

LA ÉTICA GLOBAL DESDE EL PARADIGMA DEL BIEN COMÚN

Fecha de recepción: 25/03/2019

Fecha de aceptación: 09/04/2019

**Prof. Dra. María Celestina
Donadio Maggi de Gandolfi**

Contacto: donadio.maggi@gmail.com

- Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina
- Pontificia Universidad Católica Argentina. Argentina

Palabras clave

- Globalización
- Bioética global
- Ecología integral
- Justicia
- Bien común

Key words

- Globalization
- Global Bioethics
- Integral Ecology
- Justice
- Common good

RESUMEN [1]

Al concebir una «Ética global», hemos de poner esta ética aplicada en relación con el fenómeno de la globalización, que se impone a la humanidad asumiendo «la tecnología y su desarrollo junto con un paradigma homogéneo y unidimensional» (LS, 106). Frente a ello, hemos de preguntarnos si estamos ante una «Globalización de la Ética» o ante una «Ética de la Globalización». La primera propuesta entiende que el fenómeno de la globalización contiene en sí mismo una ética; la segunda, en cambio, sostiene que la globalización no tiene de suyo entidad moral, sino que cae bajo el examen de la ética general, política y jurídica. A su vez, la preocupación ecológica, inserta en esa cultura de la globalización, se sustenta en teorías tecnocráticas, con una visión naturista e infrahumana de la sociedad y de la realidad en su conjunto, ajenas a la dignidad de los individuos y de los pueblos (LS, 91). Una «Ética global» ha de salvaguardar una ecología integral de los sistemas naturales y sociales (LS, 137...). Ecología del

ABSTRACT

When conceiving a "global Ethics", we have to relate such applied ethics to the phenomenon of globalization, which is imposed to the human kind assuming "the technology and its development together with an homogeneous and one-dimensional paradigm" (LS, 106). In the face of this, we should ask ourselves if we are before a "Globalization of the Ethics". The first proposal states that the phenomenon of globalization contains an ethics in itself; in turn, the second proposal argues that globalization does not have an ethics in its own right, but instead it falls under the examination of the general, political and legal ethics. Likewise, the ecological concern inserted in that culture of globalization is based on technocratic theories with a naturist and subhuman view of the society and the reality as a whole, alien to the dignity of the individuals and the peoples (LS, 91). A "Global ethics" has to safeguard an integral ecology of natural and social systems (LS, 137...). Ecology

[1] El presente artículo está basado en la ponencia de la autora en el marco del XIV Congreso Internacional del Instituciones de Bioética, cuyo tema central fue "Hacia una Bioética Global que respete toda vida". Realizado en Buenos Aires los días 6 y 7 de noviembre de 2018.

ambiente, de la economía y de la política (LS, 53); ecología de la historia, de la cultura (LS, 143) y de las generaciones futuras (LS, 159), lo cual solo es factible en el marco de la justicia (LS, 153) y del bien común (LS, 157).

of the environment, of the economy and of the politics (LS, 53); ecology of the history, of the culture (LS, 143) and of the future generations (LS, 159) which is only feasible in the framework of law (LS, 153) and the common welfare. (LS, 157).

Desde Sócrates, el primer y gran ético, hasta el fin de la modernidad, la *ética filosófica* o *filosofía moral* fue concebida como un saber que busca dar una respuesta universal a la humanidad toda sobre cómo usar su libertad para alcanzar su destino existencial, ofreciendo una propuesta de perfeccionamiento y desarrollo del mismo hombre, de lo humano y de su entorno. Hoy, a esta concepción fundacional de la ética filosófica se la denomina «ética general» frente a las llamada «éticas aplicadas». Al referirnos a una «bioética global» hemos de adscribirla como una formulación parcial de una «ética global» y, en tal caso, surge la cuestión de qué *extensión* tendría la adjetivación de «global». Se ha de esclarecer, entonces, si la «globalidad» (extensión) de la *ética global* tiene el alcance de la «universalidad» propia de la *ética filosófica* o responde al fenómeno contemporáneo de la «globalización», como un recurso ético al servicio del nuevo orden mundial o global, que se impone a la humanidad asumiendo «la tecnología y su desarrollo junto con un paradigma

homogéneo y unidimensional» (LS, 106). Frente a ello, hemos de preguntarnos si estamos ante una «Globalización de la Ética» o ante una «Ética de la Globalización». La primera propuesta entiende que el fenómeno de la globalización contiene en sí mismo una ética que resultaría, de suyo, de naturaleza más bien económica, a lo sumo política, y que, por fuerza sería una ética a-moral, pre-moral o post-moral. La segunda, en cambio, sostiene que la globalización no tiene como tal entidad moral, sino que cae bajo el examen de la ética general, política y jurídica y, en tal sentido, es una forma de ética aplicada.

1. LA GLOBALIZACIÓN IMPULSA UNA NUEVA ÉTICA GLOBAL

En sus orígenes, la globalización se ha manifestado desde una perspectiva económica y financiera de un nuevo orden mundial, bajo la bandera de propender el desarrollo y el progreso de todos los pueblos. Vale decir, una globalización de la

economía, de los mercados, de la competencia por los puestos de trabajo, de la producción, de la prestación de servicios, de las finanzas, de la información y de las comunicaciones. En principio, entonces, se ha gestado como fuera del marco político de los estados nacionales e investida de cierta apoliticidad. Lo que en realidad ha ocurrido es que su misma retórica ha presionado el final de la política al auspiciar una *salida de lo político* del marco categorial del Estado nacional. [2] Hoy, la retórica de la globalización se ha transformado en una «politización global». Es la oferta de un nuevo estilo político de vida comprendido bajo una cultura global y hasta una ética global, sin perfiles y sin identidad, con el somero equilibrio del consenso.

Los avances tecnocientíficos y biomédicos, las relaciones socioeconómicas y de mercado, la sustentabilidad del medio ambiente y el mercado, han ido transformando el modo de actuar del ser humano, de las relaciones entre las personas y de ellas con el entorno, que ocasionaron un

desfasaje ente la normativa moral y la operatividad humana. En particular, la ética como arriba al siglo XX, y de cualquier matriz, no tiene la «universalidad» suficiente para regular el modo actual del actuar humano. Entiéndase, no condice con el relativismo moral que hace posible los procedimientos tecnocientíficos y biomédicos que se mueven en un campo axiológicamente neutro, flexible, dúctil y maleable. El paradigma del deseo natural de bien y felicidad aristotélico, ha sido suplantado por la técnica que, usurpando el lugar de la naturaleza, simula proveer de un bienestar pragmático: la felicidad del progreso, la conquista y el descubrimiento.

Ahora, si bien el fenómeno de la globalización tiene en las últimas décadas una manifestación muy grandilocuente, se ha gestado mucho antes. Después de la Segunda Guerra Mundial, ante la necesidad de afianzar un nuevo paradigma que armonice y regule las relaciones internacionales para evitar en el futuro conflictos de tal magnitud, se funda, en 1945, la

[2] «¿Por qué la globalización significa politización? Porque la puesta en escena de la globalización permite a los empresarios, y a sus asociados, reconquistar y volver a disponer del poder negociador, político y socialmente domesticado, del capitalismo democráticamente organizado. La globalización posibilita eso que sin duda estuvo siempre presente en el capitalismo, pero que se mantuvo en estado larvado durante la fase de su domesticación por la sociedad estatal y democrática: que los empresarios, sobre todo los que se mueven a nivel planetario, puedan desempeñar un papel clave en la configuración no sólo de la economía, sino también de la sociedad en su conjunto, aun cuando "solo" fuera por el poder que tienen para privar a la sociedad de sus recursos materiales (capital, impuestos, puestos de trabajo)», *¿Qué es la globalización? falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, ULRICO BECK, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 16.

Organización de Naciones Unidas, en cuya Carta [3] se compromete a que el respeto universal de los derechos humanos fuese empresa común de todos los gobiernos y todos los pueblos, conformando una Comisión de Derechos Humanos para que redactase un documento de alcance internacional. Cumpliendo con este mandato, la Comisión dio a luz, en 1948, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), que fue presentada como «un hito importantísimo del progreso humano, un documento de importancia suprema, que en su esfera representa la conciencia del mundo, y es un marco de referencia que permite medir las actitudes de sociedades y gobiernos». Además, como toda «declaración» es un manifiesto que tendría «principalmente autoridad moral», cuyo objeto es «ser el *ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse* con miras a alcanzar el reconocimiento y la aplica-

ción universales y efectivos de los derechos y libertades que enumera».

Según los mentores de la DUDH, el nuevo paradigma mundial se presentó como un renacimiento jurídico, político, social y económico de la modernidad. Por una parte, porque se estructuró bajo la forma de un «nuevo contrato social», un «contrato de la humanidad toda» y, por otra parte, por revitalizar los ideales de la Revolución Francesa [4]: libertad, igualdad y fraternidad. En consecuencia, la DUDH por ser un pacto ha adquirido fuerza de norma moral vinculante solamente por su carácter de consensuada y ratificada, y el valor que la fundamenta, el *ideal común*, es «común» nuevamente en cuanto consensuado. Sin duda, la búsqueda de consenso es el único recurso posible dentro del sistema democrático de vida, pero el problema surge cuando el consenso pasa de ser una metodología de acuerdos para convertirse en el único y

[3] Aprobada por la ONU en San Francisco en 1945, declaró en siete artículos distintos el apoyo de las Naciones Unidas por los derechos humanos y estableció una Comisión de Derechos Humanos para que redactase una carta internacional. El resultado son cinco instrumentos jurídicos que definen y garantizan la protección de los derechos humanos: la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966), y los dos protocolos Facultativos de este último Pacto.

[4] Inicialmente la Declaración iba a llamarse «Declaración Universal de los Derechos del Hombre», pero la oposición del feminismo extremo, ya presente, obligo a cambiarlo por el de «Derechos Humanos».

último criterio de legitimación jurídica y moral, vale decir, cuando no se necesita o incluso se niega todo fundamento más allá del consenso. Y nada hay más allá de la DUDH. [5] No se reconocen -ni parece necesario que lo fuera- las tradiciones, las costumbres, la cultura de los pueblos; ni una jerarquía objetiva de valores, de fines, de bienes realmente comunitarios; ni substrato ontológico, axiológico o normativo alguno: sea la naturaleza del mundo y del ser humano, sea un orden de esencias, de valores o de normas, o cualquier determinación real que trascienda y sustente lo socio-culturalmente consensuado, e. d. es *construido*.

El «nuevo paradigma mundial» bosquejado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en los Pactos subsecuentes, es el antecedente directo de lo que, a partir de la década de 1980, se llamaría «globalización», inicialmente en un contexto económico. Veamos. Los ideales enunciados en el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* son el antecedente de la economía global y de la cultura global. Por su parte, el *Pacto Internacional*

de Derechos Civiles y Políticos es el antecedente de la justicia global y de la política global. Pero, si el contenido de la globalización, como hija de la Declaración, no es otro que un *ideal común* para todos los pueblos y naciones, luego, la misma globalización no es que presupone, sino que se convierte en *ética global*. Además, si tomamos en cuenta, las ulteriores declaraciones con referencia a los Derechos de la Mujer, Derechos del Niño, las contenidas en el nuevo paradigma de Salud de la OMS, el mimetismo internacional en proyectos de ley a favor del aborto, de la eutanasia o eugenesia en general, la ideología de género, el uso indiscriminado de la ingeniería médica, el desenfreno por la experimentación, etc. etc., bien podemos aseverar el crecimiento de una *bioética global*, subsidiaria de la ética global.

Si examinamos la estructura epistemológica de la *ética global*, en realidad es un código deontológico pragmático que no procede desde los valores y exigencias respectivas que le dan sentido, lo orientan y lo fundamentan, sino que dichos valores y exigencias son proyec-

[5] «Estos derechos se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones. Arrancar los derechos humanos de este contexto significaría restringir su ámbito y ceder a una concepción relativista, según la cual el sentido y la interpretación de los derechos podrían variar, negando su universalidad en nombre de los diferentes contextos culturales, políticos, sociales e incluso religiosos. Así pues, no se debe permitir que esta vasta variedad de puntos de vista oscurezca no sólo el hecho de que los derechos son universales, sino que también lo es la persona humana, sujeto de estos derechos». BENEDICTO XVI, *Discurso ante la Asamblea General de la ONU*, New York, 18.04.2008, p. 4.

ciones de todo aquello que el mismo ejercicio de una actividad o profesión busca legitimar. En otras palabras, son procesos de retro-regulación de lo que conviene ser permitido, legitimado o justificado, en este caso, en la economía, en la cultura, en la justicia o en la política, «globales». Y en esta cultura global, la ecología ha resultado un recurso muy eficaz, haciéndose cargo y delineando toda la cosmovisión postmoderna. Así, lo que ha comenzado como el necesario e impostergable cuidado del medio ambiente, ha avanzado (instrumentalizado por el «ecologismo fundamentalista») en una propuesta de vida social naturista, por momentos bucólica, comprometiendo a la biología en el rescate del evolucionismo y arrastrando o sosteniéndose en teorías filosóficas, y hasta teológicas, con una visión ecológica infrahumana de la sociedad y de la realidad en su conjunto.

2. *LAUDATO SI'*: PROPUESTA DE UNA «ÉTICA DE LA GLOBALIZACIÓN»

El Papa Francisco es consciente de tal acuciante *ethos tecnológico*, en parti-

cular en su aplicación a la ética ecológica global. «En un extremo, algunos sostienen a toda costa el mito del progreso y afirman que los problemas ecológicos se resolverán simplemente con nuevas aplicaciones técnicas, sin consideraciones éticas ni cambios de fondo» (LS, 60). Porque *Laudato si'* es una encíclica profundamente humanista, en tanto que la moral es una cuestión exclusiva de la persona humana. No hay realmente lugar para una ética del mundo extrahumano sino en la medida en que la relación con todo ello, relación que es insoslayable, pueda dañar o agravar la dignidad y la responsabilidad de la persona humana, por la privilegiada posición en que lo ha colocado su Creador. «Si el solo hecho de ser humanos mueve a las personas a cuidar el ambiente del cual forman parte, "los cristianos, en particular, descubren que su cometido dentro de la creación, así como sus deberes con la naturaleza y el Creador, forman parte de su fe". [6] Por eso, es un bien para la humanidad y para el mundo que los creyentes reconozcamos mejor los compromisos ecológicos que brotan de nuestras convicciones» (LS, 64). [7]

[6] JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, 1990, 15: AAS 82 (1990), 156.

[7] «Si reconocemos el valor y la fragilidad de la naturaleza, y al mismo tiempo las capacidades que el Creador nos otorgó, esto nos permite terminar hoy con el mito moderno del progreso material sin límites. Un mundo frágil, con un ser humano a quien Dios le confía su cuidado, interpela nuestra inteligencia para reconocer cómo deberíamos orientar, cultivar y limitar nuestro poder» (LS, 78).

El Papa Francisco nos invita a una «conversión ecológica», según expresión de Juan Pablo II, es decir, a «cambiar de ruta», asumiendo la urgencia y la hermosura del desafío que se nos presenta ante el «cuidado de la casa común». [8] Al mismo tiempo, el papa Francisco reconoce que «se advierte una creciente sensibilidad con respecto al ambiente y al cuidado de la naturaleza, y crece una sincera y dolorosa preocupación por lo que está ocurriendo con nuestro planeta» (LS, 19), permitiendo una mirada de esperanza que atraviesa toda la Encíclica y envía a todos un mensaje claro y esperado: «*La humanidad tiene aún la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común*» (LS, 13); «el ser humano es todavía capaz de intervenir positivamente» (LS, 58); «no todo está perdido, porque los seres humanos, capaces de degradarse hasta el extremo, pueden también superarse, volver a elegir el bien y regenerarse» (LS, 205).

Al compás de esta mirada humanista de la ecología, se ha dado un cambio en la misma educación ambiental. Al comienzo estaba muy centrada en la información científica y en la concienciación y prevención de riesgos ambienta-

les, «ahora tiende a incluir una crítica de los “mitos” de la modernidad basados en la razón instrumental (individualismo, progreso indefinido, competencia, consumismo, mercado sin reglas) y también a recuperar los distintos niveles del equilibrio ecológico: el interno con uno mismo, el solidario con los demás, el natural con todos los seres vivos, el espiritual con Dios» (LS, 210).

3. ECOLOGÍA INTEGRAL

El núcleo de la propuesta de la Encíclica es una ecología integral como nuevo paradigma de justicia, una ecología que «incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea» (LS, 15). De hecho no podemos «entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida» (139). Esto vale para todo lo que vivimos en distintos campos: en la economía y en la política, en las distintas culturas, en especial las más amenazadas, e incluso en todo momento de nuestra vida cotidiana. La perspectiva integral incorpora también una ecología de las instituciones. «Si todo está relacionado, también la salud de

[8] «El hombre parece, a veces, no percibir otros significados de su ambiente natural, sino sólo los que sirven a los fines de un inmediato uso y consumo de las cosas. En cambio, era voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como “dueño” y “custodio” inteligente y noble, y no como “explotador” y “destructor” sin ningún reparo». JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor hominis*, 4 de marzo de 1979, n. 15.

las instituciones de una sociedad tiene consecuencias en el ambiente y en la calidad de vida humana: "Cualquier menoscabo de la solidaridad y del civismo produce daños ambientales" (LS, 142). [9]

La ecología integral implica también la vida cotidiana, a la cual la Encíclica dedica una especial atención, en particular en el ambiente urbano. El ser humano tiene una enorme capacidad de adaptación y «es admirable la creatividad y la generosidad de personas y grupos que son capaces de revertir los límites del ambiente, [...] aprendiendo a orientar su vida en medio del desorden y la precariedad» (LS, 148). Sin embargo, un desarrollo auténtico presupone un mejoramiento integral en la calidad de la vida humana: espacios públicos, vivienda, transportes, etc. (LS, 150-154). También «nuestro propio cuerpo nos sitúa en una relación directa con el ambiente y con los demás seres vivientes. *La aceptación del propio cuerpo como don de Dios es necesaria para acoger y aceptar el mundo entero como regalo del Padre y casa común*; mientras una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógi-

ca a veces sutil de dominio» (LS, 155). El Papa, implícitamente, está dando con esto último una advertencia a toda concepción que haga referencia a «la libre disponibilidad de su propio cuerpo» porque es una forma de *dominio humano* que, si bien está al alcance de su poder por la técnica, las ciencias, la genética, [10] entre otras, trasgrede su dignidad y vulnera su responsabilidad frente a su destino existencial en esta vida.

Al prevenirnos el Papa Francisco de esta «lógica del dominio» del hombre sobre el medio ambiente, las instituciones, la sociedad y, en especial, sobre la humanidad misma, quiere distinguir las distintas formas de «ecologismos». Una centrada conciencia ecológica debe considerar la superioridad del ser humano «dentro» de la misma naturaleza. Vale decir, el hombre no es un explotador externo de algo que no le es propio, pero tampoco está sólo al servicio del equilibrio de los vivientes infrahumanos, lo cual desconoce la gradualidad natural de la vida. La opción ha de ser por un *ecologismo integral/personalista* como un punto de equilibrio entre el *tecnocrático*

[9] BENEDICTO XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate* (29 junio 2009), 51: AAS 101 (2009), 687.

[10] No nos puede extrañar que estos avances sobre la naturaleza y la vida humana hayan podido formular y aplicar las técnicas del transhumanismo (*human enhancement*), que es el uso de la biotecnología para superar las limitaciones recurriendo a técnicas artificiales. Basta citar, entre varios, el Cyberware que tiene la posibilidad de establecer una conexión entre nuestro sistema nervioso y los ordenadores; el Cyborg, que son implantes protésicos de lo que resulta un «organismo» en parte biológico y en parte cibernético; y hasta cambiar genéticamente al embrión o incluso a las células germinales para producir un bebe «hecho a medida».

y el *fundamentalista*. [11] Para el tecnocrático, la naturaleza es sólo un bien de consumo y un mercado para que el hombre como productor la aproveche al máximo como fuente de beneficios. Para el fundamentalista, el único ser vivo es la tierra y todos sus pobladores estamos en función de ella.

Un *ecologismo integral/personalista* debe encontrar un mayor equilibrio entre la satisfacción de nuestras necesidades humanas fundamentales y la calidad del desarrollo humano, afectivo, espiritual y material, lo cual no es posible sin la moderación de quien sabe sacrificar algunos valores secundarios e incorporar aquellas mejoras cualitativas que nos benefician a todos. La cultura no tiene por qué ser el enemigo de la naturaleza o su competidor, siendo que el término y el significado de «cultura» proviene de «cultivo de la naturaleza», indicando una injerencia cualitativa e inteligente del ser humano sobre la naturaleza, en una línea de mejoría y beneficio. La perfección de la naturaleza se encuentra en el orden, en el equilibrio y no en el acrecentamiento desmesurado de alguna de sus partes,

porque necesariamente va en detrimento del resto. [12]

Al respecto, concluye el Papa: «cuando la técnica desconoce los grandes principios éticos, termina considerando legítima cualquier práctica... La técnica separada de la ética difícilmente será capaz de auto-limitar su poder» (LS, 136). «Por otra parte, cualquier solución técnica que las ciencias pretendan aportar, será impotente para resolver los graves problemas del mundo si la humanidad pierde su rumbo, si se olvidan las grandes motivaciones que hacen posible la convivencia, el sacrificio, la bondad» (LS, 200).

Siguiendo esta línea de razonamiento de *Laudato si'* es muy importante reparar en que la investigación, la experimentación y la aplicación de los recursos tecnológicos, que son armas necesarias e ineludibles en la ciencia biológica, no atenten de suyo contra la seguridad de la comunidad, siempre que el criterio de legitimación sea la dignidad de la persona humana y del bien común socio-político. La investigación como tal no tiene por qué estar reñida con la libertad del

[11] Cf. *Cuadernos de Bioética*, Santiago de Compostela, n. 38, 1999, volumen especial dedicado a «Biodiversidad y bioética».

[12] «El bien del universo excede el bien particular de cualquier naturaleza creada, como el bien de la humanidad excede el de un hombre (I Ética Nic. cap. 1). Si se diese el caso que alguna naturaleza mutara porque fuese trasladada a un orden superior, aunque en esa naturaleza se daría el acrecentamiento de algún bien, sin embargo, la bondad del universo en algo disminuiría, porque no se cumplirían todos los grados de bondad, en tanto que aquel grado del cual fue trasladada tal naturaleza quedaría vacío», Tomás de Aquino, *Sentencias*, II, q. 1 art. 2.

investigador ni con la integridad del ser humano ni, en el otro extremo, tiene que sustentar un «derecho del medio ambiente» que, a la postre, es un código de normas procedimentales y utilitaristas, las cuales van detrás de los avances de la ciencia y a costa de la naturaleza, de la dignidad humana y del bien común. [13]

4. LA ECOLOGÍA INTEGRAL DESDE EL PARADIGMA DE LA JUSTICIA Y EL BIEN COMÚN

Una «Ética global» ha de salvaguardar, entonces, una *ecología integral*.

a) *Ecología de los sistemas naturales y sociales*, porque «no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza». (LS, 139).

b) *Ecología del ambiente, de la economía y de la política*, «pues se vuelve indispensable crear un sistema normativo que incluya límites infranqueables y ase-

gure la protección de los ecosistemas, antes que las nuevas formas de poder derivadas del paradigma tecno-económico terminen arrasando no sólo con la política sino también con la libertad y la justicia». (LS, 53).

c) *Ecología de la historia, de la cultura*. «Junto con el patrimonio natural, hay un patrimonio histórico, artístico y cultural, igualmente amenazado [...] Es la cultura no sólo en el sentido de los monumentos del pasado, sino especialmente en su sentido vivo, dinámico y participativo, que no puede excluirse a la hora de repensar la relación del ser humano con el ambiente» (LS, 143).

d) *Ecología de las generaciones futuras*. (LS, 159). Ya no puede hablarse de desarrollo sostenible sin una solidaridad intergeneracional. «Cuando nos interrogamos por el mundo que queremos dejar, entendemos sobre todo su orientación general, su sentido, sus valores [...] Pero si esta pregunta se plantea con valentía, nos lleva inexorablemente a otros cuestionamientos muy directos: ¿Para qué pasamos por este mundo? ¿Para qué vinimos a esta vida? ¿Para qué trabajamos y luchamos? ¿Para qué nos necesita esta

[13] «La libertad sin ley es anarquía y, por ende, destrucción de la libertad. La desconfianza hacia la ley y la revuelta contra la ley se producirán siempre que ésta deje de ser expresión de una Justicia al servicio de todos y se convierta en producto de la arbitrariedad, en abuso por parte de los que tienen el poder para hacer las leyes». *Diálogo entre la razón y la fe* – RATZINGER y HABERMAS. Universidad Católica de Baviera, 24/08/2004.

tierra? Por eso, ya no basta decir que debemos preocuparnos por las futuras generaciones. Se requiere advertir que lo que está en juego es nuestra propia dignidad. Somos nosotros los primeros interesados en dejar un planeta habitable para la humanidad que nos sucederá» (LS, 159-160).

Una ecología integral solo es factible en el marco de la justicia y del bien común.

«El bien común presupone el respeto a la persona humana en cuanto tal, con derechos básicos e inalienables ordenados a su desarrollo integral. También reclama el bienestar social y el desarrollo de los diversos grupos intermedios, aplicando el principio de la subsidiariedad. Entre ellos se destaca especialmente la familia, como la célula básica de la sociedad. Finalmente, el bien común requiere la paz social, es decir, la estabilidad y seguridad de un cierto orden, que no se produce sin una atención particular a la justicia distributiva, cuya violación siempre genera violencia. Toda la sociedad –y en ella, de manera especial el Estado– tiene la obligación de defender y promover el bien común» (LS, 157).

La sociedad política es por naturaleza una *comunidad*, es decir una unidad de personas cuyo rasgo más destacado es la libertad. Parte esencial del todo de orden que es el Estado lo constituye el consen-

timiento de sus miembros: la unidad de voluntad. Esta abarca tanto el asentimiento libre de los individuos al orden predeterminado en la naturaleza humana para la satisfacción de las funciones sociales fundamentales (*vínculo comunitario frente a un mismo bien común*), como el asentimiento libre a la concreción del poder derivado, que hace efectiva la puesta en práctica del orden al bien común (*observancia responsable frente al poder estatal*).

Si la sociedad es un todo de orden, en su estructura y funcionamiento habrá de respetar los principios que legitiman la convivencia social. En primer lugar, el respeto a la persona humana y a su conciencia dentro del marco de normas morales. Esto significa respeto a la libertad de cada uno, no como un valor absoluto y autónomo, sino en conformidad con el bien común, a lo cual se accede si esa libertad se desenvuelve en una vida íntegra y moralmente honesta. Segundo, el principio de subsidiariedad, como derecho a ejercer la propia responsabilidad personal sin que el Estado traslade su función social a la comunidad. Este principio debe entenderse, entonces, primero como un precepto de no injerencia y sólo cuando los propios medios son insuficientes, como un precepto de ayuda, pero ayuda que no restringe la propia responsabilidad sino que se hace cargo de los límites de las posibilidades de cada uno. Un ciudadano cabal, mucho más si es un cristiano, no puede adoptar una actitud

cómoda, egoísta o aislacionista ante las necesidades, miserias, abusos o injusticias que aquejan a otros.

“Los individuos aislados pueden perder su capacidad y su libertad para superar la lógica de la razón instrumental y terminan a merced de un consumismo sin ética y sin sentido social y ambiental. A problemas sociales se responde con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales (LS, 219).”

En el caso del bien común, que es el supremo fin social, puede ser finalidad de las aspiraciones de muchos sin anular los proyectos particulares, comprendiéndolos, pero posibilitándoles el acceso a la perfección mayor que se apoya en la práctica de la fraternidad social. No es la suma de los bienes particulares, sino que es una clase superior de bien. [14] El bien común es un bien de conjunto, bien de unidad, bien de proporción; por eso que los valores sociales que lo concretan son: la justicia, valor de orden y de ajuste entre lo particular y lo común; y la caridad social que, tras la aceptación del

orden justo, va enriqueciendo y cohesionando fraternalmente la dinámica social. Caso contrario, si no se salvaguarda el bien común: «La visión que consolida la arbitrariedad del más fuerte ha propiciado inmensas desigualdades, injusticias y violencia para la mayoría de la humanidad, porque los recursos pasan a ser del primero que llega o del que tiene más poder: el ganador se lleva todo» (LS, 82).

La visión de *Laudato si'* viene a contrarrestar el principio de justicia tal como se formula en la bioética contemporánea de origen anglosajón y de gran difusión, que se inspira en una concepción general de la justicia y del Estado. En esta propuesta, el Estado no puede usar su aparato coactivo con el propósito de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros, o para prohibirle a la gente actividades para «su propio» bien o protección. Esta teoría ética, lamentablemente, se consume y se propaga, porque, sin duda, «conviene» una *ética práctica* que privilegie la utilidad a las vidas humanas descartables; que ensalce un ecologismo fundamentalista para frenar la explosión demográfica; que hable de consideración

[14] «No hay ninguna razón para reservarse como uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad, cuando a los demás les falta lo necesario. En una palabra: el derecho de la propiedad no debe jamás ejercitarse en detrimento de la utilidad común, según la doctrina tradicional de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos. Si se llegase al conflicto entre los derechos privados adquiridos y las exigencias comunitarias primordiales, toca a los poderes públicos procurar una solución, con la activa participación de las personas y de los grupos sociales». PAULO VI, Carta Enc. *Populorum Progressio*, 26 de marzo de 1967, n. 2.

y protección de ciertos animales en vías de extinción, pero que no aparezca, ni una sola vez, la expresión dignidad de la persona humana.

“Por otra parte, es preocupante que cuando algunos movimientos ecologistas defienden la integridad del ambiente, y con razón reclaman ciertos límites a la investigación científica, a veces no aplican estos mismos principios a la vida humana. Se suele justificar que se traspasen todos los límites cuando se experimenta con embriones humanos vivos. Se olvida que el valor inalienable de un ser humano va más allá del grado de su desarrollo. De ese modo, cuando la técnica desconoce los grandes principios éticos, termina considerando legítima cualquier práctica (LS, 136).”

Pero, no vivimos en el «peor de los mundos posibles», y esta explosión de las éticas aplicadas o prácticas, y de los cuestionamientos morales en todos los órdenes de la vida humana, individual y social, lo atestiguan. La ética filosófica fundamental o general y los filósofos que a ella se dedican, han de evitar una acti-

tud de indiferencia o de considerar a las éticas aplicadas como un género menor, y deben acercar sus fundamentos y argumentaciones al alcance de los distintos sectores de aplicación. Pero, primeramente, la ética filosófica debe depurarse a sí misma, recobrando su objetividad, su racionalidad, y dedicándose, con auténtico compromiso, a dar respuesta a los conflictos morales de la deliberación y la decisión que han preocupado y preocupan a todos los seres humanos.

Es la ética bio-filosófica la que necesita hoy de beneficencia, autonomía y justicia. *Beneficencia* o *benevolencia*, para revalorizar la «buena voluntad» (bene volo) con los fines prudenciales del actuar recto. *Autonomía*, para que su proceder epistemológico sea sin condicionamientos espurios y dedicado a plantear y dar solución a los problemas morales reales del hombre concreto frente a su destino existencial. *Justicia*, para que su respuesta sea verdaderamente universal, sin dejar fuera a nadie y sin dejar fuera ninguna de las dimensiones del hombre, sino que acoja a la humanidad toda, haciéndose cargo que desde la gestación hasta la muerte «todo en el hombre es humano».