

DOS NUEVOS CONTEXTOS PARA EL DISCURSO MORAL CRISTIANO: SECULARIDAD Y GLOBALIZACIÓN

P. Marciano Vidal, CSSR*

Abstract:

The author discusses two new contexts for the proposition of the moral-theological discourse: secularity and globalization. The first has to deal with the fundamental morals, the second offers a new aspect to the concrete moral guidance.

The challenge of secularism leads to rethink basic issues, such as the relationship between religion and ethics, and between faith and commitment. In the context of secularity the proposal of civil ethics arises, the moral core convergent beyond the differences between the non religious ethics and the religious moral. On the other hand, the moral-theological discourse should accept the rationality within a discursive process, that respects the autonomy or secularity of human mediations.

Globalization suggests a human process where there are multiple factors. Its significant nucleus is the trend towards globalization of human life. The historic achievement of globalization, like that of all human phenomenon,

* El P. **Marciano Vidal García** (1937), español, pertenece a la Congregación del Santísimo Redentor (Redentoristas). Es Doctor en Teología con especialidad en Moral por la Academia Alfonsiana (Roma). Se ha jubilado como Profesor Ordinario de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Ha sido Director del Instituto Superior de Ciencias Morales (Madrid) y del Instituto Matrimonio y Familia de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Ha pertenecido al Comité de Dirección de la Revista Internacional "Concilium", desde 1989 a 1999. Ha escrito numerosas obras de Moral, entre las cuales conviene destacar: el Manual "*Moral de Actitudes*", en cuatro tomos, que se encuentra ya en la 8ª edición (Editorial Perpetuo Socorro); el "*Diccionario de ética teológica*" (Editorial Verbo Divino); y "*Nueva Moral Fundamental*" (Editorial Desclée, 2000). Otras publicaciones recientes: *El matrimonio. Entre el ideal cristiano y la fragilidad humana* (Desclée, 2003); *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escala del Relativismo y la Caribdis del fundamentalismo* (Desclée, 2007).

is ambivalent: it can be used for the good as well for the evil. Hence, it is necessary ethical orientation. This guidance consists in making a globalization “from” and “for” the human subject. This guidance is expressed in the axiom of “globalization of human solidarity.”

Keywords: *moral theology, new contexts, secularized, autonomy, globalization, mundialization, civil ethics, religious moral, solidarity.*

Son muchos los contextos, tanto intra-eclesiales como extra-eclesiales, que condicionan la reflexión teológico-moral del presente. En las páginas que siguen se alude a dos nuevos contextos del segundo grupo: la secularidad y la globalización.

EL CONTEXTO DE LA “SECULARIDAD”

La relación entre secularidad y moral cristiana puede ser analizada desde diversas perspectivas. Creo que todas ellas convergen en tres retos a los que la conciencia moral cristiana ha de responder adecuadamente si quiere vivir el proyecto de Jesús en un mundo secular (y no sacral, como es el que ha sido durante los últimos siglos de la historia del cristianismo). Concretamente:

La secularización de la vida y del pensamiento exige un replanteamiento de *la relación entre religión y moral*.

La vida social, nacida de la secularidad, ha de regirse por *la ética civil*, denominador secular común para creyentes y no creyentes en una sociedad pluralista; la aceptación de esta “gramática” moral común constituye una nueva oportunidad para formular y vivir la ética cristiana.

La moral cristiana es un proyecto de realización auténtica y liberadora para la historia humana; *la forma de asumir lo humano* en el proyecto de la ética cristiana ha de estar condicionada por la estructura secular de la realidad intramundana.

La respuesta correcta a estos tres retos hará que la ética cristiana establezca un diálogo fecundo con la secularidad y que ella misma se convierta en una *moral sanamente secular*. Eso es lo que señalaré en el apartado de las conclusiones con que termino el presente trabajo.

Relación entre moral y religión

Existen muchas formas de vincular la moral a la religión. No todas ellas son correctas. De las posibles articulaciones de la moral y la religión hay algunas más perfectas que otras.

Modos incorrectos de vincular la moral a la religión son los que conducen a una de esas dos situaciones: a la “moralización” de la religión; y al “fundamentalismo religioso” de la moral.

Se cae en la “moralización” de la religión en la medida en que se hace de ésta una parte de la moral o se baña de “moralismo” todo el universo religioso. En la historia del cristianismo se pueden constatar amplios y profundos procesos de “moralización” de la fe y de la celebración cultural. Un síntoma de este síndrome de moralización es el entender y vivir el contenido de las tres primeras “palabras” del Decálogo en forma de precepto jurídico-moral y no en clave de Alianza.

Aparece el “fundamentalismo religioso” en la moral cuando la religión elimina la racionalidad ética y propicia el “fideísmo ético”, que no es otra cosa que el apoyo y la justificación del irracionalismo moral, la intransigencia, y toda forma de heteronomismo ético.

La articulación correcta entre moral y religión es la que se establece respetando la peculiaridad de cada una de las dos formas de expresión del mundo personal e integrándolas en una síntesis superior.

La actitud moral y la actitud religiosa no son dos formas contrapuestas e irreconciliables, como pensaba N. Hartmann; cada una de ellas tiene su peculiaridad irrenunciable, según han puesto de relieve los estudiosos del tema. Se puede decir, en afirmación sintética, que la actitud moral se organiza en torno a “lo justo”, mientras que la actitud religiosa se estructura en torno a lo “santo”¹.

La vinculación correcta entre la moral y la religión se establece en la sintaxis del único sujeto personal en el que se pueden articular diversos sentidos sin confundirse ni oponerse. Lo expresó bellamente Aranguren al

1 Ver el libro de B. HÄRING, *Das Heilige und das Gute* (Kralling vor München, 1950).

decir que “toda existencia bien compuesta y templada tiene que ser, a la par, religiosa y moral. El esfuerzo ético, rectamente cumplido, se abre necesariamente a la religiosidad, termina por desembocar en ellas. Y, por su parte, la actitud religiosa eficaz fructifica en acción moral, en buenas obras”².

La ética civil: denominador común entre creyentes y no creyentes

El significado de la ética civil

Desde hace algunos años se viene hablando de la *ética civil* para referirse a la dimensión moral de la sociedad en su conjunto.

La expresión “ética civil” se compone de un sustantivo (“ética”) y de un adjetivo (“civil”). El *sustantivo* (ética) pone de relieve la expresa referencia al orden moral en cuanto tal. La ética civil por ser “ética” formula una peculiar instancia normativa de la realidad humana. Dicha instancia normativa no se identifica:

ni con la normatividad convencional (civismo);

ni con la normatividad de los hechos (sociología);

ni con la normatividad jurídica (orden jurídico).

Aunque no se opone por principio a estas normatividades tampoco se identifica sin más con ellas. Es una instancia normativa superior en rango de apelación y en valía de valoración.

El *adjetivo* (civil) no es muy adecuado para expresar el contenido conceptual al que se pretende aludir. Obviamente no se formula con él una ética civil contrapuesta a otra ética “militar” o “clerical”. Aquí el adjetivo “civil” tiene el mismo significado que “laica”, “racional”. Se usa esta adjetivación por la carga sugerente que encierra y porque, de hecho, la ética civil se refiere a la instancia moral de la vida ciudadana o civil.

Pasando del nivel expresivo al nivel conceptual, se entiende por ética civil el mínimo moral común de una sociedad secular y pluralista. Hablar de ética es referirse tanto a la sensibilidad ética como a los contenidos morales. Por eso, la ética civil alude a la doble vertiente de sensibilidad y de contenidos morales de la sociedad.

2 J. L. L. ARANGUREN, *Ética* (Madrid, 1972^s) 165.

La ética civil es la *convergencia moral* de las diversas opciones morales de la sociedad. En este sentido, se habla de “mínimo moral”, en cuanto que marca la cota de aceptación moral de la sociedad más abajo de la cual no puede situarse ningún proyecto válido de la sociedad. Mirada desde otra perspectiva, la ética civil constituye la moral “común” dentro del legítimo pluralismo de opciones éticas. Es la garantía unificadora y autenticadora de la diversidad de proyectos humanos.

Para verificar esta noción de ética civil se precisa apoyarla en la *racionalidad humana*. Pero no basta con esta estructura racional, ya que la misma racionalidad es la que da origen al pluralismo moral. Es preciso que esa racionalidad ética sea patrimonio común de la colectividad. Solamente se puede hablar de ética civil cuando la racionalidad ética es compartida por el conjunto de la sociedad y forma parte del patrimonio sociohistórico de la colectividad. Únicamente entonces la racionalidad ética constituye una instancia moral de apelación histórica y se convierte propiamente en ética civil.

La ética civil es, por lo tanto, el *mínimo moral común* aceptado por el conjunto de una determinada sociedad dentro del legítimo pluralismo moral. La aceptación no se origina mediante un superficial consenso de pareceres ni a través de pactos sociales interesados. Esta aceptación es una categoría más profunda: se identifica con el grado de maduración ética de la sociedad. Maduración y aceptación son dos categorías para expresar la misma realidad: el nivel ético de la sociedad.

La ética civil continúa realizando la pretensión de la ley natural o, mejor, del derecho de gentes. La mejor tradición ética es la que afirma que la ley natural “no se funda tanto en unos mandatos y unas prohibiciones cuanto en la capacidad humana y la discusión racional; como tal, ofrece un marco genuino para la formulación de una moral pública universal”³.

Al propiciar la toma de conciencia de la ética civil se está apoyando al mismo tiempo la conciencia de la unidad y universalidad del género humano. La ética civil no dispersa ni enclaustra, sino que unifica y universaliza. La ética civil es, en expresión bíblica, la contrafigura de la torre de Babel.

3 Ch. MOONEY, *La Iglesia, ¿guardiana de una ley natural universal?: Concilium* n. 155 (1980) 206.

Los cristianos y la ética civil

En la ética civil pueden, y deben, coincidir creyentes y no creyentes. La ética civil no excluye del legítimo pluralismo moral las opciones éticas derivadas de cosmovisiones religiosas. Sin embargo, ella se constituye no por la aceptación o rechazo de la religión, sino por la aceptación de la razonabilidad compartida y por el rechazo de la intransigencia excluyente.

Al confrontarse con la ética civil, la moral de los cristianos adquiere matices nuevos. Los reduzco a tres, que dan lugar a otras tantas orientaciones de la ética cristiana en el momento actual.

- *Vencer la tentación del “imperialismo moral”*. En épocas pasadas, aunque no remotas, el cristianismo se ha configurado como un proyecto histórico de “cristiandad”. Según esta comprensión, la realidad social carece de autonomía y, consiguientemente, está en función del proyecto cristiano. Éste es un proyecto histórico concreto; tiene su propio relieve socio-histórico, identificándose con una política, y con una cultura concretas.

Este planteamiento no respeta suficientemente la autonomía de lo humano, autonomía que llega hasta el horizonte de la racionalidad ética. Por otra parte, supone una sacralización excesiva del orden moral; la ética es una instancia inicialmente secular y previa al advenimiento de lo cristiano. Además, no está alejada totalmente del afán de poder y de control político-social.

- *Colaboración en el rearme moral de la vida social*. La aceptación de la ética civil llevará a los cristianos a una labor de colaboración con todos los individuos y grupos “de buena voluntad”. La ética civil constituye el horizonte común y de diálogo entre creyentes y no creyentes. El Concilio Vaticano II puso de relieve la importancia de la ética como plataforma de encuentro y de cooperación: “La fidelidad a la conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad” (GS, 16).
- *Oportunidad para el replanteamiento de la presencia ética de los cristianos en la sociedad*. La situación actual constituye una oportunidad para entender y realizar de forma más adecuada la presencia moral de

los cristianos en la sociedad. Libre de la tentación del imperialismo moral, el cristianismo también conjura el peligro de retirarse al ghetto de la tranquilidad, de la autosuficiencia y de la conciencia de “reserva” moral. Por su propia urgencia la fe cristiana se siente impelida a ofrecer la peculiaridad de su proyecto.

La relación de la moral cristiana con la ética civil hace que aquélla se presente como una oferta dentro del juego democrático del pluralismo social. De este modo, la aceptación de la ética civil descubre una situación nueva en la que el compromiso moral de los cristianos encuentra una oportunidad para una formulación más exacta.

La moral humana asumida en el único proyecto de salvación

Para no caer en el “fideísmo moral”, nuevamente rechazado por la encíclica *Fides et ratio*, se requiere aceptar la validez de la normatividad humana, si bien esta normatividad sea asumida y plenificada por la ética cristiana. Esta afirmación descansa sobre otra de más amplio significado teológico: la “gracia” no anula sino que presupone la “naturaleza”.

De ahí que la identidad de la ética cristiana haya de plantearse desde la aceptación previa de la autonomía de la realidad humana. Lo humano, previamente al advenimiento de lo cristiano, tiene sus leyes propias y autónomas. Desde el punto de vista teológico se puede considerar la autenticidad de lo humano como un “cristianismo implícito”, pero esta apreciación no invalida su esencial autonomía.

La afirmación anterior puede ser traducida en términos éticos diciendo que es posible la existencia de una moral humana autónoma. La identidad de la ética cristiana ha de contar con esa previa autonomía de la eticidad humana. Es cierto que una moral humana auténtica puede ser considerada desde la teología como una “situación ya salvífica” y como el “horizonte ético” de la fe, pero tales afirmaciones no contradicen la consistencia de una moral humana autónoma previa a la especificidad cristiana.

En los últimos años se ha insistido, dentro de la teología moral católica, en la necesidad y en la importancia de la normatividad humana y de su racionalización como preámbulo, horizonte y contenido de la ética cristiana. Recordemos los matices con que se ha presentado esta tesis fundamental de la moral cristiana.

Una orientación ha sido la de destacar el valor teológico de la *creación*. El orden natural, al ser creación de Dios, traduce una normatividad “teológica”. Se puede hablar, y de hecho se habla, de una “teología del derecho natural”. La obra de Fuchs⁴ puede ser considerada como el estudio decisivo que marca esta orientación. Junto a Fuchs es necesario colocar a dos teólogos de tanta talla como Rahner y Schillebeeckx⁵. Moralistas destacados han aceptado y desarrollado esta misma opción, señalando el designio unitario de Dios, *Creador y Redentor* en Cristo Jesús, manifestado en la integración de la creación y de la salvación.

Otra perspectiva complementaria de la anterior es la que pone de relieve la relación que existe *de hecho* en la Sagrada Escritura entre la normatividad humana y la normatividad revelada. Esta relación se expone de varios modos: resaltando cómo tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento optan por una “ética mundana” (*Welt-ethos*) que se traduce en una “afirmación de la Realidad” (*Ja zur Wirklichkeit*)⁶; constatando la presencia de una “ley natural” en la Revelación cristiana⁷; viendo una relación estrecha entre “ley natural” y “ley evangélica”⁸.

Reinterpretando la categoría clásica de “ley natural” se ha descubierto a través de la precariedad de dicha mediación conceptual la afirmación de la relación del orden normativo humano (ley natural) con el orden normativo divino (ley divina)⁹.

Todas estas perspectivas ponen de manifiesto, aunque con matices diversos, la necesidad de la mediación ético-antropológica para la moral cristiana. Qué clase de mediación sea válida es una cuestión a ser resuelta ulteriormente. Pero lo que no parece deba ponerse en duda es la necesidad de la normatividad humana como mediación de la moral cristiana

4 J. FUCHS, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts* (Düsseldorf, 1955).

5 K. RAHNER, *Über das Verhältnis des Naturgesetzes zu übernatürlichen Gnadenordnung*: Orientierung 20 (1956) 8-11; E. SCHILLEBEECKX, *La “ley natural” y el orden de Salvación*: Dios y el hombre (Salamanca, 1969) 404-328.

6 A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf, 1971).

7 P. GRELOT, *L'idée de nature en théologie morale: le témoignage de l'Écriture*: Le Supplément n. 81 (1967) 209-229.

8 E. HAMEL, *Loi naturelle et loi du Christ* (Brujas, 1964); R. COSTE, *Loi naturelle et loi évangélique*: Nouvelle Revue Théologique 92 (1970) 76-89.

9 F. BÖCKLE, *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie*: Naturrecht in der Kritik (Maguncia, 1973) 165-188.

Así, pues, es necesario destacar la importancia y la necesidad de la normatividad humana y de su racionalización como preámbulo, horizonte y mediación de la ética cristiana. A partir de esta visión, se comprende la normatividad moral humana:

Como un *camino*, o pre-ámbulo, hacia la plenitud de la moral cristiana.

Como un lugar de *verificación* de la moral cristiana. Si la moral humana puede ser considerada como un “camino de ida” hacia la moral cristiana, también puede ser entendida como un “camino de vuelta” de la Revelación hacia la transformación de la realidad humana. En efecto, una de las formas de verificar la moral de la Revelación es utilizar el cauce de la moral humana.

Como *mediación* de la moral cristiana: dentro de esta comprensión general, la moral humana es mediación del compromiso ético que es inherente a la fe cristiana. De hecho, la articulación de fe y ética en la existencia del creyente radica en el sentido y función de las mediaciones en que se expresa y autentifica el dinamismo del creer. Si el “creer es comprometerse”, el compromiso de la fe sólo es posible a través de las mediaciones éticas.

La auténtica racionalidad moral humana no sólo es una “preparación evangélica”. Cuando entra a formar parte de la cosmovisión cristiana participa también del único proyecto de salvación. Es en esta perspectiva donde recibe su máxima valoración y donde alcanza su máxima articulación con la cosmovisión cristiana.

La doctrina del Concilio Vaticano II recoge magníficamente el pensamiento bíblico sobre la presencia del Verbo en el mundo. Dice que el Verbo de Dios, “antes de hacerse carne para salvar a todas las cosas y recapitularlas en Él, ya estaba en el mundo como luz verdadera que ilumina a todo hombre (Jn 1, 9)”¹⁰. El Verbo de Dios “asume” y “recapitula” en Sí toda la historia humana: “El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho El mismo carne y habitando en la tierra de los hombres (cf. Jn 1, 3 y 14), hombre perfecto, entró en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en Sí (cf. Ef 1, 10)” (GS, 38).

De la afirmación básica de que “realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado”, deduce el Concilio que “no es nada extraño que las verdades ya indicadas (las grandes realidades

10 *Gaudium et spes*, 57; en nota remite a: SAN IRENEO, *Adversus haereses*, II, 11, 8.

antropológicas tratadas en los nn. 15 a 21 de la GS: inteligencia, conciencia moral, libertad, muerte, apertura a la comunión con Dios) encuentren en Él su fuente y alcancen su culminación” (n. 22). Cristo es “el nuevo Adán”, “el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado” (n. 22). La Revelación y la Salvación de Cristo pertenecen al orden de la gracia y de la fe. Pero “esto vale no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible (cf. LG, cap. 2, n. 16). Cristo murió por todos (cf. Rom 8, 32) y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina” (n. 22).

Desde la plenitud de Cristo se comprende todo el proyecto de Dios: “la verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación” (DV, 2). En ese proyecto de Dios entra la creación. “Ya en la constitución *Dei Verbum*, por ejemplo, se inscribe claramente a la creación en el orden de la revelación, que tiene su cima en Cristo, y se la sitúa al comienzo de la historia de salvación a la luz del relato bíblico (DV, 2-3)”¹¹.

La encíclica *Veritatis splendor* constata que “en el dar testimonio del bien moral absoluto *los cristianos no están solos*. Encuentran una confirmación en el sentido moral de los pueblos y en las grandes tradiciones religiosas y sapienciales del Occidente y del Oriente, que ponen de relieve la acción interior y misteriosa del Espíritu de Dios” (n. 94).

A la presencia y acción misteriosas del Espíritu de Dios apeló también el concilio Vaticano II para subrayar la integración armoniosa del “fermento evangélico” y la “conciencia moral” de la humanidad en orden a propiciar una “irrefrenable exigencia de dignidad” de todas las personas (GS, 26). Teniendo como telón de fondo las exigencias éticas de un orden social “subordinado al bien de las personas”, el Concilio no duda en afirmar que “para cumplir todo esto hay que llevar a cabo una renovación de la mentalidad y amplios cambios de la sociedad”. Para realizar esta ingente labor es preciso “sumar” todas las posibilidades, sabiendo que el origen de todo buen deseo está en el único Espíritu de Dios y que la meta de todos los esfuerzos es la dignificación de la misma y única persona humana: “el Espíritu de Dios, que con admirable providencia dirige el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, está

11 L. LADARIA, *La creación del cielo y de la tierra*: B. SESBOUÉ (Dir.), *Historia de los Dogmas*, II (Salamanca, 1996) 71.

presente en esta evolución. El fermento evangélico ha suscitado y suscita en el corazón del hombre una irrefrenable exigencia de dignidad”.

La moral cristiana: una ética “sanamente” secular

La moral cristiana es una moral religiosa. Hay que seguir manteniendo el carácter propio de ética cristiana, pero dentro de la situación secular. Por eso se afirma también que la moral cristiana únicamente puede tener criticidad y credibilidad en nuestro mundo si sabe encontrar las mediaciones ético-antropológicas de una auténtica secularidad.

¿En qué forma la moral cristiana tiene que tener en cuenta la secularidad como horizonte de la situación actual? Me parece que del siguiente modo:

- En primer lugar, *no sacralizando las mediaciones humanas*. El orden moral humano es de por sí neutro ante lo religioso. La autonomía de la realidad humana tiene que prolongarse hasta su autonomía ética. Ni siquiera cuando el orden moral humano se constituye en forma mediadora de la ética cristiana puede desaparecer su autonomía interna. Lo humano sigue siendo humano aún después del advenimiento de lo cristiano; el orden moral humano sigue siendo humano aún cuando mediatiza el compromiso ético cristiano.
- En segundo lugar, *respetando la opción moral no religiosa como intramundana válida*. Es posible una moral no solamente neutra ante lo religioso, sino también una moral que haya optado positivamente por la increencia.

A niveles intramundanos, la ética cristiana ha de reconocer que no tiene la exclusiva competencia sobre el campo de la normativa ética ni es la única justificación de opciones morales válidas. Esta actitud obligará a una crítica continua proveniente de la “limitación”; en algunas ocasiones se deberá pensar en dos “versiones” de los valores morales: una versión para el interior de la comunidad cristiana y otra versión para ser proclamada hacia el exterior del grupo creyente. Por ejemplo, con relación a la normativa ética del divorcio, la ética cristiana tiene una versión “intraeclesial” y otra “extraeclesial”. Conviene advertir, sin embargo, que esta duplicidad de “versión” no indica que en los contenidos concretos exista una moral cristiana contraria a la auténtica moral humana.

- En tercer lugar, tratando de *superar las contradicciones de las opciones creyente y no-creyente* para encontrar una coincidencia de base en una moral no ideológica, neutra, o laica. Quizá sea una aspiración utópica pero podemos encontrar una coincidencia de base los creyentes y los no creyentes. Esta postura presupone que la moral cristiana se sienta “limitada” intramundaneamente por la moral laica y pierda su carácter totalizador; pero presupone también que la moral de los no creyentes se sienta también “limitada” por la moral de los creyentes y pierda también su carácter totalizador. Al limitarse mutuamente, una y otra encontrarán caminos convergentes para expresar el dinamismo ético procedente de cosmovisiones dispares pero tendente hacia la única meta de la liberación humana.

EL CONTEXTO DE LA “GLOBALIZACIÓN”

Perspectivas descriptivas

La globalización indica un proceso humano en el que intervienen múltiples factores. En su denotación esencial, expresa la tendencia a la mundialización de la vida humana. Ésta ha sido entendida y proyectada en distintas escalas: a escala individual y familiar, a escala étnica y tribal, a escala ciudadana y regional, a escala nacional y estatal. Hoy día tenemos comenzamos a tener una conciencia más explícita de entender y de proyectar nuestra existencia a escala mundial. Como si todos los humanos fuéramos co-presentes y co-actuales.

Así, pues, la globalización puede ser definida como “la presencia del mundo entero en nuestras vidas”. Es la “unificación” de la historia humana. A lo largo de la historia se han realizado procesos de unificación (por ejemplo, el helenismo, el encuentro con América, etc.), pero ninguno ha tenido la amplitud y la profundidad de significado como el actual fenómeno de globalización.

El sociólogo alemán U. Beck advierte que es preciso distinguir la globalidad del globalismo, siendo la primera una condición de la vida humana en el momento actual y el segundo la forma de gestionar (hoy por hoy, casi siempre en clave neoliberal) ese fenómeno de la humanidad presente. La globalización es la activación de la globalidad y se concreta en “un proceso que crea víncu-

los y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a un primer plano terceras culturas”¹². De forma más concreta, se puede decir que la globalización “indica el proceso de internacionalización de la economía, la tecnología, las finanzas, las comunicaciones o producción cultural; expresa, en definitiva, la escala mundial de muchos fenómenos”¹³.

El significado de la globalización es expresado también con otros términos, como internacionalización o mundialización. La internacionalización alude a las conexiones entre los diversos Estados, a través de organismos, tratados, formas políticas o instituciones supraestatales; en este sentido, no expresa la totalidad del significado de la globalización ya que ésta no es un fenómeno directamente inter-estatal sino de carácter globalizante. Para algunos, el fenómeno de la mundialización acentuaría los aspectos cualitativos de la globalización, mientras que ésta denotaría los factores concretos de aquélla. “Por la mundialización, todos los seres forman una realidad orgánica e interconectada: la conciencia humana se amplía a escala planetaria, y se ha creado una nueva alianza del ser humano con la naturaleza. Se trata no sólo de un cambio de escala, que pasa del Estado-nación al sistema-mundo, sino de una transformación de la residencia mental y de la conciencia”¹⁴.

Como conclusión de las aproximaciones precedentes hay que retener que la globalización es:

- un fenómeno amplio y no exclusivamente económico;
- una realidad multidimensional que, por lo tanto, ha de ser analizada desde diversas perspectivas.

La globalización tiene muchas dimensiones. La que más sobresale y sobre la que cargan las fobias y las filias es la dimensión económica. Pero hay que tener en cuenta otras: la mediática, la cultural, la social, la política, etc. Todas estas dimensiones interactúan de una manera intensa, compleja y multidireccional.

12 U. BECK, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización* (Barcelona, 1998) 30.

13 D. COMAS D'ARGEMIR, *La globalización, ¿unidad del sistema?: exclusión social, diversidad y diferencia cultural en la aldea global*: VARIOS, *Los límites de la globalización* (Barcelona, 2002) 107.

14 J. GARCÍA ROCA, *El siglo que convirtió el mundo en una aldea global*: Sal Terrae 87 (1999) 911.

La ambivalencia

La realización histórica de la globalización, como la de todo fenómeno humano, es ambivalente: puede servir para el bien y puede ser utilizada para el mal. Pablo VI afirmó que “todo crecimiento (económico) es ambivalente” (PP, 19). Juan Pablo II ha aplicado ese mismo principio al fenómeno actual de la globalización: “se trata de un fenómeno nuevo, que es preciso conocer y valorar 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. Todo depende de algunas opciones de fondo, es decir: si la ‘globalización’ se pone al servicio del hombre, y de todo hombre, o si exclusivamente contribuye a un desarrollo desvinculado de los principios de solidaridad y participación, y fuera de una subsidiariedad responsable”¹⁵.

La globalización, por ella misma, no trae la felicidad a las personas ni origina mayor justicia entre los grupos. Una globalización dejada a sus propias leyes es una globalización “descontrolada”. Los descontroles que puede producir y que, de hecho produce, se advierten tanto en el terreno económico como en el político, en el social y en el cultural. La globalización ha de ser pensada y orientada con sensibilidades éticas.

Las orientaciones éticas

Precisamente por razón de su ambivalencia histórica, la globalización requiere la orientación ética. Ésta ha de evitar caer en dos tentaciones apriorísticas en relación con los fenómenos sociales: la del “optimismo mecanicista” y la del “catastrofismo pesimista”. Para la primera, la globalización es un proceso rectilíneo, casi automático y de sí ilimitado, hacia una especie de perfección indefinida; para la segunda, en cambio, es en sí misma una amenaza a ser conjurada y un peligro a ser evitado. Únicamente se superan estas dos posturas incorrectas si se admite que la forma histórica de realizar el fenómeno de la globalización depende, en su instancia más profunda, de la responsabilidad humana que se siente interpelada por los valores morales.

15 JUAN PABLO II, *Discurso a empresarios y sindicatos de trabajadores* (2/5/2000): Ecclesia n. 2.999 (3/6/2000) 28-29.

Son abundantes las referencias del magisterio de Juan Pablo II y, en general, del magisterio eclesial dedicadas a orientar el fenómeno humano de la globalización. Todas ellas pueden ser sintetizadas en el imperativo de “globalizar la solidaridad”, principio ético al que acuden con frecuencia las instancias eclesiales para proclamar la necesidad de “dominar” y de “dirigir” los procesos de globalización.

Globalización “desde” y “para” el sujeto humano

El peligro mayor que acompaña al fenómeno de la globalización es la *pérdida del sujeto humano*. De ahí que sea necesaria una continua reafirmación del valor de la persona en cuanto sujeto decisivo de la historia humana.

El hecho de la globalización introduce un nuevo contexto para pensar la razón de ser y el puesto que ocupa el sujeto humano en la realidad histórica. A las categorías griegas, escolásticas, cartesianas, kantianas, marxianas, personalistas, estructuralistas hay que añadir ahora otras de carácter globalizador. Se impone replantear la concepción de la condición humana teniendo en cuenta los nuevos parámetros de la globalización¹⁶.

Es obvio que la globalización origina procesos destructivos para el individuo, para las relaciones interhumanas, para el ambiente. A fin de evitar esas potencialidades destructivas es preciso introducir en la globalización “la alerta ética” de la afirmación axiológica del sujeto humano.

Mirada desde la perspectiva del sur de la humanidad, la ética de la globalización ha de regirse por el principio que Pablo VI formuló para orientar moralmente el desarrollo económico. La globalización, lo mismo que el desarrollo, “para ser auténtica, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre” (PP, 14).

La afirmación ética del sujeto humano exige dos cosas al proceso de la globalización:

- que en los beneficios de ese proceso entren “todos los hombres”;

16 Ver, en este sentido, los resultados del Encuentro celebrado en San José, Costa Rica, del 6 al 9 de diciembre de 1999 sobre “La problemática del sujeto en el contexto de la globalización”: Pasos n. 87 (2000).

- que en el planteamiento y en la ejecución de la globalización se tenga en cuenta a “todo el hombre”, es decir, todos los significados y potencialidades del sujeto humano.

Desde el sur de la humanidad surgen dos temores y dos denuncias ante el modo de entender y de practicar la globalización: la exclusión de bastantes sujetos humanos; y la reducción en el significado de la condición humana. Será tanto más ética la globalización cuanto más sujetos humanos incluya en sus procesos de beneficio y cuanto más significación humana introduzca en sus objetivos.

El sur de la humanidad pide que la globalización no sea ni excluyente ni reductiva sino que sea planteada y ejecutada en bien de “todos los hombres” y con el significado de “todo el hombre”. Esto se logrará si hay una atención continua a afirmar el valor del sujeto humano en todos y cada uno de los procesos globalizadores.

La solidaridad como estructura ética

La recuperación axiológica del sujeto humano exige una globalización solidaria. Desde el sur de la humanidad es preciso reivindicar el principio de solidaridad como la estructura ética de la globalización. Hoy el principio de solidaridad está ocupando un puesto central en los planteamientos y en las propuestas de la ética social. También ha de orientar el fenómeno de la globalización.

El principio de solidaridad supera el individualismo insolidario y el corporativismo cerrado. La solidaridad auténtica formula un ideal más noble para la vida social: el de la tendencia a la igualdad ética de todos los sujetos teniendo en cuenta la condición de asimetría en que se encuentran los individuos y los grupos menos favorecidos.

La globalización es una oportunidad para descubrir el valor de la *solidaridad internacional*. Juan Pablo II afirmó en la encíclica “Centesimus annus” que el principio de solidaridad posee “validez, ya sea en el orden interno de cada nación, ya sea en el orden internacional” (n. 10). El mismo Papa ha aludido a la solidaridad internacional en bastantes ocasiones. Baste recordar la referencia en el discurso de apertura de la Conferencia de Santo Domingo (1992): “no he dejado de dirigir apremiantes llamadas a favor de una activa,

justa y urgente *solidaridad internacional*. Esta solidaridad es una exigencia del bien común universal que ha de ser respetado por todos los integrantes de la familia humana (cf. GS, 26)¹⁷.

Para hacer funcional el principio solidaridad a escala planetaria es necesario entenderlo en un mundo de relaciones asimétricas. Lo propio y característico de la solidaridad internacional es asumir la “asimetría” de las relaciones entre los Estados y transformarla en un bien común universal que favorezca sobre todo a aquellos grupos humanos que sufren las consecuencias negativas de la “asimetría”.

Debe existir la solidaridad internacional porque existe la interdependencia a escala mundial. Ésta se hace patente a través del fenómeno de la “planetarización” de la existencia humana, fenómeno que no es un hecho de carácter exclusivamente técnico, sino una variación “humana”.

Esta impostación planetaria hará repensar la dimensión moral humana y cristiana con un nuevo horizonte. Ello supondrá:

- una reorientación de los eternos problemas morales (la igual dignidad de toda persona, el valor y la necesaria promoción de la vida humana, la convivencia pacífica entre los grupos humanos, etc.);
- un nuevo énfasis en las orientaciones tradicionales (el bien común universal, el poder político en función planetaria, la responsabilidad en relación con la naturaleza compartida universalmente, etc.);
- un tratamiento más preciso de las grandes sensibilidades éticas surgidas recientemente (nuevo orden mundial en lo político y en lo económico, el desarrollo humano solidario, la relación Norte-Sur, etc.);
- una creatividad en categorías éticas nuevas que den cauce práctico al ethos mundial (la “injerencia humanitaria”, etc.).

Estas y otras orientaciones del discurso y de la práctica moral se sitúan en una opción de fondo: la opción ética por la cultura de la solidaridad. Para ello, lo primero que procede hacer es tomar conciencia de la dimensión internacional de la solidaridad. Ésta no sólo tiene funcionalidad en la vida

17 Ecclesia n. 2.063 (24/10/1992) 15. En sentido parecido se expresó en el discurso a la población de Detroit (17/9/1987), en que pidió al pueblo americano que “reconociera la *interdependencia* y optara por la *solidaridad*”: La Documentation Catholique 84 (1987) 970-974.

social, económica y política de los Estados, sino que ha de orientar también la interdependencia a escala mundial.

La puesta en práctica de la solidaridad internacional ha de realizarse en variados campos de la realidad y mediante diversas formas de actuación. Entre las áreas que tiene hoy especial importancia se encuentran las siguientes:

- el mundo de los desplazados y refugiados;
- el mundo de las migraciones;
- la ecología;
- el desarrollo en sus múltiples aspectos: económico, social, cultural etc.;
- la transferencia de las tecnologías;
- los mecanismos financieros, en cuyo contexto se encuadra el problema de la deuda exterior.

Inclusión de toda persona frente a las tendencias de exclusión

Son muchos los retos y muchas las esperanzas que surgen en la conciencia de la humanidad en este cambio de milenio de la era cristiana. Un reto y una esperanza de primer orden se concretan en que la historia humana consiga vencer las tendencias de exclusión que se siguen dando entre las personas, los grupos, las naciones, las ideologías, las religiones, y tienda a crear las condiciones adecuadas para una inclusión real y benéfica de todos en un proyecto unitario, según el plan de Dios Padre revelado definitivamente por Cristo con la fuerza del Espíritu.

Frente a la globalización excluyente es necesario instaurar una globalización incluyente. Uno de los males mayores que padece la humanidad actual es la tendencia a excluir al “otro”, al “distinto”, al “no-yo”. Esta cultura de muerte o cainítica se manifiesta en los fundamentalismos religiosos, en las guerras interétnicas, en las actitudes racistas y xenófobas, en el rechazo a los inmigrantes, en el foso cada vez más profundo entre ricos y pobres (sean individuos, grupos, clases o naciones). Me atrevo a decir que la cara más oscura de la humanidad actual se encuentra aquí: en la tendencia a crear *sistemas* (económicos, políticos, culturales, religiosos) *de exclusión*.

Frente a esa tendencia a la exclusión se advierte en la humanidad actual un amplio y profundo movimiento de solidaridad. Nunca como ahora los humanos habíamos pensado, hablado y vivido en clave de solidaridad. Con el Concilio Vaticano II podemos decir que “el Espíritu de Dios, que con admirable providencia dirige el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, está presente en esta evolución. El fermento evangélico ha suscitado y suscita en el corazón del hombre una irrefrenable exigencia de dignidad” (GS, 26).

Con el inicio de un nuevo milenio se abre ante la humanidad una magna tarea: reconocer la igual dignidad de todo ser humano y crear las condiciones sociales para una praxis efectiva de dignificación de toda persona. Si el hecho ético más importante del siglo XX ha sido la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), el reconocimiento efectivo de esos derechos ha de constituir la praxis ética más valiosa del próximo futuro. Las religiones han de encontrarse en ese frente común de justificación, de apoyo, y de servicio a la causa de la dignidad y de la dignificación de todo ser humano.

El cristianismo posee suficientes relatos, símbolos y anuncios proféticos para orientar a la humanidad hacia praxis de inclusión del otro, sea éste extranjero, pecador o enemigo. Frente a las tendencias de exclusión surge, como una conciencia insobornable, la sensibilidad evangélica de un auténtico ethos de inclusión. Profundizando una intuición de santo Tomás de Aquino, el Concilio Vaticano II se atrevió a afirmar que “el hombre es la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma” (GS, 24). Se trata, obviamente, de un antropocentrismo no excluyente sino incluyente, es decir, una visión de amor, de respeto y de promoción de toda la realidad (cósmica, viviente, animal) desde el ser humano, pastor y guía de los seres en su conjunto.

Es preciso apostar por un próximo milenio de la era cristiana en el que cobren verificación las profecías bíblicas de la reconciliación de las personas entre sí, de los seres humanos con el resto de las criaturas, y del corazón humano con Dios, el origen y la meta de sus deseos. Lo más importante en el momento actual es hacer verdad histórica lo que constituye la realidad fontal: el Misterio de la Comunión trinitaria, la forma suprema de inclusión y de circularidad de vida (*perijóresis*). La Trinidad *en el tiempo* da la medida y marca el ideal de la historia humana.

Como justificación y como programa de este proyecto de inclusión –la Trinidad en el tiempo– para el próximo milenio son iluminadoras estas pa-

labras del Concilio Vaticano II: “Dios, que cuida paternalmente de todos, ha querido que todos los hombres formen una única familia y se traten entre sí con espíritu fraterno. Pues, todos, creados a imagen de Dios, que hizo *de uno todo el linaje humano para que habitara toda la faz de la tierra* (Hech 17, 26), son llamados a un solo e idéntico fin, es decir, a Dios mismo” (GS, 24).

Esta sensibilidad moral preferente hacia los perdedores es una de las peculiaridades cristianas en el discurso sobre la globalización. Tal sensibilidad es vehiculada, sobre todo, por el discurso ético que tiene en cuenta la perspectiva del sur de la humanidad. Es, por otra parte, una orientación que aflora en las consideraciones, tanto religiosas como laicas, sobre el fenómeno actual de la globalización.