

## LA RELIGIÓN, ¿CONSTRUCTORA DE PAZ EN LA GLOBALIZACIÓN?<sup>1</sup>

BERNARDO PÉREZ ANDREO

La amable invitación a participar en esta Aula de verano de la Universidad de Extremadura incluía un título específico para mi intervención, título al que me ceñiré pero del que necesito hacer alguna aclaración. En primer lugar, tengo que decir que hay que diferenciar entre la religión y las religiones. Mientras que la religión es un hecho antropológico fundamental, las religiones son creaciones humanas que comportan un matiz sociológico que invita a su relativización. De ahí se deduce que hemos de atender tanto al hecho antropológico como al hecho sociológico, pero sin confundir ambos niveles.

De otro lado, tengo que insistir, como he hecho en mi crítica de la globalización<sup>2</sup>, que la globalización no es un concepto natural, como así nos quieren hacer creer sus forofos legitimadores y demás comparsas mediáticas. La globalización es un proceso de apropiación de todo lo humano por parte de aquellos que la dirigen. No es una época histórica más, mucho menos la definitiva; no es un sino fatal que no podemos evitar; tampoco es un signo de los tiempos. Antes bien, la globalización es un Tsunami que ha arrasado con todo lo que de humano aún quedaba en el planeta tierra.

---

<sup>1</sup> El presente artículo fue presentado como ponencia en el Aula de verano Fe-Cultura “En busca de la verdad: valores para la paz” de la Universidad de Extremadura. 16 de Julio de 2012.

<sup>2</sup> *Un mundo en quiebra. De la globalización a otro mundo (im)posible*, Madrid, Catarata, 2011.

Por último, quiero establecer una precisión sobre el concepto de *paz*. Todos podemos aceptar que la paz no es la mera ausencia de guerra, aunque, si hacemos el estudio fenomenológico a la largo de la historia, como dijera Aranguren, la paz apenas ha sido el intervalo entre las guerras, un concepto por tanto devaluado aunque anhelado por los sufridos pueblos. Esto mismo explica el hecho de que en algunos sitios aún se celebren los acuerdos que impidieron guerras o posibilitaron el fin de las mismas. Sin embargo, la paz puede ser un concepto ambiguo, según quien lo pronuncie. Ciertamente no es lo mismo la paz buscada por Bush en los albores del siglo actual, que la paz proclamada en Asís cada año.

Vamos a proceder, por tanto, a una aclaración de lo que es la globalización, para después determinar el aporte de la religión y de las religiones a un mundo en el que el hombre sufre multitud de violencias y la misma Creación también sufre, podríamos decir que con dolores de parto. Tras estas aclaraciones podremos hacer frente a la cuestión principal que nos trae aquí: el aporte de las religiones en un mundo globalizado.

## I. QUÉ GLOBALIZACIÓN

Qué sea la globalización no es cuestión menor, al menos para nosotros es importante a la hora de clarificar su relación con la violencia, y por tanto la paz, y con la religión. No es lo mismo una posición axiológicamente neutra de la globalización, que una determinación positiva o decididamente negativa sobre ella. De esto va a depender nuestra valoración final sobre el papel que puede jugar la religión y, si procede, determinar si hubiera una religión de la globalización.

### *1.1. La globalización, ¿una época?*

Toda una línea de pensamiento sostiene que la globalización es una situación epocal, al estilo de las edades en las que tradicionalmente se ha dividido la historia universal, concepto por lo demás dependiente de una época en la que Occidente se dedicó a clasificar, dividir y organizar, al estilo de los museos, cuando no de los mausoleos. Por tanto, la globalización vendría a ser la última época, la definitiva, el final de la serie histórica sin ulterior desarrollo. Tras la Modernidad, y como su epílogo necesario, acontece la globalización. Uno de los actuales ideólogos de este pensamiento es Roland Robertson, para quien la globalización es el proceso definitivo por

el que lo universal y lo particular convergen<sup>3</sup>. Se trata de la fusión de horizontes entre el ser universal en tanto que Razón y la concreción histórica de este ser en el devenir.

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

Las cinco fases vendrían a demostrar que la globalización es una época, la última de todo un proceso de desarrollo histórico, en la que se aúnan todas las dimensiones que constituyen una era histórica: la social, la natural, la económica, la política y la cultural. Estas dimensiones estarían perfectamente integradas y no dejarían mayor resquicio que el hecho de ser partes de un todo, pero partes al fin de ese todo que es la globalización y que avanza de forma precisa y segura en medio de las tribulaciones históricas. Nada puede frenarla, porque no se trata de una simple contingencia histórica, sino del desenvolvimiento de un proceso histórico que es expresión de una necesidad profunda del ser de las cosas.

### *1.2. La globalización, ¿un sino histórico?*

La propuesta de Robertson, que la globalización es un proceso con una autonomía general y una lógica propia que opera con independencia de los procesos sociales, es similar a la propuesta que Kant lanza en su *filosofía de la historia*: la historia revela un proceso autónomo de creación de una sociedad de estados regulada que lleve a la *paz perpetua*<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> R. ROBERTSON, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage, 1992. Igualmente ha aplicado esta organización de la globalización en cinco fases a la nueva religión postmoderna, el fútbol, en R. Robertson y R. Giulianotti, "Fútbol, globalización y glocalización" en *Revista Internacional de Sociología*, 45 (2006), 9-35.

<sup>4</sup> I. KANT, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1984.

Si Robertson es un claro defensor del actual proceso globalizador, aceptando los límites que muestra en ciertos ámbitos como el medioambiental, los derechos humanos y la creación de una sociedad de consumo, otros autores, supuestamente críticos con el proceso, no hacen sino apuntalarlo aún más, yendo más allá de la mera concepción de la globalización como una época histórica y avanzando hacia una concepción finalista de la historia que convierte la globalización en la meta hacia la que la historia está llamada. Autores como Guiddens, Beck o Habermas han apuntalado, por paradójico que parezca, el concepto fukuyamiano del fin de la historia. La globalización es el final consciente de un proceso histórico.

Anthony Guiddens realiza una visión lúcida del proceso globalizador, entendiéndolo como el resultado de cuatro procesos paralelos<sup>5</sup>. Por un lado el desarrollo de la economía capitalista, por otro el sistema de naciones-estado, también el orden militar mundial y la división internacional del trabajo. Estos cuatro procesos están unificados por la economía, que da a la globalización su sesgo diferencial, lo que de verdad la identifica: ser un desorden mundial para el beneficio de unos pocos y en detrimento de la inmensa mayoría de habitantes del planeta. A esto se ha llegado, según Guiddens, mediante el cambio de los actores principales del proceso de la Modernidad. Si las naciones-estado fueron los actores principales de aquella, en la globalización son las megaempresas, las grandes corporaciones, las verdaderas autoras del proceso; unidas al complejo militar-industrial que genera guerras de control y mantiene la división internacional del trabajo.

El segundo de los autores que apuntalan mediante la crítica el proceso globalizador es Ulrich Beck. El sociólogo alemán intenta salvar la cara de la globalización estableciendo una supuesta dicotomía interna al propio proceso. Según Beck podríamos hablar de una buena y una mala globalización. A la buena llama él *globalidad*, *globalismo* a la mala<sup>6</sup>. La cara buena o *globalidad* «es una condición impostergable de la actividad humana en las postrimerías de este siglo»<sup>7</sup>, por lo tanto, algo inevitable y un proceso natural. Proceso en el que el mal es inevitable y por tanto *necesario*. Aunque se identifiquen *diez errores del globalismo*, de la cara mala de la globalización, estos no son sino elementos a depurar de un proceso inevitable

---

<sup>5</sup> A. GUIDDENS, *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 1999.

<sup>6</sup> U. BECK, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 35.

e imprescindible, que, a pesar de que Beck no esté de acuerdo, harían de la globalización un destino de la historia humana universal. Luego pueden venir todas sus recomendaciones para corregir los *errores* y otras tantas *propuestas* en contraposición a los errores<sup>8</sup>, pero el proceso es necesario y en él se producirán innumerables víctimas, fruto de la incapacidad humana para alcanzar de golpe la felicidad, se nos argüirá, pero pasos imprescindibles dentro de la contingencia de un mundo donde hay multitud de intervinientes en una interacción comunicativa. Habermas está a la vuelta de la esquina<sup>9</sup>.

Aunque Habermas ha intentado situar su reflexión en el marco de la crítica de la quiebra posmoderna, sus reflexiones han dado alas a una aceptación de facto del proceso globalizador siempre que se respete su intento por recuperar los conceptos perdidos de la modernidad, ante todo el concepto de razón y de sujeto<sup>10</sup>. Su ataque acierta el tiro, pero yerra el enemigo. No son los críticos con los conceptos agigantados en la modernidad, sino los que han pretendido eliminar esos mismos conceptos para que no pudieran ser utilizados como armas por los excluidos del proceso globalizador, he ahí su error<sup>11</sup>.

En el fondo, las justificaciones de la globalización como proceso natural y casi como destino necesario de la historia humana son deudoras de un análisis hegeliano de la historia, donde lo racional es real y lo real es racional. Los justificadores del orden, como los amigos de Job, dicen que el ser es deber ser. Las cosas son como son y no pueden ser de otra manera; podemos dar golpes de timón, pero el rumbo se mantiene inalterado. Resulta

---

<sup>8</sup> Para Beck se dan diez errores del globalismo que hacen que la globalización no funcione como una máquina perfecta. Los más significativos y que resumen los diez errores son la sacralidad del mercado, la ausencia de una verdadera política, los proteccionismos de todo color, verde, rojo o negro, y el hecho mismo de no estar en una verdadera globalización. Para alcanzar la verdadera globalización o globalidad ha de alcanzarse una política con mayúsculas, que someta a la economía. De esta manera se necesitan diez propuestas en contraposición a los diez errores. Las propuestas van desde la cooperación internacional hasta la participación de los obreros en el capital, pasando por una nueva concepción de la soberanía nacional y un pacto cultural, educativo y social a gran escala. Cf. U. Beck, *¿Qué es la globalización?...*, 164-177.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 181-212.

<sup>10</sup> J. HABERMAS, "El contenido normativo de la modernidad" en J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Katz, 2008, 363-413.

<sup>11</sup> B. PÉREZ ANDREO, *Un mundo en quiebra. De la globalización a otro mundo (im)posible*, Madrid, Catarata, 2011, 206-208.

esclarecedor que coincidan en la inevitabilidad de la globalización posiciones antagónicas. De un lado los neoliberales fukuyamianos que piensan en un orden natural inalterable, de otro los marxistas que ven en la globalización el proceso inevitable del desarrollo de las fuerzas productivas. Pero es más preocupante que entendamos la globalización como una especie de signo de los tiempos.

### *1.3. La globalización, ¿un signo de los tiempos?*

Algunos documentos del magisterio reciente expresan una medida ambigüedad respecto al proceso globalizador. Si de un lado se reconoce sus potenciales peligros, de otro se explicita una visión funcionalista: la globalización ni es buena ni es mala *per se*, sino que lo es según sus resultados, según se aplique<sup>12</sup>. De un lado, se reconoce la bondad del sistema de libre mercado por el que las personas son capaces de relacionarse entre sí y con el medio natural, intercambiando sus esfuerzos y conocimientos; de otro lado, se avisa contra el peligro que hay en que algunos puedan apropiarse de lo que debería estar al servicio del bien de todos. Es decir, se hace una especie de brindis al sol para que los que se apropian de todos los medios de creación de riqueza cedan algunas de sus prerrogativas a fin de que otros puedan, al menos, vivir.

Sin embargo, en el último documento de doctrina social, se da carta de ciudadanía a lo que es el motor de la globalización, la búsqueda del lucro mediante la utilización del Mercado como instrumento: “la sociedad no debe protegerse del mercado, pensando que su desarrollo comporta *ipso facto* la muerte de las relaciones auténticamente humanas. Es verdad que el mercado puede orientarse en sentido negativo, pero no por su propia naturaleza, sino por una cierta ideología que lo guía en este sentido. No se debe olvidar que el mercado no existe en su estado puro, se adapta a las configuraciones culturales que lo concretan y condicionan. En efecto, la economía y las finanzas, al ser instrumentos, pueden ser mal utilizados cuando quien los gestiona tiene sólo referencias egoístas. De esta forma, se puede llegar a transformar *medios de por sí buenos en perniciosos*. Lo que produce estas consecuencias es la razón oscurecida del hombre, no el medio en cuanto tal. Por eso, no se deben hacer reproches al medio o instrumento, sino al hombre, a su conciencia moral y a su responsabilidad personal y social” (*Cari-*

---

<sup>12</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Encuentro organizado por la Fundación «Ética y Economía» de Bassano del Grappa*, 17 de Mayo de 2001.

*tas in veritate* 36)<sup>13</sup>. Como se puede ver en esta larga cita, se entiende que el mercado se adapta a las condiciones sociales, pero se obvia la necesaria crítica de *estas* condiciones sociales, las actuales, donde el poder financiero, cifrado en los *mercados*, ha acaparado todo el poder global. Esto es precisamente la globalización; de ahí que no se puede hacer una valoración positiva de la misma sin analizar exhaustivamente todos los elementos que la componen.

En cierto modo, se tiene la sensación de que el proceso en sí, como antes vimos con Guiddens, Beck o Habermas, no es malo, lo malo son las aplicaciones concretas del proceso. Esto, que en la sociología, la filosofía y la historia lleva a aceptar la globalización como una época histórica, necesaria o no, en clave teológica supone su aceptación como un signo de los tiempos que hay que aceptar, aunque sea críticamente, pero que no puede ser modificado de raíz, pues, en último término, forma parte de un designio.

Curiosamente, quien ha dado a este planteamiento teológico una versión económica y política es el catedrático de economía política de Harvard, Dani Rodrik. En su imprescindible *La paradoja de la globalización*, nos plantea un dilema de difícil solución y que nos pone ante la pista de una crítica profunda a esto que podemos llamar una *teología de la globalización*. Se trata del que se ha dado ya en llamar *Trilema de Rodrik*. Él lo explica en el capítulo 9 de su obra, “El trilema político de la economía mundial”<sup>14</sup>. Según Rodrik, la situación mundial se encuentra en un punto de no retorno, ante un dilema que se expresa como trilema. Dada la globalización, la democracia y la soberanía nacional, hay que elegir forzosamente entre dos de ellas, no podemos tener las tres. Globalización, soberanía nacional y democracia política son incompatibles. Durante los últimos cinco siglos se fraguó la política de soberanía nacional y surgimiento de la democracia, pero la llegada de la globalización obliga a elegir entre globalización y democracia, pero sin soberanía nacional, que reside en los mercados; o elegir entre globalización y soberanía nacional, pero sin democracia, puesto que los mercados son quienes eligen. Como vemos, la elección siempre incluye a la globalización, pues es el elemento que no puede ser modificado, que no puede ser criticado, que no puede ponerse en cuestión. Negar la globalización es volver a las cavernas, sin nada intermedio.

---

<sup>13</sup> Cf., B. PÉREZ ANDREO, “Caritas in veritate, ¿la *kehre* de la Doctrina Social?”, en *Veritas*, 22 (2010), 35-51.

<sup>14</sup> D. RODRIK, *La paradoja de la globalización. La democracia y el futuro de la economía mundial*, Barcelona, Antoni Bosch editor, 2011, 203-225.

Rodrik, en realidad, no nos propone un trilema, sino que nos sitúa ante una falacia lógica de libro. En realidad no hay elección, la elección siempre incluye uno de los elementos. Lo que nos dice Rodrik es que la globalización es inevitable, lo que debemos hacer es elegir entre renunciar a la soberanía nacional o a la democracia política. Pero, he aquí que nos vemos ante una falacia aún mayor, ante una propuesta ideológica. La filosofía política, junto a la teología política, de los últimos decenios, ha asumido que democracia y soberanía van unidas. Las revoluciones burguesas separaron la soberanía del ámbito real o sacerdotal y la otorgaron al pueblo. Separar soberanía de democracia es romper el proceso histórico que ha generado los derechos humanos, el desarrollo de los pueblos en tanto sujetos de su historia y la autonomía y solidaridad humana.

El supuesto trilema no es otra cosa que una teología de la globalización que no sirve sino para su legitimación ideológica, es decir, funciona como la teología imperial romana en su tiempo, teología imperial que Pablo combatió con la teología del *logos stauros*. Esto nos pone en la pista de la crítica a la religión y su aporte a una paz verdadera y duradera.

## II. QUÉ RELIGIÓN

Creo que ya podemos dejar, por caduco, el discurso de la *secularización*. Al menos, en su aspecto sociológico. Como dice Luckmann, en la globalización *las trascendencias encogen, la religión se expande*<sup>15</sup>. En todo caso, habría que abrir un nuevo debate sobre si la pérdida de la dimensión de trascendencia es una especie de *secularización reloaded*. Si lo fundante de la religión no es su aspecto sociológico sino el místico y trascendente<sup>16</sup>, entonces sí parece que estamos ante la victoria de la secularización. La reli-

---

<sup>15</sup> TH. LUCKMANN, *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*, Madrid, Trotta, 2008, 146-151.

<sup>16</sup> Puede servir como referencia de esta comprensión la expresión de Martín Velasco en una obra nuclear: "La religión se presenta como un hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por el hombre de una realidad suprema, la cual confiere su sentido último a la propia existencia, al conjunto de la realidad y al curso de la historia [...] La realidad suprema es una realidad que salva, que da sentido. Pero esta donación de sentido es religiosa cuando se presenta como última y total, cuando ofrece una última respuesta a todo el hombre y al conjunto de las realidades y acontecimientos que constituyen el contexto existencial de la persona", J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, 185-186.

gión muestra tanto un aspecto visible y fenomenológico, como uno no visible y, por decirlo así, *íntimo*. En el mundo globalizado se ha producido una pérdida de la dimensión íntima y una exacerbación paradójica de la sociológica. Hemos pasado de un proceso de individualización del ser humano y privatización de la experiencia religiosa, a otro proceso de *personismo*<sup>17</sup> del ser humano y una sobreexposición de la experiencia religiosa. Lo que se ha ganado en lo exterior se ha perdido en lo interior. Esto divide, a nuestro parecer, la religión y las religiones en dos ámbitos: la religión y las religiones que legitiman el orden social establecido en la globalización y la religión y religiones que sirven de contrapunto crítico, de deslegitimación y de alternativa real. A la primera la llamo religión privatizada y posmoderna; la segunda sigue siendo la religión profética, la verdadera religión.

### *II. 1. La ambivalencia de la religión hoy*

El origen de la religión, según la posición ya clásica, hay que buscarlo en la preocupación del hombre por tres realidades básicas que lo empujan ya desde el paleolítico: alimentación, fecundación y muerte<sup>18</sup>. Estas realidades permiten al hombre la supervivencia o le llevan a la desaparición; de ahí que surjan actos, que serán ritos, que le permitan algún tipo de control sobre algo que se le escapa. Dicho en palabras freudianas: el temor y la admiración llevaron al hombre a crear los dioses. Si bien es cierto que temor y admiración son los “disparadores” de la religión, este punto de vista funcionalista no alcanza a comprender el hecho mismo de la religión. Estudios recientes en neurociencia sitúan la religión como aquello que los humanos hacen cuando se hacen humanos, la religión es un asunto comunitario que afecta a todo el ser humano, no a una parte específica, de ahí que no pueda encontrarse el *God spot* en el cerebro, sino que todo él es el lugar donde se produce la experiencia religiosa<sup>19</sup>; de ahí su ambigüedad.

---

<sup>17</sup> Tomo el término prestado de Vicente Verdú, quien lo utiliza para definir el individuo actual, sumergido en las redes sociales, embarcado en mil apetencias, solicitado por múltiples emociones de forma constante. El personismo sustituye al individualismo posmoderno. Cf. *La hoguera del capital. Abismo y utopía a la vuelta de la esquina*, Madrid, Planeta, 2012, 61-62.

<sup>18</sup> S.G.F. BRANDON, *Diccionario de religiones comparadas*, Madrid, Cristiandad, 1975, voz “religión, origen de la”, 1227-1228.

<sup>19</sup> M. JEEVES y W. S. BROWN dicen que la religión se parece al fútbol, “un fenómeno cultural y social caracterizado por la variedad de experiencias individuales y colectivas, por

Este origen fisiológico y psicológico de la religión es el que determina su ambivalencia de base. La religión, por ser una realidad antropológica, no una alienación producida en el hombre, puede servir a distintos fines. Mientras no existieron grandes civilizaciones, la religión era el modo de comprenderse el hombre en su mundo, pero el nacimiento de aquellas y los grandes imperios dio un giro y convirtió la religión en un instrumento al servicio de aquellos que dominaban las sociedades. Esto fue así en la mayoría de ellas, pero también podemos rastrear en la mayoría reacciones contra esta tendencia al control y el dominio por parte del poder; son experiencias de tipo profético que se extienden en muchas religiones, pero la más importante, por su extensión histórica es la reacción profética de Israel y su eco en el cristianismo por medio de Jesús y las primeras comunidades cristianas.

En la globalización no podemos hablar ya de una religión en retroceso, antes bien, siguiendo a Luckmann, la religión y las religiones se expanden, de modo que cada vez más ámbitos de la vida están tomados por ellas. Sobre todo desde el 11S, este proceso se ha agudizado en Estados Unidos, donde las referencias políticas religiosas de la tradición protestante americana han cobrado nuevo vigor. Términos como el *destino manifiesto* de América harían referencia a una cierta escatología cristiana adaptada al Nuevo Imperio Americano, Imperio que sería una especie de avatar del antiguo Imperio Romano y que tiene referencias explícitas en el mismo proyecto de los neoconservadores estadounidenses, proyecto que sigue cumpliéndose con la actual administración Obama, a pesar de haber cambiado de partido y de inquilino en la Casa Blanca<sup>20</sup>.

En este mismo sentido habla Michael Reder de “repolitización de las religiones”<sup>21</sup>. Las religiones, nos dice Reder, desempeñan un papel importante en todas las sociedades, no solo las occidentales; toman posiciones en los debates públicos y partido por opciones políticas, a veces con demasiada parcialidad. Sin embargo, a la par, se produce también una transformación de lo religioso en aspectos que no tenían, en principio, mucho que ver con la religión. Los símbolos y los juegos lingüísticos de la religión se

---

las actividades que le son propias, y por los grandes eventos que acontecen en su seno”. *Neurociencia, psicología y religión. Ilusiones, espejismos y realidades acerca de la naturaleza humana*, Estella, Verbo Divino, 2010, 127.

<sup>20</sup> Puede leerse con fruición la siguiente dirección web consultada el 6 de julio de 2012 y que mantiene la vigencia de un proyecto que a algunos les suena a conspiración: <http://www.newamericancentury.org/>.

<sup>21</sup> M. REDER, *Globalización y filosofía*, Barcelona, Herder, 2012, 201.

transfieren a ámbitos como el cine, el teatro, la televisión, la publicidad o la organización de grandes eventos públicos. En todas las sociedades la religión, sus religiones, han tomado fuerza y presencia pública, llevándonos, no ya a un retorno de los dioses, –nunca se marcharon–, sino a su exposición posmoderna.

Incluso las democracias modernas han percibido que necesitan de fuentes prepolíticas como las religiones para fundamentarlas y que sin ellas es imposible avanzar hacia una sociedad verdaderamente humana. Los proyectos políticos basados exclusivamente en el debate racional, sea rortyano o habermasiano, no son suficientemente sólidos para constituir una comunidad unida y que perdure. La religión, las religiones, son precisamente eso: el cemento que une las sociedades: de ahí su vuelta incontenible en la globalización. La idea fundamental aquí es que en medio de una realidad carente de espíritu y corazón, donde todo se mueve por el puro interés y el lucro, –tal es la globalización–, el adagio marxiano sigue teniendo vigencia: la religión es el espíritu de una situación sin espíritu, el suspiro de la criatura agobiada. En la globalización, la religión es aún más necesaria, ¿pero qué religión?

Según Reder, la religión que necesita la globalización es la misma que propusiera Nicolás de Cusa. Su fórmula, *religio una in rituum varietate*, es la más apropiada; de este modo se conserva la función social de la religión y se elude el peligro, real, del fundamentalismo que subyace, según él, a todas las religiones. Es la misma posición que vemos en David Hume<sup>22</sup>. Como todas las religiones aspiran al poder absoluto, lo que ha de hacer el gobernante es permitirles todas sin decantarse por ninguna, evitando el exceso de poder en manos de una religión que fue la causa de las guerras de religión que padeció la cristiandad tras la ruptura de Lutero.

La cuestión aquí es si con esta permisividad del pluralismo será suficiente para que la religión no provoque los estragos y las violencias a las que la historia nos ha acostumbrado; que sea un vector de paz en lugar de atizar los odios como en el caso de las guerras balcánicas de finales del siglo XX. Charles Taylor aboga por ir más allá y recuperar el secularismo<sup>23</sup>. La sociedad pluralista globalizada exige más que la mera permisivi-

---

<sup>22</sup> Cf. B. PÉREZ ANDREO, *La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe*, Murcia, Espigas, 2009, 168.

<sup>23</sup> CH. TAYLOR, “Por qué necesitamos una redefinición radical de secularismo” en E. Mendieta y J. Van Antwerpen (Eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011, 39-60.

dad de credos, necesita una neutralidad o “distancia por principio”. Para Taylor, la religión no es un ámbito distinto ni separado del ámbito social. El problema de la religión es el problema de cómo el Estado enfrenta la diversidad. De la misma manera que hay diversidad de etnias y el Estado no puede favorecer a ninguna, hay diversidad de credos y el Estado no puede hacer opción. Es más, el Estado debe impedir que alguna opción se pueda imponer a las demás por algún medio, ya que las sociedades democráticas no pueden ni deben organizarse según ningún modelo religioso, ni siquiera el de la “religión civil” de Rousseau, sino que deben hacerlo en torno a una “fuerte *filosofía de la civilidad* que consagra las tres normas (...): 1) derechos humanos, 2) igualdad y no discriminación, y 3) democracia”<sup>24</sup>. A lo sumo, Taylor acepta una forma débil de religión civil que pueda servir de legitimación a esta filosofía de la civilidad.

Para Taylor, la vuelta de la religión está cargada de amenazas. Nada pueden aportar las religiones que la sociedad civil no pueda alcanzar por sí misma; de ahí que el Estado no puede ser ni cristiano, ni musulmán o judío, como tampoco marxista, kantiano o utilitarista, nos dice. Se olvida Taylor de que el Estado globalizado es ya capitalista y neoliberal y que tiene una religión. Sí, una religión que podemos calificar como *posmoderna* con Bauman, *privatizada* con Luckmann o *individualista* con Luhmann, pero una religión completa, con sus dioses y templos, ritos y mitos, credos y herejes.

Según Luhmann, la religión tiene la función de integrar al individuo en el marco social; por tanto tiene una función individualizadora en el sentido más amplio posible, también, por tanto, en la sociedad globalizada. La religión es un reflejo de la sociedad en la que se encuentra, aunque también la configura en una relación bidireccional, pues la religión *no tiene ninguna función antropológica sino puramente social*, dice Luhmann<sup>25</sup>. En la globalización, la religión sigue jugando el mismo papel que siempre jugó: permitir a los miembros de una sociedad dada individuarse dentro del marco social en el que se encuentran. El modo de individuación va a depender de la sociedad en que se encuentran. Una sociedad globalizada donde priman los valores (contravalores dirán algunos) del materialismo y hedonismo inmanentista, producirá miembros que vivan esta experiencia y la asuman como la forma de vivir adecuada. Todas las religiones que se dan en una sociedad globalizada acabarán adaptándose a este modo de ser social. No

---

<sup>24</sup> Ibídem 51.

<sup>25</sup> N. LUHMANN, *Sociología de la religión*, Barcelona, Herder, 2009, 281.

hay muchas más opciones: o viven en una marginación sectaria o se integran en el *modus vivendi* social estándar.

Por nuestra parte, aceptamos esta idea de Luhmann en cierto sentido. Exactamente en el de que solo hay dos opciones: la adaptación, que termina siendo legitimación, o la crítica, que le excluye de la sociedad globalizada. Ciertamente es que hay un terreno ambiguo en el que se puede mover esta última opción, como sucede con el cristianismo en Occidente: intentar ser un vector crítico sin ser excluido del sistema social, pero entraña riesgos que veremos.

Dentro del marco general que nos aporta Luhmann, de religión como individualización, Thomas Luckmann nos permite avanzar en la comprensión de la religión en la globalización. Habla de una *religión privatizada* o de una *privatización de la religión*<sup>26</sup>. La base social para hablar de la nueva religión surgida en la globalización es la “esfera privada”. En paralelo a la privatización de la estructura social, se produce una privatización de las expectativas trascendentes, de modo que las *trascendencias mayores* del “otro mundo” vienen a convertirse en unas *trascendencias intermedias* o incluso *menores*. Las transcendencias se quedan tejas abajo, en este mundo, de modo que se sacraliza lo subjetivo, lo propio, lo privado, lo local. Ya no se aspira a lo universal sino que se busca lo concreto, palpable, cercano y, sobre todo, lo placentero. Aquí poco tienen que aportar las iglesias, en general las religiones, pues ha nacido una nueva religión con sus propias transcendencias inmanentes, si se me permite la expresión: la nación, la clase social, la familia, los semejantes y el yo. Estas *transdescendencias*, perdón por el neologismo, cierran el horizonte abierto por la religión tradicional en el propio terruño, el nacionalismo, en el propio grupo cerrado y en la máxima sacralización del yo, el culto al yo, sea el yo físico o el expandido: familia, amigos, equipo de fútbol, nación...

La religión de la globalización responde al modo de producción social imperante: el mercado absoluto controlador de todos los ámbitos de la vida. Todo se rige por este nuevo dios que nos ha sido impuesto y al que debemos rendir culto. La nueva religión es la religión del mercado, del supermercado, del mercadeo constante y de la mercantilización absoluta de la existencia. Este cierre del ámbito humano y su clausura mercantilista es la causante de la pérdida de las transcendencias, pero a la vez lo es del auge de la religión. Cuando el hombre no tiene nada excelso por lo que vivir,

---

<sup>26</sup> TH. LUCKMANN, *Conocimiento...*, 147.

necesita elevar a ese rango aquellas cosas que vive cotidianamente. Luckmann entiende que la religión, todas las religiones en la globalización, están empeñadas en pervivir sobre la base de dar a los miembros de esta sociedad aquellas transcendencias menores que gustan y entienden: la autonomía del propio yo y su sacralización.

La religión de la globalización es individualizadora y privatizada, pero también nos falta una característica: posmoderna. Sabemos que el término dice mucho y también nada; de ahí que preferimos definirlo con Zygmunt Bauman, el padre de la reflexión sobre la licuefacción de la modernidad. Para Bauman, la posmodernidad es la modernidad líquida, donde todas las referencias sólidas se han perdido: el sujeto como constructor de la realidad, la razón como comprensión del mundo, los valores morales del esfuerzo, la dedicación o el altruismo como base para una sociedad fuerte, sólida. Todo se ha convertido en líquido, casi en gaseoso, a base de ir redefiniendo los modos de vida para convertirlos en un vivir cada día, sin más pretensión que el goce y el pasar de largo de todo, sin que nada roce la piel, mucho menos que haga mella en el corazón. Con esta realidad delante se hace imposible una religión como la hemos entendido tradicionalmente.

Fiel a sí mismo, Bauman establece el proceso de licuefacción de la modernidad en el ámbito de la religión<sup>27</sup>. Tres son las estrategias utilizadas: 1) sometimiento de la muerte a la división del trabajo, perdiendo su carácter misterioso y privatizando su experiencia; 2) fragmentación de la experiencia de la muerte y múltiples amenazas sin rostro que amenazan al hombre cada día; y 3) la muerte de los seres cercanos se esconde, se privatiza, mientras que la muerte, en general, se vuelve cotidiana. Mediante una especie de nueva *danza macabra* de la posmodernidad, la muerte se vuelve cotidiana en los informativos, films y publicidad. Con estas tres estrategias se ha conseguido que la religión, que tiene su origen como vimos en la preocupación por las cuestiones sustanciales de la vida, siendo la muerte una fundamental, pierda su sentido y tenga que encontrar otro distinto en la sociedad posmoderna globalizada.

La religión globalizada ha elevado las experiencias cotidianas a rango de transcendencias. Se trata de una perspectiva complementaria, aunque inversa a la que propone Luckmann. Según Bauman, para acceder al hombre moderno, al que califica acertadamente de “recolector de sensaciones”, hay que democratizar aquellas experiencias que estaban reservadas a los iniciados de las religiones tradicionales. Las experiencias otrora reservadas a una

---

<sup>27</sup> Z. BAUMAN, *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001, 216-217.

especie de élite iniciada: revelación, éxtasis, ruptura de límites y trascendencia total “ha sido puesta por la cultura posmoderna al alcance de todos, reconvertida en un objetivo realista y en una perspectiva factible de la autoformación de cada individuo, y trasladada al producto de la vida dedicada al arte de la autoindulgencia del consumidor”<sup>28</sup>.

El hombre globalizado posmoderno requiere una religión a la medida de sí mismo, pero su medida es la que la sociedad posmoderna globalizada le ha dado. Es lo que nosotros hemos denominado *el hombre lleno de nada* posmoderno. No es un hombre vacío y que busca con qué llenar ese vacío el hombre moderno. No, es un hombre que no tiene sensación de pérdida alguna, es un ser reconstituido una vez enucleado. Como dijimos en otro sitio, “una vez que el núcleo del ser humano, lo que le hace ser quien es, su dimensión de profundidad desde la que se construye, mejor o peor, una personalidad, ha sido quirúrgicamente extirpado, podemos remodelarlo y construir a nuestro antojo un ser como nos sea más necesario, en palabras de Lipovetsky un ser *cool*”<sup>29</sup>. Este individuo está incapacitado para una experiencia real que supere el marco de la sociedad de consumo; de ahí que todo lo que vive lo hace como una experiencia última. Esta ultimidad es la característica básica de la religión globalizada. Todo es *fácil* de experimentar, *divertido*, *alucinante*, *total*. Pero, esta experiencia totalizante del consumo supone la pérdida, ahora sí, total de la posibilidad de ser y configurar su mundo. Es el hombre nihilificado, el hombre incapaz de construir un mundo, menos aún de pensarlo.

La religión en la globalización ha acabado adaptándose al mundo en el que vive. Como nos decía Luhmann, es una expresión del mundo en que vive, cuya función es la individuación. Pero también se ha convertido en una realidad nueva, una religión privatizada posmoderna que alcanza al ámbito público en aquello que tiene que ver con la parafernalia de la sociedad global. Seguramente es el fútbol el lugar donde esto puede verse con más nitidez. El fútbol, como dice Robertson, es la religión más clara del mundo globalizado. Conserva los dos aspectos que tiene la religión, el interior, un sentimiento o fe, y el exterior, un grupo con sus ritos, mitos y cultos<sup>30</sup>. Es la religión más extendida y transversal que hay hoy día, también la más fácil de seguir. La religión de la globalización son todas las religiones

---

<sup>28</sup> Ibídem 222.

<sup>29</sup> B. PÉREZ ANDREO, *Un mundo...*, 131-134.

<sup>30</sup> R. ROBERTSON y R. GIULIANOTTI, “Fútbol, globalización y glocalización”, en *Revista Internacional de Sociología*, 45 (2006), 9-35.

que se adaptan al molde global y acaban legitimándolo. Pero también hay otra religión, como siempre la hubo, que se opone a la realidad establecida y propone una alternativa. Esta religión sí puede ser un vector de paz, pero lo será a costa de más violencia, al menos la violencia que se cometerá contra ella.

## II.2. *La religión profética y anamnética*

A lo largo de la historia de la humanidad ha habido religiones de las que han surgido fuerzas de crítica social que ponían en cuestión el *statu quo* injusto y lo hacían recurriendo a los orígenes de la constitución de la humanidad y a la voluntad de la divinidad. Son las religiones proféticas, aquellas que suscitan la esperanza de un cambio radical en el mundo y de una forma distinta para vivir la experiencia social y personal.

Si bien todas las grandes religiones han generado algún tipo de crítica social con base en la experiencia originaria, han sido las tradiciones abrahámicas las que lo han generado de forma específica. El lugar de nacimiento de esta corriente profética nace en el pueblo hebreo y lo hace como reacción a una situación de injusticia lacerante que clama a Dios y que no responde a su voluntad. Los profetas preexílicos, como Amós, Oseas o el primer Isaías, recurren al pasado, a lo normativo del origen para establecer una crítica a lo que está sucediendo. Lo que sucede es que en el pueblo que fue liberado de la esclavitud de Egipto se han reproducido los mismos esquemas que llevaron a la situación de postración del pueblo y a la intervención divina para la liberación.

El Israel del Éxodo, con Moisés a la cabeza, provoca una ruptura radical con la realeza imperial que había surgido en las ricas tierras del Nilo. Pero se trata tanto de una ruptura con la política de opresión y explotación como con la religión que le sirve de soporte y legitimación, una religión del triunfalismo estático. Según Brueggemann, *Moisés desmantela la religión del triunfalismo estático desenmascarando a sus dioses y haciendo ver que en realidad ni tienen poder ni son tales dioses*<sup>31</sup>. Para llevar a cabo esto, Moisés revela al Dios verdadero, a Yahvé, el único soberano, pero que no está sometido a la realidad social y política, sino que propone una realidad alternativa, tanto cultural como sociopolítica. Frente a la política de opresión y explotación, Moisés propone la política de compasión y justicia que creará una comunidad nueva donde se pueda vivir la fraternidad querida por Yahvé.

---

<sup>31</sup> W. BRUEGGEMANN, *La imaginación profética*, Santander, Sal Terrae, 1986, 16.

Por primera vez en la historia de la humanidad, justo tras surgir los primeros imperios, en Mesopotamia y Egipto, surge un pueblo de esclavos<sup>32</sup>, pequeño, oprimido y pobre, que plantea una religión alternativa y una política radicalmente diferente. Lo realmente inexplicable es que sucediera en el Egipto del mayor esplendor, a pesar de que el cambio de ciclo climático en la zona del Nilo bien podría explicar tanto el aumento de opresión que refleja el texto bíblico, como la “debilidad” del imperio de los faraones que permitió a un pequeño grupo escapar de sus garras. Lo cierto es que aquella epopeya marcó la historia del pueblo hebreo y de toda la humanidad. Esa experiencia realmente alternativa y radical de crear una comunidad regida por la justicia y la compasión no ha tenido parangón si no ha sido como reflejo suyo, consciente o no.

La conciencia de la religión judía quedará marcada a fuego por la experiencia del Éxodo, de la que surgirán las reacciones de los profetas a la monarquía davídica y al resto de organizaciones del pueblo que no responden a la voluntad de Yahvé expresada en los textos sagrados. Las propuestas del libro del Levítico contra la acumulación de riqueza o las disposiciones del año sabático y jubilar<sup>33</sup> nos dan la idea de lo que debería haber sido aquella comunidad: un grupo humano donde la justicia, el amor y la misericordia rigen la vida social y donde todos se comportan como hermanos en un ambiente de cumplimiento de la voluntad de Yahvé. Sin embargo, el hecho mismo de promulgar las leyes para el año sabático y jubilar nos indica que la realidad difería de la propuesta; aun así, la propuesta tenía fuerza de ley y vigencia por los siglos.

Andando los tiempos, los profetas se levantan precisamente alzando el estandarte de la Palabra de Dios que había mandado el amor y la misericordia como elementos para construir la sociedad. El núcleo de la sociedad es la misericordia y la justicia, y la religión tiene su fundamento en el corazón y el amor, no en los sacrificios. Amós y Oseas, especialmente, mantienen esta línea crítica ante la monarquía que había repetido las injusticias

---

<sup>32</sup> D. NOËL, *Los orígenes de Israel*, (Cuadernos Bíblicos 99), Estella, Verbo Divino, 1999, 15-16. El término *hebreo* no es sinónimo de *israelita*, según este autor: “...el término ‘hebreo’ no designa especialmente a una etnia particular, sino a una población globalmente distinta de los egipcios considerada como de rango inferior”.

<sup>33</sup> Algunos textos que expresan lo que se buscaba vivir: “Cada siete años harás remisión. En esto consiste la remisión. Todo acreedor que posea una prenda personal obtenida de su prójimo, le hará remisión; no apremiará a su prójimo ni a su hermano, si se invoca la remisión en honor de Yahveh” (Dt 15, 1-2).

vividas en Egipto, porque todos los reinos acaban en la opresión y la injusticia y necesitan de la religión que los ampare, justifique y legitime.

En el Israel posmosaico se reproduce la realidad imperial premosaica que llevó a la manifestación de Yahvé. La monarquía generó una cultura, política y religión que daba cobertura ideológica a la situación de opresión e injusticia. La triada se ve con claridad en los propios textos bíblicos: se genera una economía de abundancia que beneficia a los poderosos (1 Re 4, 20-23); para mantenerla se produce una política de opresión oprobiosa (1 Re 5, 13-18; 9, 15-22), que requiere una religión de immanencia controlada y estática (1 Re 8, 12-13)<sup>34</sup>. Los profetas reaccionan ante la situación de injusticia y ante el control de la religión.

Jesús de Nazaret puede ser incluido en la tradición de los profetas y como tal su actuación va dirigida también a la crítica y a la propuesta de una realidad alternativa<sup>35</sup>. Mediante dichos y hechos, Jesús destruye simbólicamente aquella religión que había raptado la voluntad divina en el Templo, que según la triple tradición es *destruido* por Jesús. Esta destrucción simbólica va acompañada de la propuesta de una nueva realidad, el Reino de Dios, que viene a sustituir a la caduca, aquella que venía a ser el reflejo del Egipto faraónico reproducido una y otra vez en la historia y combatido por los profetas. La religión de Jesús está basada en la cercanía de Dios, el *Abbá*, en la inclusión social en una nueva mesa social en la que los excluidos sociales se sientan por derecho propio y los excluidos deben abandonar su posición social para tener acceso. Junto a esto, Jesús propone una nueva familia como lugar donde vivir los valores del Reino. La religión de Jesús es una religión de la misericordia, la justicia y la entrega absoluta al Dios del Reino. Se trata de una oposición absoluta a la religión del Imperio romano y a la religión del Templo, convertido en *cueva de bandidos* por los poderosos.

La religión profética se torna también una religión de la anámnesis. El recuerdo vivificador de los orígenes constituye la transformación del pre-

---

Declararéis santo el año cincuenta, y proclamaréis en la tierra liberación para todos sus habitantes. Será para vosotros un jubileo; cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regresará a su familia (Lv 25, 10).

Si tu hermano se empobrece y vacila su mano en asuntos contigo, lo mantendrás como forastero o huésped, para que pueda vivir junto a ti. No tomarás de él interés ni usura, antes bien teme a tu Dios y deja vivir a tu hermano junto a ti (Lv 25, 35-36)".

<sup>34</sup> W. BRUEGGEMANN, *La imaginación...*, 41.

Puede consultarse "Jesús de Nazaret: un campesino judío marginal y alternativo" en B. Pérez Andreo, *Descodificando a Jesús de Nazaret*, Madrid, Irreverentes, 2010.

<sup>35</sup> Cf. "El Imperio Global Postmoderno" en B. Pérez Andreo, *Un mundo...*, 57-67.

sente y la propuesta de futuro. El *eschaton* no es sino el *proton* renovado: Dios hará nuevas todas las cosas. Sin memoria de los acontecimientos salvíficos es imposible ser hoy la salvación propuesta entonces, de modo que la religión se convierte en una mera legitimación. La vena profética se alimenta del recuerdo vivificante. Al hacer memoria constituimos nuestra identidad. De esto sabemos los católicos cada vez que celebramos la Eucaristía, pero las otras religiones monoteístas poseen elementos anamnéticos que las conectan con los acontecimientos salvíficos de su tradición. En el judaísmo es la palabra del texto sagrado, en el Islam está en los hechos del Profeta. Sin memoria no hay profecía y sin profecía la religión permanece como un mero instrumento de socialización en una realidad dada, en este caso en la globalización.

### III. QUÉ PAZ

Decíamos arriba que la paz es un término ambiguo y relativo. Es ambiguo porque depende de quien la pronuncie y es relativo porque está en función de una realidad concreta. No es lo mismo la paz tras la guerra que la paz como fruto de la justicia. De ahí que sea necesario precisar qué tipo de paz es la que se propone. Nosotros queremos diferenciar dos tipos de paz, la paz de los imperios, sintetizada en la *pax augusta*, y la paz bíblica, la paz que es fruto de la justicia y la misericordia, que denominamos *pax Christi*.

#### III. 1. La pax Augusta

Queremos resumir la concepción de la paz como fruto de la victoria tras la guerra imperial, tipo de paz más extendido en los últimos 5.000 años, en la paz de Augusto o *pax romana*. En ella se sintetizan todos los elementos que la definen y que presentan una isomorfía estructural en todas las grandes civilizaciones, ya sea en China, en las culturas precolombinas, en Egipto, Babilonia y Grecia, como en los imperios modernos: los ibéricos, Inglaterra o Estados Unidos. Hay que significar que en la actualidad padecemos el más extenso e intenso de los imperios que nunca ha habido. Nosotros lo denominados Imperio Global Posmoderno (IGP)<sup>36</sup>. Se trata del primer

---

<sup>36</sup> W. CARTER, *El imperio romano y el Nuevo Testamento*, Estella, Verbo Divino, 2011, 125.

imperio realmente global y tiene además las características de la posmodernidad que hemos resaltado anteriormente al hablar de la religión posmoderna. Pero al fin, en este como en el imperio romano, la paz tiene la misma función: ejercer como ideología legitimadora del orden impuesto. Supuestamente, el imperio solo busca la paz, que es en el fondo lo que sus súbditos desean.

El nacimiento del Imperio romano viene de la mano del magnicidio de Julio César en el 44 a.C. Aquel asesinato dio pie a que Octaviano, hijo adoptivo suyo, buscara la herencia que decía pertenecerle: el gobierno de Roma que los dioses habían otorgado a la *gens Iulia*. Fue Virgilio, en la *Eneida*, el encargado de elaborar la teología imperial de legitimación de este imperio en esa casa gobernante. Si Julio César ya se había encargado de relacionar su origen familiar con la diosa Venus, será Octaviano quien eleve esto a la categoría de relato fundador y Virgilio su cantor. De modo que, en un breve lapso de tiempo tenemos extendida esta ideología imperial como una teología que impregna la religión romana con tres ideas fuertes: 1) los dioses han escogido Roma, 2) Roma y sus emperadores son los mediadores del dominio, la voluntad y la presencia de los dioses entre los hombres, y 3) Roma reparte las bendiciones divinas entre aquellos que se someten, entre ellas la paz<sup>37</sup>.

Octaviano se encargó, mediante sus victorias en las guerras civiles que arrasaron el imperio antes de su proclamación como *Imperator* en el 27 a.C., de acrecentar su posición en la conciencia del imperio, relacionando la voluntad divina con sus victorias en pos de la paz. La paz era la justificadora de la guerra y su causa. Lo primero fue divinizar al difunto Julio César, elevándolo a la categoría de *divino*<sup>38</sup>; de este modo él mismo podía tomar el título de *Divi filius*, y empezar la larga carrera que le llevará a la divinización plena. Siendo hijo del divino Julio César recaían sobre él las prerrogativas divinas de regir el mundo y extender las bendiciones. Tras su victoria en Accio contra Marco Antonio, hizo erigir el *Ara Pacis* donde puede leerse con claridad la secuencia de bendición divina, guerra legítima, victoria y paz para el mundo.

La unidad entre paz y victoria tras una guerra legitimada por los dioses se va a repetir en todas las imágenes imperiales, sea en las monedas, sea en los templos o bien en los múltiples monumentos, religiosos o civiles, que se

<sup>37</sup> Cf. P. ZANKER, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza, 1992, 54-102.

<sup>38</sup> J.D. CROSSAN y J. L. REED, *En busca de Pablo*, Estella, Verbo Divino, 2006, 9.

extenderán por el imperio. La paz será extendida como la bendición divina al imperio de Roma y como la razón para el ejercicio de la guerra, la guerra se ejerce para imponer la paz. La paz no es sino el reverso de la guerra, guerra y paz van íntimamente unidas en el nivel ideológico imperial. Pero la realidad es que la guerra era el medio por el que Roma extendía su opresión y explotación a todo el mundo conocido. Mediante sus legiones se impone su dominio y se extiende su ideología. Todo aquel que se rebelaba contra Roma se rebelaba contra la voluntad de los dioses y habrá de ser *pacificado*. La paz se entiende como el fruto más importante de Roma.

No es muy diferente hoy en día cuando vemos cómo se utiliza la paz para iniciar guerras e invadir países. Aunque ahora la paz se ha revestido de otros términos no menos ideológicos como democracia, derechos humanos o libertad. Bien visto, estos tres términos no son más que la extensión semántica de la paz. Una verdadera paz incluye el ejercicio de la libertad, la democracia y los derechos humanos. Por esto, lo que se hace hoy en el IGP no difiere en nada de lo que hacía Roma hace dos mil años. Tras la ideología imperial actual no se esconde otra cosa que los intereses económicos y geoestratégicos de los poderes fácticos que gobiernan la globalización.

La *pax Augusta* es el símbolo de la teología imperial de todos los tiempos. Es una paz a la medida del poder y de las élites sociales, utilizada como máscara ideológica e, incluso, como parte de la *neolengua* que transmuta los significados de las palabras para retorcer la realidad y hacer que coincida con los intereses de los que rigen los destinos del mundo.

### III. 2. *Pax Christi*

Del mismo modo que la *pax Augusta* es el prototipo de todas las paces imperiales, la *pax Christi* es el prototipo de la verdadera paz, la que brota de la justicia y la compasión y que lleva a los hombres a la fraternidad universal. Esta paz es la que pregonan los profetas de Israel y la que anhelan las comunidades cristianas primitivas. Es una paz que se opone a la paz del imperio, que entra en competencia con ella, tanto en el nivel semántico, como en el político e histórico. Es una paz real, es la expresión histórica de la voluntad del Dios de Jesucristo.

Los primeros cristianos, con Pablo a la cabeza, tuvieron una experiencia de oposición a la teología imperial romana. Se trata de una oposición que tiene en Jesús su origen. No podemos olvidar el dato histórico irrefutable de la crucifixión y el sentido que ésta tenía en el Imperio romano. Si a Jesús lo crucificaron es porque fue considerado un peligro político para Roma; cualquier otra causa de muerte habría llevado a otro tipo de ejecución.

En Pablo podemos ver cómo la lógica imperial que une la bendición divina, la guerra, la victoria y la paz, se transmuta en alianza, no violencia, justicia y paz<sup>39</sup>. Es un giro absoluto a la ideología imperial, sustituida por otra ideología, la teología de Jesús el Cristo. Frente a la obediencia a César, la fe en Cristo; frente al sometimiento al Imperio, la libertad de los hijos de Dios; frente a la *pax romana*, la *pax Christi*. Esta paz de Cristo no es más que la extensión de las bendiciones divinas de la Alianza a todos los que creen en Cristo y ponen en él su confianza.

La labor crítica de Pablo no termina con el concepto central de la teología imperial, también desmonta (desconstruye) el resto de los conceptos imperiales. El Kyrios no es el César sino Jesús resucitado. Él es el verdadero Señor del mundo y ninguna obediencia deben los creyentes al César. Su presencia no es manifestación de la divinidad, esta manifestación está en la *parousia tou Christou*: manifestación de los designios divinos para el mundo. Esta manifestación de Cristo, el Señor, es la salvación del mundo, la *sotería* verdadera. Por tanto, no es la victoria en la guerra que produce la paz la que *salva* a los hombres, es la paz como expresión de la presencia de Cristo Señor en medio del mundo, que permite vivir la justicia y la misericordia. Como se ve, un giro radical al imperio romano.

Podemos extender esta visión paulina a los evangelios sinópticos y tendremos una perspectiva similar. Lucas, por ejemplo, hace una relectura de la historia de Israel en su *Magnificat* que expresa la bendición de Dios a los pobres y oprimidos y promete la salvación, el año de gracia del Señor (4, 18-19), a los humillados por los poderosos. Esta misma idea está presente en Mateo, pero él lo engloba en la *soberanía* de Dios que se va a imponer frente a la otra *soberanía* que existía en este mundo, la romana<sup>40</sup>.

Este concepto de paz es universal porque expresa el anhelo verdadero de todos los hombres de todos los pueblos y lugares desde que existen las grandes civilizaciones e imperios. Es un término que incluye necesariamente la justicia social, la misericordia humana y la memoria de los acontecimientos sufridos por las víctimas de la violencia imperial. El pueblo judío nunca ha olvidado y por eso es el pueblo que anhela la paz, *Shalom*. Sucede algo semejante con el Islam, cuyo núcleo de acción humana es *Shalam*. Estos dos términos incluyen mucho más que una mera ausencia de

---

<sup>39</sup> Cf. W. CARTER, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Estella, Verbo Divino, 2010, 329-353.

<sup>40</sup> J. J. TAMAYO (Dir.), *10 palabras clave sobre paz y violencia en las religiones*, Estella, Verbo Divino, 2003, 89-94.

violencia, llegan hasta la configuración de la vida en su totalidad como un perfecto bien en todas las dimensiones humanas. En el Antiguo Testamento, *Shalom* es la bendición que Dios da a su pueblo y la recompensa por la fidelidad<sup>41</sup>. La paz es, por tanto, un don de Dios y una tarea que los hombres deben llevar a cabo, creando las condiciones para que la felicidad completa en este mundo pueda vivirse plenamente.

#### IV. QUÉ PAPEL JUEGA LA RELIGIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ EN UN MUNDO GLOBALIZADO

De lo dicho anteriormente se deduce que el papel de la religión en la construcción de la paz en la globalización es ambivalente, según el modelo de paz que se busque y según el tipo de religión de la que hablemos. Una religión posmoderna, privatizada e individualista está al servicio del orden, vale decir del desorden, de la globalización posmoderna. Es una religión que ha perdido todo ímpetu crítico y se limita a dar al hombre globalizado aquello que se exige de él: un cierto sentido de trascendencia, aunque sea menor, a todo aquello que cotidianamente realiza. Con esto se evita al ser humano el planteamiento de algo más que la pura inmanencia de su existencia anodina y el modelo social gana en fortaleza a medida que el individuo se encierra más en la satisfacción de sus necesidades creadas por la publicidad y los medios de comunicación.

La espiritualidad de esta religión globalizada es mayoritariamente *New Age*. Se trata de una espiritualidad ecléctica y omniabarcante. El hombre global no tiene que renunciar a nada, todo se lo puede permitir. Puede coger un poquito de Karma, una pizca de meditación Zen, algo de inmortalidad, unas gotas de ritualismo oriental, quizás un poquito de ecologismo, integrado en el multiculturalismo y adobado en permisividad *trans*, para tener un cóctel a su medida. Estamos ante una actitud abiertamente hedonista, que se dedica al cultivo de sentimientos y experiencias espontáneas que van llenando los huecos que la propia sociedad global deja en el interior de las personas que la componen. Todo se colma con más y más consumo, más publicidad, más compras, hasta que no queda ni un hueco para otra cosa que no sea el yo y su deseo incontenible. Este hombre posmoderno globalizado es el hombre lleno de nada que hemos hablado antes y cuya religión apenas se distingue de un buscar experiencias que colmen sus sentidos,

---

<sup>41</sup> TH. LUCKMANN, *Conocimiento...*, 135.

pero dejen vacía de sentido su existencia. Con esta nueva religión poco se puede hacer para cambiar nada en el mundo, ni para colmar al hombre.

Ahora bien, existe también la reacción opuesta pero complementaria a esta, se trata del fundamentalismo, de todo tipo: musulmán, judío, cristiano, hindú... Es una reacción extrema, y a veces violenta, ante el ataque masivo de la globalización a las configuraciones de sentido tradicionales de las religiones. Son movimientos de reacción indiscriminada contra todo lo moderno, sin diferenciar este de lo posmoderno. Pretenden algo imposible: volver a las configuraciones sociales en las que las religiones tuvieron un supuesto esplendor, por ejemplo al hombre medieval, a la sociedad agraria tradicional o a una supuesta integración en la naturaleza que la modernidad habría roto.

En definitiva, tanto la religión globalizada como la reacción fundamentalista, son el reflejo de “la situación de la religión en la sociedad moderna, es decir, su privatización, se caracteriza por la falta de modelo social plausible, canónico y generalmente vinculante, que reglamenta el trato con las experiencias de trascendencia y la búsqueda del sentido de la vida”<sup>42</sup>.

Nos queda la religión profética y anamnética que busca una paz como fruto de la justicia y la misericordia. Esta religión supone una reacción contra la injusticia estatuida, pero también es un volver a la raíz, de ahí su radicalidad, de lo que es la religión, que coincide con lo que es la humanidad. Es una religión del Dios de vida frente a los ídolos de muerte, como vemos en los profetas, en Jesús y hasta en el sufismo. Estamos ante una religión que aborda el conflicto tanto de las imágenes de la divinidad como de la organización de la historia y la sociedad. Porque lo uno no puede separarse de lo otro.

Esta religión profética y anamnética tendrá que tener presente que la salvación, objetivo último, debe comprender cinco características o dimensiones que la harán universal. En los tiempos que vivimos cualquier salida deberá ser universal o no será de ninguna manera. Estas características las resumimos en cinco puntos:

1. Una *política exodal*: la marcha liberadora de la humanidad para salir de la opresión del Egipto que es la globalización.
2. Una *ética samaritana*: la acogida del otro abatido, excluido, humillado, da el grado de la verdadera humanidad.

---

<sup>42</sup> Cf. F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *La paz. Actitudes y creencias*, Murcia, Espigas, 2002.

3. *Comensalía abierta*: la mesa compartida es el símbolo de amor fraterno en el que se aúna las diferencias sociales y en el que se unifica el hombre y la naturaleza.
4. *Reunificación crística*: las diferencias se unifican en la persona *crística*, vivir como ungidos sin ninguna diferencia étnica, sexual o social.
5. *Amor kenótico*: el misterio de comunión que creó el Universo y que nos hace realmente humanos.

Estas cinco dimensiones deben desarrollarse en actitudes concretas<sup>44</sup> que evidencien la verdadera religión como búsqueda de la paz, expresión de la bendición de Dios a toda la humanidad y salvación universal para todas las criaturas. Ya no será posible pensar solo en los hombres, pues la Naturaleza entera ha sido creada para la gloria de Dios al cuidado de los hombres. Los límites ecológicos nos enseñan que de la globalización solo salimos juntos con más globalización, pero del amor y la justicia, no del lucro y la avaricia. Esta religión profética nos enseña el camino, pero el camino lo debemos hacer todos juntos, paso a paso, en el momento de crearnos como hermanos.

*Haznos, Señor, un instrumento de tu paz.*

**BIBLIOGRAFÍA**

- BAUMAN, Z., *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001.
- BECK, U., *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- BRANDON, S.G.F., *Diccionario de religiones comparadas*, Madrid, Cristiandad, 1975.
- BRUEGGEMANN, W., *La imaginación profética*, Santander, Sal Terrae, 1986.
- CARTER, W., *Mateo y los márgenes*, Estella, Vero Divino, 2010.
- CARTER, W., *El imperio romano y el Nuevo Testamento*, Estella, Verbo Divino, 2011.
- CROSSAN, J.D.-Reed, J.L., *En busca de Pablo*, Estella, Verbo Divino, 2006.
- GUIDDENS, A., *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 1999.
- HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Katz, 2008.
- JUAN PABLO II, *Discurso al Encuentro organizado por la Fundación «Ética y Economía» de Bassano del Grappa*, 17 de Mayo de 2001.
- KANT, I., *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1984.
- LUCKMANN, T., *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*, Madrid, Trotta, 2008.
- LUHMANN, N., *Sociología de la religión*, Barcelona, Herder, 2009.
- MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *La paz. Actitudes y creencias*, Murcia, Espigas, 2002.
- MENDIETA, E. Y VAN ANTWERPEN, J. (Eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011.
- PÉREZ ANDREO, B., *Descondificando a Jesús de Nazaret*, Madrid, Irreverentes, 2010.
- PÉREZ ANDREO, B., *La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe*, Murcia, Espigas, 2009.
- PÉREZ ANDREO, B., *Un mundo en quiebra. De la globalización a otro mundo (im)posible*, Madrid, Catarata, 2011.
- REDER, M., *Globalización y filosofía*, Herder, Barcelona 2012.
- ROBERTSON, R., *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage, 1992.
- RODRIK, D., *La paradoja de la globalización. La democracia y el futuro de la economía mundial*, Barcelona, Antoni Bosch editor, 2011.
- TAMAYO, J.J. (Dir.), *10 palabras clave sobre paz y violencia en las religiones*, Estella, Verbo Divino, 2003.

## **LA DISCAPACIDAD: UNA OPORTUNIDAD DE HUMANIDAD**

MANUEL LÁZARO PULIDO

Sin duda alguna, la filosofía del hombre es la gran tarea del pensamiento filosófico. La historia de la reflexión filosófica pasa por la diferente problematización de la realidad en virtud del eje humano: la dialéctica objeto-sujeto en sus diversas vertientes ontológicas y subjetivistas, esencialistas y simbólicas pivotan en torno a nuestro entendimiento del hombre; estas han ido traduciéndose en la consecución de una auténtica antropología filosófica y en una mirada crítica del humanismo que no debe empañar la realidad de la óptica humana sobre sí mismo.

Pensar filosóficamente tiene como horizonte el hombre en su objeto, en sus medios y en sus actividades. Ahora bien, si todas las épocas han defendido la centralidad del ser humano, de la misma forma han ido constituyendo diferencias en el propio desvelamiento de la conciencia o autoconciencia del ser humano, cuestión que se ve aún hoy más revitalizada en las expresiones del propio eje central de la definición del hombre y del *logos* que lo caracteriza. La extensión humana de la persona tiene problemas de definición, cuestiones sobre su esencia que derivan de la propia crisis de la noción de “esencia” al menos del modo tradicional, y de ahí de la extensión referencial del individuo, pues rota la esencia personal, la singularidad o se polariza o se diluye en el entorno, convirtiendo la antropología en sociología. Es un problema que se ha ido vertiendo en conceptos y que han ocupado las páginas de los ensayos sobre el hombre contemporáneo, una cuestión relativa a la caracterización humana y que hemos denominado posthumanismo o transhumanismo y que el genio creativo de Stanley Kubrick supo definir como nadie en su obra maestra *2001, Odisea del espacio*: un homí-

nido, al final de la primera parte silenciosa de la película (casi prelógica) proyecta un hueso (un instrumento de matar en este caso) al espacio para situarnos en la acción humana de la técnica en el mundo tecnológico del siglo XXI. El director define en dos secuencias unidas en un instrumento humano el transhumanismo. La segunda parte de la película, a la postre, el fin de la misma concluye con la superación del *logos* humano en el horizonte místico cósmico: el hombre nuevo disuelto en el universo: el posthumanismo, una naciente definición del ser humano<sup>1</sup>.

A la problematicidad de la definición humana y personal se le suman las referencias contextuales del ser humano que no son sólo un añadido de su ser, sino que, sin duda, lo configuran, sublimando en estructuras sociales complejas nuestra propia naturaleza más básica, aquella que nos hace vivir en conexión con otros miembros por ser mamíferos. No se trata solo de un hombre arrojado en su existencia a la búsqueda de su entorno natural y social, es que en su entorno, naturaleza y sociedad se identifican, de forma

---

<sup>1</sup> El posthumanismo (a veces transhumanismo) postula la superación de las imágenes del ser humano nacidas del Renacimiento, despejando al hombre de cualquier esencialismo y confiando en la modificación biológica del hombre a través de la biotecnología y la Inteligencia Artificial, como paso natural dentro de lo que es la evolución de la especie humana. Se trata de un proceso de *feedback* del propio hombre que introduciendo su racionalidad en el quehacer natural termina modificándose a él mismo. Supone la introducción de una tendencia afín a una visión “ingenieril” de la tecnología. Como ha señalado algún autor, el posthumanismo es una idea de ingeniero informático que encuentra a su ordenador más inteligente que él mismo. Y aunque sea triste decirlo, el mero hecho de pensarlo parece darle la razón, porque si no no puede entenderse una visión tan inocente y llena de incultura filosófica, cf. H. Fischer, “L’hyperhumanisme contre le posthumanisme”, en *Argument*, 6 (2004). Cf. N. K. Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, Chicago University Press, 1999; C. H. Gray, *Cyborg Citizen: Politics in the Posthuman Age*, New York-London, Routledge, 2001. Una crítica a la idea y la construcción del humanismo aparece en términos fenomenológicos como base al posthumanismo tecnológico en P. Sloterdijk, “Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus”, en *Die Zeit*, 38 (1999), 15-21. Los más entusiastas del posthumanismo normalmente tachan a sus detractores de bioconservadores, cf. N. Bostrom, “In Defence of Posthuman Dignity”, en *Bioethics*, 19 (2005), 202-214. Otros estudios en H. Kempf, *La Révolution bioéthique. Humains artificiels et machines animées*, Paris, Albin Michel, 1998; N. Badmington, *Readers in Cultural Criticism: Posthumanism*, London-New York, New York University Press, 2000; C. Lafontaine, “La cybernétique matrice du posthumanisme”, en *Cités*, 4 (2000), 59-71; F. Fukuyama, *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, Ediciones B, 2002 [Es más explícito el título de la edición original: *Our posthuman future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2002]; H. Harbers y P. -P. Verbeek, “Posthumanisme- Ter inleiding”, en *Krisis*, 7 (2006), 5-9.