderamente mundial -que sea verdaderamente representativa de las perspectivas de todas las gentes y no sólo de los poderosos. Dejados a sí mismos, los teólogos y los políticos no pueden evitar que sus diálogos se conviertan en instrumentos de los poderes dominantes. Aquí, precisamente aquí, es donde *las voces de los oprimidos* juegan un *papel privilegiado* en el diálogo hacia una ética mundial: sin sus voces, nosotros los teólogos, los filósofos, y los políticos del Primer Mundo no podemos aplicar una “sospecha hermenéutica” de nuestra propia tradición o de nuestra contribución al diálogo; sin la ayuda de los pobres y de las víctimas, teólogos como Küng y yo somos ciegos- y no podemos ver que usamos nuestras verdades religiosas como instrumentos de poder. Dejados a nosotros mismos, estamos consagrados a nuestro propio servicio. Necesitamos guías a lo largo del sendero hacia una ética mundial.

Aloysius Pieris, S.J. que practica el diálogo en medio del sufrimiento y la opresión de Asia, nos dice quiénes son estos guías: “La gente que verdaderamente puede purificar una religión de degenerar en ideología centrada en sí misma no son los teólogos o los jerarcas religiosos, sino sólo las víctimas de tal ideología que hayan tomado conciencia de ser explotadas²⁰”. Sólo con la ayuda de los oprimidos pueden los opresores enfrentar verdaderamente la opresión que ellos causan.

Por lo mismo, en sus propuestas para una ética mundial dialógica, Küng y los líderes del Parlamento Mundial de Religiones deben defenderse contra la parcialidad de su diálogo, asegurándose de que en *todas* las conversaciones y deliberaciones sobre una ética mundial, las víctimas del mundo -los pobres y los que sufren y todos los que elevan una voz para denunciar el sufrimiento del medio ambiente- estén *presentes* y tengan un *lugar privilegiado* en las conversaciones. En otras palabras, debemos reconocer e insistir no inocentemente en que “cada voz contribuye de igual forma” sino que algunos tienen una palabra más urgente y más elocuente

20. PIERIS, ALOYSIUS. «Faith communities and communalism». *East Asian pastoral review*. 1989, Vol. 3-4, pp. 308-309.

específicamente aquellos que en el pasado no han hablado y que en el ahora son víctimas sufrientes. Si el diálogo siempre debe darse “de igual a igual” (*par cum pari*) también hay algunos que son “los primeros entre los iguales” (*primi inter pares*). Asignando un papel privilegiado a las víctimas, tendremos que salir de los predios e intereses de las hamburguesas de McDonald’s (así no haya otra razón distinta de ésta: que en la mayoría de los países del Tercer Mundo los pobres no pueden comprar una hamburguesa de McDonald’s.)

¿Pero, qué quiere decirse con este “privilegio hermenéutico” o “prioridad” para las voces de los que no tienen voz? Ciertamente, no estoy sugiriendo que las suyas sean las únicas voces que se deben oír. Una preocupación central por la opresión y el sufrimiento omnipresentes no niega, sino que exige, que nuestras conversaciones y esfuerzos sean y permanezcan *plurales*. Las voces de los ricos, de las gentes de la clase media, de los místicos y los artistas deben ser escuchadas junto con las voces de los oprimidos. Además, la prioridad y el privilegio dado a las víctimas no significa que sus perspectivas o propuestas sean siempre evidentemente normativas. Las víctimas pueden también haber deformado las interpretaciones de su realidad y los planes necesarios para remediarla. No hay puestos absolutamente privilegiados alrededor de la mesa de diálogo.

En cambio, asignar un puesto privilegiado para las víctimas significa, sugiero, que no puede considerarse completo y perfecto un diálogo a menos que las voces de los que sufren hayan sido escuchadas. Además, estas voces deben ser escuchadas no sólo “primero” sino “constante”²¹ y seriamente. Para tomarlas en serio, para estar verdaderamente dispuestos a escucharlas, tendremos que reconocer que generalmente será difícil escucharlas y entenderlas y que hemos de superar las reacciones iniciales de desconfianza y apatía.

Pero si los que sufren y las víctimas van en verdad a ejercer un privilegio hermenéutico en nuestros diálogos interreligiosos, no será suficiente *escucharlos*; aquellos que están en el poder, tienen también que actuar con los pobres y en su favor. Entender lo que dicen las víctimas, transformar las estructuras de opresión que los mantienen esclavizados y que afligen nuestro planeta, no es simplemente un asunto de “teoría”; debe generar y surgir de una praxis social liberadora. Nuestro

21. TAYLOR, MARK KLINE. *Remembering esperanza: a cultural-political theology for North American Praxis*. Maryknoll: Orbis books. 1990, p. 66.

mundo de hoy exige que los que se comprometen en el diálogo (diálogo religioso o político) se involucren en algún tipo de *praxis de liberación*. Sin esta praxis nosotros, los que detectamos el poder, no estaremos capacitados para “escuchar” las voces de las víctimas privilegiadas, y nuestro diálogo será distorsionado o parcializado. Como ha dicho Gregory Baum:

Es necesaria una práctica alternativa, es decir, gestos y actos de solidaridad con los movimientos que luchan contra las estructuras injustas. Tal praxis modificaría la conciencia de los participantes y afectaría la comprensión de nuestra propia tradición religiosa....Una nueva praxis [es] una dimensión indispensable en la búsqueda de la verdad teológica²².

Esta “nueva praxis” es también una dimensión indispensable a cada uno de los comprometidos en un diálogo dirigido hacia una ética mundial. No es suficiente convocar únicamente a los “expertos.” No basta llamar a los catedráticos a “trabajar en grupos de estudios” o en un “Centro de Investigación sobre Ética,” como hace Küng. Es también esencial para cada participante del Primer Mundo estar involucrado de alguna manera y en algún grado, en una escucha activa, en un trabajo comprometido, luchando y sufriendo con aquellos que han sido las víctimas de la opresión al tratar de entender y transformar las estructuras políticas, económicas, y culturales que han deshumanizado su vida. Sin esa *praxis* comunicativa de verdadera vida, los que proponen una ética mundial no estarán capacitados para evitar que sus proyectos se conviertan en una arma secreta de la dominación.

Debemos, por tanto, continuar en este sendero de la ética mundial. Pero debemos hacerlo con una pronunciada sospecha de sus peligros y en humilde escucha y cooperación con las víctimas de la injusticia. En las palabras del Magnificat de María, nuestro proyecto de una ética mundial puede ser logrado solamente si “los potentados son derribados de sus tronos y exaltados los humildes” (Lc 1, 52).

22. BAUM, GREGORY. «Radical pluralism and liberation theology», in *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. Werner C. Jeanrond and Jennifer L. Rike, eds. Crossroad, New York, 1991, p. 13.