

RELIGIÓN EN UN MUNDO GLOBALIZADO. ENTRE LEGITIMACIÓN Y PROFECÍA

BERNARDO PÉREZ ANDREO

*El Ángel de la Iglesia de Laodicea dice:
conozco tu conducta, no eres frío ni caliente.
¡Ojalá fueras frío o caliente!*
Ap 3, 14-15

En los comienzos turbulentos de este siglo, que se presiente largo, hemos tenido que asistir a varias guerras explícitas y a multitud de conflictos más o menos encubiertos. Se barruntan muchos más y los ánimos no están muy tranquilos en este terreno. Siempre hay quien busca culpables para poder tener el chivo expiatorio que libere nuestras responsabilidades. No ha sido menor la culpabilización que en bloque se ha atribuido a la religión, como si ella pudiera ser el verdadero emisario de nuestra culpa. En todos los momentos históricos difíciles se ha buscado a quién culpar, recordemos la utilización del pueblo judío por parte de la ideología nazi, no es menos el nuestro. Se nos ha dicho que todos los problemas son derivados del fanatismo religioso y de los fundamentalismos, que en último término todas las religiones tienen un núcleo perverso que las hace proclives al fanatismo. La famosa teoría de Huntington tiene ese sentido oculto. El *Choque de civilizaciones*¹ aparece como la justificación ideológica de los conflictos actuales.

¹ SAMUEL P. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Buenos Aires 2001. No está de más una lectura atenta del capítulo titulado *Orden y guerra de civilizaciones* (307-313).

Sí, se trata de una justificación ideológica, porque encubre el hecho real de que es la mal llamada *globalización* la responsable de estas circunstancias históricas tan difíciles en las que nos vemos. Es más fácil aceptar que los conflictos se originan por la confrontación de cosmovisiones y por las diferentes maneras de vivir lo humano entre los diversos lugares del planeta. Resulta mucho más complicado elaborar un discurso coherente donde salgan a relucir los verdaderos causantes de esta situación. Si una empresa se traslada a otro lugar del globo es porque allí trabajan por menos, no porque la empresa se aproveche de la situación de miseria y corrupción para producir a precios irrisorios. El *otro*, sea emigrante, extranjero, musulmán o pobre, es el culpable de nuestra desgracia. Los *otros* son siempre culpables a causa de su alteridad. Nosotros siempre somos los buenos, ellos los malos.

Creo que debemos plantearnos tres cuestiones para afrontar la religión en un mundo globalizado. En primer lugar hay que saber claramente dónde nos encontramos. Un mal diagnóstico puede ser letal a la hora de curar una enfermedad. Si somos capaces de definir estos tiempos que corren de manera adecuada, habremos hecho la mitad del trabajo. Pero, una vez asentados en la realidad, hemos de perfilar el horizonte desde el que queremos proponer, en nuestro caso es la religión cristiana. Esto deslinda el terreno de juego, nosotros somos seguidores de uno que fue ajusticiado por el orden mundial entonces vigente y eso debe tener consecuencias en nuestro ser y pensar. La religión cristiana siempre mantuvo, hasta en los momentos más oscuros, encendida la llama de la profecía y la utopía. Hecho esto, podremos plantear la propuesta de la religión al mundo globalizado. La línea de argumentación debe ser una propuesta alternativa basada en la *civilización del amor y de la pobreza*.

1. *En un mundo globalizado*

«Santo, Santo, Santo es el Señor, Dios del Universo. Llenos están el cielo y la tierra de su gloria». Con esta expresión, los cristianos reconocemos que la santidad de Dios es total y absoluta y que llena la realidad por completo. Sin embargo, de *este mundo*, no podemos decir lo mismo. Antes bien, hemos de desenmascarar su falacia. Quizás lo podríamos expresar así: «falsa, mendaz y quimérica es esta globalización. La tierra está llena de su apariencia engañosa». También podríamos repetir tres veces el calificativo ¡mentira!, opuesto al trisagio. Porque esto que llaman globalización es una gran mentira, un hechizamiento de lo real que sirve de instrumento de control y dominio sobre las conciencias y los cuerpos.

a. La actitud quijotesca

Nos puede servir como ayuda en este desenmascaramiento de la globalización un filósofo francés de origen lituano y profundamente judío, Emmanuel Lévinas. Toda su obra gira en torno al concepto de alteridad. Su pensamiento es un pensar al *Otro* como forma de salir del *Mismo*, es decir de la mismidad que nos atenaza y nos impide *ser* verdaderamente. El ser no nace de uno mismo, siempre es un don, algo que he de recibir y aceptar, de ahí la importancia de la relación ética. El otro siempre es el *maestro* o el *amo*, de mi propio ser, siempre estoy en deuda con él. El paroxismo de la deuda se muestra en el momento en el que el rostro del otro me demanda, ante todo el rostro del desvalido, del que no vale ante mí y nada puede. Nace en la demanda una exigencia de auxilio que me persigue como un fantasma hasta que lo atienda.

Donde mejor lo explica Lévinas es en la *presentación a la edición castellana de Totalidad e infinito*². Allí nos hace ver que, en el mismo momento del nacimiento del proceso egolátrico del ensimismamiento occidental (padre de la globalización), en España, un escritor estaba dando luz a una tradición muy antigua en el cristianismo y el judaísmo, la preocupación por las víctimas de *este mundo*. En efecto, Miguel de Cervantes, acusado de *marrar* en la fe, escribió en el Quijote un episodio más de la Biblia. En los capítulos 48 y 49, primera parte, nos narra cómo era llevado el Hidalgo infelizmente enjaulado hacia su pueblo, para ver si allí volvía en su cordura. Le acompañan el cura y el barbero, junto con su escudero. En la conversación, el caballero andante quiere hacer entrar en razón a Sancho, explicándole que aquello era un encantamiento muy poderoso por el que no podía salir de aquella jaula. Sancho insiste en que aquello no es un encantamiento y como prueba le hace ver que vienen con ellos el barbero y el cura. Eso fue lo único que le bastaba saber a Don Quijote, era la prueba definitiva de que allí había un encantamiento muy poderoso. ¿Cómo tan buenas personas iban a consentir que él se viera en esas circunstancias? Debía ser que no eran ellos mismos sino otros con su apariencia. Sancho vuelve a insistir y el pobre caballero termina por argumentar: « yo sé y tengo para mí que voy encantado, y esto me basta para la seguridad de mi conciencia; que la formaría muy grande si yo pensase que no estaba encantado y me dejase estar en esta jaula perezoso y cobarde, defraudando el socorro que podría dar a muchos menesterosos y necesitados que de mi

² EMMANUEL LÉVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1997, 9-11.

ayuda y amparo deben tener a la hora de ahora precisa y extrema necesidad»³. Si Don Quijote no puede salir de la cárcel en la que está su conciencia es por un encantamiento, por sus fuerzas saldría de cualquier jaula para desfacer entuertos y socorrer a las víctimas. Si no lo hace es porque las fuerzas demoníacas se confabulan contra él.

Según Don Quijote, el socorro a las víctimas es la tierra firme de su conciencia, es su deber y su propio ser. La pasión por el otro sufriente, la conciencia del sufrimiento ajeno, es la verdad del yo y no la autoconciencia pensante cartesiana que niega la existencia de los otros mientras el *cogito* no se la otorgue. En Cervantes el yo nace de la conciencia de culpa ante el otro sufriente; en Descartes, que es tanto como decir en el mundo actual, el yo nace de la negación del otro y de lo otro. Lévinas, en esta referencia al Quijote, nos indica cómo salir del *laberinto de incerteza* del que la modernidad, representada por Sancho Panza, no puede salir. La única vía de salida, el único éxodo es *la voz de los afligidos*, porque ella misma es «el deshechizamiento mismo de la ambigüedad en que se despliega la aparición del “ser en cuanto ser”»⁴.

Hay un pasaje más conocido aún de esta novela tan leída; se trata del episodio de los molinos de viento, primera parte capítulo 8. Ahora lo podemos leer como una metáfora de la globalización postmoderna y del compromiso por su conversión a la justicia y la misericordia. Cuando Don Quijote ve aquellos molinos que en la Mancha servían para la molienda de los cereales y centralizaban el monopolio de la harina, base de la alimentación humana en la época, inmediatamente comprende que aquello no es lo que todos ven sino que se trata de una realidad que oculta una verdad. La realidad, contra la que se estrellará, como siempre nos pasa, es el molino que convierte en harina todos los cereales y legumbres. Pero la verdad es muy otra⁵. Sancho Panza apenas puede ver más allá de sus ojos y hace gala de altanería cuando le recuerda a su amo que son molinos y lo que se mueve son las aspas azuzadas por el viento. Como es notorio, el caballero de la triste figura ve enormes gigantes que con sus brazos intentan amedrentar al valiente que los reconoce y los reta. Ante la insistencia de su escudero, Don Quijote arremete contra los gigantes y se da de bruces contra los molinos.

³ MIGUEL DE CERVANTES, *Obras Completas. Don Quijote de la Mancha*, Aguilar, Madrid 2003, 274.

⁴ EMMANUEL LÉVINAS, *Totalidad...*, 11.

⁵ JACINTO CHOZA, «Los nuevos sentidos de la “realidad”», en JACINTO CHOZA Y JUAN JOSÉ ARECHEDERRA, *Locura y Realidad. Lectura psicoantropológica del Quijote*, Thémata, Sevilla 2007, 137-142.

La realidad estaba de parte del escudero, eran molinos y bien duros, pero la verdad sólo la conocía quien estaba poseído por la pasión por las víctimas. Los molinos de viento representaban la estructura monstruosa por la que los potentados monopolizaban la producción del sustento y se quedaban con la mayor parte de lo producido. Es decir, eran gigantes que engullían el producto del trabajo de los campesinos. Por ello decimos que la razón estaba de parte del *iluso* caballero: un *genio maligno* transmuta, a los ojos de los hombres, la verdad de injusticia en una realidad natural que todos han de aceptar.

Lo que hoy llamamos globalización no es sino ese mismo *hechizo de lo real* con el que los hombres ocultan la verdad. La injusticia toma el nombre de realidad y la verdad parece un sueño quimérico de algunos ilusos que no comprenden cómo es el mundo, unos pobres diablos cargados de utopía pero equivocados en sus actos. Por eso necesitamos una actitud quijotesca ante la realidad. Así podremos descubrir la verdad que se oculta. Si hace cuatro siglos la novela hizo el trabajo que la religión había abandonado, descubrir la verdad tras la realidad, hoy la religión es la que puede hacer el trabajo que la novela no hace, que en el fondo es su propio trabajo. Se trata del trabajo por descubrir el enmascaramiento de la injusticia global. Para ello hemos de ayudarnos de los que hoy piensan sobre este proceso histórico, especialmente de Roland Robertson, Anthony Giddens y Ulrich Beck.

Para los dos últimos estamos en la mundialización del riesgo, la famosa sociedad del riesgo, donde los hombres tienen que aprender a convivir. Especialmente Beck cree que la globalización es un proceso irresistible que puede tener consecuencias positivas si se conduce bien. Giddens es más lúcido y consciente de la realidad problemática y peligrosa que subyace a este proceso. Pero es conveniente comenzar por Robertson, por darnos una visión más histórico-sociológica aunque más cargada de ideología.

b. La globalización: ¿un proceso natural?

Para Robertson la globalización es el proceso por el que lo universal se particulariza y lo particular se universaliza⁶. Es la famosa teoría de la igual-

⁶ ROLAND ROBERTSON, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London 1992. También puede verse un buen resumen en castellano de esta posición en Roland Robertson, «Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad», *Zona Abierta* 92-93 (2000) 213-242. Igualmente ha aplicado esta organización de la globalización en cinco fases a la nueva religión postmoderna, el fútbol, en Roland Robertson y Richard Giulianotti, «Fútbol, globalización y glocalización», *Revista Internacional de Sociología* 45 (2006) 9-35, especialmente en pp 12-18, de donde hemos tomado nuestro resumen.

dad entre el ser y el pensar, entre el ser y el deber ser, entre la razón y la historia. Por ello concibe la globalización como un proceso multidimensional desarrollado en cinco fases. En la primera, fase inicial, se produce el desarrollo de las comunidades nacionales en Europa entre 1400 y 1750. La segunda fase o fase de desarrollo produce el nacimiento de las relaciones internacionales y del concepto de ciudadanía (1750-1875). La tercera fase es la de expansión (1875-1925), en la que nacen los cuatro puntos de referencia del análisis de Robertson: la creación de una sociedad internacional sobre el concepto de humanidad, y su correlato en los derechos humanos. En la cuarta fase se produce la lucha por la hegemonía (1925-1965) con el nacimiento de los conflictos internacionales y la separación en mundos diferentes (primero, segundo, tercero). La última fase, que llega hasta hoy día, es la fase de incertidumbre, donde se crea el mundo multicultural, poliétnico y global que conocemos.

Estas cinco fases demuestran, al parecer de Robertson, que la globalización es un proceso con una autonomía general y una lógica propia que operan con independencia de los procesos sociales. Algo así como la propuesta kantiana de su *filosofía de la historia*: la historia revela un proceso autónomo de creación de una sociedad de estados regulada que lleve a la paz perpetua. Robertson se muestra como un redomado hegemónico en la más pura línea occidental.

A. Guiddens ve en la globalización el resultado de cuatro procesos paralelos⁷. Por un lado el desarrollo de la economía capitalista, por otro el sistema de naciones-estado, también el orden militar mundial y la división internacional del trabajo. Este autor es más acertado en su análisis al darle a la economía el lugar preeminente que tiene en la globalización. Si las naciones-estado son los actores visibles, las megaempresas son las verdaderas autoras del proceso, unidas al complejo militar-industrial que genera guerras de control y mantiene la división internacional del trabajo. De este modo nos acercamos más a la verdad de esto que mal llamamos globalización: ser un desorden mundial para el beneficio de unos pocos y en detrimento de la inmensa mayoría de los habitantes del planeta.

Por su parte, Ulrich Beck ha planteado una posición netamente kantiana. En sus dos obras dedicadas a estos tiempos que ya no son modernos, nos indica una clara diferencia entre lo que él entiende como positividad de la globalización o globalidad y negatividad del globalismo⁸. Para este autor,

⁷ ANTHONY GUIDDENS, *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid 1999.

⁸ ULRICH BECK, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona 1998.

la dimensión positiva o globalidad «es una condición impostergable de la actividad humana en las postrimerías de este siglo»⁹, por lo tanto, algo inevitable y un proceso cuasi natural, como reconocía Kant respecto al proceso de construcción de una sociedad internacional de estados¹⁰. En este proceso es necesario que se produzcan innumerables víctimas, pero eso es inevitable debido a la incapacidad humana para alcanzar de un golpe la felicidad mundial. Para Beck se dan diez errores del globalismo que hacen que la globalización no funcione como una máquina perfecta. Los más significativos y que resumen los diez errores son la sacralidad del mercado, la ausencia de una verdadera política, los proteccionismos de todo color, verde, rojo o negro, y el hecho mismo de no estar en una verdadera globalización¹¹. Para alcanzar la verdadera globalización o globalidad ha de alcanzarse una política con mayúsculas, que someta a la economía. De esta manera se necesitan diez propuestas en contraposición a los diez errores. Las propuestas van desde la cooperación internacional hasta la participación de los obreros en el capital, pasando por una nueva concepción de la soberanía nacional y un pacto cultural, educativo y social a gran escala, muy en la línea de la acción comunicativa habermasiana¹².

En el fondo, las tres visiones sobre la globalización que hemos visto son justificadoras del proceso y consideran lo real como lo correcto, es decir, son hegelianas en sustancia: lo racional es real y lo real es racional. Los justificadores del orden, como los amigos de Job, dicen que el ser es deber. Las cosas son como son y no pueden ser de otra manera; podemos modificar levemente el rumbo, pero no se modifica la orientación. Resulta preocupante, pero esclarecedor, que coincidan en la inevitabilidad de la globalización posiciones antagónicas. De un lado los neoliberales fukuyamianos que piensan en un orden natural inalterable; de otro los marxistas que ven en la globalización el proceso inevitable del desarrollo de las fuerzas productivas. Por nuestra parte queremos mostrar una oposición a ambas posiciones mediante una actitud quijotesca que quiere romper la hegemonía de lo real, enfrentando una realidad que se muestra como ilusión y procurando una verdad que parece ilusa. Nosotros pensamos que lo real actual es irracional y sólo mediante una razón otra podemos llegar a la verdad, una verdad nómada o mesiánica y una razón del corazón.

⁹ ULRICH BECK, *¿Qué es la globalización?...*, 35.

¹⁰ IMMANUEL KANT, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1984, 39-65.

¹¹ ULRICH BECK, *¿Qué es la globalización?...*, 164-177.

¹² *Ibidem*, 181-212.

c. La verdad de los hechos brutos

Para concluir con este intento de situarnos, veamos algunos hechos irrefutables de la globalización que nos llevan a negar su intención de imponerse como algo natural y mucho menos positivo. Para no extendernos, nos ceñimos a los campos más importantes donde hoy se juega el futuro biológico, moral y real de la humanidad.

1) Según los datos oficiales del PNUD el 18% de la población mundial posee el 82% de la riqueza del planeta, lo que implica que el 82% de los seres humanos *disfrutan* de un 18%. Traducido a PIB, mientras que en Europa tenemos unos 25.000 euros de media, en África deben conformarse con 900 y mil millones de hijos de Dios viven con un dólar diario.

2) Según el último informe de Panel Intergovernmental sobre Cambio Climático, se necesitaría que el consumo de CO₂ per cápita estuviera en torno a 0,5 tn. Los datos nos dicen que en España contaminamos 9 tn., en USA 25 y en África no llega a 0,1. Los niveles de contaminación en CO₂ equivalente están actualmente en 450 ppm, lo que indica que el grado de calentamiento debe seguir aumentando, haciendo que el clima pierda su previsibilidad y nos las veamos con más desastres de tipo diverso, desde grandes inundaciones a grandes sequías. Esto afectará de forma violenta a enormes poblaciones de los países del sur.

3) La concentración de la riqueza y la monopolización de los recursos está consiguiendo que cada vez menos empresas controlen los recursos básicos del planeta, como el agua, la madera, los minerales, los océanos, etc. Según Vandana Shiva¹³, estamos en la era de las nuevas guerras de la globalización, donde la guerra se da sin cuartel por las semillas, el agua y la biodiversidad. En la India, debido a la presión de empresas como Cargill y Monsanto, las leyes de protección de la propiedad intelectual convierten en delincuentes a los campesinos que siembran semillas al ser éstas una patente de la empresa y, por tanto, su propiedad. Los campesinos, endeudados, han llegado al suicidio, 150.000 en los últimos diez años.

4) La economía mundial ha sufrido un proceso de financierización. En la economía capitalista se destruye la instrumentalidad del capital, éste pasa

¹³ VANDANA SHIVA, *Las nuevas guerras de la globalización. Semillas, agua y formas de vida*, Editorial popular, Madrid 2007.

a ser el que controla el proceso. De los tres factores que intervienen en la producción: recursos, capital y trabajo, el capital es un mero instrumento para que los recursos se conviertan, mediante el trabajo, en bienes que satisfagan las necesidades humanas. Por eso, la doctrina social de la Iglesia considera el trabajo, es decir, la persona, como lo más importante del proceso de producción. Pero en el capitalismo es el capital el que ha sometido al resto y lo ha puesto a autorreproducirse. El capital financiero, el más especulativo, ha tomado el control y ha convertido al planeta tierra en un gran casino, como hemos tenido ocasión de ver con la crisis de las hipotecas subprime. Al contrario de lo que muchos piensan, lo sucedido era lo que el sistema necesitaba para salir de la crisis en la que estaba, pero lanzándola al futuro y elevándola a la enésima potencia. Cuando ese modelo caiga, se llevará a la economía real con él.

Estos cuatro campos son los que resumen lo que la globalización está consiguiendo para este mundo en que vivimos. Si lo expresamos de forma sistemática tenemos que la globalización se impone de manera brutal mediante guerras visibles o no que imponen el modelo, sea abriendo mercados o instaurando gobiernos y leyes. El nombre de un sistema que se impone por la fuerza es el de Imperio. Pero también es Global porque sus efectos llegan a todos, mas no de la misma manera. A unos llegan como enormes beneficios, a otros como un sufrimiento constante que causa la muerte o la miseria, en concreto a cinco mil millones de los habitantes del planeta. No se trata de un proceso natural, como creen los pensadores arriba estudiados, sino *artificial*, por impuesto. Nadie quiere un modelo que destruye a los seres humanos y al planeta entero. Pero para existir necesita una justificación cultural, filosófica e ideológica. Es lo que llamamos *post-modernidad*, es decir, la ruptura de los elementos que configuraron el nacimiento de la *modernidad*: el sujeto como constructor de la realidad, la razón como instrumento y el concepto de progreso histórico como fin de desarrollo. Estos tres pilares de la modernidad han sido derruidos mediante la sustitución del sujeto por el individuo consumidor, de la razón por la técnica y del concepto de historia por el *fin de la historia* y el nacimiento de los spots publicitarios como la única narratividad postmoderna.

Frente a este Imperio Global Postmoderno (IGP), la religión puede jugar un doble papel: de un lado sacar al mundo del hechizamiento en el que ha sido sumido, utilizando para ello los mismos instrumentos que siempre: el mito y el rito. Pero también puede ejercer una función crítico-profética que nos permita salir de esta pendiente de deshumanización en la que estamos inmersos y que no parece tener otro fin que el abismo de la autodestrucción.

2.- *¿Una religión globalizada o profética?*

Nos dice Peter Beyer en su estudio de 1994 sobre la religión y la globalización que la religión puede funcionar de forma ambivalente en la globalización¹⁴. Puede ser tanto pro-sistémica como anti-sistémica. Es decir, que puede facilitar la integración de los procesos de globalización u oponerse a ellos. Pero, además, puede ser ambas cosas a la vez. Puede trabajar contra las consecuencias negativas de la globalización, a la vez que promueve una globalización alternativa basada en valores universales. Esto es así debido a que en la globalización se ha producido tanto una relativización de la religión como una revitalización de la misma. Relativización, por el hecho de la pluralidad irrestricta en la globalización; revitalización, porque los seres humanos necesitamos las raíces en las que vivir nuestra humanidad, raíces que la globalización no tiene. Podemos decir que la religión es el corazón de una situación sin corazón.

En el último trabajo de este autor sobre la religión en la globalización, abunda en este último aspecto de la religión¹⁵. La religión, o mejor, las religiones, aportan el código social por el cual los grupos humanos, en el contexto global, son capaces de obtener una identidad o de perderla. La “fe” pierde cierto valor cognitivo para devenir la eficacia misma de las interacciones sociales y de los actos por los que los grupos se identifican como tales. Lo más importante que aportan las religiones en la sociedad global es la claridad en cuanto a la distinción entre salvado y condenado, esta claridad permite a los seres humanos una seguridad absoluta en su vida. Si la globalización supone la ruptura de relaciones e identidades, las religiones ofrecen esto con una claridad meridiana. Pero no todas actúan igual, las religiones liberales o que se han adaptado al proceso secularizador, han perdido adeptos, mientras que las más críticas con la secularización global, sea el Islam o el pentecostalismo estadounidense, se han visto reforzadas.

a. Función pro-sistémica

Este caso del pentecostalismo ha sido estudiado por Peter L. Berger. Famoso hace muchos años por su estudio *La construcción social de la realidad*, junto a Luckmann, nos aporta una visión más ajustada a la realidad global. En la actualidad no estamos en una era de secularización sino

¹⁴ PETER BEYER, *Religion and Globalization*, SAGE Publications, London-New Dehli 1994.

¹⁵ PETER BEYER, *Religions in Global Society*, Routledge, Abingdon-New York 2006.

que nos encontramos «en un momento de religiosidad exuberante, que a menudo se manifiesta en movimientos exacerbados, de alcance global»¹⁶. El proceso de secularización se encuentra restringido a zonas muy concretas, como puede ser parte de Europa, especialmente España e Italia, y algunas zonas de países ricos, pero en su generalidad, la religión, goza de buena salud. Tanto es así que los movimientos religiosos más exacerbados se encuentran en proceso de crecimiento exponencial, incluso en la Iglesia católica, donde los llamados *nuevos movimientos* han adquirido una relevancia a tener en cuenta. Estos movimientos de tipo exacerbado hay que insertarlos en esa tendencia que nos decía Beyer a la revitalización, pero también a la función pro-sistémica que ejerce un papel sustentador de una forma específica de globalización.

En la actualidad asistimos a una nueva fusión entre el capitalismo y la religión. En 1906 publicaba Max Weber su valioso trabajo sobre la relación entre el capitalismo y la ética protestante¹⁷. Allí quedaba claro que era necesario un cambio de religión que llevara al auge del capitalismo. En el siglo XVI no era posible salir del mercantilismo tomando como base el catolicismo. La ética emanada del catolicismo no veía con buenos ojos el enriquecimiento desmedido, el préstamo a interés y la vida despreocupada del mero inversor¹⁸. El cambio aportado por la reforma, permitiendo el enriquecimiento y justificándolo teológicamente, sobre todo en el calvinismo, fue decisivo para que el capitalismo despegara de forma irresistible. Hoy, si Berger está en lo cierto, el pentecostalismo estadounidense y, añadimos nosotros, los nuevos movimientos eclesiales católicos, están procurando la legitimación ideológica que la globalización necesita. Esta legitimación se sustancia en tres elementos. El primero es una religiosidad individualizada¹⁹ que rompe con las colectividades y permite atomizar la sociedad. El segundo es la dimensión global que los movimientos pentecostales han alcanzado, de la mano de la financiación de grupos como la Fundación Rockefeller y la Heritage Foundation. El tercero es su capacidad de llegar a las capas sociales populares y arraigarse allí, convirtiéndose en un *helenismo vulgar*²⁰. Este último elemento nos permite ver su verdadera función en la globalización; representan en el mundo globalizado del siglo XXI, lo

¹⁶ PETER L. BERGER, «Globalización y Religión», *Iglesia Viva* 218 (2004) 71.

¹⁷ MAX WEBER, *Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Alba libros, Madrid 1999.

¹⁸ Cf. *S. Th. II-II. q.78 a.1.*

¹⁹ PETER L. BERGER, «Globalización...», 72.

²⁰ *Ibidem.*

mismo que las religiones místicas en la Roma del siglo I: legitimación y válvula de escape. En palabras de Berger «el pentecostalismo constituye con razón una escuela de capitalismo»²¹. Esta escuela propaga las ideas básicas capitalistas que Weber tomó de Franklin: todo debe y puede ser reducido a dinero, a capital, hasta el mismo ser humano²².

Si la globalización es la última fase del capitalismo, para su despegue necesita de una legitimación religiosa, como todas las eras históricas. Esta función la ejercen tanto el pentecostalismo y movimientos semejantes, como la espiritualidad New Age, un fenómeno cultural difuso, que apenas se manifiesta en organizaciones, pero que arrastra a muchos de los que se encargan de que la globalización funcione. Podemos poner como ejemplo el famoso *yoga para el corredor de bolsa*, que le permite a éste reorganizar su energía interior para poder seguir al día siguiente; el *zen del ejecutivo*, con el que se puede conseguir la paz espiritual tras despedir a cinco mil empleados y subirse el sueldo un doscientos por cien; o el *nirvana* del presidente, que permite mantener la serenidad mientras se toman las decisiones correctas sobre guerras y bombardeos preventivos.

La legitimación religiosa en el mundo postmoderno tiene tres pilares básicos, como podemos colegir en los últimos trabajos de Thomas Luckmann. Según su propia expresión, *las trascendencias encogen, la religión se expande*²³. Mientras la trascendencia fuerte, es decir, la que hace referencia a una salvación absoluta del ser humano «más allá» de este mundo, tiende a disminuir, las trascendencias menores o intermedias aumentan su influencia aprovechando el proceso de individualización postmoderna. Estas trascendencias intermedias tienen un valor meramente instrumental y deben estar orientadas hacia la trascendencia fuerte, pero asistimos a la absolutización del instrumento y a la pérdida del fin absoluto. Así, nos encontramos con las trascendencias de la nación, de la clase social, de la autorrealización, como los fines de los hombres postmodernos. El proceso se ha generado por la absoluta y total mercantilización de las relaciones sociales. Las religiones compiten en un mercado desmonopolizado²⁴ donde cada cual ofrece su producto al individuo-consumidor de trascendencia. En este ámbito, las religiones institucionales han perdido terreno al tener que competir con ideologías y con las ofertas New Age. Los tres pilares de la

²¹ *Ibídem.*

²² Cf., MAX WEBER, *Ética protestante...*, 53-57.

²³ THOMAS LUCKMANN, *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*, Trotta, Madrid 2008, 146-151.

²⁴ THOMAS LUCKMANN, *Conocimiento...*, 148.

legitimación religiosa que hablamos son, por tanto, la institucionalización débil de la religión, por la que se ve reducida a un ámbito especializado de la realidad social, perdiendo su influencia esencial que había mantenido durante mil quinientos años. Esta especialización institucional conduce a una privatización de la oferta religiosa. La religión queda enclaustrada en el espacio familiar, en el medio moral y en la conciencia individual. Por fin, la privatización conduce a la mercantilización dentro de la sociedad postmoderna. Hemos llegado así a la legitimación religiosa del orden global postmoderno.

b. Función anti-sistémica

Pero, como hemos dicho antes, la religión también puede tener una función anti-sistémica, una misión que puede oponer la religión a la globalización y no sólo a sus consecuencias negativas. Nosotros optamos por esta función de manera decidida, porque la globalización es una ideología muy poderosa que debe ser rebatida con fuerza, y porque la religión, especialmente la cristiana, nace como un intento por dar sentido a lo real deshechizándolo, es decir, buscando la verdad que parece ocultarse tras el velo que cubre la realidad. La religión puede ser el hilo que Ariadna entregó a Teseo para salir del laberinto que Dédalo había construido para Minos y en el que residía el Minotauro, un ser monstruoso que necesitaba sacrificios humanos constantes para vivir. Este mito, como todos los mitos, pretende desvelar la verdad última de la realidad humana. El ser humano se encuentra sometido a fuerzas que le impiden vivir humanamente; sólo mediante el esfuerzo por acabar con el monstruo se puede encontrar la vida plena. El mito actúa de catalizador de los esfuerzos humanos, dando una explicación que libera de la mentira.

Tras el mito del Minotauro se esconde una verdad liberadora. Los atenienses, sometidos a Minos de Creta, debían servirle con sus bienes y personas de forma onerosa. Teseo, hijo de Egeo, decide acabar con esta situación. Para ello debe matar al Minotauro, símbolo del mal que se ejerce contra Atenas. Recordemos que el Minotauro es fruto de la maldición de Poseidón que hizo parir a la mujer de Minos un monstruo por no haber cumplido con su palabra de devolver el toro blanco para el sacrificio. Nos indica este mito que cuando los hombres no cumplen con el *don* y no devuelven lo que se les ha dado, considerando como propio lo ajeno, entonces nace el peor de los males: el egoísmo, el odio al otro y el ensimismamiento. Este mito griego narra el nacimiento de la estructura social de opresión e injusticia, la madre de todas las estructuras posteriores hasta la globalización actual. Hoy, unos cuantos *cretenses* seguimos necesitando del sacrificio

constante de millones de vidas para que nuestro monstruo interior, *el consumo*, pueda seguir existiendo.

En la tradición judeocristiana tenemos el relato de la *caída* en el Génesis. Allí se nos narra cómo nace el egoísmo y se convierte en estructura social. El *seréis como dioses* da como resultado *Babel*. Desde los tres primeros capítulos del Génesis vemos que Dios da al hombre un mundo ordenado y coherente donde no hay necesidad de esfuerzo y todo está en armonía. No hay sufrimiento ni muerte, pero llega la serpiente y pone tentación donde no había ninguna necesidad de sobrepasar el límite impuesto. Hasta las palabras de la serpiente, el ser humano no se había percatado de que el fruto de aquel árbol era atractivo. En ese mismo momento se le abren los ojos y cae en la cuenta de que el fruto podía ser sabroso. La tentación reside en mirar con ojos egoístas, no tanto en comer, que es un resultado de lo que el corazón ha deseado. El *seréis como dioses*, la superación de los propios límites, degenera y lleva hasta la máxima egolatría humana: construir un mundo al margen de Dios, es decir, fuera de las normas por las que nos reconocemos como humanos. El relato del capítulo once del Génesis saca las consecuencias políticas del acto moral de Adán y Eva: los hombres, sobrepasando los límites que les hace ser hombres, construyen un mundo a su medida, una medida egolátrica y solipsista.

c. Mito y Rito: instrumentos contra la globalización

Dijimos arriba que la religión tenía dos instrumentos para sacarnos del laberinto de incerteza: el mito y el rito. Ya hemos visto cómo el mito puede crear la hermenéutica adecuada para que el hombre pueda entender su realidad humanamente, no como el fruto de una lucha eterna entre fuerzas cósmicas, sino como el don de una potencia creativa de amor y justicia. La utilización del *logos* en oposición al mito ha tiempo que cayó en desuso. *Logos* y *Mythos* son dos expresiones complementarias de una hermenéutica humana plena²⁵. *El viejo Platón es el representante de esta posición filosófica. Su manoseado mito de la caverna* puede servirnos como instrumento de deshechizamiento de lo real. El mundo en el que el hombre vive no es sino un simulacro del mundo ideal donde están las formas puras que depen-

²⁵ Cf. G. S. KIRK, «Mito, religión y ritual» en *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Paidós, Barcelona 2006, 24-52. Por otro lado, Paul Ricoeur nos ha puesto en la pista de la necesidad de, a la vez, escapar del pseudo logos del mito y del mito del logos. Cf. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Paidós, Buenos Aires 2003, 305-316.

den de la Idea del Bien. Nuestro conocimiento está perturbado por las sombras que vemos reflejadas en la pared de la caverna. De hecho, el ser humano no puede tener un conocimiento verdadero si no es mediante un arduo proceso de reflexión, subiendo la escarpada cuesta de la caverna hasta la *llanura de la verdad*. Una vez allí, el alma del filósofo puede contemplar la Idea del Bien, el Sol que ilumina la Verdad.

Como sabemos, Platón desconfía de los sentidos para llegar a un conocimiento verdadero; lo máximo que los sentidos nos aportan es *opinión*; la opinión de que este mundo es como lo percibimos, pero sin una seguridad intelectual. Creo que Platón tiene una valía enorme cuando entendemos su pensamiento como una derivación del mito y no lo cosificamos en una racionalidad del *logos*. Lo que nos dice Platón es que tras la realidad, tras las sombras que percibimos, hay una verdad que hay que descubrir. La realidad es necesaria porque el ser humano no puede enfrentarse al núcleo de lo Real; así, el mito deshace el nudo de lo real mediante lo simbólico. Por la mediación simbólica, lo Real se torna imaginario, es reducido a algo humano. Mientras no es mediado, lo Real es monstruoso²⁶. Eso monstruoso que constituye el núcleo de lo Real, es lo que se oculta tras la realidad. La Verdad reside en descubrir, en desvelar, lo traumático.

La religión, entendida como Luckmann²⁷, es el deshechizamiento del mundo. Deshechizamiento hermenéutico mediante el mito, deshechizamiento social mediante el rito. El rito es la institucionalización de los contenidos hermenéuticos que el mito aporta. Mediante el rito, el mito se extiende a las generaciones futuras y consigue crear el verdadero espacio humano, sea a través de la subjetivación individual del mundo sagrado o mediante la internalización personal de la cosmovisión alcanzada²⁸. La religión es el hilo de Ariadna para salir del laberinto de incerteza en el que el hombre se encuentra en medio de un universo inhóspito. Como diría Vitiello, religione è nichilismo²⁹, porque la religión es, a la vez, la relación con

²⁶ JACQUES LACAN, «Lo simbólico, lo imaginario y lo real» en *De los nombres del padre*, Paidós, Barcelona 2005, 11-64. En este seminario de Lacan se puede observar cómo lo Real siempre se escapa a la definición. Los participantes en el seminario insisten, pero Lacan es incapaz de nombrar lo innombrable; si tuviese nombre no sería lo Real, ya es Simbólico o Imaginario, de ahí su *monstruosidad*.

²⁷ THOMAS LUCKMANN, «La condición antropológica de la religión» en *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Sígueme, Salamanca 1973, 51-59.

²⁸ Cf. THOMAS LUCKMANN, *La religión invisible...*, 62-66.

²⁹ VINCENZO VITIELLO, «Religione e nichilismo» *Daimon* 39 (2006) 9-18. El artículo empieza con la cópula conjuntiva: *religión y nihilismo*, y acaba con la igualdad copulativa: *religión es nihilismo*.

el cosmos sagrado y la separación más amplia posible para evitar el contacto perturbador con lo Real monstruoso.

d. Contra el mito de la globalización

Platón puede ser útil, ya que nos permite unir el pensamiento arriba expuesto y que hemos denominado *actitud quijotesca* que pretende descubrir la verdad tras la realidad impulsado por la pasión por las víctimas de este mundo. Además nos permite unir ese pensamiento con la tradición filosófica occidental y con la crítica de la postmodernidad globalizada. Una de las últimas aplicaciones postmodernas de Platón ha venido de la mano del séptimo arte. El filme *Matrix* puede ser leído como una explicación del mito de la caverna, pero en realidad es una aplicación del gnosticismo herético cristiano. En la película, las mentes humanas viven en un mundo virtual mientras que sus cuerpos son utilizados para la producción de energía. Un grupo de *elegidos* se dedican a liberar mentes y restituirlos a sus cuerpos mediante un proceso de *iniciación* que les enseña que el mundo en el que han vivido es mera ilusión, el mundo real es bien distinto. Es un mundo donde las máquinas se han apropiado de los seres humanos tras un cataclismo nuclear, el mundo real es inhóspito y grotesco. Se trata de aceptar la verdad de que este mundo en el que viven es falso; esta aceptación, este *conocimiento* permitirá liberarse del mundo falso y vivir en una humanidad plena y reconciliada. Al final de la serie habrá un acuerdo entre máquinas y hombres para poder vivir en armonía, pero el mensaje central permanece: el mundo que percibimos esconde una verdad desagradable pero liberadora. La verdad siempre libera aunque no salve, porque sólo el amor salva.

La religión tiene la función, como vemos en *Matrix*, de liberar la mente del mundo falso en que vive; dicho de otra manera, deshechizar hermenéuticamente el *mundo real*, la realidad, para conocer la verdad que hay tras ella. Esto mismo es lo que vemos en una obra de referencia del nuevo siglo en la que su autor recoge la tradición de la filosofía platónica y la crítica postmoderna de la publicidad y la mercantilización. Dominique Quessada, como un nuevo Quijote (véase la cercanía fonética con alguno de los apellidos que da Cervantes para don Alonso Quijano o Quesada) ha elaborado una verdadera crítica de la razón publicitaria en su impresionante *La era del siervoseñor, la filosofía, la publicidad y el control de la opinión*³⁰.

³⁰ El original francés de 2002 lleva por subtítulo *el acabamiento de la filosofía en el discurso publicitario* recordando que la filosofía en Platón tenía un interés primordial por el control social. DOMINIQUE QUESSADA, *La era del siervoseñor. La filosofía, la publicidad y el control de la opinión*, Tusquets, Barcelona 2006.

Quessada nos ilumina sobre los vínculos nada ocultos entre la publicidad, la filosofía y la política. Por ello calificamos este trabajo de interpretación religiosa de la postmodernidad globalizada³¹. Si bien «el discurso publicitario comenzó su trabajo en una posición de servidumbre: como siervo de las marcas»³², pronto se independizó y llegó a someter al amo mediante la dialéctica del amo y el esclavo explicada por Hegel. De esta manera el siervo se ha convertido en amo siendo siervo a la vez, la publicidad continúa así la tarea iniciada por su dueña la filosofía, es decir, la tarea del control social. Las mercancías son presentadas como los reflejos del Bien absoluto que los humanos tienen a su disposición para llegar a él. El único camino para llegar al Bien, léase felicidad en la sociedad de consumo, son los bienes concretos, las mercancías. Pero para poder conocerlos se necesita llegar a ellos por medio de la belleza o lo Bello que la publicidad nos muestra en sus discursos narrativos. La publicidad se convierte en la nueva narrativa múltiple que ha sustituido a los grandes relatos de la modernidad. La publicidad nos presenta los bienes en la forma de lo Bello, para llegar al Bien.

Nos encontramos otra vez con la famosa caverna de Platón, trasmutada ahora en la «pantalla de Quessada». La vieja pared de la cueva donde se reflejaban las sombras de los objetos, se ha transformado en una pantalla, sea de cine, de ordenador o de televisión. En ella se reflejan los objetos-mercancías con la mediación de lo Bello que incita a su consumo. Lo Bello que invita al consumo de los bienes, nos promete el Bien por su medio. La publicidad es la mediadora del proceso de constitución de lo real. La verdad que nos promete la publicidad es muy otra a la verdad que subyace en lo real. La publicidad ha conseguido que el ser humano se contente con los bienes-mercancías que le ofrece el *mundo real*. El mundo verdadero está al alcance de la mano por medio de las mercancías, trasuntos materiales del único Bien.

Quessada ha llevado hasta el final el esbozo que Marx hizo en *El Capital* del fetichismo de la mercancía. Allí nos dice Marx que las mercancías, en el modo de producción capitalista, cobran vida propia y acaban por apropiarse de la vida de los seres humanos, de los trabajadores. Este proceso lleva hasta la fetichización máxima de la mercancía³³ que es la otorgación de vida al

³¹ Cf. BERNARDO PÉREZ ANDREO, «La victoria de la postmodernidad o “el hombre lleno de nada”» *Cauriensia* 3 (2008).

³² QUESSADA, *La era...*, 22.

³³ «[entre los productores] las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de

producto hasta el punto que las relaciones sociales se tornan relaciones entre mercancías. O dicho de otra manera en palabras de Naomi Klein: «cuando los nombres y las características de los productos se afirmaron, la publicidad los dotó de medios para hablar directamente a los posibles consumidores. Había surgido la “personalidad” de las empresas, con su nombre exclusivo, su envase especial y su publicidad»³⁴. Klein nos explica bien el proceso por el que las empresas cobran personalidad y los productos vida a través del proceso de creación de imagen corporativa. La publicidad es el instrumento utilizado para que la personificación típicamente humana por otorgación divina, se extienda hasta las mercancías, hasta el punto de que el ser humano cobra su personalidad del consumo de mercancías.

Dicho en términos técnicos para resumir nuestra exposición: lo Bello lleva al Bien a través de lo Bueno, la estética es una mediación de la ética. El discurso se cierra y el ser humano queda atrapado en el laberinto de incerteza típicamente moderno. La publicidad ha conseguido que los consumidores se fagociten a sí mismos en el proceso de consumo. El *homo consumptor*³⁵ llega al Bien (la marca) a través de los bienes (las mercancías) propuestos por lo Bello (los spots, las imágenes). Se cierra el círculo, los hombres son meros reproductores del mundo de mercancías del modelo capitalista. Los productos han cobrado vida y los hombres la han perdido en esa misma medida. Piezas de una gigantesca máquina, como en *Matrix*, son incapaces de ver la salida al laberinto. Se hace necesario un instrumento de liberación, un hilo que nos saque del laberinto: la religión.

Mediante mitos que deshechen lo real y ritos que nos permitan vivir los mitos en comunidad, la religión es una instancia crítica de las estructuras de *este mundo*, de las «estructuras de pecado» de la globalización post-moderna que mantiene a una parte de la humanidad presa en su caverna de producción y consumo y a la inmensa mayoría atrapada en la miseria y el

las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*», Cf. Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política I*, FCE, México, 1999, 38.

³⁴ NAOMI KLEIN, *No Logo. El poder de las marcas*, Paidós, Barcelona 2001, 34. Desde otra perspectiva tenemos unas mismas conclusiones en Quessada, *La era...*, 81-82, donde nos clarifica el discurso ideológico que encubre la publicidad: «[...] la publicidad constituye de hecho el triunfo radical y violento de la Ideología. Es una formación ideológica que enmascara la lucha de clases [...] El discurso publicitario vende la ideología de la democracia en la medida en que ésta se asocia irremediamente con el establecimiento de un consenso de la opinión».

³⁵ BERNARDO PÉREZ ANDREO, «La victoria de la postmodernidad o “el hombre lleno de nada”» *Cauriensia* 3 (2008).

exterminio. Pero también puede ser una instancia profética. Ésta sólo puede ser realizada por religiones que posean una tradición de crítica del orden mundial de persecución y muerte. Las así llamadas «religiones proféticas», aquellas que han visto nacer en su seno movimientos críticos con el orden del mundo, es decir, con el *mundo real*, y en nombre de una llamada de amor, justicia y misericordia han realizado el desvelamiento de la verdad que hay tras la realidad, son las que están en mejores condiciones de aportar una alternativa a este mundo de muerte y destrucción. Entre ellas, la tradición judeocristiana es la que tiene una posición de privilegio para llevar a cabo esta labor. Nacida en el momento en que los grandes imperios comenzaban su labor de creación del orden de *este mundo*, vive inserta en el corazón del mundo postmoderno globalizado, en occidente.

e. El éxodo de la globalización

La tradición judeocristiana nace en el seno de los primeros imperios. Sin pertenecer a ellos, se ve influida por el acoso político, social y económico de los mismos. Cuando los primeros nómadas llegaron a tierras de Palestina, venían huyendo del imperio más importante del momento, Egipto. Allí habían sido esclavos, y el impulso liberador de Moisés les estimuló al éxodo liberador. Llegados a la tierra de promisión crearon unas estructuras sociales que impidieran la repetición del pecado de Egipto. El recuerdo de la opresión será una constante en todo el movimiento profético y en el anhelo de justicia del pueblo. Injusticia e idolatría son las dos críticas constantes del movimiento profético. Saben muy bien que la injusticia oculta la verdad para poder oprimir, como también recordará Pablo en su carta a los Romanos (1, 18). Pero la injusticia tiene como sirvienta la idolatría, es decir, la adoración de los ídolos o imágenes que son meros simulacros que encubren la verdad. Las imágenes embaucan a los hombres manteniéndolos presos en sus redes y aceptando un *mundo real* que encubre la verdad con la injusticia.

El Éxodo será el modelo constante para todo intento de liberación de la injusticia e impiedad humanas. La tradición judeocristiana se referirá constantemente a este modelo como medio para salir de la situación de *este mundo*. Ejemplo paradigmático es la salida del imperio romano, creando estructuras comunitarias donde el servicio, la comunión y la justicia serán espejos críticos de una sociedad donde reinan la injusticia, la opresión y la violencia. Hoy también puede ser este modelo exodal el impulso crítico de la religión al orden global postmoderno. La religión en la globalización posee dos instrumentos para poder deshechizar el mundo. De un lado el que podríamos llamar el mito del éxodo y de otro el rito de la comunión.

El mito exodal nos concede una hermenéutica liberadora del orden de *este mundo* que desvela la verdad tras la injusticia e incita a su superación, poniendo la misericordia y el amor como instrumentos de humanidad. El rito de la comunión permite vivir la hermenéutica liberadora en comunidad, compartiendo vida, bienes, sentido y lucha por un mundo de amor y justicia.

Esta tradición está en condiciones de desvelar la verdad tras la realidad y proponer una alternativa profética a la globalización postmoderna: la globalización del amor y la pobreza.

3. *Hacia la globalización del amor y la pobreza*

En este mundo globalizado en el que vivimos todos somos responsables de prácticamente todo. Hoy se ha hecho verdad global la frase de Márkel, el hermano del stárets Zosima: «cada uno de nosotros es culpable de todo ante todos, y yo más que nadie»³⁶. Bauman nos dice que la globalización ha tornado en culpa moral lo que hasta ahora sólo era culpa metafísica³⁷, es decir, aquella culpa que todos compartíamos por el hecho de ser hombres y de la que Dios era garante, ahora se ha tornado culpa moral y la conciencia es ahora su instancia de juicio. Si antes de la globalización el hombre podía sentirse responsable, mas no culpable, de lo que aconteciera a sus hermanos en el mundo, hoy somos culpables y nuestra conciencia es testigo: el hecho de saber exactamente cómo me beneficio de la sistemática destrucción del planeta o de las hambrunas de África, me hace culpable, si no cómplice, de esos crímenes.

a. La culpa global

En 1945, Kart Jaspers³⁸ aún podía diferenciar entre culpa moral y culpa metafísica con el fin de dirimir el grado de responsabilidad de sus compatriotas en los crímenes nazis. Para ello establece una separación entre cuatro tipos de culpa: criminal, política, moral y metafísica. La culpa criminal es atribuible a quien ha cometido el crimen y nada más. El juez dictamina y el castigo cae sobre el reo. La culpa política recae de forma indirecta

³⁶ FIODOR M. DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamázov*, Cátedra, Madrid, 1992, 457.

³⁷ ZYGMUNT BAUMAN, «El desafío ético de la globalización», *El País*, 20 de Julio de 2001.

³⁸ KARL JASPERS, *El problema de la culpa*, Paidós, Barcelona 1998.

sobre todos aquellos que aceptaron las decisiones de los estadistas. Los vencedores juzgan y la responsabilidad será la carga de los culpables. La culpa moral recae en toda acción y omisión que realiza cualquier hombre y no puede ni confundirse con las anteriores ni extenderse a los demás, cada cual tiene su propia culpa moral, de la que su conciencia es juez y que le debe llevar a la conversión si es consciente de la repercusión de su acción. La culpa metafísica, por último, implica la solidaridad de todo el género humano y hace a cada uno responsable de toda injusticia que se cometa. Solo Dios juzga, es la instancia de juicio y la consecuencia en el hombre es la humildad³⁹.

Hoy no podemos hacer esta cuádruple distinción. Si Bauman está en lo cierto, con la globalización la culpa metafísica es culpa moral. Todo ser humano es culpable en su conciencia de toda la injusticia que se comete en el mundo. Todo hombre es culpable moralmente de la estructura de pecado en que vivimos, compartimos la responsabilidad por el pecado del mundo, somos pecadores solidarios. Pero existe la posibilidad de ir más allá y unir la culpabilidad moral con la política, de modo que también somos culpables de todo aquello que nuestros estadistas hagan si no hemos opuesto todas nuestras fuerzas para evitarlo. De esta forma, cada uno de nosotros es culpable de todo el mal estructural que se ha generado, porque todos somos cómplices de este mundo. Al fin y al cabo todos usufructuamos los bienes injustamente obtenidos y el fruto de la destrucción del planeta, sea porque utilizamos los productos de las multinacionales, todas ellas destructoras del ser humano y el planeta, sea porque nos repercute el beneficio de esos actos. Así visto podríamos ser juzgados criminalmente, porque un cómplice de un crimen es tan culpable como el criminal que materialmente lo cometió. Por tanto, de las cuatro culpabilidades de Jaspers, sólo nos quedan dos: la moral, que todos compartimos y en grado muy amplio en la globalización; y la criminal, de la que somos reos si nos beneficiamos del fruto de los crímenes.

Para poder salir de esta situación hemos de crear unas *estructuras de gracia* en las que el ser humano pueda ser *culpable* del amor y la felicidad de los demás⁴⁰. La religión tiene un papel fundamental que jugar, y sobre todo la religión profética que puede desvelar el camino de salida hacia un

³⁹ *Ibidem*, 53-54.

⁴⁰ Hay dos formas de enfrentar la *culpa*, una inauténtica y otra auténtica. Sólo esta última nos permite madurar como personas y crecer como colectivo. La forma inauténtica puede tener varias expresiones (negación, huida, banalización), pero todas ellas se resuelven en una *dis-culpa* que no asume los actos. Únicamente la forma auténtica nos lleva al proceso de

mundo de verdad, justicia y amor. Creemos que la alternativa a crear tiene que ser tan amplia como el orden injusto y tan radical como el mal a extirpar, por ello la hemos denominado globalización del amor y la pobreza. Globalización porque debe llegar e incluir a todos los hombres en todas las culturas y situaciones; *del amor y la pobreza* en oposición a un mundo de riqueza injusta, insolidaridad y egoísmo. La Iglesia católica, en su Doctrina Social, ha empezado a esbozar un modelo llamado *Civilización del amor*. Creo que deberemos partir de esta reflexión y ampliar su raíz profética.

b. La civilización del amor

La Doctrina Social de la Iglesia no ha reflexionado aún en profundidad sobre el proceso globalizador⁴¹, aunque se espera una encíclica social del actual pontífice en la que aborde definitivamente el problema⁴². Los textos que tenemos sobre la globalización son demasiado prematuros y no tuvieron la perspectiva para ver el verdadero alcance del problema. Juan Pablo II inició un proceso para distinguir los distintos aspectos positivos y negativos de la globalización, precisamente cuando visitaba uno de los continentes más afectados negativamente por este proceso. Allí decía: «Si la globalización se rige por las meras leyes del mercado aplicadas según las conveniencias de los poderosos, lleva a consecuencias negativas [...]. La Iglesia, aunque reconoce los valores positivos que la globalización comporta, mira con inquietud los aspectos negativos derivados de ella»⁴³. La globalización es un proceso que abarca demasiados ámbitos como para poder emitir un juicio global absoluto, es necesario diferenciar los distintos procesos para poder juzgar con justicia, de ahí que el propio papa precisara más su pensamiento

exculpación por el camino de la asunción de la culpa y sus consecuencias. El proceso tiene cuatro pasos: reconocimiento, arrepentimiento, metanoia y reparación. Cf. Xosé Manuel Domínguez Prieto, «Culpa, disculpa y exculpación» *Diálogo Filosófico* 70 (2008) 19-36.

⁴¹ Hemos intentado pensar esta relación entre Doctrina Social y Globalización en «¿Iglesia vs Globalización? Hacia la civilización del amor» *Veritas* 18 (2008) 181-208.

⁴² Una de las breves referencias del actual pontífice sobre el tema tiene un sesgo crítico interesante: «en efecto, no se puede decir que la globalización sea sinónimo de orden mundial; todo lo contrario. Los conflictos por la supremacía económica y el acaparamiento de los recursos energéticos e hídricos, y de las materias primas, dificultan el trabajo de quienes, en todos los niveles, se esfuerzan por construir un mundo justo y solidario», *Homilía en la solemnidad de la epifanía del Señor*, Domingo 6 de Enero de 2008.

⁴³ JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in America*, 20. Los textos de la Doctrina Social de la Iglesia que se citan, salvo que se indique otra cosa, están tomados de la edición digital completa de los mismos que se encuentra editada en la página web del Vaticano: http://www.vatican.va/holy_father/index.

sobre la globalización en un discurso ofrecido en Italia sobre la ética y la economía: «Los actuales procesos económicos van orientándose cada vez más hacia un sistema que la mayor parte de los observadores define con el término de globalización. Indudablemente, se trata de un fenómeno que permite grandes posibilidades de crecimiento y de producción de riqueza. Pero también es cierto, según admiten muchos, que por sí solo dicho fenómeno no asegura un reparto equitativo de los bienes entre los ciudadanos de los diferentes países. En realidad, la riqueza producida permanece con frecuencia concentrada en pocas manos [...]. El libre mercado constituye desde luego un rasgo inequívoco de nuestra época. Pero existen necesidades humanas imprescindibles que no pueden quedar a la merced de esta perspectiva sin correr el peligro de verse fagocitadas. La doctrina de la Iglesia enseña que el crecimiento económico debe verse integrado por otros valores para transformarse en crecimiento cualitativo y por ende justo, estable, respetuoso con las individualidades culturales y sociales, amén de sostenible desde el punto de vista económico»⁴⁴.

La globalización debe ser dirigida de tal forma que se oriente al bien de las personas y no a la explotación de los recursos y de las fuerzas laborales. El ser humano y sus condiciones de vida material y espiritual son la meta de la economía; de ahí que sea necesario integrar la política y la economía a nivel planetario; por ello nos recuerda el pontífice que: «la globalización, si bien se mira, es un fenómeno intrínsecamente ambivalente, a medio camino entre un bien potencial para la Humanidad y un daño social de no livianas consecuencias. Para orientar su desarrollo en sentido positivo será menester emplearse a fondo en una globalización de la solidaridad que ha de construirse con una nueva cultura, nuevas normas, nuevas instituciones en ámbito nacional e internacional»⁴⁵. Para conseguir que la globalización sea un proceso positivo para la humanidad, será necesario remover los obstáculos para la verdadera humanidad. Parece que esto no es posible si no se vislumbra una nueva globalización de la solidaridad. A esto es a lo que el propio Papa, tomando el concepto de su predecesor, llama *Civilización del amor*.

Pablo VI, en 1975 con motivo de la clausura del año santo, se refería a la «civilización del amor» como la transfiguración de la sociedad que supera la lucha social y tiende hacia el amor cristiano⁴⁶. *La «civiltà dell'amore»*

⁴⁴ JUAN PABLO II, *Discurso al Encuentro organizado por la Fundación «Ética y Economía» de Bassano del Grappa*, 17 de Mayo de 2001.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ PABLO VI, *Homilía del solemne rito de clausura del año santo*, 25 de Diciembre de 1975.

prevalecerá sobre el afán implacable de la lucha social; la agresión constante a la dignidad humana, las guerras, el hambre y la injusticia hacen necesaria una apelación a la solidaridad, la libertad y la justicia por parte de la Iglesia. Esta urgente llamada del pontífice fue recogida veinte años después por Juan Pablo II en el lugar más apropiado para hacer la propuesta, la Asamblea general de Naciones Unidas. Decía allí: «la respuesta al miedo que ofusca la existencia humana al final del siglo es el esfuerzo común por construir la civilización del amor, fundada en los valores universales de la paz, de la solidaridad, de la justicia y de la libertad. Y el “alma” de la civilización del amor es la cultura de la libertad: la libertad de los individuos y de las naciones, vivida en una solidaridad y responsabilidad oblativas»⁴⁷. La humanidad verdadera sólo es posible si reina la paz, pero ésta se da en una civilización donde impera el amor, como afirmaba Juan Pablo II en la Jornada Mundial de la Paz de 2004: «el amor debe animar, pues, todos los ámbitos de la vida humana, extendiéndose igualmente al orden internacional. Sólo una humanidad en la que reine la “civilización del amor” podrá gozar de una paz auténtica y duradera»⁴⁸.

La construcción de la «civilización del amor» debe acometerse con un ímpetu solidario que implique tanto la dimensión individual como social. La solidaridad, la justicia y la misericordia deben ser los pilares de un modelo de sociedad que permita al ser humano la superación del tener para poder ser realmente. Por ello, hemos de romper la lógica del individualismo consumista y destructor del planeta para llegar a la solidaridad y la corresponsabilidad, en la línea de Hans Jonas y sus *nuevos imperativos categóricos*. Este autor ha reformulado el imperativo categórico kantiano para un mundo tecnificado y global. Los nuevos imperativos pueden ser formulados como la necesidad de que el hombre sea responsable de sus actos con el planeta⁴⁹.

Los protagonistas de esta nueva civilización deben ser los excluidos de la actual cultura del consumismo hedonista, sean los pobres, los marginados, los pueblos indígenas y las «otras» culturas. De esta manera damos un giro absoluto a la rueda mortal de la globalización, como indica Fernando Fuen-

⁴⁷ JUAN PABLO II, *Discurso a la quincuagésima asamblea general de las Naciones Unidas*, 5 de Octubre de 1995, 18.

⁴⁸ JUAN PABLO II, *Mensaje en la Jornada Mundial de la Paz*, 1 de Enero de 2004, 14.

⁴⁹ HANS JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995, 40: «obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra». Éste sería el positivo. El negativo diría: «obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida».

tes: «No cabe duda de que deben ser los pobres, los herederos de la Promesa, los primeros beneficiados y protagonistas de este cambio de civilización. Cristo a través de la Encarnación reinterpreta la historia como historia de salvación, pero, sobre todo, mira a las víctimas de esta civilización: los pobres, los marginados, los sometidos en su existencia»⁵⁰.

El origen de esta nueva civilización lo encontramos en la voluntad de Dios de hacerse hombre para salvar a la humanidad. La historia como historia de salvación es el origen de la «civilización del amor». Ha sido Dios mismo el que nos lo ha propuesto desde toda la eternidad en su voluntad amorosa y más en concreto desde la Encarnación de su Hijo Jesucristo. En esta historia de salvación son los pobres, los últimos, los que toman el timón del barco de la humanidad como modelo de la nueva sociedad que debemos crear. La alternativa es radical y absoluta.

La «civilización del amor», en oposición a la globalización postmoderna, se califica por la creación de una estructura de solidaridad entre los pueblos, justicia en las sociedades y libertad para los individuos. Además, el criterio rector se encuentra en los pobres, en la conocida opción preferencial por los pobres. Sólo desde esta opción, adoptada a nivel global, puede llevarse a término una nueva humanidad que posibilite la verdadera vida de todos los hijos de Dios como hermanos en el mundo.

c. La civilización de la pobreza

Pero, para ser completa esta civilización del amor, debe hacerse como civilización de la pobreza. No nos referimos a una pobreza que inhumaniza, sino a la pobreza que nos solidariza con todos los habitantes del planeta y que se refleja en los macarismos neotestamentarios. Dichosos los pobres; ¡Ay de vosotros los ricos! No son expresiones retóricas sino que tienen un contenido muy preciso. Es imposible que el mundo globalizado pueda salir de su espiral de destrucción si el mundo rico no se convierte en un mundo de solidaridad con el pobre, es decir, si las riquezas que injustamente se poseen⁵¹ no son generadas y compartidas por todos los seres humanos, porque Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. Sean las que sean las formas de la propie-

⁵⁰ FERNANDO FUENTES, *La civilización del amor. La doctrina social en el horizonte del 2000*, BAC, Madrid, 1998, 107.

⁵¹ Cf. *S. Th. II. II. q.66 a.2.* «no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación de estas en las necesidades de los demás». En otro lugar también indica el aquinate: «los bienes superfluos, que algunas personas poseen, son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres», *Ibidem a.7.*

dad, jamás debe perderse el destino universal de los bienes; por ello, «el hombre no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás»⁵². La propiedad, por tanto, no es un derecho último y absoluto, sino un derecho secundario sobre el que pesa una «hipoteca social», está subordinado al cumplimiento del destino universal de los bienes⁵³.

En palabras de Jon Sobrino «la civilización de la pobreza supone el desquiciamiento del mundo actual, es decir, una alteridad radical»⁵⁴. Porque la civilización de la riqueza ha fracasado. La promesa de un mundo donde los hombres puedan vivir el paraíso en la tierra se ha tornado una terrible amenaza de autodestrucción. El sueño de la razón sigue creando monstruos y la inmensa mayoría de los hijos de Dios padecen indecibles penurias, mientras una mínima parte de la humanidad se atraganta con su hartazgo de consumo. La civilización de la pobreza «rechaza la acumulación de capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del crecimiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización»⁵⁵.

La única globalización que puede ser humanamente posible hoy y en el futuro es la globalización del amor y la pobreza, una nueva civilización que vive en un mundo donde reina la verdad y se vive el amor y la justicia. El mundo velado de la globalización postmoderna debe ser desvelado; ahí tiene la religión, cualquiera de ellas, pero principalmente las religiones proféticas, especialmente la tradición judeocristiana, una responsabilidad grande. Ser una religión profética que deshaga el hechizamiento de la globalización actual es la tarea que tiene asignada la tradición judeocristiana, con el fin de que se cumplan las palabras del Apóstol, que Dios sea todo en todas las cosas (1 Cor 15, 28), y que se manifieste de forma plena aquella esperanza de que vivimos los seguidores de Jesús: los cielos nuevos y la tierra nueva donde habite la justicia (2 Pe 3, 13), porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron y el mar ya no existe (Ap 21, 1).

⁵² *Gaudium et Spes* 69.

⁵³ *Sollicitudo Rei Socialis* 42. También: «La propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto». *Populorum Progressio* 23.

⁵⁴ JON SOBRINO, «Revertir la historia» *Concilium* 308 (2004) 146.

⁵⁵ *Ibidem*.