

# HACIA UNA NUEVA ÉTICA LAICA E INTERCULTURAL

*Luis María Cifuentes Pérez*

*Catedrático de Filosofía e investigador del IUCE de la UAM*

## RESUMEN

En este artículo se expone la necesidad de articular una nueva ética universalizable que pueda ser aceptada por todas las tradiciones morales y culturales. Para ello el autor señala cuáles son las bases teóricas fundamentales sobre las que se puede basar la construcción de esta nueva ética. En concreto, los elementos conceptuales sobre los que se puede fundamentar esta ética son la laicidad, la interculturalidad y los derechos humanos como punto de partida textual sobre el que situar la nueva articulación de derechos y libertades. El camino que se debe recorrer para ello es el diálogo intercultural e interreligioso y una lectura de los derechos humanos que supere una interpretación antropocéntrica y etnocéntrica de los mismos. En un mundo tan multicultural y globalizado como el que vivimos y con una desigualdad mundial creciente la elaboración de una nueva ética parece una urgente e inaplazable tarea.

## INTRODUCCIÓN

Un hecho evidente por el que quiero comenzar este artículo es el fracaso de las predicciones o profecías que algunos pensadores hicieron sobre el futuro de la religión en Occidente a partir de sus respectivas críticas filosóficas al cristianismo. Este ha sido el caso de A. Comte en el siglo XIX con su teoría positivista en la que afirmaba la superación del estadio religioso y del estadio metafísico debido al imparable avance de las ciencias. Asimismo, K. Marx y su teoría del materialismo histórico tampoco acertaron en su previsión de que el socialismo acabaría por eliminar las creencias religiosas en aquellas sociedades donde el sistema comunista fuese implantado. El caso del fuerte retorno de la religión en los países poscomunistas de Europa del Este es una prueba clara del error de esas predicciones. Por último, la crítica moral y cultural que realizó Nietzsche al cristianismo como símbolo de la decadencia cultural y moral de Occidente y a pesar de su grito “Dios ha muerto”, no ha conseguido eliminar la influencia de la moral cristiana en muchas sociedades occidentales. Aunque es cierto que la secularización del estilo de vida en las sociedades occidentales es muy elevada, sin embargo, el fondo cultural y moral de los ciudadanos occidentales sigue siendo cristiano. Por decirlo de modo breve, el “culto cristiano” ha perdido mucha fuerza, pero la “cultura cristiana” sigue impregnando profundamente el estilo de vida occidental.

Así pues, el escenario en el que se mueve el mundo occidental hoy es el de la pervivencia del cristianismo en sus diversas variantes. En el caso de las sociedades del Medio y del Extremo Oriente es aún mayor la influencia de la religión en la vida social, cultural y política de esas sociedades. La India, por ejemplo, muestra claramente cómo la sociedad estratificada de castas de ese país tiene su legitimación jurídica y moral en el orden religioso del hinduismo y su proceso de desarrollo económico y social está muy condicionado por el orden moral procedente de dicha religión. Y en el caso de los países islámicos la influencia política, social y cultural de la religión musulmana es evidente. Baste señalar que muchas de las leyes que rigen en esos países están inspiradas en las normas morales del Corán.

Ese nuevo escenario cultural se ha plasmado en el retorno de la influencia religiosa en las relaciones políticas internacionales. Tras la caída del Muro de Berlín en 1989, el mundo dejó de girar en torno a una relación internacional de carácter bipolar y de enfrentamiento entre el sistema económico capitalista liderado por los Estados Unidos de América y el sistema comunista dirigido por la Unión Soviética. A la confrontación política y económica que imperó en el mundo desde 1945 hasta 1989 ha sucedido ya un tipo de relaciones multilaterales en las que los países de religión islámica y sus

relaciones con las democracias occidentales han pasado a ser uno de los ejes fundamentales sobre los que pivota la política internacional. Es cierto que no todo gira en torno al elemento religioso y que los intereses geopolíticos y económicos de este mundo globalizado son los más importantes, pero también es cierto que existe un cierto antagonismo entre el estilo de vida moderno occidental y ciertos valores morales que se defienden en muchas sociedades islámicas. Si a ello se une además que el conflicto entre Israel y los palestinos ha generado desde hace décadas varias guerras y sigue siendo motivo de enfrentamiento entre las grandes potencias del mundo, entonces se entenderá que la religión sigue siendo un factor importante para la comprensión del mundo actual. Los atentados del 11-S en Nueva York (2001), los del 11 M en Madrid (2004) y los más recientes del 13 N en París (2015) son un ejemplo del enfrentamiento existente entre el modo de vida occidental y una determinada interpretación de la religión islámica que utiliza la violencia y el terror de modo indiscriminado.

Es un hecho innegable que la secularización de las sociedades occidentales ha dado lugar a un tipo de sociedad llamada poscristiana. Es evidente un claro reconocimiento de una descristianización progresiva de las sociedades occidentales, sobre todo de las europeas. No obstante, eso no significa que el cristianismo no siga teniendo influencia cultural y social en la vida de millones de personas en Occidente; se trata simplemente de que la religión cristiana y la vida social van por caminos separados y que la moral cristiana ya no ejerce la misma influencia que antes en la conducta moral de las personas. Muchos viven su vida como si Dios no existiese y no por convicciones ateas bien pensadas y fundamentadas, sino sobre todo por la indiferencia hacia los temas religiosos y porque llevan un tipo de vida centrada en lo material que convierte en superflua la pregunta sobre Dios.

Por otro lado, la exigencia de autonomía de la política respecto a la religión cristiana que como concepto empezó a fraguarse en la época ilustrada del siglo XVIII, tuvo ya en pleno siglo XX uno de sus elementos teóricos clave en un documento del Concilio Vaticano II titulado “Gaudium et Spes” (1965). En ese documento conciliar se reconocía a la política y a toda la actividad humana su derecho a actuar de modo autónomo y no supeditado a la autoridad de la Iglesia católica. Asimismo, se hacía una radiografía bastante exacta de la sociedad moderna al hablar del ateísmo y del indiferentismo religioso que regía la vida de muchas personas en la época actual.

Y para atenernos a nuestro país, se pueden aportar algunos datos recientes. En España, que oficialmente se considera un país católico, los datos de la Encuesta del CIS de mayo de 2014 muestran lo siguiente: El 68,8 por ciento de los españoles se define como católico. Además, un 1,9 por ciento de los encuestados se declara creyente de otra religión, frente a un 16,4 por ciento de no creyentes y un 9,7 por ciento de ateos. En cuanto a la asistencia a misa u otros oficios religiosos -sin contar bodas, comuniones o bautizos- un 1,7 por ciento de los que se declaran creyentes dice asistir varias veces a la semana; un 13,3 por ciento, casi todos los domingos y festivos; un 9,3 por ciento, alguna vez al mes y un 14,5 por ciento, varias veces al año. En cambio, un 60,3 por ciento asegura no ir casi nunca; este grupo tan numeroso es el de “católicos no practicantes”. Es decir, que los españoles se definen en una gran mayoría como católicos que no practican su propia religión, sino que por tradición e inercia cultural se consideran y se denominan simplemente católicos.

Y esta categoría de “católicos no practicantes” se viene repitiendo desde hace muchos años en las Encuestas del CIS. Desde mi punto de vista, es algo muy poco coherente, pues una religión que no se demuestra mediante prácticas religiosas es algo extraño ya que indica que las creencias católicas de muchos españoles son poco sólidas y consistentes y responden al seguimiento casi automático de una tradición cultural sin ningún tipo de compromiso moral. Creo que en otros países de nuestro entorno no se produce en materia de prácticas religiosas un fenómeno sociológico similar al nuestro.

## 1. NECESIDAD DE UNA NUEVA ÉTICA

Lo primero que quiero precisar en este punto es la diferencia conceptual entre moral y ética que normalmente suelen ser utilizadas como sinónimas en el lenguaje coloquial. Pero en filosofía se suelen definir de modo distinto.

Así, lo moral designa lo particular, las costumbres y tradiciones morales en las que uno nace y el lenguaje moral en el que uno se educa, tal y como ha señalado acertadamente ChTaylor (2006); mientras que lo ético es la reflexión racional sobre lo que un ser humano debe aceptar como valores comunes y dignos de ser realizados por todos, con independencia de la lengua, la religión, el sexo o la cultura que cada uno tenga. Ese sentido de la ética es el que ha llevado al proceso de universalización de los derechos humanos en todo el mundo y que plantea nuevos interrogantes sobre todas las tradiciones morales y religiosas, ya que algunas pueden chocar con las exigencias éticas y jurídicas planteadas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Ahí se plantea de modo inmediato el tema de la oposición entre la particularidad de las morales religiosas y la universalidad de una filosofía laica y una ética apoyada únicamente en la racionalidad humana. Las religiones son una fuente indudable de normas y valores morales y su influencia ha sido y sigue siendo importante en la conducta de las personas, pero las sociedades democráticas son pluralistas por definición y ninguna religión puede pretender imponer a todos los ciudadanos una única norma moral. Esa diferencia entre, por un lado, las morales religiosas que normativizan la vida de las personas y, por otro lado, la exigencia de pluralismo propia de las democracias está en el origen de posibles conflictos entre los sistemas democráticos y las religiones dogmáticas.

Uno de los autores que mejor ha planteado en los últimos años las exigencias laicas de la democracia es P. Flores d'Arcais (2014) al subrayar que el pluralismo moral es consustancial a la democracia y que los gobiernos si son democráticos no pueden admitir que las morales teocráticas pretendan imponer sus dogmas a todos los ciudadanos. La democracia es el gobierno de los seres humanos con plena autonomía racional para elaborar las leyes civiles sin imposiciones dogmáticas de ninguna religión y sin confundir el plano de la moral privada con el plano de la ética pública. Por eso Flores d'Arcais insiste en que la democracia debe ser un régimen político sin dios, sin ataduras religiosas de ningún tipo, porque se basa en la libertad de conciencia de los individuos.

Para contextualizar adecuadamente la relación entre religión y democracia es conveniente antes situar la filosofía de la laicidad como marco conceptual que ha ido vinculado al desarrollo de la democracia en Occidente. Sin ánimo de hacer un recorrido exhaustivo de las relaciones entre la política y la religión se puede afirmar que, con la aparición del cristianismo en la historia de Occidente, las relaciones entre el poder político y la religión cristiana han dado lugar a múltiples y conflictivos vaivenes desde el siglo I d.C., hasta nuestros días. Por decirlo brevemente se puede afirmar que con el emperador Teodosio I y su edicto de Tesalónica (380 d.C.) la religión católica se convirtió en la religión oficial de todo el Imperio Romano y que esa situación legal perduró muchos siglos en la mayoría de los países europeos.

A partir del siglo XVIII y sobre todo en el XIX comenzó en algunos países europeos un movimiento social y cultural de carácter laicista muy potente a favor de la separación entre el Estado y la Iglesia católica y que en el caso de Francia culminó con la Ley de separación entre ambos en 1905. Esa ley sigue siendo considerada hoy día como uno de los hitos fundamentales en la historia del laicismo occidental por su claridad conceptual y por las consecuencias jurídicas y políticas que tuvo en Francia; sin embargo, se debe reconocer que en los demás países europeos se llegó a algún tipo de transacción entre el poder político y las instituciones religiosas para facilitar la convivencia pacífica entre la religión y el respectivo sistema político. En el caso español, todavía hoy las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado se rigen por los Acuerdos firmados en 1979. En nuestro caso se trata de unos acuerdos vigentes que desde mi punto de vista son preconstitucionales y anticonstitucionales,

contrarios al espíritu de laicidad contenido en el Artículo 16 de nuestra Constitución y que además siguen manteniendo una serie de privilegios para la Iglesia católica.

La necesidad de una nueva ética está por tanto en la exigencia de pluralismo moral y religioso propios de la democracia y además en las exigencias de la sociedad multicultural en la que hoy convivimos ciudadanos pertenecientes a tradiciones culturales diferentes e incluso opuestas.

## **2. CARACTERÍSTICAS DE UNA ÉTICA LAICA**

El principio fundamental de una ética laica es la defensa del principio de libertad de conciencia de todos los ciudadanos. Ese principio es más profundo y más amplio que la libertad religiosa porque incluye a todos, a los que creen en una religión y a los que no creen en ninguna. Los poderes públicos no pueden en un sistema democrático inmiscuirse en la conciencia de cada uno y menos aún imponer unas determinadas creencias morales y religiosas a los individuos. Este principio tan esencial es, en el fondo, una conquista ilustrada, pues se basa en la capacidad de todo ser humano para construir libremente su propia arquitectura moral sin imposiciones dogmáticas de ninguna religión ni de ningún Estado. Se trata de una versión laica del lema de la Ilustración “Atrévete a pensar por ti mismo”, pues en este caso se puede traducir como “Atrévete a crear tus propias creencias y convicciones morales” o “Ten el valor de construir tu propia autonomía moral”.

Uno de los temas más debatidos en torno a este tema de la construcción de la autonomía moral es que todos sabemos que nadie nace ya autónomo, sino que todos hemos nacido y crecido en el seno de una familia y en una sociedad con unas tradiciones morales y religiosas ya determinadas. Esa heteronomía originaria es innegable y no se puede poner en duda; por eso hay que poner de relieve que la libertad y la autonomía son un proceso de conquista que exige mucho esfuerzo y tiempo. De ello era muy consciente Kant cuando definía la conquista de esa autonomía moral como una salida de la “minoría de edad”, como una etapa de maduración y de progreso que exigía arriesgarse a pensar y a vivir libremente. En este ámbito emancipatorio de los individuos la educación debería ser uno de los elementos fundamentales para el impulso de la autonomía moral desde la familia y en las escuelas. Educar moralmente no puede consistir en inculcar de modo acrítico y dogmático unas normas y unos valores morales; sino todo lo contrario. Una educación moral es la que ofrece razones y valores para pensar y reflexionar y para que cada persona pueda ir elaborando su propia visión moral del mundo y de la sociedad.

El segundo principio en el que se asienta una ética laica es el de la igualdad jurídica de todos ante la ley sin discriminaciones de nadie por motivos morales o religiosos. En un sistema democrático la igualdad de todos ante la ley es un principio básico y la tolerancia hacia los diferentes es una de las actitudes más necesarias en una sociedad pluralista. Y en este punto se debe aclarar que no es lo mismo respetar las diferencias culturales, morales o religiosas que crear derechos diferentes en función de la religión o moral de cada cual. La frase que mejor resume esto es que la diferencia y la diversidad entre las personas no puede ser motivo de discriminación legal ni social. Por eso la exigencia de igualdad entre todos los ciudadanos requiere que ninguna confesión religiosa o doctrina moral pueda tener privilegios de ningún tipo.

Por todo ello, se podría afirmar que la ley del matrimonio homosexual aprobada en 2005 en España es una aplicación clara de una ética laica por parte del Estado, ya que considera que los homosexuales no pueden ser discriminados por su estilo de vida ni por sus valores morales. Esta ley sin embargo fue muy criticada en su momento por los sectores más conservadores de la población precisamente en nombre de sus creencias religiosas y morales católicas y sin tener en cuenta que dicha ley es una expresión genuina de laicidad, de libertad y de pluralismo moral.

En cambio, un caso muy negativo para la laicidad en España es el de la enseñanza de la religión en la escuela. Los Acuerdos suscritos entre el Estado español y la Santa Sede en 1979 son

discriminatorios para los creyentes de otras religiones y para los ateos. En concreto, no se puede admitir en un Estado aconfesional o laico que la religión y moral católica sean enseñadas en toda la red de escuelas e institutos públicos de nuestro país y sean pagadas con fondos públicos, mientras que las demás confesiones religiosas y los ateísmos no gocen del mismo status académico. La laicidad en este punto plantea que no se enseñe ninguna confesión religiosa en el ámbito de la escuela pública y menos aún sufragada con el erario público. Y esto no significa adoptar una actitud hostil o agresiva contra la religión, sino que es saber diferenciar entre el derecho de cada cual a profesar la religión que desee en su ámbito privado y la obligación del Estado de mantener la neutralidad religiosa en el ámbito público. Esa diferencia entre la moral privada y la ética pública es muy importante para entender la laicidad y el respeto a todas las creencias morales y religiosas. Una cosa es la vida privada y familiar en la que todos tienen derecho a vivir según sus creencias morales o religiosas y otra son las instituciones públicas que no pueden en una democracia adoptar una determinada moral o religión pues están al servicio de todos los ciudadanos y deben ser neutrales en materia de moral y religión.

Es curioso que todavía hoy se escriba contra el significado de la escuela laica que se difundió en la época republicana en España en 1931. Curiosamente, la laicidad de la escuela nunca ha sido defendida mejor en nuestro país que en la época de la Segunda República, como muestra el siguiente texto de Rodolfo Llopis (2005):

*La escuela laica no abandona la formación moral del alumno. Al contrario. Obliga a pensar seriamente en esa clase de problemas, ya que antes los maestros se refugiaban cómodamente en aquel simulacro de enseñanza religiosa. El laicismo no es otra religión. Ni es obra de sectarios. Es sencillamente la conclusión lógica de un proceso evolutivo. La vida, la ciencia y el Estado se han independizado de la religión en el curso del tiempo. La escuela ha hecho lo mismo. Y lo propio le ha ocurrido a la moral. Se han independizado. Se han "laicizado". La moral laica no es un dogma.*<sup>1</sup>

Junto a estos dos principios (libertad de conciencia e igualdad ante la ley de todos los ciudadanos) habría que situar otros dos principios jurídicos y políticos: la separación de la Iglesia y el Estado y la neutralidad del Estado en materia moral y religiosa. Estos dos principios no se pueden interpretar actualmente como una indiferencia del Estado ante valores esenciales para la convivencia democrática como la justicia, la libertad, el respeto mutuo y la solidaridad. Quizás en el siglo XIX, una interpretación demasiado liberal del laicismo llevó a algunos a pensar que el Estado no debía proteger valores como la justicia y la solidaridad, pero hoy en día todas las Constituciones democráticas se apoyan en los derechos humanos y proclaman una serie de valores como la libertad, la justicia y la solidaridad. Por lo tanto, la ética laica en su vertiente pública debe incluir además de la libertad de conciencia y la igualdad, la justicia y la solidaridad porque son valores comunes que todo Estado democrático debe promover.

### **3. RASGOS DE UNA ÉTICA INTERCULTURAL**

En este apartado quiero desarrollar brevemente por qué la ética que necesita nuestro mundo debería ser intercultural; para mí ésta es otra vertiente importante de la filosofía de la laicidad que yo defiendo.

Lo primero que se debe constatar en este contexto es que la globalización económica y social ha incrementado de modo notable los contactos entre todas las culturas y ha generado un escenario nuevo en el que la diversidad y las diferencias se sitúan en primer plano. Las sociedades actuales son un mosaico de culturas en las que hay algunas que pueden pretender la hegemonía sobre las demás, pero que se trata de un proceso de tensiones y conflictos sin resolver del todo ni de modo definitivo.

El concepto de interculturalidad es desde mi punto de vista una superación del multiculturalismo porque éste se limita a constatar que en la mayoría de las actuales sociedades se da

---

<sup>1</sup> LLOPIS, R. (2005): *La revolución en la escuela*. Biblioteca Nueva. Madrid. p. 240.

una simple coexistencia más o menos pacífica o conflictiva entre ciudadanos que proceden de distintas tradiciones culturales, de distintas morales y de distintas religiones. Para los defensores del multiculturalismo el Estado ante ese pluralismo cultural lo único que debería hacer es limitarse a que la convivencia entre las diversas culturas no genere conflictos ni violencia, pero nada más. Es tal la distancia entre unas otras que de un modo o de otro estaríamos abocados a un “choque de civilizaciones”, tal y como escribió S. Huntington (1996). Sin embargo, ni la confrontación violenta ni la asimilación forzosa de unas culturas por otras parece ser una solución adecuada para el mundo actual.

Otra noción muy similar a la de interculturalidad es la de transculturación que se refiere a los intercambios de valores y normas que se producen por el contacto entre diferentes culturas. Ese proceso de transculturación no tiene siempre que abocar en una aculturación total de una cultura por otra, sino que precisamente el diálogo intercultural es lo que permite el acercamiento y la comprensión mutua entre las culturas; este reconocimiento de tradiciones culturales diferentes que son valiosas es la primera etapa de la creación de una ética intercultural. Sin diálogo y reconocimiento de los valores de la cultura diferente y de su derecho a expresarse es imposible avanzar en la ética intercultural.

El objetivo del diálogo intercultural no es en realidad la alianza de las civilizaciones sino más bien la elaboración gradual y pactada de unos valores morales universalizables que podrían tomar como referencia la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. El problema de la universalización de un código ético intercultural es que no se debe partir de una premisa falsa que con mucha frecuencia se plantea en las sociedades occidentales. Me refiero a la idea de que los valores morales occidentales tal y como se practican en nuestros sistemas democráticos son exportables directamente a todas las culturas y además están dotados de cierta superioridad moral. Si el diálogo intercultural se basa en tratar de imponer normas y valores de la cultura occidental en todo el mundo, es evidente entonces que el fracaso está garantizado; pero si por el contrario se trata de plantear algunos principios, normas y valores que sean aceptables para todas las tradiciones morales, culturales y religiosas, entonces el proceso de construcción de esa ética intercultural estará expedito.

A mi modo de ver, las preguntas claves en este proceso de elaboración de una ética intercultural y universalizable serían las siguientes: ¿Es posible que a pesar y en medio de todas las diferencias culturales exista algún núcleo moral común a toda la Humanidad? ¿Son los derechos humanos un punto de partida válido para la construcción de esa ética intercultural? Para responder a estas dos cuestiones hay que reflexionar sobre el significado que a lo largo de la historia de la Humanidad han tenido determinados principios y valores morales y sobre el valor histórico y político de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

Sobre la primera cuestión debe señalarse que en todas las tradiciones morales, filosóficas y religiosas se pueden rastrear y encontrar muchos textos en los que se afirma que los seres humanos tienen que ser tratados con respeto, con dignidad y que la vida humana individual tiene un valor esencial e insustituible. Así lo recoge una preciosa antología promovida por la UNESCO y coordinada por Jeanne Hersch (1973) en la que se pueden leer una multitud de textos de todas las culturas y de todas las épocas en los que se alude de una u otra forma a la dignidad humana y al respeto que todo ser humano se merece por el mero hecho de serlo.

En esta deliciosa antología solamente se recogen textos anteriores a 1948 y en muchos de ellos ya latan expresiones referidas a la dignidad humana que después sería recogida en los Derechos Humanos y el derecho de todo ser humano a ser tratado como una persona. Uno de los principios que se encuentra en todas las tradiciones morales es “No hagas a nadie lo que no deseas que te hagan a ti” que encierra el sentido profundo, aunque expresado en forma negativa, de no dañar a nadie, de no ser injusto con otro ser humano. A algunos les puede parecer un principio muy mínimo, pero sin embargo es una especie de universal ético transcultural que está en la base del respeto a toda persona por su intrínseca dignidad. Ese núcleo ético común a todas las culturas de respetar la dignidad de todo ser

humano exige que el derecho y la religión de cada país fundamenten todas sus normas sociales y morales sobre esa base universal de la dignidad personal y al margen de las creencias particulares de cada grupo moral o religioso.

A pesar de este principio ético universalizable subsiste, sin embargo, el problema de la interpretación concreta de esa dignidad personal en cada caso particular y en cada sociedad. Es de sobra conocido que en muchos países no se aplica de igual modo la dignidad personal a las mujeres, a los homosexuales, a los pobres o a los excluidos. De ahí la necesidad de que el principio transcultural de la dignidad humana se convierta en ley civil, en derecho positivo que sea sancionable mediante los tribunales de justicia. Y eso es también aplicable a muchas democracias occidentales que se autoproclaman defensoras de los derechos humanos y que, sin embargo, mantienen políticas económicas que generan exclusión y desigualdad en amplias capas de la población. El principio de la dignidad humana es una exigencia de dignificación real de la vida de todas las personas; y ese fue el profundo significado moral y político del movimiento de los “indignados” hace unos años; una exigencia de auténtica vida humana, de una vida digna para todos. Así se recoge en el libro sobre el movimiento de los indignados de Carlos Taibo y otros autores (2011).

Sobre la segunda cuestión que se refiere a los derechos humanos como punto de partida para la construcción de una ética intercultural y universalizable, es preciso recordar el origen y el fundamento de la Declaración Universal y de sus sucesivas declaraciones complementarias para analizar si es posible utilizar el contenido ético de los derechos humanos como material teórico-práctico de esa nueva ética.

Es evidente que la Declaración de 1948 sigue siendo un referente ético, jurídico y político de primer orden en la actualidad y que ningún gobierno democrático se atreve a definirse públicamente en contra de sus principios. Como es bien sabido aquella Declaración surgió como un gran acuerdo internacional cuyos fines esenciales eran y son el logro de la paz en el mundo y la justicia en las relaciones sociales y económicas entre los Estados y dentro de cada nación. Sin embargo, otra cosa muy distinta es la utilización partidista e interesada de los derechos humanos por parte de los gobiernos o de los grupos políticos a la hora de justificar muchas medidas legislativas o muchas actuaciones contrarias a los contenidos de los derechos humanos. La aplicación sesgada y cínica de los derechos humanos es en estos casos una inmoralidad manifiesta.

El núcleo fundamental de la Declaración Universal que permite la construcción de una ética intercultural común para todos los seres humanos y válida para todas las sociedades y culturas es la proclamación de la igual dignidad de todos los seres humanos por su condición de seres libres y racionales dotados de los mismos derechos y libertades y sin referencia alguna a religión, moral, sexo, lengua, condición económica o social de cada persona. Se trata en realidad de una abstracción puesto que en la vida real todas las personas concretas están situadas y viven en una determinada sociedad y cultura; se trata de un reconocimiento explícito de la dignidad humana y de una exigencia de respeto y desarrollo de esa dignidad. Por eso, la lectura de todos los derechos recogidos en la Declaración es un despliegue de la dignificación real de la vida humana en todas sus esferas; en la vida individual y social; en los derechos civiles y políticos; en los derechos económicos y sociales; en la igualdad de género entre hombres y mujeres y en la lucha por la justicia y por la paz en el mundo.

Hay que ser consciente de que en este despliegue de los derechos humanos no aparece como tal el tema de la ecología y las exigencias que el movimiento ecologista lleva planteando desde hace años. No es una cuestión menor, pero se debe tener en cuenta que en 1948 no existía todavía una conciencia ecológica como la que se ha desarrollado en el mundo partir de los años 60 del siglo XX. Por lo tanto, la sensibilidad ecologista no aparecía por ningún lado en aquella Declaración Universal. Por entonces, casi nadie veía en el capitalismo un modelo altamente destructor del equilibrio ecológico y un tremendo depredador de los recursos naturales. Por eso hoy la crítica al antropocentrismo propio de los

derechos humanos tiene que llevarnos a incluir el respeto a la Naturaleza como una dimensión importante de la nueva ética intercultural y universal.

Aunque por el momento yo no veo cómo se puede aplicar el concepto de derechos a todos los entes naturales que no son humanos (minerales, plantas y animales), sin embargo, es preciso ampliar y completar los derechos humanos con la exigencia moral y jurídica de respetar los ciclos de la Naturaleza y la vida en todas sus manifestaciones. Esto no significa dar la razón a los que criminalizan toda conducta humana que no se ajuste a los parámetros del ecologismo radical o del biocentrismo absoluto, sino ser conscientes de la necesidad de incorporar la crítica ecologista a un modelo económico y social que en nombre del antropocentrismo ha dañado gravemente los equilibrios naturales y está poniendo en peligro la vida humana sobre la Tierra, tanto la nuestra como la de futuras generaciones. Y en ese sentido de tener en cuenta la sensibilidad biocéntrica habría que incorporar la aportación que la Antropología cultural ha hecho a nuestra concepción de los derechos humanos. Un ejemplo ilustrativo de ese biocentrismo es la famosa Carta del Jefe Seattle al Presidente de los EE.UU. Franklin Pierce en 1855. (Cfr. Link en Bibliografía).

El desarrollo de esa nueva ética intercultural y universalizable tiene que contar también con un diálogo interreligioso sustentado en la aceptación de los derechos humanos en cuanto que éstos exigen libertad de conciencia para todos, para creyentes de cualquier religión y para los que no creen en ninguna; y además reconocen la libertad ideológica en todas sus formas, mientras que las ideologías no propugnen la aniquilación de otros seres humanos o no respete la dignidad de los disidentes. Por tanto, no es admisible que el terrorismo en cualquiera de sus formas pueda ser considerado como un medio legítimo de defender los derechos humanos ni que la violencia sea la manera de implantar los derechos humanos en ningún país. En ese problema de la violencia del Estado o de los grupos terroristas me parece muy difícil que las teocracias o los regímenes políticos con ellas asimilados puedan ser compatibles con los derechos humanos y con una ética basada en los mismos.

Para terminar este artículo me gustaría subrayar que la construcción de esta ética laica e intercultural basada en una nueva ampliación teórica y práctica de los derechos humanos tiene ante sí un largo y difícil recorrido porque el modelo de capitalismo global en que vivimos se resiste a ser transformado aunque es radicalmente injusto y desigual; porque el diálogo intercultural e interreligioso requiere grandes dosis de imparcialidad y de apertura mental al margen de los intereses económicos y políticos que todo lo distorsionan y condicionan y además porque los derechos humanos deben ser tomados como un punto de partida y como un sistema sólido y definitivo de principios inamovibles si no como una referencia válida de derechos y libertades dotada de tal dinamismo y eficacia que permita ir resolviendo entre todos las injusticias que presiden nuestro mundo.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- CIFUENTES, L.M. (2005): *¿Qué es el laicismo?*. Madrid: Laberinto.  
FLORES D'ARCAIS, P. (2014): *Por una democracia sin Dios*. Madrid: Trotta.  
HERSCH, J. (1973): (Coordinación) *El derecho de ser hombre*. Salamanca: Ed. Sígueme.  
HUNGTINTON, S. (1996): *El choque de civilizaciones*. Barcelona: Paidós.  
LLOPIS, R. (2005): *La revolución en la escuela*. Madrid: Biblioteca Nueva.  
TAIBO, C.; VIVAS, E.; ANTENTAS, J.M. (2011): *La rebelión de los indignados: Movimiento 15-M: Democracia real ¡ya!*. Madrid: Ed. Popular.  
TAYLOR, CH. (2006): *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.  
TAYLOR, CH. (2014): *La era secular*. Barcelona: Gedisa (Dos vols.)

## **WEBGRAFÍA**

[http://www.ciudadseva.com/textos/otros/carta\\_del\\_jefe\\_seattle\\_al\\_presidente\\_de\\_los\\_estados\\_unidos.htm](http://www.ciudadseva.com/textos/otros/carta_del_jefe_seattle_al_presidente_de_los_estados_unidos.htm)