

***Desafíos culturales de la globalización.
Entre la interacción, la disolución y la identificación***

Agustín DOMINGO MORATALLA
Universidad de Valencia

Introducción¹

Al principio de esta intervención quisiera tener unas palabras de agradecimiento para la Universidad Pontificia de Salamanca y para el profesor Jacinto Núñez. Conocí a este último en la Universidad Pontificia de Comillas y su reencuentro me permite agradecer públicamente a estas dos universidades de la Iglesia española el papel que han desempeñado en mi formación y trayectoria profesional. Una trayectoria que no es de teólogo sino de filósofo ocupado principalmente en cuestiones de Filosofía Moral y Política.

Se me ha pedido que describa los desafíos culturales de la globalización. No se trata de una tarea sencilla porque exige tomar cierta distancia de un proceso cultural donde estamos, nos movemos y existimos. Entiendo la cultura desde las coordenadas del personalismo comunitario y la hermenéutica filosófica de Gadamer o Ricoeur, es decir, vinculada al cultivo del alma humana y todas aquellas formas simbólicas que la mantienen viva. Se trata de una tradición fenomenológico-existencial donde desempeñan un papel importante los valores, el sentido y los ideales de vida buena². Mi exposición tendrá cuatro partes: en la primera analizaré el concepto de globalización y sus desafíos culturales; en la segunda describiré los escenarios de la nueva evangelización; en la tercera analizaré con detalle dos textos valiosos y significativos donde se concreta de manera detallada la relación entre cultura y globalización.

Como filósofo que se siente a la vez miembro activo de la comunidad eclesial voy a plantear la relación entre cristianismo y cultura moderna como un problema hermenéutico de “aplicación”. Por eso, en la última parte de mi exposición analizaré la *interacción* del cristianismo con la cultura mostrando dos posibilidades: la *disolución* dentro del eclecticismo y homogeneidad de la cultura moderna o la *identificación* como desafío para construir una modernidad católica. Esta última parte nos sitúa ante algunas tareas importantes: evitar el repliegue y la defensa, discernir entre los nuevos imaginarios sociales, reconstruir las narrativas eclesiales, hacer a Dios creíble en el mundo o sencillamente trabajar sin miedos y complejos. Sin clarificar el significado de la interacción, la disolución y la identificación es difícil precisar la forma de llevar a cabo las tareas. Por eso hemos concretado como subtítulo de la ponencia estos tres términos. De esta forma, al presentar los desafíos culturales de la globalización planteamos la pregunta por las fuentes de la identidad cristiana y las claves para su identificación.

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

² He desarrollado en varios trabajos anteriores estos presupuestos filosóficos, cfr: *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de Gadamer*. Ediciones de la Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca, 1990; *Ética y Voluntariado*. PPC, Madrid, 1998; *Ética, una introducción*. Acento, Madrid, 2001. Voz “Diálogo” en M. Beachot - F.Arenas (ed.), *10 palabras clave en hermenéutica filosófica*. Verbo Divino, Pamplona, 2006, 177-218. Más recientemente en “La edad hermenéutica de la razón”: *Pensamiento* 66:250 (2010), 909-937.

I.- La globalización y los desafíos culturales

a.- Globalización y globalismo

El término globalización es uno de los conceptos que mejor describen nuestra situación social, política y cultural. Lo utilizamos no sólo para describir la crisis económica que consideramos global, sino para describir los desafíos de la política donde la justicia que buscamos es global; los desafíos de la ecología donde las soluciones son globales; o los desafíos de la cultura porque el sentido, la felicidad y los valores no tienen fronteras. Ulrich Beck, un sociólogo alemán publicó hace unos años un libro donde respondía a esta pregunta, “¿*Qué es la globalización?*”, en él proponía una clarificación de conceptos que ha cobrado valor con el paso de los años. Beck distingue entre globalización, globalidad y globalismo:

“Por globalismo entiendo la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye el quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo. Ésta procede de manera monocausal y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sólo dimensión: la económica, dimensión que considera, asimismo de manera lineal...El núcleo ideológico del globalismo reside más bien en que da al traste con una distinción de la primera modernidad, a saber, la existente entre política y economía...La globalidad significa lo siguiente: hace ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia...La globalización significa los procesos en virtud de los cuales los estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios.”³

El globalismo se convierte en la ideología nueva que ha sustituido a las ideologías antiguas. Como todas ellas, correría el peligro de ser reduccionista y generaría una simplificación de los fenómenos que impediría la complejidad de su verdad. Como esta supremacía económica también estaría relacionada con el acaparamiento de recursos energéticos, hídricos y de materias primas, entonces la globalización no es un proceso necesariamente justo. En este sentido, la globalización no describe un orden global justo sino que plantea serias dudas de que tenga algún tipo de orden. Por eso la globalidad no es sinónimo de orden. Para algunos economistas como Stiglitz, la globalización se inició con un conjunto de promesas y esperanza que aún están por cumplir; se pensó que todo iba a ser más barato y mejor, que desaparecerían las fronteras y que la comunicación entre los pueblos sería más efectiva, sin embargo “la ola ha acabado hundiendo a los más pequeños”.⁴

Varios años antes de que se anunciara la crisis de 2008, Manuel Castells, uno de los analistas más importantes de la sociedad de la información describía la situación en términos de *casino global* y de *cultura del pelotazo informacional*:

³ U. Beck, *¿Qué es la globalización?*. Paidós, Barcelona, 1998, págs. 27-29. Otros sociólogos como Alain Touraine consideran que la globalización es sinónimo de trilateralización o nuevo imperialismo, cfr. *El País*, 29 de septiembre de 1996, p. 17.

⁴ Cfr. Declaraciones en el Foro de Política Económica (Guadalajara, México), Cfr. *El País*, 29 de noviembre de 2006.

“La fuente de inestabilidad monetaria está en la contradicción entre la globalización de los mercados, permitida por las nuevas tecnologías, y el particularismo nacional de las divisas...sobre este movimiento *natural* de capitales opera otro flujo, a veces más importante, de movimientos especulativos, es decir, de movimientos suscitados a partir de una apuesta, a la baja o al alza, sobre la evolución previsible de monedas o valores...los mecanismos financieros en su conjunto están siendo dominados por una diversificación creciente de los mecanismos de inversión, cada vez más separada de la economía de las empresas...La circulación incontrolada de capital y la capacidad tecnológica para generar ganancias infinitamente mayores en movimientos bursátiles que en inversión empresarial, están desarticulando la economía mundial, haciéndola imprevisible y, por tanto, desincentivando toda inversión que necesite tiempo para fructificar. Es la cultura del pelotazo informacional”⁵

b.- Desafíos culturales de la globalización

La globalización está teniendo efectos importantes de orden cultural, es decir, en el orden del sentido, los valores y las inquietudes que movilizan los proyectos de felicidad. Para precisar el impacto de estos efectos podemos prestar la atención en tres frentes. Por un lado, el frente de una revisión radical de la modernidad, es decir, no sólo un cambio determinante en la forma de relacionarnos con la naturaleza (nuevas tecnologías) sino en la forma de relacionarnos con nosotros mismos y los demás. Z. Bauman ha descrito esta revisión como “modernidad líquida” para describir el cambio en la forma de entender las relaciones, los vínculos, las obligaciones y los valores. Incluso en la forma de plantear la identidad personal. Una identidad insatisfecha y en permanente excitación del deseo donde el ciudadano (héroe de la modernidad) deja de ser considerado como ente soberano y es reducido a “*bobo engatusado con promesas fraudulentas*”⁶.

En segundo lugar, no olvidemos las dificultades conceptuales para describir este proceso y la necesidad de acudir a metáforas que lo visibilicen: “ola”, “tormenta”, “sunami”, o incluso la proximidad a lo que en la tradición bíblica era descrito como “*densa niebla que cubre las naciones*”. Esta expresión bíblica fue utilizada por Benedicto XVI para referirse a una globalización que “*no es sinónimo de orden mundial; todo lo contrario*”⁷. Esto es una muestra de la dificultad de definir únicamente en términos económicos, sociológicos o políticos, estamos ante un fenómeno sustancial o estructuralmente cultural.

En tercer lugar, otro frente existencial ha sido descrito por Richard Sennett en su libro *La corrosión del carácter*. Este libro describe las consecuencias del capitalismo global en el carácter de los nuevos trabajadores. Los imperativos de la flexibilidad, la adaptación, la movilidad y la absoluta disponibilidad de los trabajadores han generado trabajadores sin carácter, es decir, personas sin proyecto de vida propio, sin raíces comunitarias y sin ideales a largo plazo. Como sociólogo, Sennett se pregunta por la construcción de *marcos narrativos* en los que se integran la vida de las personas. Aunque haya historias de vida en los sujetos y aunque estas se encuentren fragmentadas, lo importante es la construcción de una *narrativa compartida* de dificultad. Sin estas narrativas no hay destino compartido.⁸

⁵ M. Castells, “El casino global”: *El País*, 18 de abril de 1995, p. 15.

⁶ Z. Bauman, *Vida de Consumo*. FCE, México, 2007, p. 25.

⁷ Benedicto XVI, Homilía día de la Epifanía, 7 de enero de 2008.

⁸ Cfr. R. Sennett, *La corrosión del carácter*. Anagrama, Barcelona 2000, p. 154.

Para la construcción de estos marcos narrativos son de gran utilidad las propuestas éticas de E. Levinas y Paul Ricoeur, propuestas donde la pregunta fundamental no es “¿quién soy yo?” sino “¿quién me necesita?”. En una economía globalizada, el sistema irradia indiferencia, incluso parece desentenderse cuando falta la confianza y “donde no hay razón para sentirse necesitado”. Sennett termina sus reflexiones afirmando: “un régimen que no proporciona a los seres humanos ninguna razón profunda para cuidarse entre sí no puede preservar por mucho tiempo su legitimidad”⁹.

Estas dinámicas de la globalización que externamente se presentan de una manera determinista y necesaria, desde el punto de vista mental o interno de los sujetos se llegan a plantear como lógicas, racionales y quizá como consecuencias de la forma más inhumana de individualismos: el atomismo. El trabajador se convence de que la mejor forma de situarse en la globalización es protegiéndose, defendiéndose de las amenazas y blindándose. Pero no sucede sólo en el ámbito laboral sino en otros ámbitos de la vida cotidiana como el consumo, la administración del tiempo del ocio, la gestión de la vida familiar o incluso el acceso a servicios espirituales o religiosos. A la indiferencia se le añade la segregación. Como acertadamente ha descrito Charles Taylor en este proceso, el “yo poroso” ha sido sustituido por un “yo blindado”.¹⁰

c.- Dinamismo cultural y desafíos antropológicos

Estos dinamismos culturales plantean tres desafíos antropológicos importantes:

El dinamismo de la información. La globalización se ha puesto en marcha cuando la economía se ha convertido en economía informacional. Las tecnologías de la información han transformado las categorías tradicionales de acceso a la realidad y los analistas hablan de “sociedad de la información” o incluso “sociedad del conocimiento”. Con ello nos muestran no sólo el valor que tiene la información sino la capacidad que puede tener para condicionar el conocimiento. Ahora bien, el conocimiento no sólo nos puede proporcionar más seguridad sino que puede proporcionarnos más incertidumbre, de manera que vuelven a ser relevantes las preguntas por los fines, las metas o los valores que orientan el uso (o abuso) que las sociedades del conocimiento hacen de la información disponible.

El dinamismo de la indiferencia y la fragilidad existencial. Además de un proceso de datos, información y conocimiento de lo que ocurre, la globalización es un proceso de dotes, de capacitaciones y de disposiciones ante realidades nuevas. Las coordenadas antropológicas se han modificado y emergen nuevas figuras de sujeto o de comunidad. Y surgen nuevos problemas antropológicos relacionados con las necesidades o indiferencias. Sin atender a los cambios biológicos que se están produciendo en la especie humana, observemos los cambios que se producen a nivel biográfico. La forma de construir y configurar las biografías ha cambiado totalmente. Si a nivel interno es difícil delimitar cómo las redes sociales están afectando a las capacidades cognitivas, emocionales y actitudinales, a nivel externo figuras determinantes como la del padre, maestro o héroe han cambiado totalmente los perfiles biográficos de la nuevas generaciones.

El dinamismo la tradición y la identidad. El puente entre el nuevo universo de la información y el viejo mundo de la historia pone ante nosotros el problema de la continuidad

⁹ Op. cit., p. 155.

¹⁰ Ch. Taylor, *A Secular Age*. Belknap of Harvard, Cambridge, 2007, p. 39. Planteamiento retomado recientemente en *Dilemmas and Connections*, Belknap of Harvard, Cambridge, 2011, págs. 188-214.

o discontinuidad del tiempo que estamos viviendo. Con la globalización no sólo se plantea el problema de las identidades múltiples en sociedades homogeneizadas por el consumo sino el problema de la gestión de las diferencias étnicas, culturales o religiosas. Las tradiciones se transforman y se ven obligadas a cuestionar su posición ante fenómenos que las desbordan. Aquí es donde se sitúan el problema epistemológico y ético de la verdad. Un problema que planteó adecuadamente la hermenéutica filosófica pero que ha sido simplificado sociológicamente cuando algunos intérpretes de Gadamer como Vattimo y Rorty ha dicho *Adios a la verdad*.¹¹

En lugar de interpretar el nuevo contexto cultural como un desafío para la reconstrucción o renovación de las teorías tradicionales de la verdad, estos autores consideran que debemos gestionar la pluralidad y incertidumbre. Para evitar lo que ellos llaman fundamentalismo de las teorías tradicionales de la verdad se resignan a la facticidad de la pluralidad y la incertidumbre. En lugar de construir una propuesta crítica que evite reducir la verdad a la certeza de la investigación en las ciencias positivas, se limitan a instalarse en la pluralidad y la incertidumbre. De esta forma no articulan una relación crítica entre verdad y tradiciones, tarea imprescindible para afrontar los desafíos éticos, antropológicos y culturales de la globalización.¹²

II.- Los escenarios de la nueva evangelización

El punto número 6 del documento que lleva por título *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana* (Lineamenta), utiliza el concepto “escenario” para describir en términos de ética hermenéutica la responsabilidad histórica de los cristianos. Una vez que ha descrito la nueva evangelización como una actitud y estilo audaz la describe con las siguientes palabras: “Capacidad del cristianismo para saber leer y descifrar los nuevos escenarios que en estas últimas décadas han surgido dentro de la historia humana, para habitarlos y transformarlos en lugares de testimonio y de anuncio del Evangelio”...se trata de escenarios sociales, culturales, económicos, políticos y religiosos”.

La palabra “escenario” no sólo describe la parte del teatro donde se realizan las representaciones sino los lugares o conjunto de circunstancias en las que se desarrolla un suceso. La riqueza de este campo semántico es básica para entender la vida del cristiano no sólo como “agente” que asume un engarbo o realiza una acción en nombre de otro; tampoco únicamente “actor” que representa un papel escrito por otros. Al cristiano se le exige ser “autor”, es decir, un verdadero intérprete dentro de la historia. La misión no consiste únicamente en leer sino en descifrar, es decir, en interpretar papeles en clave de responsabilidad. Es una interpretación para habitar y transformar, no para acomodarnos pasivamente a interpretaciones que realicen otros.

Este apartado del documento remite explícitamente a la encíclica de Juan Pablo II *Redemptoris Missio* (1990). Aunque en ella no se utiliza el término “escenario” sí se habla de áreas culturales, “ámbitos”, “lugares donde se pueda tener una visión real” y “nuevos aerópagos”. Todo el campo semántico que se utilizó en el número 5 del documento para

¹¹ Este es el significativo título de uno de los últimos trabajos de G. Vattimo, Gedisa, Barcelona, 2010.

¹² Para esta articulación puede consultarse nuestro trabajo “Tradición y verdad. El testimonio de Gadamer, Taylor y Ricoeur”, en I. Murillo (ed.), *Actualidad de la tradición filosófica*. Ediciones Diálogo Filosófico, Madrid, 2010, 275-286.

describir la nueva evangelización (fervor, ardor, interpedez, corage, energía, audacia) tiene que aplicarse en los nuevos escenarios. Habitar y transformar estos lugares es aplicar. Por lo tanto, es importante conocer bien los escenarios porque la aplicación es realizada por los protagonistas o intérpretes de esos escenarios. La aplicación, como en la ética, se convierte en el problema hermenéutico fundamental.

Los escenarios que plantea el documento son los siguientes:

1°.- **El escenario cultural “de fondo”**. Se le dedica más espacio que a los demás y gira en torno al concepto de secularización. Al señalar las dimensiones culturales de la secularización, relacionadas fundamentalmente con el relativismo, se indican las graves implicaciones antropológicas. El texto explica lo que se entiende como modo secularizado de entender la vida: nueva mentalidad hedonista y consumista, cultura de la imagen, sustitución de la categoría “muerte de dios” por “culto al individuo”. Aquí aparece la expresión “gramática de la fe” que resultará interesante para redescubrir la alegría de la experiencia cristiana. También se nos advierte de un “prometedor renacimiento religioso”, ambivalente porque puede ser instrumentalizado y entonces se convierte en fundamentalismo.

2°.- **El gran fenómeno migratorio**. El paso del campo a la ciudad ya era una preocupación importante en el texto de 1990 cuando aludía al fenómeno de las migraciones. Sin embargo, ahora el texto exige una desvinculación de las coordenadas geográficas Norte-Sur, Este-Oeste. Ahora el acento se pone en el desarraigo y se recoge el término de “liquidez” o “fluidez” para describir el resultado cultural (crisis de identidad, tradición, historia). Aquí se produce una reflexión interesante sobre la ambivalencia de la globalización. De la globalización caben dos hermenéuticas:

- Determinista: vinculación de la globalización con la dimensión económica y productiva
- Liberadora: vinculación con aprendizajes de nuevas formas de solidaridad y nuevos caminos para compartir el progreso.

3°.- **Los medios de comunicación social**. Se reconoce un influjo cada vez más amplio en todas las partes del planeta. Además, los medios generan una nueva cultura de la que se llega a afirmar que es “el lugar de la vida pública y de la experiencia social”. Tiene sus beneficios al facilitar la creación de una cultura de dimensiones mundiales, pero también tiene sus inconvenientes, algunos de ellos relacionados con la “alienación ética y política de la vida”. Los redactores del documento recogen una expresión del sociólogo francés Gilles Lipovetsky cuando afirman que el punto final de esta cultura es la creación de una “cultura de lo efímero”. El documento no se queda sólo en lo efímero sino que añade: “de lo inmediato, de la apariencia, es decir, una sociedad incapaz de memoria y de futuro”.

4°.- **El escenario económico**. A partir del tercer desafío, la descripción del escenario es más limitada y escasa. Aluden a las veces en las que el magisterio ha hecho alusión a estos temas y se limitan a indicar los problemas de la distribución de los recursos y el daño a la creación. Aluden brevemente a la crisis económica y se explayan en una importante alusión al párrafo 42 de la *Caritas in Veritate* donde se analiza el papel de la Iglesia ante el desarrollo. A pesar de que los medios reserven cada vez menos papel a los pobres, el texto recuerda las responsabilidades que les espera a las Iglesias en este campo.

5°.- **La investigación científica y tecnológica**. Aquí se plantea el desafío de la que ciencia se convierta en una nueva religión, es decir, el riesgo de una transformación de la

ciencia y la técnica en “nuevos ídolos del presente”. Esto genera nuevas formas de gnosis y nuevos cultos que se presentan con una función terapéutica, ofreciendo las prácticas religiosas en clave de prosperidad y gratificación instantánea.

6°.- **Libertad religiosa y ámbitos del poder político.** Con la caída del muro de Berlín se ha transformado el escenario ideológico. Esto ha favorecido la libertad religiosa y la posibilidad de una reorganización de las iglesias históricas. Esta reorganización también afecta a los actores internacionales donde el mundo islámico y el mundo asiático desempeñan un papel importante. En el documento no se profundiza en los temas, sólo se describe alguno de ellos: la paz, el desarrollo, el mejoramiento de las formas de gobierno mundial, la defensa de los derechos humanos, el papel de las minorías, etc.

III.- Dos interpretaciones de referencia

Esta descripción de los escenarios que se realiza en los Lineamente tiene un valor instrumental y propedéutico para orientar los debates preparatorios del próximo Sínodo de los obispos del año 2012. Junto a estos escenarios hay dos textos que, a nuestro juicio, tienen un valor paradigmático para clarificar lo que hemos llamado momento de la aplicación, es decir, el momento de la realización contextualizada de la Nueva Evangelización. Aunque no los voy a comentar con detalle, me limitaré a reproducirlos e indicar algunos puntos que considero básicos para perfilar con inteligencia pública y credibilidad cultural las propuestas que resulten de la Nueva Evangelización.

a.- Texto de R. Fisichella

“La crisis que vivimos, entonces, se podría resumir de manera aún más sintética: Dios hoy no es negado, sino desconocido. Por parte del hombre contemporáneo hay algo de verdadero, probablemente, en este modo de plantearse el problema en torno a el nombre de "Dios". En algún sentido se podría decir que se ha pasado de la hipótesis inútil a la buena posibilidad ofrecida al hombre. Con respecto a esta perspectiva deberíamos ser capaces de agitar las aguas a menudo demasiado tranquilas de dos lagos artificiales: el de la indiferencia, que frecuentemente domina el contexto cultural referido a esta problemática; y el de la obiedad, que evidencia cuánta ignorancia, a menudo supina, existe acerca de los contenidos religiosos. Indiferencia e ignorancia, lamentablemente, se encuentran en la base del sentido común religioso todavía presente, haciendo siempre más débil la pregunta religiosa y, especialmente, la decisión consciente y libre. Retorna inmediatamente la escena tan familiar de Pablo en las calles de Atenas (Hch. 17, 16-34). No ha cambiado tanto desde entonces. Las calles de nuestra ciudad están repletas de nuevos ídolos. El interés hacia un muy genérico sentido religioso parecería tomarse una especie de revancha; expresiones religiosas se multiplican y frecuentemente están vacías de espesor racional. En algunos casos se sigue el soplo de la emotividad, en otros, al contrario, diversas formas de fundamentalismo; ambos no indican otra cosa que la ausencia de espesor intelectual. Por último, aparecen de nuevo en el horizonte mesías de la última hora, predicando el inminente fin del mundo. En este contexto hay que preguntarse quiénes son los nuevos Pablo de Tarso conscientes de ser portadores de una hermosa novedad que entra en el areópago de nuestro pequeño mundo con la convicción y la certeza de querer anunciar al "Dios desconocido".¹³

¹³ R. Fisichella, “La nueva Evangelización”, Conferencia en Medellín (Colombia), Universidad Pontificia Bolivariana, 6 de febrero de 2011.

Crisis y Dios. Si en otros tiempos nuestro desafío como creyentes estaba en la búsqueda de argumentos para demostrar la existencia de Dios a quienes defendían el agnosticismo o el ateísmo, hoy el problema no está en los argumentos sino en el problema del conocimiento.

Cultura y Agitación. A diferencia de quienes entienden el compromiso y la movilización como hiperactividad o actividad compulsiva y desordenada, hay una forma cultural de plantear el compromiso como “agitación” de los lagos artificiales (ojo con la metáfora) de la indiferencia y la obiedad. Agitación para desentumecer cierto sentido común religioso.

Creyente y Espacios públicos. Hay una responsabilidad especial para no reducir la vida religiosa a sus dimensiones íntimas o privadas sino lanzarla a su dimensión pública (las calles). Los nuevos areópagos son espacios públicos de intervención, de expresión y de deliberación donde hay preocupación por la religiosidad

Espacios públicos y Racionalidad. En los espacios públicos aparecen nuevos ídolos y la religiosidad se convierte en un problema que suele simplificarse en dos direcciones: emotivismo y fundamentalismo. La nueva evangelización supone un compromiso con argumentaciones públicas en las que haya “espesor intelectual”.

b.- Texto de Benedicto XVI

“En el plano cultural, las diferencias son aún más acusadas que en la época de Pablo VI. Entonces, las culturas estaban generalmente bien definidas y tenían más posibilidades de defenderse ante los intentos de hacerlas homogéneas. Hoy, las posibilidades de *interacción entre las culturas* han aumentado notablemente, dando lugar a nuevas perspectivas de diálogo intercultural, un diálogo que, para ser eficaz, ha de tener como punto de partida una toma de conciencia de la identidad específica de los diversos interlocutores. Pero no se ha de olvidar que la progresiva mercantilización de los intercambios culturales aumenta hoy un doble riesgo. Se nota, en primer lugar, un *eclecticismo cultural* asumido con frecuencia de manera acrítica: se piensa en las culturas como superpuestas unas a otras, sustancialmente equivalentes e intercambiables. Eso induce a caer en un relativismo que en nada ayuda al verdadero diálogo intercultural; en el plano social, el relativismo cultural provoca que los grupos culturales estén juntos o convivan, pero separados, sin diálogo auténtico y, por lo tanto, sin verdadera integración. Existe, en segundo lugar, el peligro opuesto de *rebajar la cultura* y homologar los comportamientos y estilos de vida. De este modo, se pierde el sentido profundo de la cultura de las diferentes naciones, de las tradiciones de los diversos pueblos, en cuyo marco la persona se enfrenta a las cuestiones fundamentales de la existencia. El eclecticismo y el bajo nivel cultural coinciden en separar la cultura de la naturaleza humana. Así, las culturas ya no saben encontrar su lugar en una naturaleza que las trasciende, terminando por reducir al hombre a mero dato cultural. Cuando esto ocurre, la humanidad corre nuevos riesgos de sometimiento y manipulación.” (CIV, &26)

Pocas décadas y muchos cambios. En su diagnóstico cultural, Benedicto XVI plantea unas diferencias que califica como “acusadas”. Si atendemos al tiempo transcurrido podemos comprobar que en apenas cuatro décadas se ha producido una diferencia cultural importante. Antes los contornos de las culturas estaban más definidos, hoy al incrementarse las

posibilidades de interacción las fronteras, los contornos y los marcos que delimitan una cultura con otra están más diluidos.

Diálogo intercultural e identidades narrativas. El diálogo intercultural se ha convertido en un imperativo que debe ser adecuadamente planteado. Para ello no hay que diluir, descafeinar o “aguar” las propias identidades sino tomar conciencia de la identidad específica. Aunque la mercantilización de los intercambios genera riesgos importantes para la interacción de las culturas. El eclecticismo y la homogeneidad en los estilos de vida dificultan construir un diálogo entre culturas que respete las identidades. Para evitar estos riesgos, las identidades pueden plantearse en términos narrativos, es decir, formando parte de narrativas donde la propuesta de metas comunes se realiza desde tradiciones o marcos de referencia diferentes. De esta forma, el diálogo intercultural permite articular identidad y diferencia.¹⁴

Racionalidad y capacitación para la crítica. Cuando caemos en el eclecticismo y la homogeneidad damos la espalda a la racionalidad desde la que debemos analizar la vida cultural. Con el eclecticismo porque la interacción de las culturas se plantea en términos de superficialidad y se las considera fácilmente intercambiables. Como si la cultura fuera una vestimenta que se pone y se quita con facilidad. Con los procesos de homogeneización porque las culturas tienen una dimensión de profundidad con la que debemos contar. Una profundidad relacionada con las cuestiones fundamentales de la existencia que no conviene despreciar.

Integración de naturaleza y cultura. La interacción entre culturas supone también una interacción entre diferentes formas de entender la naturaleza. Podríamos decir que son formas diferentes plantear el puesto del hombre en el cosmos y por eso la naturaleza no es un simple objeto de dominio o manipulación. Es poco aconsejable plantear el diálogo intercultural sin plantearse antes la relación entre naturaleza y cultura porque está en juego el valor del ser humano. Para evitar los nuevos riesgos de manipulación y sometimiento ante los que la tecnología nos sitúa (por ejemplo, la eugenesia a nivel *micro*, y el cambio climático a nivel *macro*), es importante plantear racionalmente la naturaleza para que esta trascienda los marcos culturales y el ser humano no sea reducido a simple “dato”.

IV- Entre la interacción, la disolución y la identificación

Quisiera terminar esta reflexión sobre los desafíos culturales de la globalización presentando las tres opciones que se nos presentan cuando el cristianismo se hace presente ante los nuevos desafíos culturales. Cuando Benedicto XVI plantea la necesidad del diálogo intercultural y señala lo que hemos llamado riesgos del eclecticismo y la homogeneidad describe dos opciones posibles que son el resultado de la interacción. Ahora bien, la

¹⁴ Aunque no aparezca como tal en el texto, este concepto de identidad narrativa puede ser muy útil para el diálogo intercultural. Este concepto ha sido propuesto y desarrollado por Paul Ricoeur. Para una correcta comprensión del mismo en el conjunto del pensamiento de este importante pensador francés puede verse nuestro trabajo *La ética narrativa de Paul Ricoeur: compromiso, capacitación y deliberación*, en Salas, R. (Ed.); *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*. Ediciones Universidad Católica de Temuco, Temuco-Santiago de Chile, 2010, 229-264.

interacción es un proceso complejo donde se pone a prueba la vitalidad de una cultura fecundada por el cristianismo.

La exigencia de fermento y levadura en la masa puede ser interpretada en términos de *disolución* del cristianismo. Los dinamismos de la modernidad y sus desarrollos culturales pueden ser leídos en esta clave sin que se pueda distinguir con nitidez lo propio de la cultura moderna y lo propio del cristianismo. Aunque no se pretendiera una disolución explícita del cristianismo, sí estaría el camino allanado para el eclecticismo y el sincretismo. De esta forma no sólo se perdería capacidad para marcar las diferencias sino que corremos el peligro de reconocer las fuentes de la vida cristiana o incluso de perder “capacidad crítica”.¹⁵

Como hemos señalado en un reciente trabajo, para que la interacción no se convierta en disolución es importante recuperar la pregunta por las fuentes morales de las prácticas culturales y, sobre todo en contextos de modernización y secularización, las fuentes prepolíticas de la ética democrática¹⁶. Si estas fuentes son importantes para la argumentación moral que utilizamos para la construcción de una sociedad justa, también lo son para lo que hemos llamado aplicación (realización, transformación, acondicionamiento del mundo en los diferentes escenarios). Al delimitar y precisar las fuentes no pretendemos incidir en procesos de segregación, separación o fragmentación, pretendemos plantear la identificación no como un problema sino como un desafío.

Hay todo un conjunto de pensadores contemporáneos que nos invitan a iniciar estos procesos de identificación para que no desaparezca el potencial crítico que hay en la pregunta por las fuentes de la ética o la cultura contemporánea. Junto a los planteamientos de Rene Girard, Jürgen Habermas o Paul Ricoeur, también presento la propuesta de Charles Taylor. Para este último, por ejemplo, no se trata de promover un *catolicismo moderno* sino de plantear con seriedad y rigor la necesidad de una *modernidad católica*.¹⁷

En los escenarios culturales modernos suele ser habitual confundir ambas expresiones porque los cristianos no sólo aceptamos la separación entre Iglesia y Estado, no sólo hemos dejado de pensar en partidos confesionales, no sólo desarrollamos nuestras actividades profesionales en términos de igualdad con todos los demás ciudadanos, sino que a veces estamos dispuestos a poner entre paréntesis las fuentes de nuestros compromisos. De esta forma, nuestras convicciones religiosas no sólo se sacrifican para facilitar proyectos de convivencia sino para promover proyectos de vida buena. Mientras no entremos en asuntos religiosos parece que no hay problemas para que nuestro catolicismo sea moderno.

Como resultado de estos procesos nuestra fe no sólo se ha privatizado sino que ha ido progresivamente silenciándose, limando sus señas de identidad, haciéndose social y culturalmente irrelevante. El resultado no es otro que la crisis de identidad que viven muchos cristianos y comunidades que se han ido precipitando por una pendiente resbaladiza por la que Dios ha perdido relevancia en sus vidas y los caminos de santidad carecen de plausibilidad social. El resultado es, como sostiene el profesor Hortal, que resulta más fácil no creer que creer.¹⁸

¹⁵ Cfr. Hortal, A.; “Es hora de marcar diferencias”: *Sal Terrae* 91 (2003), 137-148.

¹⁶ *Ciudadanía activa y religión. Fuentes prepolíticas de la ética democrática*. Encuentro, Madrid, 2011. 2ª edición mayo 2011

¹⁷ Cfr. Ch. Taylor, *Dilemmas and Connections*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2011, 167 ss.

¹⁸ A. Hortal, “El laico en el postconcilio: entre la santidad y la justicia”, Conferencia pronunciada en el centenario de la Institución Teresiana. Manuscrito.

En un *catolicismo moderno* la interacción corre el riesgo de convertirse en disolución. La modernidad se convierte en variable independiente a la que debe someterse todas las propuestas culturales o religiosas. De esta forma, la modernidad se convierte en baremo con el que medir el grado de aceptabilidad de cualquier fenómeno cultural o religioso. Más que disolución se produce una asimilación del cristianismo a la cultura moderna, eliminando todo lo que produzca disonancia o discordancia. El catolicismo heredado sólo merece la pena en la medida en que se adapta a la cultura moderna; sólo merece la pena lo que contribuye, coincide o proclaman la cultura moderna. Cuando el dilema se lleva a sus raíces más profundas, el tema es si es Dios el que ha de justificarse ante el hombre moderno o son los hombres de cualquier cultura los que han de buscar justificarse ante Dios.

El *desafío de la identificación* nos sitúa ante una modernidad católica. La fe y la vida cristiana se aplican y realizan en procesos de inculturación. El baremo, criterio o fuente no es la cultura moderna sino la fe cristiana. En la cultura moderna hay elementos que nos ayudan a purificar nuestra fe y la cultura católica heredada. Atravesando y fecundando la cultura moderna, la cultura católica heredada es capaz de transformarse, depurarse, desprenderse de distorsiones que quizá fueron válidas en otros momentos pero que ahora no lo son. La identificación no es un desafío puntual sino un proceso complejo de aplicación y actualización de la identidad narrativa del catolicismo. Un proceso donde no podemos abdicar de lo que la fe tiene de fermento transformador de toda cultura para hacerla a la vez más divina y más humana.¹⁹

Como conclusión de estas reflexiones no sólo es importante reencontrar la fuente donde mana nuestra capacidad de discernimiento sino recordar que vivimos un tiempo dramático y fascinante. Quizá sea el momento de recordar a Juan Pablo II y aquel texto del número 38 la *Redemptoris Missio* que exigía la nueva evangelización: “Nuestro tiempo es dramático y al mismo tiempo fascinador. Mientras por un lado los hombres dan la impresión de ir detrás de la prosperidad material y de sumergirse cada vez más en el materialismo consumístico, por otro, manifiestan la angustiosa búsqueda de sentido, la necesidad de interioridad, el deseo de aprender nuevas formas y modos de concentración y de oración. No sólo en las culturas impregnadas de religiosidad, sino también en las sociedades secularizadas, se busca la dimensión espiritual de la vida como antídoto a la deshumanización.”

¹⁹ A. Hortal, *Ibidem*.