

Malos tiempos para la Ética¹

Por JUAN RAMON CAPELLA

Barcelona

El problema que corresponde plantear es si el presente permite hacerse ilusiones acerca del comportamiento moral, o, en otras palabras, si hay esperanza *para* la ética.

Adelantaré que mi opinión no es precisamente positiva; que para la ética corren «malos tiempos», al menos si se la concibe encerrada en sí misma, sin proyectarse sobre lo que podría llamarse *lo público* o desinteresada de los problemas de la especie y no meramente de los seres humanos individuales. Lo que sigue trata de mostrar que hay buenas razones para sostener esta opinión.

A pesar de la naturaleza filosófica de la materia, el tema puede abordarse desde un punto de vista no filosófico; esto es: no se exige filosofar sobre cuestiones morales, sino analizar los modos de formación de consciencia moral y de toma de decisiones prácticas en el mundo contemporáneo. Dado el contexto en el que tiene lugar la discusión, sin embargo, que es también el de la crisis de la filosofía moral del proyecto ilustrado (proyecto que tiene herederos incluso fuera del medio social e histórico en que nació), las alusiones filosóficas son inevitables para comunicar la relevancia del tipo de análisis que se propone, relativo a las *condiciones de realizabilidad* de la toma de consciencia y el comportamiento éticos en las sociedades contemporáneas.

Desencantamiento eurocéntrico de la ética

Cabe suponer que los hombres y mujeres de las sociedades contemporáneas comparten una genérica y vaga aspiración a la eticidad, aunque no puedan generalizarla en un discurso compartido ya sea por ciertas características materiales del mundo social en que viven, en el que las conductas de unos frustran las expectativas de otros (y no sólo por las características

1. El presente texto procede de una conferencia sobre «Ética y Salvación», perteneciente al curso sobre «L'Ética del Present» organizado por la Fundació Caixa de Pensions, que tuvo lugar el 25 de noviembre de 1988 en el Centre Cultural de la mencionada institución en Barcelona.

de su mundo intelectual, en el cual los discursos éticos tienen raíces ideológicas diversas). En realidad el discurso ético significativo para el presente se vuelve trágico: sólo poetas y místicos pueden hallar palabras universalmente morales, susceptibles de aceptación. Como las de Simone Weil: «Desde la infancia hasta la muerte, en el fondo de todo ser humano hay algo que, pese a toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados, espera sin descanso que se le haga el bien y no el mal. Esto es lo sagrado, ante todo, en todo ser humano»².

Pero el discurso ético ilustrado es paradójico desde sus mismos orígenes: lo es incluso el intento más clásico de universalización laica de la ética —naturalmente, el de Kant—. En él encontramos el *universal* principio, que aceptamos aunque no nos sirva de mucho para discernir e intervenir éticamente en la vida real, según el cual «la libertad de cada uno termina donde empieza la de los demás», principio que parece paradójico cuando se examina desde el punto de vista antes mencionado, relativo a sus *condiciones de realizabilidad*.

Pues si sostenemos éticamente este principio, los «otros» aparecen como *límites de nuestra propia libertad*. Son como barreras opuestas a la expansión de lo que *nos es posible*. La aceptación del principio se muestra consiguientemente como eliminación de algo materialmente posible. Y, sin embargo, examinadas las cosas desde un punto de vista «sociológico» (no filosófico), los «otros» desempeñan respecto de nuestra libertad una función distinta de la limitadora; justamente la contraria. Para percibirla es preciso preguntarse por la génesis de las posibilidades materiales que están ahí, a nuestra disposición, bajo la forma de «lo que *nos es posible* hacer». Esas posibilidades materiales son para nosotros, europeos occidentales del final del siglo XX, genéricamente muy superiores a las de nuestros abuelos, o a las de un cazador primitivo, o a las de un señor feudal o a las de cuatro de cada cinco contemporáneos nuestros que habitan las *tinieblas exteriores* a nuestros modos de vida. «Nuestras» acrecentadas *posibilidades* proceden, justamente, de los «otros»: se originan en el trabajo de los otros (de «nosotros»), del mayor (y terrible) dominio del conjunto social sobre la Naturaleza que ha proporcionado el haber socializado intensamente la actividad de cada uno incluso bajo las condiciones del capitalismo. Desde este punto de vista, «sociológico», los «otros» no son los que *limitan* nuestras posibilidades: son los que las *generan*.

En ello está la paradoja: la génesis de nuestra libertad se presupone invertida en el modo de concebirla de la ética individualista, siempre respecto de «los otros». En realidad nuestras posibilidades de libertad están en función de las posibilidades de libertad de todos, de modo que quien abusa contra uno perjudica a todos. Pero no lo ve así esa razón a medias que es la ilustrada: el ámbito del abuso por excelencia no es de las relaciones interindividuales; la «ética social» es ya otra cosa: derecho, relaciones jurídicas.

2. «La persona y lo sagrado» (1942), en *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París, 1957.

La consciencia autocrítica de sí misma de la izquierda ilustrada del pasado siglo empezó a percibir el problema: ahí está su ironía sobre el «alma bella», sobre la ética de la perfección individual que se convierte en ciega estética. Pero tal consciencia autocrítica parece haberse perdido en el siglo XX, o al menos esto revelan afirmaciones no infrecuentes en nuestros días —incluso repetidas en este mismo curso sobre «L'Ética del Presente»—, como la de que la gran conquista europeo-occidental en el plano moral es la consciencia de la igualdad de las personas.

Aseveraciones como éstas, aparentemente verosímiles, no resisten un examen detenido. Dejemos de lado, como cuestión menor, que «occidental», en contextos como éste, expresa un concepto más político que geográfico. Lo cierto es que el único ámbito en el que los «occidentales» se representan a los demás como iguales a sí mismos, el único en el que en el fondo *no les es posible evitar representarse a los demás como iguales* (aparte de condiciones naturales, como la igual afluencia al mar del morir; etc.) resulta ser un ámbito puramente jurídico. Todos los «occidentales» —todos los miembros de sociedades mercantilistas— *se representan* como iguales para comprar y para vender. Ahí se impone la auténtica representación intelectual de la igualdad de los seres humanos con independencia de raza, religión, nación, sexo, creencias, etc... En las sociedades del tipo señalado no cabe dejar de representarse a los demás como capaces de comprar o vender algo: no es *materialmente* posible. Por muy altruista que se sea, si alguien arrebatara a un sujeto algo suyo éste piensa que se le *roba*. Ello significa que la representación de la igualdad en el plano jurídico, en esta cultura, funciona en términos absolutos: es en conciencia inapelable.

Pero en otros ámbitos *la representación* de los «otros» es diversa. En el político, desde luego, las cosas no funcionan así. En el ámbito político las personas sólo se representan como iguales si aceptan previamente la teología política dominante: sólo si se cree que teniendo voto igual se tiene igual peso, igual influencia, en los asuntos públicos. *La representación* de la igualdad política funciona en el interior de esa dogmática, pero si la realidad de las cosas es examinada desde fuera de ese ámbito discursivo no es posible mantener aquella representación: aparecen personas con más peso político que otras, o, dicho de otro modo, lo que inevitablemente se representa es la desigual distribución del poder político entre la población. La igualdad se metamorfosea en ideal (incluso precario) y la desigualdad en realidad.

Por lo demás, también sabemos que en el ámbito político puede desaparecer incluso la exigencia de igualdad de las personas (la población española ha conocido durante décadas una situación así) y la sociedad, vista como sistema, puede seguir funcionando sin ella. La igualdad política no es aún una conquista «occidental» (ni tampoco «oriental», por otra parte). Finalmente, en el ámbito más general al que suele llamarse «social» (aunque también son sociales los anteriores) nos representamos los unos a los otros claramente como desiguales: sabemos v.g.^a que quienes viven en los guetos de miseria, estén en el Brasil, en la periferia de nuestras megalópolis, en África, etc., no son iguales a las personas interesadas por la especulación ética.

Por ello conviene bajar un poco los humos implícitos en la suposición de que la cultura burguesa ha creado una fuerte consciencia de igualdad. Esta es por el contrario muy débil; en el fondo históricamente parecen tener más eficacia representaciones antiguas de la igualdad, de tipo religioso, anteriores incluso a la modernidad. La igualdad existe como *fantasma* en las cabezas modernas, ilustradas; creen en ella de la misma manera que la cabeza medieval cree los dogmas religiosos o la primitiva acepta sus cosmogonías, pero es poco eficaz en la vida real salvo en un único plano: el plano del comprar y el vender, el mundo en el que se trafica con mercancías.

Por otra parte, también en el curso de las reflexiones hechas en este lugar sobre «la ética del presente» se ha hablado del *desencantamiento ético* arguyendo que vivimos en *sociedades libres de pecado y de culpa*. Mi opinión no es ésta, sino justamente la contraria: vivimos en sociedades profundamente culpables. Que funcionan introduciendo el *mal* en el mundo. Lo que se designa con la expresión «desencantamiento ético» puede ser, estrictamente hablando, algo distinto: *insensibilidad ética*.

Históricamente se ha dado una insensibilidad de la misma índole, aunque en sus rasgos genéticos bastante diferente: la del pueblo alemán durante los años 30 y 40 de este siglo; una población *insensible* para el mal que generaba el sistema político que la regulaba y dirigía. Ciertamente, en el caso alemán el referente de la insensibilidad es el sistema político, mientras que en el de las sociedades «occidentales» el referente no es sólo ni principalmente éste, sino algo más fundamental: la estructura que asegura su vida material y las relaciones que se generan en ella. Si el honrado trabajador, comerciante o empresario alemán de los años treinta era insensible éticamente para el mal que se introducía en el mundo en garantía de su modo de existencia, también lo son los miembros de las sociedades avanzadas para el mal que se introduce en el mundo en garantía del suyo, como se intentará probar.

Creo que si se puede hablar de *desencantamiento ético* es fundamentalmente en un sentido que no se hace consciente con claridad en el interior de las sociedades «occidentales», sino que es sólo vagamente sentido, difuso, hueco de capacidad para afectar profundamente la consciencia y el comportamiento de las personas: *el reconocimiento de que los pecados son sociales*. La ética desencantada percibe que su referente relevante no son males producidos por la acción individual, sino «pecados» gestados de un modo social, cooperativo: que se ocupa, en una palabra, de males asociativos³.

Condiciones de realizabilidad de la ética contemporánea

Aludiré a dos grandes dificultades objetivas que entorpecen seriamente la formación de la consciencia moral en el tiempo en que vivimos.

La primera de ellas está constituida por el *carácter crecientemente artefactual, o artificial, de la acción humana*.

3. Vid. TUGENDHAT, E.: *Problemas de la ética* (1984), trad. cast. de J. Vigil, Crítica, Barcelona, 1988.

Los seres humanos, como especie, se caracterizan por introducir artificios en la manipulación del mundo⁴: desde el garrote o el hacha de sílex. Con todo, en un breve período que casaría con la metáfora del tiempo de Planck en comparación con el lapso de existencia de la humanidad sobre la Tierra, la acumulación de artificio interpuesto entre la especie —y sobre todo por los segmentos de ésta que viven en zonas «avanzadas» del planeta— y el mundo ha crecido de un modo que no se puede suponer carente de consecuencias. Ya no manejamos objetos naturales: manejamos artificios que manejan artificios..., que en último término manejan objetos naturales, y andamos ahora a vueltas con una nueva fase de la metainstrumentación del mundo. Por ello es necesario hablar del carácter ya determinadamente artefactual (mediada por artefactos) de la acción humana. Es ésta una cuestión de hecho insoslayable en la reflexión sobre la práctica.

Una segunda característica de la práctica contemporánea de las personas, de su modo de intervenir en el universo natural y en el específicamente humano, se refiere al carácter crecientemente socializado, hecho a piezas, de su acción. Se trata de una fuerte tendencia a la *composición* de las acciones individuales, a la imposibilidad de operar individualmente para la obtención de resultados significativos.

La cooperación —objetiva; de hecho nada impide que permanezca inconsciente— nunca ha sido tan grande, ni tan parcial, tan parcelada, la intervención individual como en el mundo alumbrado por la historia posterior a la segunda guerra mundial. La *creciente interdependencia global* de que hablan los sociólogos expresa en términos generales el fenómeno, que sin embargo se inicia en un plano de relaciones sociales microscópico. Ni siquiera los más artesanales oficios, como el de educar, escapan a la socialización. Así, en nuestro tiempo la acción de un educador particular, inserta en estructuras institucionales complicadas que no dependen de él, medios de instrucción tan variados como los familiares, o los más eficaces aportados por los estrictos contemporáneos del discípulo, televisión y escuela mediante, se integra en un proceso *compositivo* de educación cuyo resultado sólo muy remotamente es función de la actividad individual de la que se partía. Las actividades individuales contemporáneas son, como la ejemplificada, elementos de un proceso de creciente carácter social.

La conjunción de estas destacables características de la acción es asunto estrictamente reciente. Desde el punto de vista ético su relevancia viene dada por el hecho de que la artefactualidad y la socialidad de la acción contemporánea, dificultan y hacen cada vez más complicada la percepción de la relación real, *que sin duda subsiste*, entre la acción individual y sus consecuencias y resultados. Esa relación se torna *laberíntica*, intrincada. La acción tiene que pasar a través de la composición con los actos de otros, a menudo ignorados, e independientes, y de un complejo aparato de artificio interpuesto entre los sujetos y el mundo.

4. Aunque los humanos no son los únicos seres vivos que lo hacen: *vid.* EIBL-EIBESFELDT, I: *El hombre preprogramado* (1973), trad. cast. de P. Gálvez, Alianza Ed., Madrid, 1977, y *Las Islas Galápagos. Un arca de Noé en el Pacífico*, trad. cast. de M. J. Sobejano, Alianza Ed., Madrid, 1975.

Consiguientemente la consciencia ética difícilmente es capaz de recorrer todo el camino que media entre una acción y su resultado; aquélla se compone con las acciones de los otros a través de la artefactualidad. Eso dificulta la percepción de las consecuencias de nuestros actos más nimios, más cotidianos, los más corrientes y aparentemente aproblemáticos.

[Lo cual asume tonalidades especialmente sombrías cuando se para mientes en la peligrosidad de la artefactualidad contemporánea, susceptible de aniquilar la vida del planeta y de causar accidentalmente daños capaces de mermar las posibilidades de existencia de las generaciones futuras. Este problema sólo lateralmente será examinado más adelante⁵].

Una aldea global objetiva

¿Cómo se vive esa dificultad en la toma de consciencia? Para responder a esta pregunta tal vez no sea ocioso poner la hipótesis de *la aldea global* de los comunicólogos: eso de que el mundo es pequeño como una aldea porque estamos intensamente comunicados. Pero habría que poner esta hipótesis de una manera algo distinta a como lo hacen quienes se ocupan de la información: vivimos en una aldea global no fundamentalmente porque estemos informados de todo —«todo» es en realidad lo que los monstruos de la industria de la comunicación quieren mostrarnos; p. ej. la hambruna etíope existió mucho antes de que llegaran las cámaras a Etiopía—, sino por existir una *comunicación material*, objetiva, entre la práctica totalidad de los habitantes del planeta.

Nuestros aparatos de radio y despertadores los han hecho mujeres asiáticas; nuestros alimentos proceden de Norteamérica o de Argentina; algunas «delicadezas», del Indico; el petróleo que mueve los automóviles ha brotado en Venezuela, México, Nigeria, Irán o Irak. La electricidad que acciona las fábricas y que consumimos se produce mediante uranio extraído y transformado fronteras para afuera, y las máquinas que fabrican aquellos pocos «occidentales» que se dedican a construir algo y no a rendirse mutuamente servicios van a parar a remotas regiones del planeta, al igual que las armas. Esta es verdadera *comunicación*, pero no en el sentido habitual de comunicación de ideas, sino material, como comunica nuestra toma de corriente con la central eléctrica. Vivimos en un mundo efectivamente *comunicado*, en una verdadera aldea global, aunque nuestra morada esté situada al parecer en el mejor barrio: el barrio del occidente avanzado desde el punto de vista tecnológico.

Lo cual tiene la consecuencia siguiente: por una parte estamos informados de la existencia de niños hambrientos nigerianos, a los que *vemos* por medio de la televisión; estamos informados de la pobreza colombiana y mexicana; *percibimos* también a tropas disparando contra campesinos en distantes lugares de América Central y del Sur (y nos molestan muchísimo, además, porque suelen irrumpir en nuestras vidas cuando estamos

5. Vid. SACRISTÁN LUZÓN, M.: «Entrevista con *Naturaleza*», en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987.

en nuestras viviendas, cuando llevamos *una vida muy privada*). Todo eso «está ahí».

Y por otra parte sabemos que esas gentes u otras con ellas tienen una relación objetiva con nosotros, que están comunicadas con nosotros a través de cosas tales como la gasolina, o, más concretamente, porque comemos lo que sembraron y cosecharon y usamos lo que fabricaron. O porque las armas empleadas por los soldados vistos han sido fabricadas aquí. Estamos comunicados con ellas a través de eso que llamamos *nuestro modo de vida*.

Y como consecuencia de ese saber, *en cuyos rincones laberínticos nos perdemos* —en el paso a paso de la relación entre lo que sabemos y lo que hacemos—, nos encontramos *todos* en una situación que puede calificarse de esquizofrénica. Por una parte no queremos que haya niños hambrientos, ni campesinos asesinados, ni mujeres u hombres bárbaramente explotados. No lo queremos de ninguna de las maneras posibles. Pero, por otra parte, seguimos utilizando nuestros automóviles y servimos, en una palabra, al dios postmoderno verdadero: el Consumo.

En conclusión: como individuos estamos divididos internamente: tal vez sostenemos éticas humanitarias, pero actuamos de un modo dionisiaco, excesivo. No hemos reconocido que nuestro modo de vida *no se puede generalizar a toda la humanidad*.

No es aún percepción común que un planeta en el que todo el mundo tuviera los automóviles, los viajes, los electrodomésticos y las tecnologías del occidente avanzado es sencillamente inviable por razones tan básicas como las ecológicas. La coincidencia de los estudios de prospectiva basados en la proyección sistémica de las tendencias actuales⁶ es inequívoca: un nivel de desarrollo semejante al de las sociedades «occidentales» no es extensible a todos los pobladores de la Tierra. En realidad, ni siquiera está garantizada la satisfacción de las necesidades básicas de las generaciones que la habitarán durante el siglo venidero.

Acaso no sea inconveniente recordar que esta situación mina una de las bases de la teología política dominante: la establecida por Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno* al señalar las condiciones de legitimidad de la apropiación individual de bienes naturales en cantidad superior a la susceptible de consumo individual⁷, lo cual, en su construcción teórica, presupone que «se deje para los demás igual cantidad de la misma especie y calidad» o su equivalente. No puede decirse que los europeos occidentales, japoneses y norteamericanos permanezcamos dentro del marco establecido por el modelo de Locke pues no dejamos para quienes despliegan análoga laboriosidad un equivalente de nuestro consumo. Ni, sobre todo, se lo dejamos a las generaciones futuras.

6. Puede verse p. ej. el que parece ser el más reciente: Comisión de las N.U. para el Medio Ambiente, *Nuestro futuro común*, Alianza Ed., Madrid, 1988.

7. Cfr. LOCKE, J.: *Second treatise of Government*, seccs. 36 a 41, especialmente secc. 37 revisada en la tercera edición, y *Some considerations of the Consequences of Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, en *Works*, vol. II.

Un problema-modelo: Brasil

El diagnóstico que antecede puede resultar insoportable sin el esbozo de alternativas. No obstante, éstas aparecerán como piadosos deseos —y no como auténticas prácticas *alternativas*— si se desentienden de los rasgos históricos concretos con que se suscita la problemática tratada abstractamente hasta aquí.

Cabe recurrir por ello a la mediación de un «modelo» de problema que facilite a la consciencia ética *la percepción global del laberinto en que se pierde*. Pues en ese laberinto hay tramos de acción interindividual fundamentales para la reinserción de la eticidad, para la aportación de comportamientos moralmente responsables.

El modelo puede llamarse «Brasil». Se trata de un caso puntual, como tantos otros, de resultado irracional de la socialidad contemporánea. Se ha elegido sin embargo atendiendo a la implicación en el problema de las generaciones futuras.

Hace pocos años se nos describía el Brasil como una nación muy joven, «pendiente de desarrollo», en el subsuelo de cuyo territorio apenas explorado se atesoran las materias primas del siglo XXI; un país con un futuro prometedor, un paraíso condicionado a la explotación de sus riquezas.

Hoy el Brasil se describe de otro modo: una deuda externa de enorme envergadura; una demografía cuya carrera desbocada puede medirse por la existencia de veinte millones de niños abandonados. Un país actualmente sin recursos, que tendría que «explotar su riqueza» intensamente para evitar el ulterior deterioro de las condiciones de existencia de su población.

No obstante, «la riqueza» del Brasil se halla bajo una gigantesca selva: la única gran selva tropical que queda en el planeta. Explotar la riqueza del Brasil implica destruirla, acabar con ella. Las poblaciones «primitivas» que allí tienen su hábitat acaso parezcan sacrificables a la razón instrumental en un continente con una larga historia de genocidios. Pero esa misma razón tropieza en este caso ante un obstáculo que no puede externalizar: los especialistas científicos (ecólogos, meteorólogos) señalan que liquidar la selva brasileña alteraría el clima del planeta, significaría eliminar un regenerador indispensable, junto con el océano, para nuestra amenazada atmósfera. La selva del Brasil no se puede tocar.

Eso equivale a negarle a las gentes del Brasil la posibilidad de realizar lo que han hecho los pobladores de otras tierras en todo el planeta: lo que hicieron nuestros remotísimos antepasados al liquidar el encinar de la península, o los europeos que talaron los bosques de haya existentes en el continente: para abrir pastos, para sembrar, *para explotar las riquezas...* Eso *no se puede hacer* en el Brasil.

Pero está en curso: la miseria impulsa a la destrucción masiva y acelerada de grandes extensiones selváticas. Los expertos han llegado a contabilizar hasta 6.000 incendios en un solo día⁸. La apertura de carreteras y la urbanización no se detienen. La selva está desapareciendo ya.

8. En octubre de 1988 el presidente Sarney ha decretado normas reveladoras restringiendo la cría de ganado *sin estabular* y prohibiendo la exportación de *troncos* de árboles. *The New York Times*, 13-10-1988.

El modelo está ahí: Brasil es por un lado un país que necesita salir de la miseria; por otro, para salir de la miseria necesita consumir un bien que es precioso para toda la humanidad, incluyendo en este concepto a las generaciones futuras.

La solución a los dos cuernos del problema —la miseria de la población brasileña y la conservación de la selva— es desde el punto de vista intelectual sencilla y unívoca: los miembros de la sociedad especie humana pueden financiar a los brasileños la salida de su miseria sin necesidad de liquidar *nuestra* común selva tropical, ese bien precioso que sin embargo está en manos de los empobrecidos habitantes del Brasil.

Proyecto ético y compromiso político

Esta solución, como parece obvio, es difícilmente practicable sin más. ¿Qué Estado, qué gobierno, exigirá mayores impuestos a sus inconscientes gobernados para conservar una selva cuya necesidad de salvación no comprenden, para financiar el desarrollo de un pueblo cuya miseria aparentemente no les concierne?

Ciertamente, los poderes políticos existentes no parecen adecuados para resolver problemas como éste: problemas *de la humanidad como tal*. Tampoco se han constituido para ello, sino para el gobierno de Estados-Nación, en un proceso iniciado hace quinientos años⁹.

La urgencia de los nuevos *problemas de especie* vuelve especialmente delicado el tema de los instrumentos políticos de dominio: éste es el *tramo del laberinto de la acción social* sobre el que la intervención correctora de las personas está potencialmente más cargada de consecuencias. Pues el poder político es relativamente independiente de los mecanismos de cooperación interindividual que generan la problemática apuntada. Y aunque *la esfera pública* —la política— haya de ser modelada de nuevo necesariamente para adaptarla a la satisfacción de las necesidades básicas de la especie hoy no garantizadas, y aunque ello exija *un nuevo modo de hacer política*, nuevas instituciones y articulaciones sociales diferentes para intervenir sobre lo que nos es *común a todos, como especie*, ese ámbito, como tal, está abierto a la inserción de consciencia y voluntad transformadora en los procesos sociales. No tal como ahora es; sí como puede ser.

La ética de nuestro tiempo, de tomar en consideración el carácter social de sus problemas y de sus dificultades, se transmuta en una ética de lo que en una segunda postguerra mundial se llamó «el compromiso». Y la reflexión ética en una reflexión sobre *el compromiso*. Necesariamente distinta de las del pasado ya que sus problemas primordiales no son aquéllos.

Un proyecto moral, precisamente para ocuparse de asuntos que trascienden la ética individual, no puede cercenarse artificialmente de la política ni ésta es tolerable sin ética. Limitar los problemas éticos a asuntos domésticos, menores, es ignorar la realidad. Vivimos en un solo mundo; y,

9. El otro dispositivo social componedor de actividad, el mercado, no es adecuado para la solución de los problemas de nuevo tipo con que se enfrenta la humanidad, aunque sólo, obviamente, fuera por carecer de presencia en él las generaciones futuras.

como señalaba Einstein, no está demostrado que no haya que exterminar a la humanidad. Preservarla con el mundo es un *proyecto*. Su naturaleza ética tiene un referente político. Servirlo solicita la transmutación de la ceguera eurocéntrica en imaginación ético-política. Asunto quizá excesivo para gentes débiles, abrumadas por la cotidianidad. No ha de extrañarnos: el nuestro es uno de esos instantes de transición en que las viejas instituciones ya no sirven y la práctica sólo lo reconoce con titubeos.