El hambre y la paz: problema ético mundial

*Dagoberto Núñez Picado**

"Una espiga simboliza no solo la esperanza del pan sino también la posibilidad de poder comérselo en paz."

RESUMEN

Este artículo problematiza, desde la realidad centroamericana, la importancia de los temas de la paz y de la alimentación para todos, construyendo críticamente algunos parámetros éticos desde los cuales abordar estos temas. El artículo analiza los escritos de dos teólogos alemanes (Küng y Müller) que han abordado el tema, y plantea una propuesta para ubicar la discusión en términos que convengan a la realidad latinoamericana.

INTRODUCCIÓN

El problema de la paz nos convoca, en el texto fundamental de Küng (1991), no a un problema cuantitativo sobre armamentismo –asunto de suyo, esperable– ni tampoco al análisis de las causas o efectos de los conflictos bélicos. Nos convoca Küng a preguntarnos por el papel de las Iglesias Cristianas en un entorno que reclama vivir en paz. Küng ve el problema de la paz como un tema estratégico: es planteado como un tópico-clave para el objetivo de la concertación de las religiones y de las iglesias como agentes de paz y para la paz.

En ese sentido el medio (iglesias) y el fin (la paz) sufren un traslape muy mediado por el interés estratégico y teológico de Küng. El autor tiene un doble propósito con su temática de paz: que las religiones e iglesias se pacifiquen entre sí y que sean modelos de paz para el mundo de los políticos, de la economía globalizada, de las culturas belicistas, etc. Las religiones figuran como instituciones claves para la educación pacifista y la forma de hacerlo es dialogar entre sí, propiciando, a su vez, el diálogo entre naciones para una convivencia planetaria responsable y consciente (1991:166-67).

Nuestra posición ante este planteamiento es que necesitamos, en materia de ética mundial, si es que aún puede hablarse en tales términos hoy, una actitud caracterizada por dos principios orientadores:

* Licenciado en Teología y Máster en Estudios de Cultura Centroamericana, de la Universidad Nacional de Heredia. Labora como productor académico en la Universidad Estatal a Distancia, UNED.

- Hay que identificar y definir claramente los problemas globales que atañen a una ética mundial separando los distintos planteamientos que se hacen sobre ellos. Esto nos lo ofrece, con menor ambigüedad, respecto de la paz, el problema de la alimentación-hambre en el mundo. La FAO se ha encargado de recordárnoslo, en varios sentidos, con ocasión de la cumbre mundial sobre alimentación (Noviembre, 1996).
- Hay que distinguir entre la fuente de un problema ético mundial denominado "hambre-alimentación" (qué factores y agentes la causan, la hacen permanecer, etc.) y los agentes convocados a su resolución según los "grados de responsabilidad" que les asiste: las agencias responsables, éticamente, de que tal problema no se asuma, se prolongue, se minimice, sea anulado como tal o sea mal enfocado.

Es a partir de estos principios orientadores que cabe la pregunta sobre si las iglesias, como mediadoras de ese esfuerzo, tienen un papel importante o no. Como puede verse el caso de la alimentación mundial no tiene sólo una función ilustrativa sino metodológica en el planteamiento del problema.

Coincidimos con el enfoque del autoengaño para analizar el asunto que nos interesa,[1] particularmente cuando en la perspectiva ética se revela que las preguntas en torno al progreso moral de occidente aún están por plantearse adecuadamente. La ética de los nuevos tiempos no puede basarse en "las éticas normativas y los trucos de la razón moral" (p. 15)[2]

1. Herra, Rafael A. "Autoengaño y desculpabilización o crítica de la ética global número" (*Revista de Filosofía*. Universidad de Costa Rica. Vol. XXXI, n.º 74, julio 1993). El sentido de "filosofía global" que sigue la interpretación dada por Herra aclara que la filosofía ha sido un instrumento de globalización europea. Tal constatación permite la propuesta de una filosofía crítica –igualmente occidental– que evalúe los fundamentos y mecanismos de autocomplaciencia ética presentes en la "razón moral" occidental. Vale agregar a esta propuesta crítica la necesidad de buscar alternativas de pensamiento que respondan más adecuadamente a la realidad que vivimos, asumiéndola, en el amplio contexto ético-subjetivo, de la realidad que somos y que necesitamos comprender. Herra, R. A.: "Crítica de la filosofía global, quinientos años después." (*Revista de Filosofía*, UCR. Tomo XXXI -76-, pp. 173-179, 1993).

2. Si se quiere profundizar el tema del autoengaño como una contradicción lógica (filosofía analítica), resulta interesante el planteamiento que hace Antonio Marlasca en su artículo sobre la polémica Küng y Albert (este debate entre Hans Küng y Hans Albert es publicado en la *Revista de Filosofía.* de la Universidad de Costa Rica (XXIX -69-, pp. 1-13, 1991). Albert denuncia en Küng una tendencia por reintroducir una fundamentación última (Dios) bajo el principio de regreso al infinito. El profesor Marlasca –(Hans Albert contra Hans Küng... y Dios como pretexto) hace exposición de las objeciones de Albert, representante del racionalismo crítico– al teólogo católico en torno a la supuesta demostración de la existencia de Dios en el capítulo I de la obra de Küng ¿Existe Dios? La crítica de Albert se recoge en su obra *Miseria de la Teología*. Editorial Alfa. Barcelona, 1982 (198 pp.).

La paz y la posibilidad de una ética mundial (Küng-Müller)

Una cosa es el estudio y otra el objeto...

No se debe partir de la discusión de la ética en abstracto o tan confesionalmente. Conviene más hacerlo con planteamientos claros sobre problemas concretos: el problema de la paz mundial no sólo reside en qué, dónde y cómo producirla sino en para quiénes y para qué se produce hoy determinada paz.

En cualquier caso la pregunta sobre de qué paz hablamos se impone. La fuente principal de confusión al plantear el problema reside en tomar el estudio de la paz (y en este caso con perspectiva teológica: Küng) como si fuese el objeto mismo que se busca: pacificaciones concretas.

Con este tema fijamos un criterio general de ingreso al autoengaño en que se incurre en el planteamiento. No se sigue de una posible ética mundial de paz que el criterio estratégico de quienes deben realizarla (las iglesias en opinión de Küng) deba imponerse sobre el criterio fundamental (el de cómo se está definiendo paz).

Un criterio metodológico, con alcances importantes para la perspectiva ética, nos ayuda a iniciar con una aclaración: no hay que confundir la oportunidad (real o aparente) que ciertos agentes y agencias ofrecen (*iglesias, v.gr.*) para la solución de problemas, con respecto a los problemas mismos que se buscan resolver.

Si no hay esa claridad de planteamiento la solución puede ser falsa e incluso representar un nuevo problema en lugar de ayudar a resolver el anterior. Es secundario debatir sobre quiénes deben hacer las cosas cuando no se tiene claro lo que hay que hacer.

Este primer capítulo relacionado con el tema de las religiones es central e ilustrativo en ese sentido. Al desarrollar el tema del papel ético de las religiones en un mundo necesitado de paz, Küng traza parámetros éticos y metodológicos desde los que quiere abordar la cuestión. También nosotros lo haremos con el tema del hambre en el capítulo segundo.

Pero empezaremos la discusión partiendo de unas interrogantes: ¿Tendrán posibilidad las iglesias –en tanto agentes morales institucionalizados y con tradiciones doctrinales– de plantear bien el problema de la paz para el mun-

do? No negamos la posibilidad de contribuir como cristianos a la causa de la paz pero preguntamos si son las iglesias y religiones capaces de generar prácticas y símbolos que vayan en la dirección señalada por Küng.

¿Podremos impulsar otra dirección que la denunciada por el mismo Küng como insuficiente? ¿Qué imágenes de iglesia seguimos aplicando al asignarle un papel como el que Küng le asigna?

¿En virtud de qué energía o capacidad particular podríamos hacer algo distinto de lo hecho por las iglesias cristianas hasta ahora?

Textos-polémicos en el orden en que fueron publicados

Vamos a recoger el debate Küng-Müller dado en la Revista Centroamericana de Ciencias Religiosas *Senderos*.

a) Küng Hans. *Proyecto de una ética mundial.* Trotta, Madrid. 1991.

b) Müller F. Geiko. *(Senderos* 43: Enero-Abril: 1993, 79-95*).* "Hacia un paradigma económico. Una contribución crítica al proyecto de una ética mundial de Hans Küng, desde América Latina."

c) Küng Hans. *(Senderos* 46: Enero-Abril: 1994, 81-100). "Latinoamérica como reto."

d) Müller F. Geiko. (*Senderos* 48: Setiembre-Diciembre: 1994, 107-124). "El significado de las 'religiones naturales' para una ética mundial postmoderna."

Polémica en torno al proyecto de ética mundial: Küng y Müller

En el contexto de su visita a Costa Rica, en marzo de 1993, el teólogo Católico Küng invitó a aplicar -críticamente- su teoría de los cambios de paradigmas a la situación latinoamericana. Geiko Müller produce un primer trabajo que confiesa "quiere ser una contribución a ese reto"[3] y, poco después, publica otro artículo complementario[4] en el que profundiza aspectos del primero. Por su parte Hans Küng, acusa recibo –suponemos– de la primera producción de Müller, y hace un texto sobre la imposibilidad de un cristianismo indigenista[5];

3. Müller F., Geiko. Hacia un paradigma económico (una contribución crítica al proyecto de una ética mundial de Hans Küng, desde América Latina). Revista *Senderos* 43 (enero-abril, 1993). p. 79.

4. Müller, F. Geiko. El significado de las "religiones naturales" para una ética mundial postmoderna. Revista *Senderos* 48 (setiembre-diciembre, 1994). pp. 107-124.

5. Küng, Hans. Latinoamérica como reto. Revista *Senderos* 46 (enero-abril, 1994). pp. 81-100.

en él desarrolla un análisis de la particularidad del catolicismo latinoamericano. De los tres artículos y de la obra de Küng: *Proyecto de una Ética Mundial* (Madrid. Ediciones Trotta: 1991) se puede obtener un debate, en ciernes[6], entre Küng y Geiko Müller-Farenhotz (también teólogo y psicólogo pero de confesión Luterana). El lugar del debate es una Revista Centroamericana de Ciencias Religiosas (*Senderos*), publicación del Instituto Teológico de América Central (ITAC).

Nociones de paradigma en Küng y Müller

a) **Lo específico del paradigma religioso:** Para Küng la posibilidad de una ética mundial desde las religiones está ligada a la productividad que encuentra, desde el punto de vista analítico, en el concepto de paradigma. Por esta razón la cuestión sobre la posibilidad de una ética mundial pasa en primer lugar por la pregunta sobre la concepción de paradigma que maneja Küng y que retoma Müller al hacer un análisis de la propuesta del primero.

Küng recoge el término paradigma de Th. S. Kuhn pero no en términos de contexto determinante al desarrollo de las ciencias, sino como campo propio de lo que puede ser "un paradigma religioso" (Müller, 1993:80). Küng expresa que un paradigma es un "modo de ver la historia que puede ayudarnos a periodizar el pasado, estructurar sus anhelos y pronosticar posibilidades para el futuro."

Expresa el autor: "He podido hacer la experiencia de que el **análisis teológico de paradigmas** cuando se aplica a las tres corrientes religiosas de la humanidad –China, Hindú y Semita– se convierte en un excelente instrumento para comprender los presentes conflictos entre las diversas religiones." (Küng, 1991:12). Y concretando más el concepto Küng añade: "En el contexto religioso cambio de paradigma es cambio de la imagen, del cuadro, del modelo fundamental a través del cual se comprende el hombre a sí mismo, y comprende a la sociedad, al mundo y a Dios" (Küng, 1991:35). Agrega en la nota 22 (p. 35) que lo "decisivo para el cambio de paradigma es que determinadas innovaciones puntuales del pasado –grupos críticos– lleguen a irrumpir en la conciencia global de la gran

6. Quizá por la ausencia de debate en Costa Rica o por lo árido de nuestro ambiente para ello, vemos aquí una oportunidad de reflexión de la que sacaremos partido para pensar el tema del autoengaño. La posibilidad de que el debate se desarrolle está sujeta también a que los participantes se sientan aludidos, lo que por el carácter de las participaciones dadas resulta no muy esperable.

masa" (Küng, 1991). Hasta ahí desarrolla el autor la noción de paradigma religioso.

b) **Dos lados para comprender el paradigma:** Müller completa la visión a través de una observación ampliamente desarrollada: Su visión de paradigma posee características generales que delimitan su contenido en términos similares a los que usó Küng. Inicia Müller diciendo que "un nuevo paradigma religioso no suplanta al anterior completamente sino que algunos elementos de los paradigmas anteriores pueden seguir en y al lado de los nuevos". Completa Müller ilustrando con el hecho de que en América Latina "siguen viviendo numerosas estructuras de la iglesia católica fuertemente fundamentadas en el modelo medieval." (Müller, 1993:80).

Para Müller el concepto paradigma deber ser "descrito al menos de dos lados, es decir, desde arriba y desde abajo: la perspectiva desde arriba consiste en analizar el impacto histórico en un determinado paradigma (desde la perspectiva del poder) y el ángulo desde abajo representa el impacto de un paradigma "desde sus víctimas". Aquí, el autor ilustra señalando que en la Edad Media la perspectiva desde abajo contemplaría las versiones de los Cátaros y los Valdenses así como de otros movimientos de los pobres de los siglos XII-XIV (Müller, 1993:81).

Agrega Müller que en este "conflicto intraparadigmático" (desde arriba y desde abajo) los movimientos oprimidos bajo un paradigma se convierten en las fuerzas creativas del nuevo: en ese sentido "la caída de un paradigma determinado es necesaria como signo de la vitalidad de los procesos históricos" (Müller, 1993:81). Ilustra con el caso de América Latina indicando que el paradigma de modernidad está en la base del programa de conquista con dos consecuencias: a) la lectura "desde abajo" arroja los datos sobre los efectos mortales de tal programa (para el ser humano, para la naturaleza y las culturas nativas) b) la lectura "desde arriba" es indicadora de que la modernidad es un paradigma que puso los medios también para su autocrítica al generar luchas por la libertad y por la dignidad (movimiento independentista). (Müller, 1993:85-87).

Efectos fundamentales de nociones de paradigma en Küng y Müller

Hans Küng y Geiko Müller representan casos del tipo humano que todavía se pregunta por lo que fundamenta la conciencia moral y la existencia de normas éticas. Se preguntan –desde el sesgo ético

religioso– si las religiones responden a las mismas cuestiones fundamentales del ser humano. Hans Küng da el mínimo del programa para cualquier iniciativa interreligiosa de diálogo: apela a la virtud "firmeza" para un diálogo que conserve las identidades, llama a la indiferencia ante las pretendidas ortodoxias autoconstituidas "medidas de salvación", pide relativizar los patrones racionalistas y contemplar a las religiones en su propio contexto referencial. (Küng, 1991:121-123).

A partir de lo señalado por Küng y Müller para llenar el concepto de paradigma surgen dos características básicas generales: a) El concepto de paradigma como un instrumento heurístico y hermenéutico, aplicado a lo religioso, quiere dar cuenta del conflicto interno y global (intra o inter-paradigmático) que conmociona los fundamentos de una sociedad entera en un momento histórico y, b) La historia de las religiones a nivel mundial, así como de las iglesias en América Latina, puede explicarse desde los aspectos de la teoría de los cambios de paradigmas con tal que se asuma, al menos, una doble lectura: desde arriba y desde abajo.

Llama la atención una interrogante a partir del concepto de paradigma dado: ¿Qué esquema diferencia a estos teólogos y qué efectos produce en sus planteamientos?

a) Según Müller un proyecto de ética mundial que ignora y oculta lo propio de las religiones naturales[7], no está completo. Si se da tal ocultación no debe autodenominarse "proyecto de ética mundial", sino de otra forma.

   En su artículo "Latinoamérica como Reto", Küng subraya la ausencia de un paradigma indígena del cristianismo. Sobre esta hipótesis basa el artículo. No se enfrenta al problema planteado por Müller; a saber, el cuestionamiento respecto de la ignorancia de las religiones naturales en su enfoque, hecho público, de ética mundial por la paz. Vale recordar que Küng recomienda un diálogo interreligioso que se tome en serio el pluralismo religioso: una recomendación explícita de Küng es que conviene que "en todos los continentes haya hombres que comprendan los impulsos de otras religiones." (Küng, 1991:165-166).

   Por otra parte, aunque se hace notar[8] que el artículo "Latinoamérica como Reto," escrito por Küng, es respuesta a la crítica

7. El uso del concepto "religión natural" tal y como se maneja en los artículos se refiere a las religiones mayas. El término parece incluir una diferencia, en cierto sentido, con las denominadas "grandes religiones" que concurren en medio oriente en el contexto de los siglos I-VI.
8. Así se puede derivar de las palabras de la Dirección de la *Revista Senderos* en el número 46, p. 81.

de Müller, no obstante –por el contenido y enfoque del escrito– no se explicita el diálogo y menos el debate. Las religiones naturales sólo son consideradas en la medida en que estas religiones se inculturan o no, con las grandes corrientes como él denomina al Judaísmo, Islam y Cristianismo. Las religiones naturales no son asumidas por Küng en tanto fuentes autónomas de rango similar a las denominadas "grandes religiones".

Surge la interrogante: ¿Hay lugar en el proyecto de Küng para incorporar el aporte específico de las religiones naturales? El artículo de Küng parece decir que no. Al menos no dialoga con Müller en este aspecto. No obstante, el artículo siguiente de Müller insiste en aportar elementos de la cosmovisión indígena en torno al concepto de "equilibrio", referido a un patrón de relación bio-ecológica como valor inherente a las formas religiosas (en este caso a la cosmovisión maya-azteca).[9]

b) Müller considera insuficiente el modelo sucesivo de paradigmas. Es insuficiente, según él, para dar cuenta de la dinámica de lo religioso, máxime si se tratan las religiones naturales que coexisten y subsisten con las denominadas "grandes religiones".

Por otra parte, en el esquema sucesivo de paradigmas subyace una noción lineal del proceso vivido por las religiones judía, islámica y cristiana. Para Müller aún hoy subsisten esas convivencias entre religiones naturales y grandes corrientes, no sólo en América Latina sino en el viejo continente. En el carácter teológico de la ética global de Küng subyace una noción de "totalidad" (que vista desde Müller connota un racionalismo absoluto) pues deduce, conceptualmente, los puntos de contacto de las religiones oficiales. Küng denomina esta búsqueda del establecimiento de un sistema ético global a modo de un "standard global" (sic, Küng, 1991:43), que instaure una "nueva alianza del hombre con la naturaleza" (Kung, 1991:29, ver también nota 14). Para Müller eso se logra desde la cosmovisión religiosa natural maya-azteca.[10]

9. El tono de esta entrega es mucho más directa y asertiva respecto del problema que plantea Müller F., Geiko. Este quiere ofrecer datos y perspectivas desprendidas de las visiones indígenas de espacio, tiempo y número; particularmente interesante la exposición sobre el simbolismo cuatermo. Müller F., Geiko. El significado de las "religiones naturales" para una ética mundial postmoderna. *Senderos* 48 (setiembre-diciembre: 1994, pp. 107-124).

10. Resulta interesante en este sentido la opinión del teólogo ecuménico Francisco Avedaño Herrera. Este parte de una noción de teología como reflexión que da cuenta de la experiencia particular de una religión. Si este concepto teológico se acepta parece que no es posible –si nos atenemos a la riqueza de variedad de las

c) Hay en Küng la invitación a usar la "reserva espiritual" de fondo-interno, patrimonio de las religiones, como mecanismo de apelación ética, a favor de la paz.

Para él, siguiendo su obra principal sobre proyecto de ética mundial (1991), ningún otro sistema ético no-religioso tiene tal reserva. Esto no lo discute Müller pero resulta, a todas luces, discutible. Esta reserva es, para Küng, una responsabilidad: las "grandes religiones" deben dar el ejemplo centrándose en lo que más las une respecto de lo que las divide. Valga indicar que sólo esto –de poner de acuerdo a las iglesias– es un gran proyecto de ética ecuménica.[11] No obstante, lo que podría conllevar, ¿no aplazaría el enfrentamiento de los problemas concretos (estilo hambre-alimentación o la paz) que amenazan a la humanidad?

Contrariamente, en el concepto teológico de Müller está la búsqueda de principios inherentes a la dinámica de lo religioso. Por eso, él trata de detectar lo particular de la tradición indígena maya-azteca: afirma que sólo "desde dentro" de lo religioso pueden hacerse propuestas válidas. El principio que esgrime es que lo religioso es tan variado como el contexto donde esté ubicado. La distancia entre Küng y Müller, llegados a este punto, podría plantearse como una distancia marcada por posiciones epistemológicas distintas que, por lo demás, resultan paradigmáticas de los "lugares de residencia" de cada uno. Müller, desde contextos indígenas de América Latina, siente haber encontrado elementos similares a los que busca Küng, para dinamizar a las religiones en dirección a la paz. En Müller-Küng podemos discernir la distinción sutil que existe entre "estudiar una religión" (Küng) con respecto a "estudiar desde una religión." (Müller).

Desde nuestro punto de vista Küng, a su vez, está justificadamente conmovido por la situación de occidente. Expresa su cuestionamiento radical. La respuesta de "la cuestión sobre si occidente va a ser capaz de solucionar sus inmen-

experiencias religiosas– el deductivismo propuesto por Küng deja por fuera lo que, presisamente, nos autoriza a hablar de riqueza: la variedad de reflexiones variadas basadas en la variedad de experiencias espirituales provenientes de las religiones. (Avendaño Herrera: 1995. *Regreso al mito.* UNA, Heredia.)

11. Küng es conciente de que "lo grave es que está persistencia y concurrencia de paradigmas del pasado constituye sin duda una de las principales causas del conflicto tanto en una religión determinada como entre las diversas religiones." (1991, p. 154).

> sos problemas económico sociales, ecológicos, políticos, morales... hay que buscarla más allá del sistema establecido" (Küng, 1991:25-30) y Geiko parece haber encontrado ese lugar fuera del sistema, también dentro de las religiones, pero con una actitud que las relativiza. En palabras de Müller, "la fuerza y lealtad de una ética mundial no se deduce a partir de la lealtad de grupos religiosos concretos, a pesar de que son importantes para fundamentar una ética del compromiso, sino que requiere de estructuras seguras y aceptables"[12]. La naturaleza de esta reserva espiritual de fondo-interno, patrimonio de las religiones, como mecanismo de apelación ética, a favor de la paz, es denominada retorno a "lo humano como fundamento: un fundamentar la humanidad desde las respectivas tradiciones." (Küng, 1991:115-119).

Finalmente, como parte de su esquema, Küng nos deja una alusión a las tres grandes corrientes de religiones (las de origen semítico, hindú y chino) como "supraindividuales", "transculturales", con áreas de influencia y una "particular génesis y morfología", y que responden a "las mismas cuestiones fundamentales del ser humano" (Küng, 1991:154-156), en términos vagos. Sin ofrecernos una teoría ni unos datos capaces de arraigar algo de prueba a favor de las características otorgadas a las corrientes religiosas aludidas, el contenido del proyecto de ética mundial de Küng, desde las religiones, aparece muy frágil.[13]

El hambre y la posibilidad de una ética mundial

Vuelta sobre el papel de las iglesias cristianas

Nos preguntamos atrás: ¿Tendrán posibilidad las iglesias –en tanto agentes morales institucionalizados

12. El significado de las religiones naturales para una ética mundial postmoderna. En *revista Senderos 48* (setiembre-diciembre: 1994, p. 119). También en la *Revista Praxis* 42 (1992) concentra artículos del encuentro mundial de Religiones ante las Amenazas Globales, que apoyan esta posición del artículo de Müler.

13. El sesgo ético religioso de Küng carece de un enfoque teórico mítico-religioso que lo sustente: una vía posible para abordar sete asunto, está en el aporte del teólogo ecuménico Francisco Avendaño Herrera. Avendaño, basado en la teoría formativa de Lifton, en análisis histórico y cultural de la lingüística, en postulados de la filosofía idealista alemana y siguiendo algunas tesis de Ernest Cassirer, asume que el mito es ese elemento "energizante", primario, de los símbolos religiosos y de su poder simbolizante. Para Avendaño, gracias al mito, simbolizamos con un sentido de continuidad –analogía de eternidad– y las religiones guardan esto en común, en lo que tienen de base mítica común. La diversidad de las religiones para Avendaño, se basa en la diversidad de "desligamientos" producidos entre religiones y base mítica. (Ver *Regreso al Mito*. UNA,: 1995, pp. 5-70).

y con tradiciones doctrinales– de plantear bien el problema de la paz para el mundo? La posibilidad de contribuir a la causa de la paz pasa por preguntamos si son las iglesias y religiones capaces de generar prácticas y símbolos que vayan en la dirección señalada por Küng.

¿Podremos impulsar otra dirección que la denunciada por el mismo Küng como insuficiente? ¿Qué imágenes de iglesia seguimos aplicando al asignarle un rol como el que Küng le asigna? ¿En virtud de qué energía o capacidad particular podríamos hacer algo distinto de lo hecho por las iglesias cristianas hasta ahora?

El capítulo que nos ocupa sugiere una propuesta laical de análisis de un problema tan importante como el de la construcción de la paz: se trata del viejo problema del hambre en el mundo; o, mejor aún, el problema de la alimentación de grandes contingentes de seres humanos que no tienen cómo satisfacer sus necesidades alimenticias. Sugiere una forma de "desmontar" algunos engaños que conjuran a favor del hambre.

En América Latina existe un legado que respetamos, porque procura animar una reflexión seria sobre la situación de los pobres. Consideramos que las preguntas que cabría hacer de cara a este problema de carácter mundial, van en cierta dirección señalada ya por la teología latinoamericana de la liberación: muchos que cada día se preguntan ¿qué como? nos están interrogando éticamente para que les sepamos ayudar. Pero si no sabemos enfrentar la temática también seguiremos en el autoengaño a este nivel...

Otro problema ético mundial: ¿Qué como?[14]

El abordaje concreto de problemas éticos de carácter mundial (el de la alimentación o su contrario: el hambre) llama la atención sobre asuntos de índole mundial, que pueden ser objetivo de la ética, antes de discernir sobre los agentes a quienes les atañe ayudar a resolver el asunto en discusión.[15]

14. Según Jacques Kiou, Director General del Fondo de Naciones Unidas para la Alimentación Mundial (FAO) pese a que en los últimos la desnutrición crónica ha disminuido, 13 700 personas mueren diariamentre por inanición. (*Semanario Universidad*: 1 noviembre, p. 2).

15. Para una toma de posición resulta indispensable la información adecuada. Pero los medios de información costarricense parecen no ayudar a esta causa. Incluso un medio serio como es el *Semanario Universidad* (ver la edición de la primera semana de noviembre, 1996) coloca en su primera plana el titular: "Líderes mundiales buscan erradicar el hambre" y, agregan, en subtítulo: **"millones de personas en el mundo flageladas por la falta de alimentos"** (subrayado nuestro). Al tratar la noticia -pp. 2 y 3, un redactor cae en estereotipos respecto al tema: plantea una relación directa entre crecimiento de población y escasez de alimentos, por lo demás en línea con lo que afirma el lema de la FAO para esta cumbre mundial sobre "carencia de alimentos". Como

Después de lo primero cabría preguntar si las iglesias sirven o no para ayudar a resolver problemas éticos mundiales y en qué sentido están en posición privilegiada para ello. Así vemos, primero, qué hay que enfocar y luego, a quiénes correspondería coadyuvar para la búsqueda y aplicación de soluciones, desde la debida aplicación del criterio de "grados de responsabilidad".[16]

El vivir encarados con el problema, valga decir, con escalas de hambre de primera línea, con niveles de desnutrición muy altos y con escasa posibilidad para dedicar recursos de investigación, al ámbito científico-técnico, relacionados con la producción de alimentos[17], invita a tratar el tema.

América Latina aporta el 35% de los cultivos alimentarios del mundo. El 55% de la población trabaja en la agroindustria y el 28% de los latinoamericanos son pobladores rurales. En Latinoamérica está el 23% de las tierras cultivables, el 31% de las aguas de riego y el 46% de las selvas tropicales del planeta[18]. Datos conservadores de la FAO señalan que en América Latina el 15% de la población sufre desnutrición crónica y millones de niños y niñas tienen deficiencia vitamínica y de minerales, aparte de que en los patrones de consumo de alimentos y agua disponible, hay altísimos índices de contaminación.

corolario se asegura: "teóricamente hay suficiente comida para todos, pero en la práctica, 80 naciones **no producen lo suficiente** para atender la desnutrición crónica que afecta a 800 millones de habitantes." (p. 2) (subrayado nuestro).

16. Para Fox Richard los "grados de responsablilidad" pueden medirse por las omisiones o acciones que los agentes realizan en el contexto de las consecuencias que generan esas acciones u omisiones. Originalmente Fox lo aplica a la producción científico-tecnológica. Al aplicarlo aquí "grados de responsabilidad" (o libertad) son márgenes para discernir lo más conveniente a nuestros intereses, asimismo es la posibilidad de imputar grados de responsabilidad proporcionalmente relativos al papel –activo o pasivo– de los agentes morales ante el desarrollo de un determinado problema. Richard M. Fox: ¿Son los científicos moralmente responsables por la dirección de la investigación científica? Tomado de *Proceeding of the American Catholic Philosofhical Association* (pp. 209-216) por E. Roy Ramírez y Mario Alfaro, en: *Ética, Ciencia y Tecnología.* Editorial Tecnológica: 1991 (3 ed.).

17. Contrariamente, los países industrializados controlan el 96% del gasto mundial en investigación y desarrollo tecnológico y en la década de 1970 el total de ventas de estas empresas de la ciencia y la tecnología fue equivalente al Producto Nacional Bruto (PNB) de todos los países subdesarrollados del mundo (excepto los petroleros que también son catalogados por la ONU como subdesarrollados). Coordinadora de Organizaciones no Gubernamentales para el Desarrollo. *Hagamos un solo mundo.* IEPALA Editorial, Madrid, 1988. Según Jacques Kiou, Director General del Fondo de Naciones Unidas para la Alimentación Mundial (FAO) de 1988 a 1993 la cooperación externa para la agricultura descendió de $16 millones anuales a $10 700 y los fondos mundiales para el agro disminuyeron de 19% al 10% (*Semanario Universidad* 1º de noviembre de 1996, p. 2).

18. IICA. *Recursos Agrícolas en el Mundo*. Datos, 1992.

Respecto de las dimensiones del problema a corto plazo, "sólo un botón", para muestra: 6200 millones de personas necesitaron cinco mil millones de toneladas de comida (alimento) en el año 2000 y subsistían, a un quinquenio del nuevo milenio, cuatro mil millones de personas que no tenían la cantidad de alimento necesario. La ración de comida para todos en el año 2000 expresó que el fantasma del hambre era algo más que un fantasma. El plato quedó a medio llenar en muchos casos y en otros no hubo ni plato.

Una serie de "engaños" sobre lo que causa el hambre

El hambre es un asunto moral que hace mucho vivimos en carne propia como países pobres. Pero eso no nos exime de que también puede llamarnos fácilmente a engaño. En este delicado tema, veremos campear el "autoengaño-occidental" mediante una serie de argumentos justificadores, que aquí refutamos.

Aun si atendemos a la propaganda que promovió la FAO, por televisión y radio, a favor de la cumbre del 13 al 17 de noviembre de 1996, encontramos información sobre el problema de la alimentación mundial, que hace eco de los macroengaños que aquí denunciaremos. Las fuentes no mencionadas de la siguiente información procede de los anales de este organismo de la ONU.

a) Macroengaño I: hay hambre por escasez de alimentos

Según la FAO dentro de 25 años 6800 millones de personas padecerán hambrunas y 250 millones de ellas, habitarán en el Africa subsahariana. Durante la gran sequía de 1971, los países del Sahel, exportaron cerca de 15 millones de kilos de verduras a Europa y en Bangla Desh, después de las inundaciones de 1974, se acumularon 4 millones de toneladas de arroz porque la mayoría de las personas eran muy pobres para comprarlo.

Considerando solamente los cereales, hay suficientes como para abastecer a todo el mundo de proteínas suficientes y darnos a todos más de tres mil calorías al día (promedio de consumo de calorías de un estadounidense medio). Sabemos que un alto porcentaje de cereales son exportados por países pobres (naciones con altos índices de desnutrición) y que un tercio de estos cereales son consumidos por el ganado en países industrializados.

b) Macroengaño II: hay hambre por escasez de tierra[19]

Sólo el 44% de la tierra cultivable es realmente cultivada, porque los grandes propietarios consideran la tierra más como una inversión que como una fuente de recursos alimentarios. Una gran parte de la tierra se dedica, además, a productos de exportación:[20] En América Latina se produce el 58% de la soya mundial, el 57% del café mundial (de ahí el 30% es café brasileño), el 42% del banano mundial (el 24% lo produce Ecuador), el 19% del azúcar mundial (15% en Cuba) y el 32% del cacao mundial.[21]

La India tiene el doble de acres cultivados que la China. Sin embargo, en sólo 30 años la China ha podido bajar muchísimo las crisis alimenticias mientras que las masas en la India continúan padeciendo hambrunas. Este problema no puede separarse del económico. En 1943 tres millones de seres humanos en Bengala murieron porque el precio de los alimentos no estaba al alcance de sus ingresos económicos.

Hay que agregar que la destrucción de las tierras por mal manejo y explotación irracional podría autocumplir la profecía de que el hambre obedece a escasez de tierras ya que, sólo en América Latina, 50 mil km^2 de bosques se pierden al año por deforestación, dos millones km^2 de bosques se han talado en las tres últimas décadas y en ese mismo periodo han desaparecido 100 mil especies de flora. Aquí lo que hay que señalar es que el problema no es de escasez sino de mal manejo de los suelos.

c) Macroengaño III: el hambre es consecuencia de la superpoblación

Si se proyecta que en el año 2025 la población mundial será de ocho mil 300 millones, para enfrentar la demanda alimentaria, en las condiciones actuales deberá darse una incremento productivo del 75%, pero ¿quién asegura que tal incremento no sea arrojado al mar por razones financieras?

Por otra parte, si hay una relación directa entre población y producción de alimentos lo lógico es que redunde en mayor producción y no en escasez. Con el crecimiento de población crece también el promedio de producción, de modo

19. Según el último censo agrario (1984) en Costa Rica las fincas pequeñas (de entre 1 y 10 héctareas) constituyen la mitad del total de las fincas existentes y solo corresponden a un 5% de las tierras cultivables (*Semanario Universidad* 1 de noviembre, 1996, p. 3).

20. En África durante los últimos 20 años la producción de café se ha cuadruplicado, la producción de té se ha multiplicado por seis, el cacao y la caña se ha triplicado. Todo en detrimento del cultivo de alimentos de consumo diario de estos pueblos.

21. IICA. *Recursos Agrícolas en el Mundo*. Datos, 1992.

proporcional al crecimiento de población. No puede la superpoblación tener como efecto, único y necesario, la escasez de alimentos.

El hambre depende más del sistema de propiedad y del control de la tierra y de sus productos que de la densidad de población. Brasil ha incrementado su población del 42% al 72% en los últimos años, y esta población ha cultivado, proporcionalmente, más acres por persona que lo alcanzado por los Estados Unidos de Norteamérica: país que además estimula con subsidios su producción de granos básicos. Sin embargo, ya sabemos qué población se alimenta mejor. El problema es que Brasil tiene que exportar casi la totalidad de su producción y en USA puede estimularse la producción de consumo interno.

d) Macroengaño IV: para resolver el hambre hay que producir más alimentos[22]

Volvemos al asunto de distribución de tierras como raíz del tema de alimentación. En Sonora (Méjico) antes de la "revolución verde" el tamaño medio de las granjas era de 160 hectáreas. Después de dos décadas, la media ha aumentado a 800 hectáreas, y conforme llegamos al año dos mil la tendencia es que las granjas sean de 10 mil hectáreas. Mientras tanto, en el país latinoamericano de la revolución campesina de 1917, el 75% de los campesinos siguen sin tierras y uno de los temas de campaña política sigue siendo el de reforma agraria, por lo cual Chiapas sigue en pie de guerra.

Pero además, para aumentar la productividad se incita al uso de nuevas tecnologías (insumos tales como fertilizantes, plaguicidas o maquinarias) que benefician a vendedores externos-internos en primer lugar. En segundo lugar benefician a quienes ya tienen tierra y recursos para pagar por esos insumos, o influencia política para conseguir préstamos y poder comprarlos. Volvemos al asunto de la distribución de tierra y de la consecuente producción.

22. Países como Costa Rica, sujetos a los ajustes estructurales, se ven en la paradoja de ser, por un lado, países de vocación agrícola: teóricamente capaces de abastecerse y de surtir al mercado mundial de alimentos. Por otro lado, según cifras ofociales, las importaciones de productos agropecuarios se duplicaron en 10 años: en 1983 eran de $63 millones y en 1994 de $131 millones. ¿Por qué? Porque los programas de ajuste suponen cláusulas que implican la importación, desde los Estados Unidos, de sus excedentes de granos básicos de ese país (préstamos conocidos como PL.480) Los precios de esos productos son inferiores a los costos de producción nacional en virtud de que, el gobierno de los Estados Unidos, subvenciona su producción agrícola. Esto imposibilita al prodcutor nacional el competir en igualdad de condiciones porque, además, de ese factor externo enfrenta los de caracter interno: promoción de cultivos no alimentarios –no tradicionales– y créditos altos para la producción alimentaria (*Semanario Universidad,* 1º de noviembre, 1996, p. 3).

¿Cuáles han sido las condiciones globales del macroengaño en torno al problema mundial del hambre?

Entendimos que el problema mundial del hambre, involucra no sólo el qué y cómo producir alimentos (tecnología) sino el para quiénes y el para qué se producen los alimentos. Esto es lo que ha llevado a una serie de argumentaciones en torno al tema. Las argumentaciones pueden ser agrupadas de modo distinto si son vistas desde sistemas éticos excluyentes. Evidentemente, llamamos macro-engaño a los argumentos denunciados, desde un sistema ético particular.[23]

Las condiciones para explicar el fenómeno del hambre, tal y como fue expuesto, pueden ser vistas, grosso modo, desde dos tendencias que nos atraviesan como seres humanos, cultural e individualmente determinados. Estas condiciones explicitan la perspectiva del sistema ético valorado como evaluador del autoengaño denunciado:

a) Tendencias político-culturales, económico-tecnológicas que funcionan como estructuras que establecen macroengaños (acto inmoral).

Una interpretación ética cuyo eje es cierto "determinismo implacable" plantea que para resolver el hambre hay que producir más alimentos ya que cada vez hay más población y, por eso, escasean los alimentos así como escasea la tierra. El enfoque nos lleva a buscar en las nuevas tecnologías de producción de alimentos, la respuesta al hambre.

El enfoque distorsiona la situación de la tecnología como una mercancía en el mundo actual. Figura de otra forma de como aparece en la realidad del mercado mundial: como no aprisionada, como mercancía no monopolizada, como un producto por consumir porque aunque alimenta intereses de compra-venta, es presentada como la solución a los problemas de hambre y de pobreza.

Diagnosticamos que el problema no es de cantidad de alimentos sino de distribución, que es de posesión de la tierra y de acceso al recurso tecnológico, y esto nos lleva

23. Observamos dos posiciones éticas claramente identificables en el contexto de nuestro planteamiento. Dicho planteamiento sostiene que en toda propuesta ética subyace una propuesta antropológica y cultural y que, en toda propuesta ética subyacen los recursos de su propia violación.

Así entendemos que existe una ética que sostiene como responsabilidad común el que, en toda mesa, haya pan todos los días. Pero esta coexiste con otra noción cultural de ser humano en la que se supone que quien no es capaz de ingeniárselas para obtener su ración diaria merece morir de inanición. Por otra parte, si nos alejamos de las interpretaciones monocausales de un fenómeno tan complejo como el hambre, tal alejamiento no puede darse si hacer evidentes los mecanismos de autoengaño que subyacen en la segunda posición.

a un problema de concentración de bienes y al juego de intereses en torno a ellos.

Parece que, de fondo, el consuelo tecnológico no nos consuela. El hambre no es problema de origen tecnológico ni de escasez de alimentos. El artificio de otorgar toda la responsabilidad a unas asépticas circunstancias (no hay tecnología) a códigos sociales (son individuos vagos quienes tienen hambre) o a otras fuerzas exógenas (que los salve Dios o las iglesias), desde nuestra realidad de tercer mundo, resultan formas de enfrentar autoengañosamente el problema.

b) Tendencia psicobiológica funcional a las estructuras de macroengaño y que redundan en la sustitución de motivaciones reales por engaños que hagan viable la imagen propia (del acto o el potencial acto microengañoso).

En el tema que nos ocupa la "presión ética" es enorme especialmente si nos movemos, como Breck B., bajo el lema "si yo tengo hambre, estoy ante un problema gastronómico, pero si es el otro quien la padece, el problema es ético". Si coincidimos en esto también lo haremos en que quienes quisiéramos menos hambrientos y hambrunas, somos quienes menos podemos hacer para enfrentar el problema en el nivel macro. Solo podemos decir que estamos desafiados por él en la medida en que lo padecemos, en tanto pueblo.

Teóricamente, en este terreno, las "tablas de salvación" como la tecnológica viene a mostrarnos todo su engaño "salvador". El asunto tecnológico sí puede resolver el problema del hambre. Pero resulta que la tecnología está estrechamente marcada por las leyes del mercado mundial: como mera mercancía. Prácticamente, y en la mínima medida, el problema analizado apunta a preguntarnos por nuestro propio desarrollo y por la tecnología que le conviene ante un problema que no es ficticio (¿el qué como?), dentro de un mundo que globaliza los sacrificios y no los beneficios de la producción.

Para más complejidad hay que agregar que una solución sólo tecnológica del hambre aumenta la demanda de servicios en otros campos: más expectativa de vida supone más servicios de salud, más demanda de empleo, más producción y mejores salarios, nuevos patrones de consumo y, con ellos, a su vez, nuevas desigualdades que puede que hagan emerger, de nuevo, viejos o nuevos problemas.

Las crisis anexas al ¿qué como? dan un nuevo ciclo de crisis y búsquedas... que al fin y al cabo hacen

retornar a la pregunta por el propio desarrollo dentro de un sistema determinado como capitalista neoliberal: ¿cómo aceptar salidas simplistas sin pensarse dentro de este sistema y dejarnos retar por los mecanismos de ocultamiento, que no lo confrontan...?

El autoengaño bajo la forma de hambre de paz

Enderezar la discusión

En esta parte, para finalizar, veremos algunos criterios que sirvan de referencia para una discusión sobre el marco ético de posibilidades que tendría cualquier entidad (iglesias y religiones o no) para discernir éticamente cuestiones del orden de la paz mundial o de la lucha por la erradicación del hambre. Queremos destacar que una discusión sobre estos grandes temas debe darse sin olvidar que se trata de problemas mundiales en toda su crudeza.

También queremos esclarecer "los nublados" que acompañarían el tomar a las iglesias, un tanto a priori, como agentes preferenciales de un proyecto de ética mundial: sea a favor de la paz o de la erradicación del hambre.

Los agentes que busquen soluciones, según sus grados de responsabilidad ética, deben identificar más allá de su interés doctrinario o simbólico particular, la razón que los convoca.

Esto direcciona la atención no sólo para no errar soluciones sino para no fingir abordajes de problemas o falsear, en su tratamiento, la globalidad de los asuntos, tomando la parte por el todo.

De esta forma se da un primer nivel de relativización necesaria de esos agentes interesados en solucionar problemas de alcance mundial. Esa relativización sirve en dos sentidos:

a) Preguntarse y discernir sobre las fuentes del problema ético por tratar:

Esto supone capacidad para colocar fuera de los agentes (de cualquier capacidad improbada en ellos, pero supuesta) los asuntos que hay que enfrentar (las fuentes del problema ético mundial) y que desafían a los agentes morales.

Esto significa que los agentes se sentirán apelados como agentes morales ante problemas que los transcienden: ellos mismos no son la fuente del problema moral, que buscan resolver. La cuestión ética no es cuestión de filantropías o de

opciones etnográficas. Conviene, en este punto no hacerse demasiadas expectativas con agencias –instituciones– o con culturas locales -de donde quiera que sean- planteándose de previo, que son "la clave" necesaria a tocar, para obtener las soluciones.

De las recomendaciones que ofrezcan estos agentes se podrán identificar, en las distintas fuentes del problema ético, los "grados de responsabilidad" según competencias tanto en el origen del problema como en la búsqueda de alternativas de solución.

b) Preguntarse y discernir sobre los medios para enfrentar eficientemente la búsqueda de solución del problema ético por tratar:

Esto ubica al agente moral en la comprensión de los medios adecuados, a los que debe recurrir, para ayudar a resolver un problema: Küng alude al aprovechamiento de las religiones como fuente espiritual que puede ayudar a construir una paz mundial. El asunto parece concreto en la medida en que algunos de los conflictos bélicos emergentes en el mundo contemporáneo tienen en su origen un componente religioso (Irlanda, Judío-Árabe, Yugoslavia, etc).

Pero, como suele ocurrir, al querer instrumentalizar como medio pacificador a un fenómeno tan complejo como las religiones, se olvida con qué lógica opera ese fenómeno. Aquí hay que recordar que es inherente a la experiencia religiosa una razón típica: la incondicionalidad (pp. 64-73) que alude Küng como espíritu propio de las religiones. Esto se activa y opera desde los mitos y los ritos religiosos mismos,[24] cosa que parece olvidar el teólogo.

Los mitos y ritos religiosos ponen en acción su sensibilidad y dinámica a partir de principios que fundamentan su sentido en tanto relativamente autónomo (con leyes y dinámica propia) que deben ser claramente explicitados.

Luego, la separación entre ética y religión ayudará a visualizar los posibles autoengaños que acechan. ¿Qué posibilidades tienen las iglesias de plantearse adecuadamente una ética, no autoengañosa, sobre problemas de índole mundial?

- El autoengaño moral en la posibilidad de una propuesta de ética mundial desde las iglesias.

24. Sobre qué define esta lógica y dinámica específica de lo religioso no es un asunto por desarrollar aquí. Atrás señalamos la opinión de que el sesgo ético religioso de Küng carece de un enfoque teórico mítico-religioso que lo sustente. En este sentido aludimos al valioso aporte del teólogo ecuménico Francisco Avendaño Herrera (*Regreso al Mito*. UNA, 1995) como una vía para discernir esa especificidad de lo religioso.

Partimos de que todo proyecto ético –más si es de ámbito mundial– está sujeto y expuesto al autoengaño. También si involucra a las religiones y las iglesias, aunque quizá por esto aún más.[25] Se imponen una serie de planteamientos que sirvan de premisas para el análisis del autoengaño moral. Así podríamos analizar con detenimiento las ofertas de Küng o de cualquier otro pensador ético-religioso sobre la participación de las iglesias en proyectos de paz mundial.

La primera premisa de la conciencia moral como fuente de autoengaño,[26] a nivel introductorio, acoge que **en el "autoengaño existe inmoralidad con apariencia de moralidad"**, bajo distintas formas y mecanismos. También que los artificios desculpabilizantes "tienen en común la renuncia al yo crítico y la entrega de la conducta a determinantes externos, a fuerzas que lo trascienden." (p. 15).

El autoengaño, psicosocialmente, se desarrolla en el marco del conflicto –inevitable– de intereses humanos. Se anima por una parte, gracias a nuestra tendencia de legitimación de poder, en contextos sociales de escasez de recursos y, por otra, mediante un mecanismo de "autocomplacencia ética" vivida subjetivamente como gratificación o desculpabilización. En este sentido se comprende que en el fenómeno analizado cabe la pregunta sobre el autoengaño en términos muy simples: Cuando H. Küng plantea que las religiones pueden ser caldo de cultivo para nuevas relaciones humanas y de equilibrio con el medio –agregaría Müller–, está entendido "dentro de las reglas", que esto obedece a la naturaleza misma de las iglesias y de sus fines de convivencia.

Pero antes tenemos que preguntarnos si eso es efectivamente la realidad de las iglesias o si dentro de sus esquemas de organización, de acción y cosmovisión, eso se da de modo muy matizado, si se niega, o si se camina a marchas y contramarchas. Este mecanismo de autoengaño se nos ocurre similar a las

25. A riesgo de prejuicio tenemos que subrayar que el discurso religioso predominante no pocas veces ha tornado en "estrategia" (genio estilístico, etc.) lo que en realidad es un defecto de comunicación, del discurso que no confiesa sus bases; unos ven ahí el origen de la buena y otros de la mala voluntad, por 100 razones. Pero la única que nos interesa es que el discurso se presta para eso. Nada tan falso como el discurso de los discurseantes que "saben siempre todo lo que quieren", nada tan falso como la pretensión de tener por adelantado el sentido otorgado al discurso ajeno. La mayoría de las veces ese defecto oculta un estatuto otorgado a la palabra escrita como verdad o transparencia, como señala Robles R. Amando en "Si las palabras no son inocentes, el sujeto menos". (Revista *Senderos* 45, setiembre-diciembre 1993).

26. Herra Rafael A. "Autoengaño y desculpabilización o crítica de la ética global" (*Revista Filosofía*. Universidad de Costa Rica Vol. XXXI, n.º 74, julio 1993). Algunos conceptos son tomados también de las conferencias ofrecidas por el doctor Herra durante el curso: Autoengaño como problema ético. II Semestre, 1996, UCR.

razones dadas, en el contrato social (Rousseau) que, como dosel, nos cubre a todos los que nos autodenominamos cuerdos y "buenos por naturaleza". Aquí el posible autoengaño nos encubre a todos y nos descubre a todos, de igual forma.

El autoengaño, en último término, se formula como un mecanismo de adaptación cultural, que también atraviesa a las instituciones religiosas, y expresa la aceptación de unas reglas de juego, dentro de un sistema moral determinado, que nada tiene de inocente respecto de sus mecanismos de sanción.

¿Han dado muestras las grandes religiones –Küng– de ser algo distinto del patrón que ha llevado a occidente a donde se encuentra?

La episteme del autoengaño: no más evadidos que atrapados

Al menos como profilaxis contra el autoengaño partamos de que estamos en sus redes. Esta complicidad por la cual se es víctima a la vez que ejecutor del autoengaño se comprende en el marco de la cultura occidental: "Occidente establece las normas absolutas de su conducta histórica y arregla, al mismo tiempo, los trucos del autoengaño" (Herra, 1993:11). Este punto visto desde la propuesta de una ética global, por parte del Teólogo Hans Küng, nos recuerda que: ... "con seguridad lo que existe en el mundo son las experiencias morales ambiguas, las coartadas de la buena fe, es decir, la mala fe disfrazada de moralidad y apoyada en un gran principio de buena voluntad." (Herra, 1993. p. 12)

Podemos postular por eso una inversión del problema: "A todo proceso de autoengaño se muestra, epistemológicamente, un modelo de desengaño". En todo desengaño –por provisional, real o ficticio, que sea– se produce un "acto de conciencia ética" que temporal y espacialmente, nos habla sobre nosotros –nos involucra subjetivamente– dándose y dándonos la posibilidad de la conciencia del autoengaño.

El autoengaño (sus datos y nociones de mí, sobre mí) siempre me devela como ante un espejo que funciona de modelo –provisional, real o ficticio– de desengaño: visualizo a un no-yo que hago mío. Desde este punto de vista hay posibilidades o niveles de autoengaño develados, más o menos, desde modelos o tipos de desengaño.

Queda considerado el desengaño (forma de ver el autoengaño en sus fases ante y postangustiante) como ese **momento de ruptura –más o menos fuerte– con las**

convenciones éticas profundamente asumidas, al fin y al cabo, con autoengaños dados.

Queda ubicado su momento (en el tiempo espacial) cuando se dan situaciones específicas que ponen en crisis al agente moral en cuanto actuante reflexivo: puesta en crisis de los patrones interpretativos recurrentes que sostenían la propia percepción como "agente moral aceptable" para sí, o para terceros. Ya no se es "uno y el mismo" sino que se está en un momento de duda sobre "uno" y los "otros": "nos-otros ya somos ning-uno".

Cuando falló el modelo y los fundamentos que lo sostenían y justificaban, en el fondo, se produce una quiebra de la autopercepción y la consiguiente necesidad de reconfiguración. El agente moral no puede estar sin un saber-ser.

Como los esquemas existentes para la autojustificación ya no funcionan se requieren nuevos fundamentos para que funcione alguna justificación de sí. En este plano siempre se abren posibilidades, son momentos de conciencia ética de la realidad en que predomina el caos.

Podríamos nombrar "momentos lúcidos" a esos momentos en que **la infiltración del desengaño ayuda a identificar aspectos, tipos, niveles del autoengaño que no se habían visto** anteriormente y que vuelven a "tejer" (o hacer creíble) una respuesta para que la vida cotidiana pueda seguir adelante.

- La necesaria explicitación como crítica del sentido de la acción ética.

Las presuposiciones, según Eco, siempre serán un mar ante la isla de lo explicitado, sin embargo ¿qué otro camino tenemos en el marco de la comunicación posible?... Eso que llamamos "ethos", siempre es una elaboración "congruente", determinada, articulada, verbalizable, por lo tanto, manejada, manejable. Lo hacemos siempre por y desde el peso de lo cotidiano y de su dinámica. Al explicitar y hacer públicos los motivos de la acción, podría contrastarse lo explícitamente pretendido, con los resultados obtenidos. Esto no sólo facilitaría ese contraste al final sino en la evaluación de los procesos de acción que se desarrollen en favor de una determinada causa, en nombre de determinados valores. Por la naturaleza de las religiones, al menos las citadas por Küng, tal invitación parece no sólo una opción sino una necesidad.

Ni las iglesias ni otro mortal tiene forma de evitar la posibilidad de caer en el autoengaño al pretender decir lo que es el autoengaño (sea como noción o como dato). El hábito de ocultarnos detrás de nuestra buena conciencia, el "quedarnos

fuera", asumir la "pose analítica" que invita a una distancia de lo "objetivado" pretendiendo que no se está erigiendo un nuevo esquema autojustificador, autoengañoso, desde la complejidad subjetivante. Esto es común a todo humano e institución, ese tener que vérsela con lo que es común al autoengaño: el ocultarse los verdaderos motivos por los que actúa. No es la primera vez que se esconde la motivación verdadera manteniendo –en el discurso y en la conciencia– la sustitución del egoísmo por el altruismo o como determinismo histórico implacable.

Pero encima de esto, los límites de las religiones para participar de la búsqueda de una paz mundial tienen que ver con su dinámica de fuerzas centrípetas que las conducen a autoafirmarse de un modo absoluto. Así suele ocurrirle a las iglesias, no menos que a todo acto racionalista, al invisibilizar siempre su doctrina como "legitimación teórica de su acción", situada –entonces– dentro del "síndrome de esta buena fe" (Herra). Aquí hay que agregar que el autoengaño, visto como encubrimiento de las bases de verdad, poder y violencia, sabe disfrazarse en los discursos intelectuales con su medio idóneo: las palabras.

Robles R. Amando ("Si las palabras no son inocentes, el sujeto menos" (*Senderos* 45: Set-Diciembre, 1993) hace una reflexión sugerente sobre las palabras como instrumentos de racionalización del autoengaño, medio idóneo para la autocomplacencia ética. Lo hace en su crítica del sujeto-histórico trascendental, cuando afirma: "siempre que concebimos la historia y las sociedades como una totalidad de comprensión y sentido, como un gran y sólo objeto estirado en el tiempo y ofrecido siempre a nuestra comprensión" (*Senderos* 45: Set-Diciembre, 1993:124), se pone a funcionar una relación directa entre discurso y realidad. Para Robles "las apelaciones al hombre concreto sólo resultan coherentes y eficaces cuando las hacemos desde posiciones filosóficas, epistemológicas y científicamente, corregibles, superables (*Senderos* 45: Set-Diciembre, 1993:128). Esta lectura crítica permite una revisión de supuestos que subyacen tanto en el enfoque de Küng como en el de Müller.

- La necesaria explicitación del nivel teológico del problema.

Para concluir cabe señalar que concurren, desde el punto de vista teológico, en el problema sobre ética mundial (sea visto como necesidad de paz o de alimento) tal y como lo entendemos aquí, varios niveles que hay que deslindar. Para el cristiano ser "sal" o "fermento" que ayude al desarrollo humano y a la justicia social, pasa por una amplitud de miras que le lleva a discernir "los signos

de los tiempos" sin dejarse absorber por ellos. Quien pasa a ser parte del problema, difícilmente ayudará a la solución.

- El problema del hambre y de la paz es de orden funcional y simbólico no exclusivamente de una o de otra índole: teológicamente un enfoque laical de iglesia puede proveernos de un criterio no reducido del problema del hambre y de la paz. Ambos son problemas que dicen más de la incompetencia organizativa que los seres humanos nos hemos dado, que de una ausencia de las instituciones religiosas tratando de entender o de resolver dichos problemas.
- En el caso que nos ocupó el tomar el problema del hambre o de la paz como exclusivamente simbólico supone atribuir a los agentes eclesiásticos (u otros que se mueven en el campo cultural y axiológico) un papel que compromete a las iglesias con la solución del problema como si aún fueran instituciones cuya vigencia (ideológica y organizativa) y convocatoria no hayan sido descentralizadas, modernamente.
- En los tiempos actuales debemos, como cristianos, saber que nuestro aporte particular no puede anclarse en las posibilidades retóricas o discursivas de las formas eclesiásticas tradicionales. Dejaríamos de dar dicho aporte si no aclaramos esta confusión al tiempo que buscamos formas alternativas de acción, no a ciegas o en nombre de urgencias que desenfocan la naturaleza y complejidad de los problemas que se abordan.

BIBLIOGRAFÍA

Avendaño Herrera, Francisco. (1995). *Regreso al Mito*. UNA, Heredia.

Coordinadora de Organizaciones no Gubernamentales para el Desarrollo. (1988). *Hagamos un solo mundo*. Madrid, Editorial Iepala

Herra, Rafael A. (1993) "Autoengaño y desculpabilización o crítica de la ética global". *En: Revista de Filosofía* Vol. XXXI, nº 74, julio. Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica.

IICA. (1992). *Recursos Agrícolas en el Mundo*. Datos, San José: IICA.

Küng, Hans. (1991). *Proyecto de una ética mundial*. Trotta, Madrid.

Küng, Hans. (1994) "Latinoamérica como reto", *Revista Senderos* 46, Enero-abril:81-100.

Leep, Ignacio. (1990). *Cartas póstumas a mis lectores*. Studivm, Madrid. España.

Müller F., Geiko. (1993) "Hacia un paradigma económico. Una contribución crítica al proyecto de una ética mundial de Hans Küng, desde América Latina", *En: Revista Senderos* 43, Enero-Abril:79-95.

Müller F., Geiko. (1994) "El significado de las religiones naturales para una ética mundial postmoderna". *En: Revista Senderos* 48 (Set-diciembre:107-124).

Robles R., Amando. (1994) "Si las palabras no son inocentes, el sujeto menos". *En: Revista Senderos* 46 (Enero-abril:81).