

Participación y ciudadanía en tiempos de globalización: una aportación ética desde la fe cristiana

Dr. D. Julio Martínez Martínez
Director del Instituto de Estudios sobre Migraciones
de la Pontificia Universidad de Comillas, y
Profesor de Teología Moral y Filosofía Política

Introducción

Hay momentos en que las cuestiones que nos preocupan a los académicos toman cuerpo en la conciencia del común de los ciudadanos alejados del mundo universitario. En general, suele darse esa “feliz confluencia” ante asuntos más bien complicados.

Esta condición la cumplen varias zonas de tensión en torno a la categoría jurídico-política de la ciudadanía, desde luego tensiones no exclusivas de nuestro país o de Europa, sino pertenecientes a los cambios sociales de los tiempos que nos ha tocado vivir. Estamos dentro un escenario en el cual el talismán de la globalización aparece como santo y seña, donde se alzan graves problemas de la representatividad y bloqueos serios al ejercicio de la ciudadanía; donde la democracia reposa en partidos políticos comúnmente percibidos como “máquinas” programadas para la conquista del poder (sobre todo cuando en el horizonte aparecen las elecciones) y orientados hacia la instalación social; y donde arrecian nuevos desafíos provenientes de la inmigración masiva y el pluralismo cultural y religioso, por no hablar del terrorismo global, cuyo acto de presencia complica la vida de las sociedades.

Quiero tratar algunas de esas cuestiones en este artículo, haciendo hincapié en tres claves: participación, ciudadanía y globalización. Lo haré desde una perspectiva de diálogo entre la filosofía política y la teología moral, con viva conciencia de estar ante un problema de gran envergadura y de no poseer ninguna descripción incontrovertible sobre el presente, ni ningún diagnóstico completo de lo que ocurre. Son cosas obvias, pero no está de más explicitarlas.

I. El esfuerzo por describir el presente

El encuadre: La globalización

El mundo está en una transformación galopante, y el término que nombra el cambio es el de *globalización*. Por globalización entendemos aquí los “procesos que implican transformación en la organización espacial de las relaciones sociales y de las transacciones –vistas en términos de extensividad, intensidad, velocidad e impacto– generando flujos transnacionales o interregionales y redes de actividad, interacción y ejercicio de poder”¹. La globalización supone una *extensión* de las actividades sociales, culturales, políticas y económicas más allá de toda frontera, de modo que lo que ocurre, lo que se decide y lo que se hace en una región del mundo puede llegar a tener significado, consecuencias y riesgos para los individuos y comunidades de cualquier región del globo.

Aunque la globalización ha tenido éxito especial en el terreno económico y financiero, sólo comenzamos a entender su dinámica cuando nos hacemos conscientes de estar ante un proceso plural, tanto en sus dimensiones, como en los ritmos y rumbos diferentes que tiene en cada zona del único y solo mundo. Pero reconocer la pluridimensionalidad de la globalización no debe ser óbice para afirmar que la revolución en las comunicaciones es su presupuesto y condición posibilitante. La han hecho posible “la presencia ‘real’ en todos los lugares del planeta en un breve periodo de tiempo, y sobre todo la presencia ‘virtual’, mediante la difusión inmediata por todo el planeta tanto de la voz como de la imagen”². De hecho, las nuevas tecnologías de la comunicación y la información (TIC) constituyen el soporte sobre el cual se desarrollan los procesos globalizadores.

1 D. HELD et al., *Global transformations*, Cambridge 1999, 16.

2 D. GRACIA, “El sentido de la globalización”, en: J. J. FERRER - J. L. MARTÍNEZ (eds.), *Bioética: Un diálogo plural*, Madrid 2002, 572.

Así pues, los avances técnicos en el campo informacional y comunicacional han convertido el planeta en lo que McLuhan denominó, con expresión feliz, “la aldea global”. Estamos ante la experiencia de vivir en un mundo interdependiente, pero eso sí una aldea global y interdependiente en la que existen enormes brechas de desigualdad creciente, de injusticia estructural, donde los intereses económicos de unos pocos cobran preeminencia sobre los generales de la mayoría de la población, imponiéndose sobre la preocupación por las personas y su dignidad concreta la tiranía del dinero y del poder despótico.

En este mundo cada vez más interdependiente, nos encontramos con que las migraciones tienden a aumentar (casi 200 millones de migrantes) y a acrecentar la diversidad de los países receptores en términos sociales, culturales y religiosos. Esto se cumple tanto en los movimientos migratorios regionales (los que se producen entre países de ámbito geográfico cercano y elementos comunes –historia, lengua, tradiciones, identidad étnica, economías...) –como en la migración que implica desplazamiento del Sur al Norte.

Desde luego, la situación no está para ingenuos optimismos, pero tampoco creo que el catastrofismo sea la posición más sólida ni la más atinada reacción ante los procesos que llevan hacia la interdependencia mundial. Algunos ven la globalización como si fuera un conjunto de procesos naturales e inexorables, frente a los cuales nada ni nadie puede actuar, y que son la causa de todos los males habidos y por haber. Otros manifiestan una confianza ciega en que los procesos de globalización nos irán alcanzando la prosperidad mundial. No comparto esos puntos de vista, porque creo que nos hallamos ante procesos históricos de enorme potencia y con inconfesables intereses, pero que tienen detrás decisiones humanas que pueden y deben ser modificadas. Precisamente para reorientarlos está la reflexión ética.

Problemas de legitimidad de las democracias liberales

Hay todo un enmarañado bloque de preguntas y problemas de la política contemporánea en torno al significado del término globalización en el orden político. De hecho, en las últimas décadas se está escribiendo mucho sobre la falta de *legitimidad* de las actuales democracias representativas.

Cada vez son más las voces que alertan contra el hecho de que la globalización económica se está haciendo al margen de controles políticos y éticos. La

actual falta de gobernación mundial³ ha favorecido un centramiento en las preocupaciones del crecimiento y de la estabilidad financiera con descuido alarmante de preocupaciones humanas más generales, como la pobreza mundial, la desigualdad creciente entre países y dentro de ellos, la exclusión de los pobres y de los países pobres, los abusos persistentes de derechos humanos. De este modo, podemos entender la incidencia que necesariamente tiene sobre la posición de los ciudadanos ante el sistema democrático, un diagnóstico que señala que:

Las estructuras y procedimientos de formulación de normas a escala mundial no son representativos.

Las estructuras económicas clave –el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), G-8, G-10, G-22, la Organización de Cooperación al Desarrollo (OCDE) y la Organización Mundial de Comercio (OMC)– están dominadas por los países grandes y ricos, dejando a los países pobres con escasa influencia y poca voz, ya sea por falta de medios para una participación real o por participación puramente nominal.

“El fenómeno de la globalización, junto al abandonismo de los dirigentes políticos, ha favorecido en el transcurso de la última década la discreta puesta en marcha de una especie de ejecutivo planetario, de un gobierno real del mundo cuyos cuatro actores principales son: el FMI, BM, la OCDE y la OMC. Indiferente al debate democrático y sin someterse al sufragio universal, este poder informal pilota la Tierra de hecho y decide soberanamente el destino de sus habitantes. Sin que ningún contrapoder pueda corregir, enmendar o rechazar sus decisiones. Porque los contrapoderes tradicionales –parlamentos, partidos, *media*– o son demasiado locales, o actúan como verdaderos cómplices”⁴.

A pesar de la ya larga lista de cumbres internacionales que se han organizado para ir construyendo el edificio global, carecemos de mecanismos para hacer que las normas éticas y los derechos humanos sean obligatorios para las empresas y los individuos, no sólo para los gobiernos.

En la actualidad nos hallamos ante un nuevo proceso de legitimación de las instituciones democráticas. Este nuevo proceso se caracteriza porque busca la

3 Gobernación no significa simplemente gobierno. Significa el marco de normas, instituciones y prácticas establecidas que fija límites y da incentivos a la conducta de individuos, instituciones y empresas.

4 I. RAMONET, “La aurora”, *Le Monde Diplomatique* 51 (2000) 1.

legitimidad más allá de las fronteras nacionales⁵. Por tanto, lo que entra en crisis es el propio concepto de Estado nacional. Los nuevos problemas que enfrenta la sociedad en estos momentos, los flujos migratorios, la sobreexplotación de recursos naturales, el deterioro del medio ambiente, exigen un tipo de decisiones que ya no pueden ser más que globales. Se produce la paradoja de que decisiones que toman parlamentos nacionales repercuten negativamente en áreas y poblaciones muy alejadas de aquellas sobre las que citados parlamentos tienen competencia legítima. Lo cual quiere decir que esas decisiones tienen un evidente defecto de legitimidad. En un momento histórico en el que las principales variables de la existencia se han globalizado, no puede seguirse manteniendo un sistema de legitimación de normas restringido a los límites de los estados tradicionales, porque eso supone no considerar soberanos ni permitir la participación en los procesos de toma de decisiones a todos aquellos que se ven afectados en la norma, pero que se encuentran fuera de los límites de los estados nacionales.

Si la democracia significa algo, es autonomía y participación, y una democracia coherente y plena necesita de la participación de todos aquellos que vayan a resultar afectados por sus decisiones. De ahí que todo este movimiento se halle también muy cercano al movimiento que promueve la llamada “democracia participativa”⁶ o “democracia deliberativa”⁷. De hecho, la participación y la deliberación son medios imprescindibles para la puesta en práctica de estos nuevos tipos de democracia. Pero esto plantea un problema de enorme envergadura, por cuanto la deliberación no puede realizarse más que en pequeños grupos, ya que exige todo un complicado proceso de interacción comunicativa. Ahora bien, como las decisiones políticas son cada vez más globales, resulta que globalización y deliberación son de algún modo términos antitéticos, incompatibles.

5 D. HELD, *Modelos de democracia*, Madrid 2001, 377.

6 Cf. T. R. VILLASANTE, *Las democracias participativas: De la participación ciudadana a las alternativas de la sociedad*. Madrid, 1995. A. CORTINA Y J. CONILL, *Democracia participativa y sociedad civil*, Bogotá 1998.

7 Los más caracterizados representantes de este tipo de propuesta han sido Cohen y Jürgen Habermas. Cf. J. HABERMAS, *Más allá del Estado nacional*, Madrid, 1997; J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, Barcelona 1999; J. BOHMAN y W. REHG, *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge 1997; A. GUTMANN y D. THOMPSON, *Democracy and Disagreement*, Cambridge 1996; C. S. NINO, *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona 1997; S. MACEDO (Ed.), *Deliberative Politics: Essay on 'Democracy and Disagreement'*, New York 1999; J. ELSTER (Ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona 2001.

Los límites de la “representación” en el funcionamiento de la política

Es cierto que empezamos a pensar en un futuro no muy lejano en el que muchos ciudadanos estaríamos conectados mediante redes electrónicas –la “democracia electrónica”– con la posibilidad efectiva de, en un momento determinado, manifestar nuestra opinión o emitir nuestro voto sobre algún tema específico. Pero este tipo de participación directa, aunque idealmente fuera deseable⁸ y técnicamente fuera posible (ambas cosas discutibles), en la práctica no lo sería porque la complejidad de la vida moderna exige la especialización profesional y esto vale también para la vida política: la complejidad de la mayoría de las decisiones exige que sean tomadas por un personal muy preparado, dedicado profesionalmente a los asuntos públicos.

La solución que se ha dado es que el ciudadano hace por medio de representantes lo que no puede hacer directamente. La democracia se convierte en democracia representativa: los ciudadanos eligen a unos representantes en los que delegan la gestión de los asuntos públicos.

No deja de ser una obviedad que la representación política requiere una relación entre representantes y representados, para lo cual se hace necesario un cierto mantenimiento de canales de relación más allá de la ocasión de solicitar el voto en los procesos electorales como candidatos de un partido. Creo que no es exagerado decir que ni siquiera se da una relación significativa en el tiempo más intenso de la vida política: las elecciones. Los grandes partidos buscan personas conocidas (y el conocimiento lo marca, sobre todo, las apariciones en TV) para encabezar las listas, con lo cual ni siquiera necesitarán, en nuestro país, pisar el suelo de la provincia por la que optan a representar a los ciudadanos.

Con razón se puede hablar más de *tecnocracia* o *partidocracia* que de democracia, para nombrar este sistema en el que el político actúa bajo imperativos básicamente técnicos alejados de la voluntad de los agentes sociales. Los

8 A la “democracia electrónica” se le puede dirigir serias críticas. Castells dice que institucionalizaría una forma de “democracia ateniense” tanto nacional como internacionalmente, es decir, que mientras una elite relativamente pequeña, culta y rica de unos países y ciudades tendría acceso a una herramienta extraordinaria de información y participación política que mejoraría realmente la ciudadanía, las masas incultas y desconectadas quedarían excluidas, como lo estuvieron los bárbaros y los esclavos en los inicios de la democracia de la Grecia clásica. También podría inducir a una “política espectáculo”, así como a una mayor individualización de la política y la sociedad. Cf. M. CASTELLS, *La era de la información. El poder de la identidad*, vol. II, Madrid 1998, 389.

ciudadanos son sujetos de derechos (y aparentemente los políticos gobiernan en relación y referencia a ellos, sus necesidades y aspiraciones) pero les falta el poder real –empoderamiento– para ejercer los derechos y las obligaciones de la ciudadanía.

La creación de imagen es creación de poder

Explica uno de los analistas sociales más eminente de nuestro tiempo, el sociólogo Manuel Castells, “como la información y la comunicación circulan primordialmente a través del sistema de medios diversificado pero comprensivo, la política cada vez se encierra más en el espacio de los medios. El liderazgo se personaliza y la creación de imagen es creación de poder. No sé que todos los actores políticos puedan reducirse a los efectos de los medios, ni que los valores e intereses sean indiferentes a los resultados políticos. Pero cualquiera que sean los actores y sus orientaciones existen en el juego de poder a través y por los medios...”⁹.

El papel de los medios de comunicación social es ciertamente crucial en esta crisis del sistema de democracia representativa de tipo elitista en la era del *homo videns* –como le gusta decir a G. Sartori. La potencia de los nuevos sistemas de comunicación de masas que ha irrumpido en la política la ha convertido en el principal recurso estratégico del actual “juego” político. Se habla de “expropiación del espacio público de la comunicación política” o de “soberanía del público” o de “principalismo mediático”, o de que “la realidad que somos capaces de percibir –también cuando encontramos denuncias de manipulación, falsificación, etc. – es creada por los medios”¹⁰.

La pregunta que a mí me surge imparable es si –con la mediación de la realidad social que realizan los medios, en los parámetros que las nuevas tecnologías establecen– cabe la existencia de un auténtico espacio público¹¹. Las tra-

9 *Ibid.*, 512.

10 La realidad sería la que “aparece” y ésta es la que presentan los medios (opinión pública). Esta es la visión de la sociología de la sospecha luhmanniana: N. LUHMANN, *Die Realität der Massenmedien* Opladen 1996.

11 Cuatro rasgos atribuye F. Vallespín, siguiendo a Habermas, a este espacio público: a) abierto a todos con la garantía de las libertades de expresión, b) que tiene que ver con lo común (“intereses generalizables”), c) donde el debate de argumentos podía hacer triunfar al mejor entre ellos, d) en el que se establece una clara diferencia entre quienes opinan y el medio en que lo hacen. F. VALLESPÍN, *El futuro de la política*, Madrid 2000, 192.

bas son enormes para la creación de un espacio público abierto, de intereses comunes, pluralista, argumentativo y difenciador de medios y personas que opinan en ellos. Y esta pregunta brota por múltiples razones:

- porque la propiedad de los medios se va concentrando en menos manos;
- porque las agencias transnacionales dictan qué hechos son noticiables (incluso confeccionan los términos en que se emiten las noticias);
- porque hay medios sujetos a los gobiernos de turno;
- porque además los medios diluyen las fronteras de los asuntos comunes y los temas de la intimidad personal, familiar o profesional. No sólo se hace público lo que corresponde a la vida privada de determinados personajes famosos, sino incluso de otras personas no famosas pero que por alguna circunstancia (por ejemplo, participar en programas de TV contando intimidades propias o ajenas) saltan a la fama;
- porque lo que más atrae al público no es el debate racional y razonable, la deliberación seria sobre los asuntos comunes. En honor a la verdad, hay que decir que algunos medios crean espacios para que los debates tengan lugar, pero desde luego sin conseguir gran relevancia en la formación general del público;
- porque en la práctica se hace casi imposible distinguir entre la “opinión pública”¹² y la “opinión publicada”. Y sin esta distinción operativa en la vida pública no se ve cómo puede haber discusión racional o debate de argumentos y opiniones que busque elucidar la razón y el consenso público.

Ciertamente, ante el papel de los medios en la vida social se alzan preguntas por los valores morales de la comunidad, así como por las reglas de juego democrático y las leyes al caso, que son de la mayor influencia en el funcionamiento de nuestras democracias, porque éstas se desenvuelven –guste más o menos– a través de los medios. Reconocer que la política está “mediatizada” suscita importantes preguntas por la pluralidad, la transparencia, la clarificación

12 Se distinguen hasta cuatro concepciones de “opinión pública”: a) como *ideología* o mera ficción para encubrir intereses concretos (Bourdieu); b) como *locus de la conciencia crítica de la sociedad* y alimento de las prácticas democráticas (Habermas); c) como opinión objetivada en los procesos electorales y las encuestas; d) lo que van generando los medios de comunicación y sólo se plasma en ellos (Luhmann), en: *Ibid.*, 199.

de intereses, el corporativismo, la comprensión de lo público/privado, que tienen aquí plena vigencia y todo el sentido.

En este breve repaso no quiero dejar de mencionar cómo desde los medios de comunicación y sus ideólogos más destacados hoy se diagnostica –con pena por la merma que sufre la libertad y la democracia– la pérdida de su fuerza en la configuración de la opinión pública. En fechas recientes, Juan Luis Cebrián escribía lo siguiente: “Mi preocupación fundamental es que la libertad de prensa y los medios de comunicación en general, pilar esencial del edificio democrático, están siendo sustituidos por conglomerados y compañías como *Google*, *Microsoft* o *Yahoo*, que responden a parámetros de comportamientos muy diferentes a los habituales en la tradición de los medios. (Por ejemplo) Su convivencia con las autoridades chinas, hasta el punto de practicar abiertamente la censura, desdice de esa tradición (...) y nos introduce en una cultura de consenso y posibilismo”¹³.

Acaso la tradición de imparcialidad de los medios a la que se refiere Cebrián no es la que otros vemos, pero en cualquier caso su admonición ha de ser tomada en cuenta. Ahí hay sin duda un gran tema para reconocer por dónde van las transformaciones del poder y la comunicación.

La crisis de la política, terreno fértil para la “subpolítica” y el juego “antisistema”

Hay otro importante bloque de problemas que la crisis de participación nos pone ante los ojos: la emergencia del mundo de la subpolítica y su ambivalencia, con sus contribuciones estimables y sus deformaciones que también pueden ser muy dañinas.

La crisis de los partidos políticos clásicos ha generado lo que se ha denominado “subpolítica”, todo el mundo de los *Nuevos Movimientos Sociales*¹⁴ de

13 J. L. CEBRIÁN, “La democracia digital”, *El País* (22 de octubre de 2006) 44.

14 “Agentes colectivos movilizadores que persiguen el objetivo de provocar, impedir o anular un cambio social fundamental, para lo cual actúan con cierta continuidad, un alto nivel de integración simbólica y un nivel bajo de especificación de roles, y se valen de formas de acción y organización variables. De ellos cabe esperar que incrementen la poliarquía, la multiplicidad de centros de poder, destruyendo monopolios que matan la creatividad y reducen las posibilidades vitales”, según la definición de J. Raschke, citado por el recientemente fallecido J. M. MARDONES, *Los Nuevos Movimientos Sociales y la sociedad moderna*, en: J. M. MARDONES (dir.), *Diez palabras clave en Movimientos Sociales*, Estella 1996, 14.

tipo ecologista, pacifista, ONGs, etc. Ahora bien, también ha generado “partidos antisistema” que explotan los sentimientos de desconfianza en los políticos y en las instituciones políticas. Me refiero a los partidos populistas de extrema derecha, incluido el austriaco *Freiheitliche Partei* (Partido Liberal) de Jörg Haider, el *Frente Nacional* de Jean-Marie Le Pen, o sus homólogos en Bélgica o en Holanda. Son un tipo de partidos políticos que se formaron principalmente en los ochenta y han ido capitalizando el descontento de las poblaciones autóctonas frente a fenómenos como el de la inmigración.

No pretendo insinuar que los grupos de la subpolítica o los partidos anti-sistema puedan suceder a los partidos políticos típicos o a los gobiernos allí donde unos y otros fallan. Eso no pasa de ser una fantasía sin mucho fundamento, al menos desde la perspectiva con la que hoy contamos. Pero sí que lanzan señales para alertar sobre la orientación de los cauces de participación. Y sería una gran irresponsabilidad no intentar descifrar el mensaje.

Lo que sí tenemos es ya una experiencia más que suficiente para darnos cuenta de que cuando los partidos democráticos del sistema y con aspiración de ser partido gubernamentales utilizan las causas de los antisistema para recavar votos en las contiendas electorales (por ejemplo, los miedos ante la inmigración), esas conductas a lo mejor les reportan beneficios a corto plazo, pero generalmente pasan facturas muy negativas a todos, empezando por los que se aprovechan de las políticas del miedo. En Francia tienen sobrada experiencia de esta cruda realidad.

¿Es el fin de las ideologías el comienzo del pensamiento único?

Se dice que, a pesar de la enorme diversidad de información que transporta la red informática, el propio medio de transporte genera una uniformidad de conciencia, de marcos conceptuales y de categorías de conocimiento –incluso de concepción del mundo–, que nos inducen a hablar, por lo menos, de tendencias hacia la *monocultura*. Samuel Barber ha acuñado la expresión *McDonalización* para nombrar esa tendencia homogeneizadora, ésta no implica sólo una forma de comida eficiente y estandarizada sino un mensaje cultural que por los cauces de los medios de comunicación, supone una forma sutil (o no tan sutil) de imperialismo cultural.

Una de las expresiones ideológicas de esta monocultura es el “pensamiento único”, que lleva incluida el discurso del “fin de las ideologías” y la acep-

tación del capitalismo neoliberal como “patrimonio común de la humanidad” y única alternativa viable¹⁵. Más que una enésima rememoración de Fukuyama, una breve cita de *La era de la información* centra la cuestión con claridad meridiana: “Las ideologías políticas que emanan de las instituciones y organizaciones industriales, del liberalismo democrático basado en el Estado-nación al socialismo basado en el trabajo, se ven privadas de significado real en el nuevo contexto social. Por lo tanto, pierden su atractivo y, para tratar de sobrevivir, se embarcan en una serie de adaptaciones interminables, corriendo detrás de la nueva sociedad enarbolando banderas polvorientas de guerras olvidadas”¹⁶.

Es evidente que la división entre izquierda y derecha aún sigue utilizándose como criterio orientador y mecanismo conformador de identidades políticas. Sin embargo, eso no elimina la duda razonable de si, tomando a los partidos políticos como actores principales, las diferencias ideológicas entre ellos son auténticas o simplemente decorados para presentar ofertas.

La crisis del modelo de la ciudadanía asociado al Estado nacional

La ciudadanía es primariamente un modo de inserción de las personas en la sociedad política; una relación política entre un individuo y una comunidad, en virtud de la cual el individuo es miembro de pleno derecho de esa comunidad y le debe lealtad. En tal sentido, el término ciudadano alude a la identidad política de los individuos, o a su identidad en el espacio público. Ahora bien, la ciudadanía —frente a otras formas de identidad en el espacio público que no constituyen a las personas en ciudadanos— es el status que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad, de lo cual se infiere que hay otros miembros que no gozan de esa misma plenitud de derechos dentro de la comunidad política en la que viven y ahí es donde mana la fuente de preguntas que surgen imparables al mirar al fenómeno de las migraciones contemporáneas.

El significado moderno de la ciudadanía la refiere al Estado y a la nación, toda vez que la tríada Estado/Nación/Ciudadanía ha conformado durante varios siglos (y aún sigue conformando) los límites de nuestras sociedades liberales y democráticas, configurando el marco de referencia valorativo del campo político, de modo que las acciones políticas han sido valoradas positiva o negativamente en tanto en cuanto reforzasen o debilitasen la relación entre los tres

15 Cf. I. RAMONET, *Un mundo sin rumbo*, Madrid 1997. Aquí: Introducción.

16 M. CASTELLS, *La era de la información*. Vol. II, 394.

términos. Y también marcando el campo de legalidad y de la legitimación política, así como definiendo quién está dentro y quién fuera del *demos* (pueblo)¹⁷.

En la actualidad esa referencia directa y rotunda de la ciudadanía al Estado-nación pasa por dificultades importantes que amenazan con hacerla inservible y, al ritmo que va la época que nos toca vivir, muy pronto anacrónica. En realidad, la crisis de esa noción de ciudadanía es la crisis de un concepto muy débil de ciudadanía, cuya debilidad, en un mundo como el nuestro, de voces, historias y percepciones divergentes, radica en la injustificada universalización que proyectan¹⁸.

El Estado gestiona la pertenencia o la inclusión/exclusión, y lo hace a través de lo que S. Nair ha denominado el derecho de establecer quién es diferente, precisamente porque el Estado es el que tiene la llave de la diferencia para decir quién es extranjero o quien está en minoría. Lo interesante de esto está en que la exclusión del diferente se realiza como proceso “natural” y en virtud del valor de la seguridad e interés particular y no en los valores más universales de la igualdad y la justicia¹⁹.

El multiculturalismo como fuente de problemas políticos

La mayoría de los temas que se discuten en torno a las relaciones entre Estado, Nación y ciudadanía tienen que ver con el multiculturalismo o la coexistencia de diversas culturas en un mismo espacio social²⁰. Desde él se pueden apreciar las fisuras que presenta ese vínculo hoy en plena crisis e igualmente los tipos de argumentos se construyen al poner en relación el multiculturalismo con el marco conceptual Estado/Nación/Ciudadanía.

17 R. ZAPATA-BARBERO, “La ciudadanía en contextos de multiculturalidad: procesos de cambios de paradigmas”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 37 (2003) 173-200, en p. 177.

18 P. B. CLARKE, *Ser ciudadano*, Madrid 1999, 33.

19 J. DE LUCAS, *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*, Barcelona 1996, 45 ss.

20 Según el análisis de R. Zapata-Barrero, los temas que vinculan la ciudadanía y el multiculturalismo son complejos porque en la mayoría de las sociedades democráticas se da más de un contexto de multiculturalidad, aunque según la agenda política y las estructuras de los Estados, unos contextos cobran más importancia que otros. Los cinco contextos señalados son: a) multiculturalismo asociado al pluralismo de identidades culturales, b) multiculturalismo asociado a la inmigración, c) multiculturalismo en el contexto de la multinacionalidad, d) multiculturalismo asociado al proceso de construcción europea, e) multiculturalismo en el contexto de la globalización.

Por un lado, un argumento insiste en que el multiculturalismo refuerza los vínculos indivisibles entre los tres términos, puesto que lo único sólido y seguro es precisamente ese marco. Esta perspectiva defiende la necesidad del carácter homogéneo del *demos*, en términos culturales, y de la identidad de la ciudadanía y la nacionalidad (ciudadanía=nacionalidad), de modo que cualquier sistema de identidades múltiples es indeseable en términos de seguridad y cohesión. Según esta interpretación, es urgente decretar el fin de la era del multiculturalismo. En esa dirección apuntan las obras del italiano, Premio Príncipe de Asturias de las Ciencias Sociales, G. Sartori, el británico B. Barry o el español M. Azurmendi.

Por otro lado, otros autores insisten en que el multiculturalismo constituye una amenaza seria al modelo de relación política entre los tres términos que hasta hoy existe, pero no culpan de ello al hecho del pluralismo cultural sino a la inadecuación del modelo político respecto a la realidad social. Defienden los que así piensan el carácter heterogéneo del *demos* y de la ciudadanía, que no debe estar identificada con una única nacionalidad como la concepción clásica defiende.

La ciudadanía cosmopolita: reivindicación política con fundamento ético

¿Puede hablarse de una ciudadanía cosmopolita a falta de instituciones que velen por la protección de un catálogo determinado de derechos, fruto de un contrato entre los individuos y el Estado, y asociados a unas obligaciones determinadas que han de satisfacer los individuos respecto a dicho Estado?

Reivindicar una “ciudadanía cosmopolita” o “ciudadanía humana”, más allá de su reconocimiento político, es el presupuesto implícito de la afirmación incondicional de los derechos humanos como base y referencia fundamental de la democracia y del diálogo ético en la diversidad de culturas y condiciones sociales. Cuando se crearon las grandes declaraciones de los Derechos Humanos, en el contexto de las revoluciones liberales, hubo momentos cruciales en que se declaró la obsolescencia del orden vigente y se inauguró un nuevo orden de derechos y libertades. También ahora estamos en un momento en el que el espectáculo de este orden globalizado nos obliga a construir un mundo habitado por conciudadanos que se afirman, y quieren realmente ser, libres e iguales.

Esto pone de manifiesto la necesidad de crear nuevas formas de organizar las relaciones entre los seres humanos, tanto individual como colectivamente.

te, en clave más universalista, donde haya oportunidades reales para la justicia y la solidaridad a escala planetaria. Todos los actores implicados en esta gran transformación de las democracias necesitan ser repensados, reformulados y renegociados.

II. Los caminos que abre la ética cristiana: la experiencia humana a la luz del Evangelio

*La Iglesia, "sacramento de unidad", para un mundo globalizado*²¹

Pablo VI recordó que "nadie es extraño al corazón de la Iglesia; nadie es indiferente para su ministerio; nadie le es enemigo, con tal de que él mismo no quiera serlo. No en vano se llama católica; no en vano está encargada de promover en el mundo la unidad, el amor y la paz" (ES, 88). La Iglesia es consciente de que tiene esa misión (LG, 9). Sabe que Cristo la quiso como signo de unidad en el corazón del mundo. Esas palabras se refuerzan, si cabe, con la globalización.

De hecho, la Iglesia católica es la institución religiosa más globalizada. Esta afirmación se sustenta al menos en tres motivos: la extensión geográfica y numérica, la cultura unitaria y la estructura unitaria²². En todo caso, la globalización no es algo externo a la Iglesia: es una de sus características distintivas, ya que desde su origen y en su misión ella se comprende como Iglesia mundial, que existe sin devorar a las Iglesias locales: Una Iglesia Universal, que se comprende como comunidad maestra de vida acreditada a lo largo de los siglos, anuncia un programa que quiere construir puentes entre las comunidades locales: sólo aprendiendo juntas las unas de las otras, unidas entre ellas por el mensaje del Evangelio, pueden llegar a ser las Iglesias locales en su multiplicidad una verdadera Iglesia Universal. Este programa de cuya realización la Iglesia está desde luego aún muy alejada, podría ser un excelente modelo de una globalización de la justicia humana que "a la globalización del lucro y de la miseria oponer una globalización de la solidaridad" (Juan Pablo II):

La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) mira con inquietud los aspectos negativos derivados de la globalización, aunque reconoce los valores positivos que comporta: "Se trata de un fenómeno nuevo, que es preciso conocer y valo-

21 JUAN PABLO II, *Jornada mundial de las Migraciones 2000* n.3.

22 Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, "Globalización religiosa", *Documentación Social* 125 (2001) 131-140

rar con un análisis atento y puntual, pues se presenta con una marcada nota de “ambivalencia”. Puede ser un bien para el hombre y para la sociedad, pero podría constituir también un daño de notables consecuencias”²³.

La realización de la globalización ética, fundada en la dignidad de la persona, en la búsqueda del bien común y de la solidaridad humana, depende del empeño personal de cada uno y también de instancias políticas de alcance mundial. La conversión y la reforma personal son un camino necesario para dar un rumbo más humano a la globalización, pero el proceso se quedaría inacabado sin el apoyo de instancias socio-políticas, de entidades de ámbito y con repercusión mundial. Por eso es necesario establecer quien ha de realizar la gobernanza mundial del proceso de globalización de manera que se respete la persona y el bien común. Precisamos de una “nueva cultura, nuevas reglas y nuevas instituciones a nivel mundial”.

Considera Juan Pablo II que “la humanidad, al embarcarse en el proceso de globalización, no puede por menos de contar con un código ético común”²⁴. Este código ético común impedirá que la globalización sea un “nuevo tipo de colonialismo”. Un código ético común asegura que en el proceso de globalización “triunfe la humanidad entera, y no sólo una elite rica que controla la ciencia, la tecnología, la comunicación y los recursos del planeta en detrimento de la gran mayoría de sus habitantes”. Para construir este código ético orientador de la globalización la doctrina social católica da su aportación. Tenemos criterios éticos que van a servir de parámetros y líneas orientadoras del proceso de mundialización.

Hay una serie de elementos que la Iglesia está llamada a aportar (y no se los debe guardar sin compartir) a favor de una globalización humana²⁵:

- Defender y promover la ética consistente de la vida
- Desde su opción por los pobres: Prestar una voz a los excluidos;
- Ante los retos de la interdependencia mundial difundir la conciencia de solidaridad mundial e intergeneracional;
- Ejercer su responsabilidad política, impulsada por la Doctrina Social de la Iglesia, junto a otras religiones en pro de unas normas éticas mínimas a nivel mundial;

23 JUAN PABLO II, *Discurso a Empresarios y Sindicatos de Trabajadores* (mayo 2000).

24 JUAN PABLO II, *Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales* (abril 2002).

25 Asumo y completo los elementos que aporta: J. MÜLLER, “Weltkirche als Lerngemeinschaft. Modell einer menschengerechten Globalisierung”, *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 317-328.

- Proponer el principio de subsidiariedad;
- Frente a la cultura consumista comprometerse en un estilo económico y vital sostenible;
- Apoyar firmemente las comunidades de vida, sobre todo a la familia.
- Crear caminos de unidad cultural en el respeto a la diversidad.

Vamos a explorar un poco más de cerca algunos de esos caminos que abre la ética cristiana.

Creyentes y ciudadanos

El modelo de participación eclesial en la vida pública que proponemos está tanto alejada de la “tentación sectaria” de algunas propuestas cristianas como de la tentación se puede reconocer en algunas actitudes que podrían caracterizar una estrategia de “reconquista” católica, como de la disolución de la identidad en el magma social.

La propuesta de participación pública requiere que el conjunto de la cultura y la doctrina social católica entren en diálogo, a la búsqueda de las razones comunes, identificando aquellas zonas de la vida social donde la inspiración del catolicismo puede corregir y mejorar al conjunto de la sociedad, así como aquellos aspectos en los que la teología católica puede ser informada por la experiencia social. Todo esto sin perder la reserva crítica y ganando capacidad auto-crítica.

La tensión de ser creyente y ciudadano nos remite a la tensión entre el humanismo escatológico y el humanismo encarnatorio y a la de ser ciudadanos y forasteros: Vivir en el mundo sin ser del mundo es vivir en una “tensión continua entre el sectarismo y la aculturación (pérdida de identidad en el proceso de aculturación). Silenciar la crítica que viene de los movimientos proféticos podría llevar a la Iglesia a ligarse excesivamente a los poderes políticos. Pero subrayar en exceso la especificidad de la vida cristiana haría imposible la misión de evangelizar la cultura y el mundo. La tensión nos obliga a ser ciudadanos sin perder la distancia del que se sabe forastero”²⁶. Esta doble condición, profundamente vivida, nos lleva a no minusvalorar los esfuerzos de muchos que también viven el afán por humanizar nuestro mundo, aunque no sean cristianos ni creyentes.

26 P. CODURAS, *Voluntarios: discípulos y ciudadanos*, Barcelona 1995, 18.

En la Carta a Diogneto, siglo II, ya se presentó bellamente esa tensión entre ciudadanos y forasteros para expresar la forma tan original de estar los cristianos en la sociedad:

“Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla, ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás. A decir verdad, esta doctrina no ha sido por ellos inventada gracias al talento y especulación de hombres curiosos, ni profesan, como otros hacen, una enseñanza humana; sino que, habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestra de un tenor de peculiar conducta, admirable y, por confesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña”²⁷.

En fin, los cristianos somos creyentes en Cristo y miembros de la Iglesia sin dejar de ser ciudadanos, y somos ciudadanos sin dejar de ser cristianos. Por eso exigimos que nuestras convicciones sobre lo bueno y lo justo puedan tener su lugar en el espacio público-político.

Desde luego, los miembros de la comunidad eclesial—sobre todo los pastores—en ocasiones, no tendrán más remedio que pronunciar una voz disonante que sea denuncia profética ante la injusticia y el mal, pero no deberá absolutizar ninguna de esas formas de presencia renunciando a la misión de diálogo con el mundo, un diálogo que en el escuchar y decir se va haciendo a través de distintas acciones dialógicas.

Este diálogo tiene consecuencias para la Teología moral y la DSI como parte de ella, así como para las posibilidades de éstas dentro de ética cívica y los diálogos públicos, pues hace que la Iglesia, y en general todas las confesiones y comunidades, como comunidades de discurso moral, busquen interpretar el potencial de sus tradiciones morales y religiosas, y, en tanto que participan en el debate social. Lo cual no significa hacer dejación del bagaje que cada quien lleva, sino ser y dialogar desde ese bagaje en una búsqueda cooperativa de lo

27 Carta a Diogneto, cap. 5, en: D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos y apologistas griegos*, Madrid 2002.

más justo. Una sociedad que desee ser realmente pluralista y viva debe “compartir unos mínimos de justicia y respetar activamente unos máximos de felicidad y de sentido”²⁸; fórmula que en manos de Javier Gafo se convirtió en esta otra: “compartir unos mínimos de justicia y respetar activamente y promover unos máximos de felicidad y de sentido”²⁹.

Virtudes de la participación pública

Varias virtudes dialógicas juzgo como realmente cardinales en la participación pública de las voces eclesiales (tanto del Magisterio como de las instituciones católicas y de los teólogos) en el debate público: Por un lado, la disposición y habilidad de hacerse inteligible en público, que es el hábito de elaborar la posición de un modo comprensible para aquellos que hablan en lenguajes religiosos o morales diferentes, de modo que traduce la propia posición en un lenguaje compartido de mediación. Por otro, la accesibilidad pública, que consiste en la práctica habitual de defender los diversos puntos de vista de un modo no sectario ni autoritario.

Concretando más: Para ser relevantes en una sociedad pluralista se hace imprescindible la participación, el compromiso con lo real y la búsqueda de consenso con otras cosmovisiones. Construir un marco de convivencia para todos los ciudadanos, respetuoso del pluralismo, es la misión de la actividad política. De esta tarea no puede sentirse dispensado el creyente, ni laicos ni clérigos.

Los criterios que se van elaborando para el compromiso sociopolítico en esta nueva situación de colaboración con personas de otras ideologías o creencias son bastante claros para los cristianos:

El cristiano habrá de esforzarse para que sus puntos de vista inspiren realmente las instituciones sociales y políticas.

Esta tarea no puede basarse en la imposición que nadie tendría derecho a discutir sino en la capacidad para ofrecer propuestas y justificarlas a fin de que otros las acepten.

Esto exige discernimiento concreto del grado de compromiso que se puede asumir con los grupos sociales o políticos, sin pretender que todo está dicho por principios de carácter universal e inmutable.

28 A. CORTINA, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, Madrid 2001, cap. 9.

29 J. GAFO, “¿Concebir un hijo para salvar a un hermano?”, ABC (6-10-2000) 52.

Se pide evitar, por tanto, el abstencionismo y la imposición.

Esto implica distinguir el compromiso de cada cristiano de las posturas oficiales de la Iglesia, porque a aquél le es permitido, e incluso pedido, que llegue más lejos de lo que podría llegar la Iglesia institucionalmente.

Y es que el pluralismo es un hecho social y un hecho eclesial.

Los cristianos no nos sentimos en posesión de la verdad sino a la escucha de la verdad, hemos de ser conscientes de que la sociedad secular ha de construirse entre todos: los que participan de unas convicciones y los que participan de otras distintas.

La Iglesia no es la comunidad política, sin embargo nada se opone a que la comunidad eclesial se organice utilizando sistemas más coherentes con la sensibilidad moderna democrática: Todo lo que fuera crecer en la participación de los cristianos en la toma de decisiones y en los modos de manifestarse en la sociedad, crecer en la transparencia de los procedimientos de gobierno y en la construcción participada de consensos dentro de la comunidad eclesial, hará ganar en coherencia entre mensaje y mensajero, y seguramente hará más creíble el anuncio del buena noticia del Reino.

La comunicación de y en la Iglesia

En la Iglesia católica se visibiliza con especial virulencia e intensidad el problema de la comunicación. Este se presente en forma de crisis de autoridad y como nuevas exigencias de sociabilidad y de nuevas estructuras de gobierno, participación, información y decisión.

A este respecto el Cardenal Mahony planteó en el Plenario del Consejo Pontificio de las Comunicaciones Sociales, las siguientes cuestiones: “Siempre ha habido diferentes voces en la Iglesia. El intercambio abierto de ideas, compromiso de diálogo y libertad de expresión características de nuestro tiempo es un avance que hay que celebrar, incluso a pesar de algunos notables abusos. Si estos logros sirven para la tarea de ser y construir el Cuerpo de Cristo, en la Iglesia, entonces deben cultivarse y usarse responsable y adecuadamente. Me gustaría sugerir que la cuestión crucial debe ser “¿Quién habla en nombre de la Iglesia?”, aunque deba ser completada con otra “¿Cómo hablamos en la Iglesia?”.

No creo que sea exagerado decir que en la Iglesia católica se visibiliza con especial virulencia e intensidad el problema de la comunicación. Este punto

tiene dos vertientes complementarias: la comunicación dentro de la Iglesia (en directa relación con el pluralismo interno que no se sabe manejar y, en la práctica, se opta por no reconocer, procediendo como si fuera inexistente o sólo síntoma de disidencia e infidelidad³⁰) y la comunicación entre la Iglesia y el conjunto de la sociedad, en especial a través de los medios de comunicación social (MCS).

La razón informada por la fe ni impone la verdad ni renuncia a su identidad

En España algunos de los participantes en los debates de la ética cívica (en particular de los debates bioéticos) piensan, y lo escriben, que la doctrina moral católica exige, para su comprensión y aceptación, un “acto de fe”, y, como consecuencia de ello, los no católicos quedarían, por definición, fuera, incapacitados incluso para comprenderlas. Dicho con otras palabras, tales “razones” de la moral católica no son razonables sino irrazonables. Pero, desde luego, con todos mis respetos para los que así piensan, he de decirles que presentar convicciones morales sin avalarlas con argumentos razonables e informados no ha sido nunca, ni lo es hoy, el modo de proceder de la moral católica³¹. (La doctrina de la ley natural a lo largo de los siglos atestigua esa idea).

Ahora bien, la defensa nítida del derecho de la Iglesia católica a avanzar su visión en el debate público no es defensa de cualquier modo de proceder. Creo que la Iglesia católica ha de trabajar dentro de los requerimientos del “orden público” (en tanto que parte del bien común) para implementar lo que ella cree que son los niveles mínimos de moralidad pública en una sociedad pluralista, mediante el uso de métodos de la persuasión y la argumentación en una conversación civil.

Precisamente porque la ética cristiana se entiende “razón informada por la fe”, es posible que el consenso público moral y político para el conjunto de la sociedad sea posible en un contexto de pluralismo religioso, moral y cultural. La “razón informada por la fe” no es razón reemplazada por la fe, ni razón sin fe, sino razón configurada por la fe en perspectivas, temas, intuiciones asociadas a

30 Esta vertiente se presenta en forma de crisis de autoridad y de nuevas exigencias de sociabilidad y de nuevas estructuras de gobierno, participación, información y decisión dentro de la Iglesia.

31 Además una cosa es que los que estamos en la Iglesia podamos analizar y discrepar sobre cosas que digan nuestros pastores, y otra distinta es que aceptemos que se ridiculice su postura, en el fondo con un interés muy preciso de desacreditarla públicamente.

la tradición cristiana, que nos ayuda a ver el mundo a la luz del Evangelio, y desde ella contribuir con lo mejor de nuestro saber y entender.

Los términos de la crítica social de la Iglesia de *GS 42 –fin religioso* en el cual cabe *pronunciar el juicio moral aun en los problemas de orden político*— pueden traducirse en que la Iglesia ha de ejercer su crítica e influencia, hoy, en el orden cultural, para influir sobre el orden político de la sociedad, porque la religión (en sus diferentes expresiones) es una fuerza social insustituible, pero no a través de una directa acción sobre el Estado/gobierno (política pública directa), sino respetando las mediaciones variadas del conjunto de la sociedad, en la cual existe, amén de otros rasgos, un pluralismo religioso, moral, político... Por eso, la propuesta moral católica habría de ser elaborada de forma dialógica y mediada a través de la lenguajes accesibles, para poder desempeñar su misión dentro del orden social.

*Diálogo intercultural para una ciudadanía abierta e inclusiva*³²

a) El valor de las culturas humanas

Ser humano significa necesariamente existir en una determinada cultura. La Iglesia siempre ha reconocido la importancia primordial de las culturas como tradiciones vivas en cuyo seno la persona se constituye y alimenta. En esta línea, encontramos la reiterada afirmación del “valor de las culturas humanas que ningún poder externo tiene el derecho de menoscabar y menos aún de destruir”, junto al valor inalienable de la persona humana.

b) La nueva conciencia de la diversidad cultural

En el mundo tan aldea global en que vivimos se nos ha hecho más intensamente presente la experiencia de la diversidad. El nuevo contexto histórico se caracteriza, de hecho, por los mil rostros del otro; y la diversidad, contrariamente al pasado, se vuelve algo común en muchísimos países.

La diversidad cultural, étnica y lingüística es un elemento constitutivo de la creación y, no puede ser eliminada. Mucho mejor que la celebremos como una

32 JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada por la Paz* 2001; CONSEJO PONTIFICIO PARA LA PASTORAL DE LOS EMIGRANES E ITINERANTES, Instrucción *Erga migrantes Caritas Christi*, 3 de mayo de 2004. (Citaré según la edición de la Conferencia Episcopal Española, Madrid 2004, como EMCC).

gran oportunidad que, vista desde Dios, es una gran bendición. El paso de sociedades monoculturales a sociedades multiculturales puede revelarse como un signo de la viva presencia de Dios en la historia y en la comunidad de los hombres, porque presenta una oportunidad providencial para realizar el plan de Dios de una comunión universal. De ahí, el diálogo entre las culturas emerge como una exigencia intrínseca de la naturaleza del hombre y de la cultura, y no sólo como ni principalmente como conveniencia estratégica.

c) Relatividad de las culturas no es relativismo cultural (EMCC, 30)

La pluralidad cultural anima al hombre contemporáneo al diálogo y a interrogarse acerca de las grandes cuestiones existenciales, como el sentido de la vida y de la historia, del sufrimiento y de la pobreza, del hambre, de las enfermedades y de la muerte, pero no a un relativismo cultural insuficientemente sensible a la importancia de la matriz cultural o a un fixismo cultural atrapado por el miedo a lo diferente y por una concepción esencialista de la cultura.

La apertura a las distintas identidades culturales no significa, sin embargo, aceptarlas todas indiscriminadamente, sino respetarlas –por ser inherentes a las personas– y eventualmente apreciarlas en su diversidad. La “relatividad” de las culturas fue subrayada, además, por el Concilio Vaticano II (Cf. *GS* 54, 55, 56, 58). La pluralidad es riqueza y el diálogo es ya realización, aunque imperfecta y en continua evolución, de aquella unidad definitiva a la que la humanidad aspira y está llamada.

Los cristianos están llamados, por consiguiente, a testimoniar y a practicar, además del espíritu de tolerancia –que es un enorme logro político, cultural y, desde luego, religioso– el respeto por la identidad del otro, estableciendo, donde sea posible y conveniente, procesos de coparticipación con personas de origen y cultura diferentes, con vistas también a un “respetuoso anuncio” de la propia fe. La tolerancia no es suficiente, se requiere la simpatía, el respeto, en la medida de lo posible, de la identidad cultural de los interlocutores.

d) Diálogo con las culturas, condición para evangelizar (EMCC, 36).

Esta fluidez cultural hace aun más indispensable la “inculturación”, porque no se puede evangelizar sin entrar en profundo diálogo con las culturas. La “inculturación” comienza con la escucha, es decir, con el conocimiento de aquellos a quienes se anuncia el Evangelio. Esa escucha y ese conocimiento llevan,

en efecto, a juzgar mejor los valores positivos y las características negativas presentes en su cultura, a la luz del misterio pascual de muerte y de vida.

Reconocer sus aspectos positivos y apreciarlos, porque preparan a la acogida del Evangelio, es un preámbulo necesario para el éxito del anuncio. Sólo así nacen el diálogo, la comprensión y la confianza. La atención al Evangelio se transforma, de este modo, en atención a las personas, a su dignidad y libertad. Promoverlas en su integridad exige un compromiso de fraternidad, solidaridad, servicio y justicia. El amor de Dios, en efecto, mientras dona al hombre la verdad y le manifiesta su altísima vocación, promueve también su dignidad y hace nacer la comunidad alrededor del anuncio acogido e interiorizado, celebrado y vivido.

e) Una tensión constructiva entre universalidad y diversidad: La ética de Pentecostés³³

La migración nos confronta con dos aspectos: *diversidad y la universalidad*. La primera perspectiva, las migraciones ponen de relieve las divisiones y las dificultades de la sociedad que las recibe; en la segunda contribuyen de manera notable a la unidad de la familia humana y al bienestar universal. Así se produce un enriquecimiento recíproco a través de la puesta en común de las culturas distintas.

Pentecostés determina una verdadera ética del encuentro que debe dirigir la construcción de la humanidad. Toda persona ha de ser reconocida en su dignidad y respetada en su identidad cultural. Al migrante se le ha de considerar, por consiguiente, no como uno mero instrumento de producción, sino como un sujeto dotado de plena dignidad humana. De ahí nace una convicción firme de que los hombres son hermanos y que el amor es la fuerza más poderosa para transformarse a sí mismo y a la sociedad.

f) El ser y la misión de la Iglesia: Unidad en la diversidad

Ya que desde su origen y en su misión la Iglesia se comprende como Iglesia mundial, que existe sin devorar a las Iglesias locales. La Iglesia católica —que es universal y comunidad maestra de vida acreditada a lo largo de los siglos— anuncia un programa que quiere construir puentes entre las comunida-

33 JUAN PABLO II, *Mensaje Jornada Mundial de las Migraciones* 1992.

des locales: sólo aprendiendo juntas las unas de las otras, unidas entre ellas por el mensaje del Evangelio, pueden llegar a ser las Iglesias locales en su multiplicidad una verdadera Iglesia universal.

El carácter “cosmopolita” del Pueblo de Dios es visible hoy prácticamente en cada Iglesia particular, porque la emigración ha transformado incluso comunidades pequeñas y antes aisladas en realidades pluralistas e interculturales. Esas comunidades tienen nuevas oportunidades de vivir la experiencia de la *catolicidad*, una nota de la Iglesia que expresa su apertura esencial a todo lo que es obra del Espíritu en cada pueblo. En realidad, este programa podría ser un excelente modelo de una globalización de la justicia humana, una globalización de la solidaridad.

Esta tensión entre lo universal y lo particular, que como consecuencia de la globalización se agudiza más, se orienta correctamente sólo mediante un diálogo intercultural lo más amplio posible y aquí tienen mala entrada las tendencias centralizadoras y uniformizadoras.

*g) La integración intercultural frente a la asimilación o a la segregación*³⁴

En nuestras sociedades, marcadas por el fenómeno global de la migración, es preciso buscar un justo equilibrio entre el respeto de la propia identidad y el reconocimiento de la ajena. En efecto, es necesario reconocer la legítima pluralidad de las culturas presentes en un país, en compatibilidad con la tutela del orden, del que dependen la paz social y la libertad de los ciudadanos.

De ahí que se deban excluir tanto los modelos asimilacionistas, que tienden a hacer que el otro sea una copia de sí, como los modelos de marginación de los inmigrantes, con actitudes que pueden llevar incluso a la práctica del *apartheid*.

Si se favorece una integración gradual de todos los emigrantes, en el respeto de su identidad, manteniendo al mismo tiempo el patrimonio cultural de las poblaciones que los acogen, se corre menos el riesgo de que se concentren formando verdaderos y propios guetos, en los que quedan aislados del contexto social, terminando a veces por alimentar incluso el deseo de conquistar paulatinamente el territorio.

34 JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada mundial de la paz* de 2001, n. 12; *Mensaje Jornada Mundial de las Migraciones* 2004 y 2005, EMCC 2, 42, 62, 80 y 89.

El camino de la auténtica integración comporta una perspectiva intercultural que tiene como sujeto el conjunto de la sociedad, no sólo de los que se incorporan. La integración intercultural es un proceso largo, encaminado a formar sociedades y culturas, haciendo que sean cada vez más reflejo de los multiformes dones de Dios a los hombres. La Iglesia invita explícitamente a los inmigrantes a reconocer el deber de honrar a los países que los acogen, y respetar las leyes, la cultura y las tradiciones de los habitantes que los han recibido. Sólo de este modo reinará la armonía social.

Cuando las «diferencias» se encuentran integrándose, dan vida a una «convivencia de las diferencias». Se redescubren los valores comunes a toda cultura, capaces de unir y no de dividir; valores que hunden sus raíces en un mismo «humus» humano. Esto ayuda al establecimiento de un diálogo provechoso para construir un camino de tolerancia recíproca, realista y respetuosa de las peculiaridades de cada quien. Con estas condiciones, el fenómeno de las migraciones ayuda a cultivar el «sueño» de un porvenir de paz para toda la humanidad.

*Diálogo interreligioso: ciudadanía abierta a la religión*³⁵

Tanto los países de antiguas raíces cristianas como las sociedades multiculturales ofrecen oportunidades concretas de intercambios interreligiosos, para entablar unas relaciones “de apertura y diálogo con representantes de otras religiones” (*Novo millennio ineunte*, 55).

Hay desafíos emergentes en un mundo donde están llamados a convivir hombres y mujeres de culturas y religiones diversas. Pero, para que esta convivencia se desarrolle de modo pacífico, es indispensable que, entre los miembros de las diferentes religiones, caigan las barreras de la desconfianza, de los prejuicios y de los miedos que, por desgracia, aún existen.

En cada país son necesarios el diálogo y la tolerancia recíproca entre cuantos profesan la religión de la mayoría y los que pertenecen a las minorías, constituidas frecuentemente por inmigrantes, que siguen religiones diversas. El diálogo es el camino real que hay que recorrer, y por esta senda la Iglesia invita a caminar para pasar de la desconfianza al respeto, del rechazo a la acogida. Para alcanzar este objetivo, no bastan las iniciativas que atraen el interés de los grandes medios de comunicación social; sirven, más bien, los gestos diarios rea-

35 JUAN PABLO II, *Mensaje Jornada Mundial de las Migraciones* 2001.

lizados con sencillez y constancia, capaces de producir un auténtico cambio en la relación interpersonal.

El diálogo no siempre es fácil. Pero para los cristianos, su búsqueda paciente y confiada constituye un esfuerzo que hay que realizar siempre. Contando con la gracia del Señor, sin dejar de practicar con convicción su fe, los cristianos deben buscar el diálogo también con los no cristianos. Sin embargo, saben bien que para dialogar de modo auténtico con los demás es indispensable un claro testimonio de la propia fe. El diálogo no debe basarse en el indiferentismo religioso o esconder el don de la fe.

Este esfuerzo sincero de diálogo supone, por una parte, la aceptación recíproca de las diferencias, y a veces de las contradicciones, así como el respeto de las decisiones libres que las personas toman según su conciencia. Por tanto, es indispensable que cada uno, cualquiera que sea la religión a que pertenezca, tenga en cuenta las exigencias inderogables de la libertad religiosa y de conciencia, como puso de relieve el concilio Vaticano II, en el n. 2 de la declaración *Dignitatis humanae*.

Si, en el mundo de la movilidad humana, animase este espíritu, casi como en un crisol se crearían posibilidades providenciales para un diálogo fecundo, en el que no se negará jamás la centralidad de la persona. Este es el único camino para alimentar la esperanza de “alejarse el espectro funesto de las guerras de religión, que han bañado de sangre tantos períodos en la historia de la humanidad” (*Novo millennio ineunte*, 55) y han obligado a menudo a muchas personas a abandonar sus países. Urge trabajar para que el nombre del único Dios se convierta, como debe ser, en “un nombre de paz y un imperativo de paz”.

Una de las cosas en que más insiste el Papa Ratzinger es en que «la violencia está en contraposición con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma» y que, por consiguiente, la religión debe ir unida a la razón y nunca a la violencia. Aparte de los malos entendidos y tergiversaciones por su cita en Ratisbona de una frase del Emperador Manuel II Paleólogo sobre Mahoma y el uso de la espada para la defensa de la fe musulmana, Benedicto XVI es un firme partidario de construir puentes positivos entre musulmanes y cristianos. Como dijo a las comunidades islámicas de Alemania en agosto de 2005 en Colonia: «El diálogo interreligioso e intercultural entre cristianos y musulmanes es una necesidad vital, de la cual depende en gran parte nuestro futuro». El Pontífice reconoció que «por desgracia, la experiencia del pasado nos enseña que el respeto mutuo y la comprensión no

siempre han caracterizado las relaciones entre cristianos y musulmanes». Y con absoluta franqueza lamentó «cuántas paginas de historia dedicadas a las batallas y a las guerras emprendidas invocando, de una parte y de otra, el nombre de Dios, como si combatir al enemigo y matar al adversario pudiera agrardarle. El recuerdo de estos tristes acontecimientos debería llenarnos de vergüenza, sabiendo cuántas atrocidades se han cometido en nombre de la religión».

La ética cristiana apoya la ciudadanía plural: hacia la ciudadanía mundial

En el horizonte de la globalización en que actualmente tenemos que pensar la justicia como participación, es necesario elaborar una argumentación consistente a favor de la globalización de la ciudadanía, que conceda a la pertenencia a la comunidad humana valor sin necesidad de negárselo a la ciudadanía nacional.

La dignidad de la persona como criterio fundamental pide que la participación sea desde abajo. Justamente esto dice el principio de *subsidiaridad*, que protege al individuo y a los estratos sociales subordinados (familia, comunidades, diversos actores de la sociedad civil, etc.) del poder total del Estado y del centralismo burocrático. Esto no obsta para que se tengan como importantes las medidas políticas que posibilitan tales iniciativas individuales y comunitarias, apoyándolas y completándolas. Sin las condiciones-marco requeridas (por ejemplo la seguridad del derecho y la igualdad ante la ley) los esfuerzos personales y asociativos, aunque sean muy importantes, están condenados a fracasar o a durar poco.

En los términos que siguen se expresó el Papa Juan Pablo II en uno de sus últimos escritos:

“La pertenencia a la familia humana otorga a cada persona una especie de ciudadanía mundial, haciéndola titular de derechos y deberes, dado que los hombres están unidos por un origen y supremo destino comunes. Basta que un niño sea concebido para que sea titular de derechos, merezca atención y cuidados, y que alguien deba proveer a ello. La condena del racismo, la tutela de las minorías, la asistencia de los prófugos y refugiados, la movilización de la solidaridad internacional para todos los necesitados, no son sino aplicaciones coherentes del principio de la ciudadanía mundial”³⁶.

36 JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada por la Paz* 2005, n. 6.

Reivindicar una “ciudadanía humana”, más allá de su reconocimiento jurídico-político, es el presupuesto implícito de la afirmación incondicional de los derechos humanos como base y referencia fundamental del diálogo en la diversidad moral, cultural y religiosa. Es una exigencia ética nacida de la proclama universalista de los derechos humanos que la política debe asumir como proyecto viable en la construcción de un nuevo orden mundial.

La garantía de derechos individuales exige incluir las dimensiones comunitarias de esos derechos si queremos realmente garantizar una vida humana en toda su integridad, puesto que no hay personas sin identidades. Trabajar por la unidad de la familia humana quiere decir esforzarse por rechazar toda discriminación basada en la raza, la cultura o la religión como contraria al plan de Dios³⁷. Significa testimoniar una vida fraterna fundada en el Evangelio, respetuosa de la diversidad cultural y abierta al diálogo sincero y confiado. Comporta la promoción del derecho de cada uno a poder vivir en su propio país en paz, así como la atenta vigilancia para que en cada Estado la legislación relativa a la inmigración se base en el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona humana.

Nos hallamos ante la necesidad de crear nuevas formas de organizar las relaciones entre los seres humanos, tanto individual como colectivamente, en clave más universalista. Todos los actores implicados en esta gran transformación de las democracias necesitan ser repensados, reformulados y renegociados. Para conseguirlo, deberíamos no sólo aprender a pensar en los otros, haciéndoles justicia, sino aprendiendo a entender que la diferencia de una inmensa mayoría de seres humanos se ha gestado, sobre todo, en una biografía escrita desde la injusticia.

Las migraciones contemporáneas con los millones de mujeres y hombres buscando mejores condiciones de vida son uno de los más potentes síntomas de que el mundo está en crisis; crisis que puede ser de crecimiento en humanidad o puede llevar a un escenario aún más escandalosamente reduccionista y excluyente, donde el miedo y el autointerés se hagan aún más fuertes, o puede ser de crecimiento en humanidad; un crecimiento que pasa por reconocer que nos necesitamos mutuamente, aunque muchas veces esa mutua necesidad no la sepamos realizar ni siquiera expresar.

37 JUAN PABLO II, *Mensaje Jornada Mundial de las Migraciones* 2002.

Decir que el bien común exige justicia para todos significa que exige la protección de los derechos de todos, especialmente de los que están excluidos de los beneficios económicos y sociales. El principal compromiso con los excluidos habrá de ser el de que lleguen a ser participantes activos de la vida social, es decir, que puedan participar de y contribuir al bien común de la sociedad.

Entre las personas particularmente afectadas, se encuentran los más vulnerables de los extranjeros: los emigrantes indocumentados, los refugiados, los que buscan asilo, los desplazados a causa de continuos conflictos violentos en muchas partes del mundo, y las víctimas –en su mayoría mujeres y niños– del terrible crimen del tráfico humano.

La exclusión social es especialmente dramática en el caso de los millones de inmigrantes indocumentados. La condición de irregularidad legal no permite menoscabar la dignidad del migrante, el cual tiene derechos inalienables, que no pueden violarse ni desconocerse. Esta defensa de los derechos humanos pide que se busquen cauces de legalidad y regularidad para ordenar los movimientos migratorios. La inmigración ilegal no favorece la integración en las sociedades receptoras ni el desarrollo de los países de origen.

Estamos ante un desafío epocal de tal calibre que, aun desde el propio interés, sería muy poco inteligente no buscar con ahínco caminos de encuentro que superen como primer y fundamental criterio de actuación la simple defensa del propio bienestar y miren a las necesidades reales de quienes tristemente se ven obligados a solicitar hospitalidad.

Cosmopolitismo enraizado

Como fundamento de este nuevo sentido de ciudadanía no sirven ni un cosmopolitismo abstracto o desencarnado ni un modelo de corte realista que siga entendiendo los derechos humanos y la ciudadanía desde la clave exclusiva de los Estados nación. La alternativa puede ser un “cosmopolitismo enraizado”³⁸.

Es “enraizado” porque afirma la importancia de las relaciones concretas a través de comunidades con tradiciones particulares, y con necesidades y fortalezas sociales particulares. Acepta las diferencias religiosas, culturales, y considera las situaciones políticas y económicas concretas como relevantes en el desarrollo de los valores humanos de un mundo globalizado.

38 La expresión “rooted cosmopolitanism” es de K. A. APPIAH, “Cosmopolitan patriots”, en: J. COHEN (ed.), *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Boston 1996, 21-29.

Es “cosmopolita” al afirmar la importancia de esas diferencias sociales no solo para la propia gente sino para todos. Se afirma la relevancia moral de la humanidad común, obviando la idea abstracta de una comunidad universal que subsume las diferencias en una homogeneidad agobiante.

El respeto ante las diferencias entre comunidades y pueblos tiene un claro límite: las particularidades y los diferentes modos de organizar la vida pública son aceptables en tanto en cuanto respetan los derechos humanos.

El deber moral de la solidaridad: respuesta personal, política y cultural

La ética social cristiana ha ido acompañando la justicia social con la solidaridad, que es presentada por Juan Pablo II como la respuesta más adecuada a la situación y los problemas del mundo cada vez más interdependiente. Complementar la justicia con la solidaridad exige precisar el sentido de la solidaridad para que no aparezca como una forma debilitada de la justicia, que desactiva las exigencias de ésta.

Aunque ya encontramos signos de la solidaridad en documentos eclesiales anteriores³⁹, *Sollicitudo rei socialis* es la “encíclica de la solidaridad”, es decir, el documento de la DSI en donde más nítidamente se puede apreciar esta recepción y, aunque tardía, cálida acogida católica del concepto. En esta encíclica de 1987, Juan Pablo II introduce la solidaridad entre la lista de las virtudes cristianas, la vincula a la justicia social (y a ambas en la clave de la interdependencia creciente entre personas y pueblos —una clave que apunta en el sentido de la conciencia del mundo como aldea global), y la relaciona con la caridad. En *Sollicitudo* la solidaridad queda asimismo referida al misterio de la unidad del mismo Dios cristiano, comunidad trinitaria de personas. No exageramos si decimos que con esta encíclica la solidaridad adquiere carta de ciudadanía en el horizonte de la ética social cristiana.

Una vez la solidaridad se ha convertido en categoría moral básica de la DSI, no podemos prescindir de ella para entender la dignidad humana. En efecto, las ideas de dignidad personal y solidaridad son correlativas para la DSI: la

39 En el n. 35 de *Summi pontificatus* de Pío XII, en 1939, aparece por primera vez el término solidaridad en el Magisterio de la Iglesia, a partir de ahí se encuentra, aunque sin gran profusión ni relevancia en *Mater et magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII, en *Populorum progressio* (1967) y *Octogésima adveniens* (1971) de Pablo VI, así como en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965) del Concilio Vaticano II y otros documentos menores.

persona crece cuando construye solidaridad y decrece cuando la destruye. A su vez, el aumento de solidaridad permite a las personas crecer más, mientras que la desunión y la ruptura de la solidaridad tienta a las personas para empequeñecerlas y deformarlas provocándoles el incurvamiento sobre sí mismas. Cuando la DSI se distancia críticamente del individualismo que sobreestima a la persona individual y su preferencia subjetiva sin atender a los vínculos solidarios que la constituyen, o al colectivismo que destruye la singularidad de la persona para convertirla en una pieza en una maquinaria o en un número dentro de un colectivo, esta revelando la convicción fuerte y consistentemente arraigada en la ética social cristiana de que el ser humano es siempre, aun cuando los sistemas o la ideologías no le dejen expresarse así, persona solidaria.

Siendo la solidaridad la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común y no un sentimiento superficial por los males de las personas (SRS 38), al ver la realidad social actual a la luz de la Revelación surgen –en la reflexión ética cristiana– dos notas primordiales que cualifican cualquier expresión cristiana de la solidaridad: Por un lado, su carácter de imperativo ético. Por otro, Su despliegue en una triple expresión ética co-implicada y co-referida, a saber, ético personal, ético política y ético cultural⁴⁰.

Esta comprensión práctica de la solidaridad contrasta frontalmente el *ethos* contemporáneo de una “moral del sentimiento mediático” (P. Bruckner). El caso es que el cúmulo arrollador de imágenes y noticias –algunas espantosas– se quedan frecuentemente en fogonazos sin más incidencia en las personas que las reciben, y de hecho no llegan a afectar la sensibilidad moral, ni siquiera interpelan. Al contrario, más bien nos hacen desconectar de la mayor parte de las cosas de las que se nos informa y desentendernos apáticamente de la realidad: “Los patéticos llamamientos para que despertemos producen una especie de insensibilidad redoblada, acolchada, fruto de la saturación y no de la carencia, o más bien una sensibilidad intermitente que se entreabre a veces por efecto de unas rachas de emoción efímera para volverse a cerrar, más aún si cabe, a continuación”⁴¹.

40 He desarrollado este tema en: J. L. MARTÍNEZ, “El sujeto de la solidaridad: Una contribución desde la ética social cristiana”, en: A. VILLAR y M. GARCÍA-BARÓ (Eds.), *Pensar la solidaridad*, Madrid 2004, 47-114.

41 P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, Barcelona 1999, 243.

Metidos como estamos en el campo magnético de “la cultura de la virtualidad real” circulante a través de las TIC, se da una alteración de la conciencia personal que, en vez de actuar como “norma interiorizada de la moralidad”⁴², se torna incapaz de percibir la realidad, discernir el bien del mal, elegir y actuar en consecuencia. A lo sumo queda reducida a “norma interiorizada de la moralidad del sentimiento” y, éste, virtual: la moral que administran e inculcan —con bastante eficacia, por cierto— los medios de comunicación e información a través, por ejemplo, de los “maratones de la solidaridad”.

La moral de lo ordinario y del experimentar concreto

Jesús daba mucha importancia a la sensibilidad. Cuando le preguntaron sus discípulos por qué habla en parábolas, él responde con una cita de Isaías: “El corazón de este pueblo se ha embotado... para no ver con sus ojos ni oír con sus oídos” (Mc 13, 10).

Hablamos de cosas elementales, pero que hoy ya nadie puede dar por supuestas. Se trata de generar nuevas estrategias educativas, pastorales o espirituales que van a requerir enormes dosis de creatividad y esfuerzo. Porque el ser libre no surge del vacío o aparte de la historia: la vida de la libertad sólo se encuentra en las situaciones concretas donde podemos elegir y elegimos, el “deber” sólo se halla en los múltiples “deberes” de la vida cotidiana, y solamente aprendemos a hacer algo, haciéndolo, en línea con la mejor ética de las virtudes que arranca en la *Ética a Nicómaco* y llega a nuestros días. La experiencia moral no está única ni primeramente en los grandes y controvertidos asuntos (guerra, aborto, manipulación genética) sino en los actos humanos (Santo Tomás) que van conformando día a día nuestro carácter. Del mismo modo que la experiencia espiritual tiene momentos cumbre pero pasa por lo más cotidiano y sencillo del vivir.

Por eso se acrecienta la urgencia de tener en cuenta que participación y la ciudadanía se van trabajando en lo cotidiano y en lo pequeño, en el conocer sensible y, por experiencia directa, en situaciones concretas de vida y personas con sus nombres, rostros e historias, dejándonos afectar por la realidad viva: un conocimiento no puntual sino sostenido y sostenible. Sabemos que los mensajes —incluso los de los aspectos más espantosos—, cuando se reciben virtualmente,

42 Cf. J. L. MARTÍNEZ, *Conciencia moral y globalización*, en: M. RUBIO, V. GARCÍA y V. GÓMEZ MIER (eds.), *La ética cristiana hoy: Horizontes de sentido*, Madrid 2003, 481-500.

sin prolongación en la “realidad real”, no sólo se vuelven perfectamente digeribles sino que inmunizan frente a la realidad, incapacitándonos para comprender las cosas. Por eso necesitamos verificar en nuestra experiencia concreta las cosas de las que tenemos conocimiento virtual, para que la información no sea dañosamente inútil.

Comunidades humanas para la justicia y la solidaridad

La expansión y compresión simultáneas de la conciencia y la experiencia que producen las TIC, unidas a las condiciones de trabajo y de transporte, fomentan un sentido de comunidad no orgánica sino virtual, donde se dan relaciones pero al margen de los cauces reales de la relación de “presencia real”. Los vínculos que establecemos en el trabajo (de tipo instrumental) no pueden sustituir a los vínculos de las comunidades de pertenencia. Además, el individualismo y todo un elenco de características del estilo de vida urbano, en un marco donde se han expandido tanto los medios de “presencia virtual”, abonan el terreno para que la forma de mantener las relaciones sean canales como el teléfono móvil o Internet, en detrimento y en sustitución de la relación presencial directa.

Hay una reforzada necesidad de participar en grupos en los que el contacto humano ayuda a comprender e interiorizar las relaciones reales de reciprocidad, de amistad, de solidaridad, de autoridad, de proyectar juntos, de argumentar, de orar...; comunidades abiertas que apoyen y nutran a las personas para que no entren en las dinámicas que desvalorizan y excluyen. Desde luego, no necesitamos comunidades emocionales que se cierran sobre sí mismas, o aquellas que degeneren en la búsqueda patológica de seguridad, orden, sentido, espíritu de cuerpo propios del fundamentalismo que anula la personalidad de cada uno y edifica un conjunto alternativo de valores y principios de existencia, bajo los cuales no es posible coexistir con el sistema impío del conjunto de la sociedad.

En esta línea de apoyo a las comunidades no virtuales, continúa siendo decisivo el apoyo a la familia (que ya no será según el modelo patriarcal) como marco privilegiado donde acontece la experiencia real de la llamada de las personas a la relación, al don de sí en el amor y al don de la vida (GS, 12), donde tiene lugar privilegiado la posibilidad de que alguien nos corrija o nos lleva la contraria y, por que nos quiere, nos confronte haciéndonos elegir y reaccionar.

La familia como comunidad nuclear para la socialización y para aprender a humanizar los aspectos mecánicos de las instituciones sociales.

La fe cristiana reclama hoy en su trabajo por la justicia social que el cambio de estructuras no deje de lado la promoción de las comunidades humanas, como sujetos del desarrollo y espacios de solidaridad cuyos efectos redundan en bien del conjunto de la sociedad local y global. Aquí pugnan por abrirse camino las “comunidades de solidaridad”⁴³ como contracultura de la justicia y la solidaridad, tanto de tipo popular y no gubernamental como de nivel político, donde podamos colaborar en orden a conseguir un desarrollo plenamente humano, alimentando continuamente las motivaciones y la inspiración de corazones convertidos y luchadores.

El sentido religioso que ordena el paisaje y unifica el corazón

Abogo, pues, por una revisión de la extensión y significado de la esfera pública en el sentido de su apertura efectiva a las voces religiosas, lo cual ciertamente choca con el discurso dominante de nuestras sociedades, más en tiempos críticos como el que nos toca vivir. Ahora bien, esta revisión del espacio público no ha de confundirse con minar los fundamentos de una vida social, plural y abierta, porque no queremos colaborar con el fortalecimiento de ningún brote de intolerancia y fanatismo, tampoco de los agazapados bajo pretextos religiosos.

La sociedad civil, donde existen las comunidades de fe, no es un sector “privado” sino un sector público donde se expresan legítimamente los distintos grupos sociales, también las iglesias, comunidades y confesiones religiosas, para activar el vigor y la civilidad democrática del conjunto de la sociedad: la religión representa un capital social impresionante para la vida de toda la sociedad y constituyen, así, fuerzas cívicas de la vida pública. Nuestra presunción está a favor de las comunidades de experiencia religiosa y discurso moral como grupos de la sociedad civil que buscan interpretar el potencial de sus tradiciones morales y religiosas, en tanto que participan en el debate social, y que aportan sus tradiciones sustantivas de lo bueno dentro del discurso público.

Se trata de “interiorizar” la fuerza de la religión, para historizarla y “politicizarla” en el sentido de hacerla fuerza cívico-moral, puesto que la libertad, principio primordial del orden social, mana del reconocimiento efectivo –a indivi-

43 Vid. P. ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, *Comunidades de solidaridad*, Bilbao 2002.

duos y a grupos sociales— de su derecho, deber y poder para involucrarse en la conformación de significados sociales y en las concretas realidades de la sociedad. Este reconocimiento pasa por la edificación de un sólido marco común mínimo en el que tal participación de todos los sectores de la sociedad civil pueda tener lugar, respetando el pluralismo y la tolerancia, dentro de las reglas de juego básicas e irrenunciables, para poder construir el bien común de la sociedad que también es bien de los individuos.

El *sentido religioso* da a las personas un *telos* que unifica la vida y abona menos el terreno en que crecen: el relativismo (“está bien lo que cada uno haga”), el emotivismo (“esto es bueno porque es lo que prefiero”), la pasividad (“nada nuevo por lo que valga la pena luchar”) y la huida de uno mismo (“para vivir vidas ajenas”). Y, por el contrario, hay mayores posibilidades de éxito para las prácticas formativas que atiendan a la construcción de una identidad compleja que ordene la pertenencia a múltiples ámbitos: local, nacional, internacional, político, religioso, artístico, económico, familiar. Desde ahí, creo yo, también cabe establecer una más correcta relación con dos principios complementarios: respeto al valor y dignidad de toda persona y respeto a las diferencias culturales; respeto a las identidades culturales y respeto a los principios democráticos que garantizan las libertades y derechos de las personas en una sociedad pluralista.

III. Reflexión final

Hoy hay muchas y muy inquietantes preguntas que obligan a analizar las dinámicas culturales en las que estamos inmersos y a replantear las prácticas pastorales, educativas, espirituales, éticas... Quien se cierre a ver los interrogantes y prefiera la seguridad artificial que dan las recetas se priva a sí mismo de la capacidad de abrirse a la experiencia y de apreciar los desafíos, así como de responder a ellos evangélicamente. Pero también se incapacita, por más que recurra a los más sagrados argumentos de autoridad y a las verdades más seguras y objetivas, para guiar y educar a otros.

Al preguntamos humildemente dónde hay que poner el esfuerzo de la formación de personas para que puedan ser ciudadanos participantes y creyentes de verdad y vida brotan varias respuestas que, aunque enfatizan aspectos distintos, son confluyentes. Descubrimos actitudes como abrir los ojos y los oídos a la vida real; tener el coraje de entrar dentro de sí; hacerse preguntas críticas y autocríticas, abrirse al asombro, soñar posibilidades y calibrar su consis-

tencia; atreverse a elegir en lo cotidiano y en lo crucial, porque vivir es elegir; aceptar el reto de vivir comunitariamente en comunidades solidarias y abiertas al diálogo intercultural e interreligioso; y no tener miedo de buscar una perspectiva unificadora del corazón.

Son actitudes posibles en nuestro tiempo, pero reclaman serios esfuerzos para imaginar y diseñar nuevas prácticas sociales que favorezcan eficazmente su cultivo. Deseo fervientemente que no sea fruto de puro voluntarismo afirmar que tiene que ser posible construir un sujeto espiritual para habitar en la interdependencia de la globalización –aún en sus comienzos, y no inexorable pero sí irreversible. Habrá cosas conquistadas que resultarán ya irrenunciables, pero ello no exonera del trabajo de ampliar y ahondar la reflexión en torno a la relación entre espiritualidad, ética, y educación.

Frente a visiones catastrofistas u oportunistas, participo de una visión espiritual y moral abierta a la experiencia humana con todas sus mediaciones e iluminada por la luz del Evangelio. Como la globalización afecta a la interioridad de las personas, frente al mundo virtual, necesitamos que la realidad concreta nos toque el “corazón”, mediante una doble estrategia no alternativa sino, a la fuerza, complementaria, donde queda totalmente concernida la educación de las personas: conversión del corazón de cada uno y conversión cultural de la sociedad mundial (“estructuras de pecado”).

Los problemas de la justicia y la solidaridad tienen ciertamente una dimensión estructural económica y política y habrán de abordarse hoy desde análisis y fórmulas técnicas que aporten soluciones, pero esas fórmulas nunca llegarán a ser articuladas ni siquiera pensadas si falta una sensibilidad básica, una sintonía cordial con determinados valores morales o un contacto con la propia interioridad. La dimensión cultural de la sociedad mundial y la personal del corazón nos sitúan ante las raíces espirituales de las injusticias que atraviesan nuestro mundo y hacen daño a tantos millones de personas, y por eso se convierten en polos imprescindibles para la buena cooperación internacional.

Ante las experiencias que expresan odio, violencia, destrucción y auto-destrucción o muerte, uno puede abandonarse a un distanciamiento irónico como estrategia de supervivencia, pero los cristianos tenemos a un Señor que no hizo el giro irónico ante el mal, sino que lo afrontó hasta la ignominia de la muerte en Cruz por amor. Desde él y con él podemos apreciar la destructividad humana como una reacción defensiva ante la hostilidad percibida, el miedo que

nos crea una radical inseguridad y vulnerabilidad y conduce a buscar un mayor control, el cual no produce sino más hostilidad, de donde vienen más injusticia y más violencia⁴⁴.

El único modo de detener en última instancia la espiral de autodefensa y agresión es descubrir que bajo el conflicto y las rupturas de la vida social existe una presencia sanante y reconciliadora, que asegura nuestra identidad personal allí donde nosotros fracasamos. Elegir entre la desesperación y la solidaridad no es algo que hagamos en circunstancias extremas, sino en la vida cotidiana, donde se da la frágil libertad como don y como tarea, y, por tanto, la moral, según vamos construyendo nuestra historia, animados por el horizonte de la verdad.

Una de las cosas que la ética cristiana tiene como tesoro que aportar al mundo de hoy es la de no prescindir del sufrimiento humano, que es real bajo tantas presencias. El símbolo de la cruz plantea preguntas a las que todo ser humano, toda cultura y toda ética social, ya sea religiosa o secular ~~d~~eben responder. La “ética social bajo el signo de la cruz” nos pide que abramos nuestros ojos al sufrimiento del mundo actual, nos mueve a una mayor solidaridad con los que sufren y nos lleva a trabajar por aliviar este sufrimiento y por superar sus causas.

Julio Martínez Martínez

44 *Revista Latinoamericana de Teología*