

SOÑAR DESPIERTOS LA FRATERNIDAD

EN UN TIEMPO
DE INCERTIDUMBRE

**Francisco Javier
Vitoria Cormenzana**

ACTUALIDAD 

FRANCISCO JAVIER
VITORIA CORMENZANA

SOÑAR DESPIERTOS
LA FRATERNIDAD

EN TIEMPOS
DE INCERTIDUMBRE



Para Jokin Perea y José Ignacio González Faus,
testigos, maestros y hermanos,
con toda mi gratitud.

No hay hombre que viva sin soñar despierto; de lo que se trata es de conocer cada vez más estos sueños, a fin de mantenerlos así dirigidos a su diana eficazmente, certeramente. ¡Qué los sueños soñados despierto se hagan más intensos!, pues ello significa que se enriquecen justamente con la mirada serena; no en el sentido de la obstinación, sino de la clarificación. No en el sentido del entendimiento simplemente observador, que toma las cosas tal y como son y se encuentran, sino del entendimiento participante, que las toma tal y como se marchan, es decir, como debían ir a mejor. Los sueños soñados despierto pueden, por eso, hacerse verdaderamente más intensos, es decir, más lúcidos, más desagradables, más conocidos, más entendidos y más en mediación con las cosas (Ernst Bloch).

La humanidad ha pasado por muchos y largos períodos de penuria e ignorancia, pero nunca se ha encontrado con problemas y crisis –desde la actual pandemia, las crisis financieras, el desastre ecológico o los efectos sociales de la inteligencia artificial– en relación con los cuales el saber disponible sea tan insuficiente. Ha habido otros antes que, sabiendo menos, han sabido lo necesario. Nosotros, en cambio, parecemos incapaces de generar la enorme cantidad de conocimiento que necesitaríamos para hacer frente a unas situaciones tan volátiles, crisis tan complejas, en entornos acelerados y para regular unas tecnologías cuyos efectos no controlamos absolutamente (Daniel Innerarity).

Yahvé dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?». Contestó: «No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?» (Gn 4,9-10).

[Dios] no se encuentra lejos de cada uno de nosotros; pues en él vivimos, nos movemos y existimos [...] Porque somos también de su linaje (Hch 17,27-28).

PREFACIO

Todo parece indicar que el futuro es algo que no podemos conocer, y la incertidumbre nos quema. Los observadores más lúcidos del presente, y especialmente del futuro, del mundo añaden más leña al fuego de nuestra perplejidad. En el prólogo de su último y póstumo libro, Ulrich Beck escribe:

El mundo está desquiciado. Tal como lo ven muchas personas, esto es cierto en ambos sentidos de la palabra: el mundo está desencajado y se ha vuelto loco. Vagamos confusos y sin rumbo, argumentando razones en favor de esto y en contra de aquello. Pero una afirmación en la que la mayoría de la gente coincide, más allá de cualquier antagonismo, y en todos los continentes, es la siguiente: «Ya no comprendo el mundo».

Y enfatiza esta situación de incertidumbre cuando a continuación afirma que el objetivo de su libro no es explicar el mundo actual, sino, más modestamente, esclarecer el porqué de nuestra confusión; es decir, «intentar comprender y explicar *por qué ya no* entendemos el mundo». Y advierte que esa confusión ya no puede conceptualizarse con las nociones de *cambio* de que dispone la sociología (evolución, revolución y transformación) y propone acudir a una nueva: *metamorfosis*¹.

También Daniel Innerarity, desde la perspectiva de la filosofía política, aborda la cuestión de la incertidumbre. El futuro es más difícil de conocer que nunca. Esta dificultad para escudriñar el futuro tiene que ver con la peculiar volatilidad que caracteriza al mundo en que vivimos y comportarnos razonablemente con él. No nos encontramos en medio de estructuras especialmente estables, y cualquier factor puede entrometerse en cualquier momento en nuestras vidas: las pandemias, la inestabilidad financiera, un ataque terrorista, el cambio climático, el espacio abierto de las redes sociales, la comunicación instantánea en la que parece no haber lugar para el secreto o la intimidad, etc.

Este panorama no es algo ocasional, sino que nos tendremos que acostumbrar a vivir en un cierto desorden, cuyas peculiares incertidumbres deberemos aprender a gestionar. Casi nada está asegurado

contra el desgaste y protegido definitivamente frente a la intemperie en la que vamos a tener que vivir.

Toda esta perplejidad no puede convertirse en excusa para la resignación o la improvisación, sino en estímulo para mejorar nuestros instrumentos de anticipación del futuro y de estrategia para alcanzarlo. Existe relación directa entre la incertidumbre acerca del futuro y la obligación de esforzarnos para anticiparlo: a mayor incertidumbre, mayor obligación. Y Daniel Innerarity concluirá:

Si mantenemos el ideal de una convivencia regida por los valores de justicia, entre los vivos y con las generaciones venideras, hemos de preguntarnos por los efectos en el futuro de aquello que hacemos en el presente y si les vamos a dejar una sociedad equilibrada y justa, un medio ambiente sano y un sistema de protección sostenible².

«Éramos pocos y...». La pandemia de la COVID-19, iniciada a finales de 2019 y desarrollada durante 2020, sin que de momento podamos predecir su final, ha contribuido a incrementar y socializar estos sentimientos de incertidumbre y de confusión a la hora de enfrentarnos razonablemente con nuestro porvenir. Al mismo tiempo, crece exponencialmente nuestra obligación de anticipar y configurar el «futuro deseable»: «La crisis del coronavirus sería un acontecimiento *pandemocrático*, como todos los riesgos globales. Se da la paradoja de que un riesgo que nos iguala a todos revela al mismo tiempo lo desiguales que somos y pone a prueba nuestras democracias»³.

Participo de esta incertidumbre ante el futuro y de la obligación consiguiente de anticiparlo. Mi condición de teólogo no me convierte en un vidente. Participo de la misma incertidumbre sobre el futuro que el sociólogo y el filósofo político. La fe no da ventajas. Pero sí se ofrece como perspectiva propia a la hora de divisar el futuro de este presente perplejo y de esclarecer *qué es lo razonable* a la hora de anticiparlo. El cristianismo del siglo XXI asume la tarea de afrontar el futuro desde la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi*. Este quehacer, ineludible para él, de ninguna manera debiera sustanciarlo en el testimonio de una esperanza *barata*, sino en una auténtica rendición de cuentas o justificación práctica de esta. La esperanza cristiana no es el reverso del optimismo histórico moderno. Tampoco un reconstituyente

para vivir en la posmoderna sociedad del cansancio⁴ o estimular nuestros anhelos en esta era del desánimo⁵. La esperanza, equipada con las señas de identidad de Jesús resucitado, es interrupción del presente y anticipación en él de un futuro humano para quienes no tienen esperanza: los excluidos, los fracasados, los «desiguales», los discriminados, los crucificados de este tiempo perplejo⁶. La esperanza cristiana es un antídoto para no ser vencido de antemano por la incertidumbre.

Desde ese punto de vista, me propongo aportar materiales reflexionados de la tradición cristiana. Tienen, por una parte, la capacidad de responder a las preguntas que está planteando la pandemia; y, por otra, de regenerar y nutrir energía espiritual –que suelo denominar mística– en quienes nos encaminamos «confusos y sin rumbo» hacia el futuro. Se trata de una mística *pobre* (es decir, de una esperanza en el futuro sin Mesías que garantice su llegada a buen puerto); matriz, soporte y aguijón de un modesto convencimiento de la posibilidad de afrontar el futuro y comportarse con él «divinamente» o «como Dios manda».

Con el uso del adverbio «divinamente» no quiero negarle a esa conducta ni un ápice de la razonabilidad que Daniel Innerarity reclama. Al contrario, yo también solicito conductas razonables en nombre de Dios. Me parecen muy lamentables las muchas veces que la mística –sea cristiana, religiosa o revolucionaria–, como si fuera un alcohol o una droga, ha favorecido y alentado fugas ciegas hacia adelante de la realidad, con los resultados que todos conocemos: «violaciones de las condiciones históricas», con tremendos daños colaterales incluidos, o sonoros y heroicos fracasos en el intento. Pero sí pretendo poner la mística cristiana en favor de aquellos a quienes hoy se les niega un presente y un futuro digno de la condición humana: «la humanidad sobrante». Se trata de una «mística de ojos abiertos», en expresión muy querida de J. B. Metz, que asume la tarea crítica de «cepillar [el pasado y el presente de] la historia a contrapelo» (W. Benjamin). Se trata de una mirada «desde los de abajo»; es decir, desde la perspectiva de la sabiduría del Dios de la tradición cristiana, que suele resultar tan poco razonable y tan insensata para la razón hegemónica del siglo XXI como lo fue para la del siglo I (cf. 1 Cor 1,22-25).

Desde la perplejidad por no saber qué nos deparará el futuro y alentado, al mismo tiempo, por «el sueño soñado despierto» de que los seres

humanos somos un proyecto divino de fraternidad, me atrevo a afirmar que ningún futuro digno de esa condición humana será posible, sin «conflictuar» con los intereses hegemónicos que dirigen la marcha del mundo y sin transgredir el (des)orden establecido. En caso contrario, me temo que el futuro –con o sin metamorfosis– solo será una clonación del presente para las víctimas de nuestro mundo.

Este libro pretende modestamente cumplir con esta tarea teológica. He culminado su redacción, a trancas y barrancas, en los seis primeros meses de pandemia. He elegido la categoría de «fraternidad», una de las fundamentales del cristianismo, como guía de mi reflexión. Nuestro presente, a pesar de ser «la hora de lo común», padece un grave deterioro de las relaciones humanas y sufre constantes desavenencias en todos los campos. Marina Garcés, llena de argumentos, ha escrito que nuestro tiempo ya no es el de la posmodernidad, sino el de la insostenibilidad; no estamos en la condición posmoderna, sino en la condición póstuma⁷. Podemos compartir o no su diagnóstico, pero, como expondré en el primer capítulo, los síntomas letales del presente no auguran nada bueno para el futuro. Todos, creyentes o no, y desde diferentes perspectivas de pensamiento y acción, estamos convocados en la tarea de hilvanar nuevamente un tiempo *vivable* para la comunidad humana si no queremos precipitarnos en un mañana catastrófico.

Una comunidad humana *viva* «es –como escribe Josep Maria Esquirol– la comunidad generada por la fraternidad». Una comunidad humana así regenerada no será una comunidad idílica, ni utópica, ni perfecta, ni angelical, ni paradisiaca, sino la comunidad humana, imperfecta, pero acogedora y curadora. La comunidad en cuyo seno la paz no es la correlación de fuerzas ni la estabilidad del sistema, sino la mirada y el gesto del uno por el otro⁸.

El segundo capítulo examina el núcleo duro de la experiencia religiosa de Jesús de Nazaret: Dios es Padre de un reinado de fraternidad universal. La certeza de fe configura la identidad de Jesús como prototipo de «hombre fraternal» y su práctica, crítica de un presente fratricida y anticipadora de un futuro deseable fraterno. La tradición cristiana ofrece la sabiduría y la ejemplaridad de Jesús de Nazaret como compañía para transitar por este tiempo de confusión.

El capítulo tercero se adentra en la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi*. La crisis crucial y el fundamento definitivo del proyecto divino de fraternidad universal, anunciado y anticipado por Jesús, acontecen simultáneamente en la Pascua del Señor. La memoria de ese acontecimiento es de vital importancia para la tradición cristiana y su sentido de la historia individual y colectiva de la humanidad. Mostrar la razonabilidad de su propuesta de fe resulta imprescindible para no convertirla en una barata y mágica «tabla de salvación» en tiempos de perplejidad.

El capítulo cuarto habla trinitariamente de Dios como Fuente, Imagen y Madre de la Fraternidad universal. Recurre a la imagen del «parto doloroso» –la *kénosis* o anonadamiento de Dios– para dar cuenta del «precio que paga» Dios mismo por sacar adelante, con la imprescindible colaboración de los seres humanos, su proyecto de paternidad y fraternidad. La imagen de Dios-comunión servirá para fundamentar la anhelada unidad humana con Dios por la vía de comunión con él, y no de la fusión; así como la utopía de una sociedad fraterna.

El capítulo quinto se detiene en la Iglesia que pretende comprenderse a sí misma y presentarse ante el mundo como germen y principio de la fraternidad universal. Realiza dos catas: la primera comunidad de discípulos en Jerusalén y la «eclesiología de comunión» del Concilio Vaticano II. En esos dos momentos cruciales de la historia milenaria de la Iglesia encuentra referencias u orientaciones normativas para (la reforma de) la Iglesia del siglo XXI, si quiere ser coherente con su proclamada autocomprensión de germen y principio de fraternidad.

El sexto capítulo muestra la contribución que la tradición cristiana de la fraternidad puede hacer a la reconstrucción política, social y cultural de la fraternidad en el contexto actual de incertidumbre que vivimos.

Un mes y medio después de culminar la redacción de este libro, el 3 de octubre, fiesta de San Francisco de Asís, el papa Francisco firmó la encíclica *Fratelli tutti. Todos hermanos*. Un profundo y bellissimo texto sobre *la fraternidad y la amistad social*. Me ha parecido necesario incorporar algunas referencias de ella a lo largo de estas páginas con el fin de facilitar a los lectores el cotejo de ambos textos.

EL DESAFÍO DE LA FRATERNIDAD COMO GUÍA DE LECTURA DEL FUTURO DE NUESTRO MUNDO

1. Los derechos humanos de la fraternidad

El 10 de diciembre de 2018 se cumplió el septuagésimo aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En este tiempo no hemos sido capaces de edificar sólidamente su universalidad en nuestro mundo cosmopolita¹. La fórmula que hemos utilizado hasta la fecha combina paladas de la cal de las declaraciones solemnes y de los ordenamientos jurídicos de las naciones con permanentes acarreos de toneladas de la arena de las violaciones flagrantes.

Para acreditar mi afirmación no utilizaré los resultados de ninguna investigación exhaustiva sobre el estado de los derechos humanos en la aldea global. Me contentaré con una mirada a vista de pájaro de la situación de la fraternidad en el mundo, teniendo en cuenta que el primer artículo de la lista de derechos humanos, fundamento de todos los demás, reza así: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse *fraternalmente* los unos con los otros».

El campo de visión abarca los siguientes escenarios humanos:

a) la geografía de los conflictos armados en Europa (Rusia, Turquía y Ucrania), Asia (Afganistán, China, Filipinas, India, Pakistán, Tailandia), Oriente Medio (Egipto, Iraq, Israel-Palestina, Siria, Yemen), África (Argelia, Libia, Malí, Nigeria, Somalia, Sudán del Sur, República

Democrática del Congo, República Centroafricana) y Latinoamérica (Colombia)²;

b) el aumento de las desigualdades en los últimos cuarenta años³;

c) el agravamiento en la última década de la pobreza y sus consecuencias: millones de personas que padecen hambruna y falta de agua potable, vivienda, servicios sanitarios y educativos;

d) la creciente e imparable brecha entre pobres y ricos (los ricos son siempre más ricos y los pobres, más pobres)⁴, agravada por la actual crisis ecológica que padece la Tierra;

e) el crecimiento del número de personas que caen en la pobreza, tanto en los países pobres como en los ricos⁵, como consecuencia de las políticas de ajuste de la economía de libre mercado;

f) las consecuencias de las políticas de la Comunidad Europea y de la administración Trump en relación con los inmigrantes y refugiados que huyen de la pobreza o de los conflictos armados;

g) las incontables víctimas de la exclusión y la descalificación en razón de las diferencias de cultura, de saberes, de religión, de identidad sexual, de género, de color de piel, de capacidades humanas, etc.

El resultado de la pesquisa no puede ser más desalentador. Nos sitúa ante el panorama mundial de la «Gran exclusión», donde la fraternidad agoniza. La lógica de la globalización y del mercado neoliberal ha dejado a «la fraternidad» literalmente en cueros, mientras bloquea la igualdad y la libertad en su desarrollo integral y en su alcance universal.

«La fraternidad» –como ideal humano y como talante ético– siempre fue la pariente pobre de la tríada –libertad, igualdad, fraternidad– pregonada por la Revolución francesa. Mientras, con un éxito más bien menor, hemos ensayado filosófica y políticamente los conceptos de «igualdad» y «libertad»; el de «fraternidad» continúa siendo una noción amorfa en su comprensión teórica y atrofiada en su realización práctica⁶. Dos largos siglos después de la proclama republicana, las instituciones políticas y las organizaciones sociales se han mostrado incapaces de establecer entre esas nociones relaciones prácticas de interpenetración activa o de presencia mutua. Los resultados históricos de esta incompetencia muestran claramente algo que podemos considerar el abecé de la construcción política y social. A saber, que, allí donde falta una de ellas, las otras dos existen demediadas, pisoteadas, contaminadas,

adulteradas, heridas de muerte o simplemente brillan por su ausencia. Además, esa tercera palabra —«fraternidad»— es la única que da posibilidad y sentido a las otras dos; las cuales, sin ella, han quedado irreconocibles⁷. Sin embargo, existe una descomunal falta de voluntad política por activar esa *conexión genética* de su condicionamiento recíproco. Sin ella, los derechos humanos no llegarán a ser nunca los derechos de la humanidad⁸.

a) *La contradicción estaba en el origen de la Declaración de los derechos*

Este fracaso no se puede achacar simplemente a la mala voluntad de las gentes, a la corrupción de los políticos profesionales o a la locura de los dictadores, terroristas y violentos de turno. Algo o mucho de todo esto hay en tanta infamia. Sin embargo, la impunidad con la que acontece hace patente algo mucho más grave.

Giorgio Agamben sostiene que había una grave contradicción ya inscrita en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, de 1879⁹, que hacía inviable la fraternidad. Reyes Mate, inspirado por el texto del filósofo italiano, critica la ineficacia de la centralidad de los derechos humanos en la teoría política y señala un camino para que los derechos humanos lo sean de verdad:

El primer artículo de la *Declaration* de 1789 dice: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos». Si no hubiera más, entenderíamos lo que se está diciendo, a saber, que todos nacemos iguales y libres. Bastaría entonces con el certificado de nacimiento para que se nos abrieran todas las puertas a las que tienen acceso los derechos humanos. Pero enseguida se introduce una precisión: esa vida natural tiene derechos siempre y cuando nazca en un determinado territorio, esto es, para tener derecho no basta con nacer humano, sino que hay que pertenecer a una comunidad. Hay que ser nacionales. Es lo que dice el artículo segundo: «La finalidad de toda comunidad es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre». Es la comunidad política la que reconoce los derechos humanos. Ciudadano no es, por tanto, el ser vivo que nace humano, sino el miembro de una comunidad que será ciudadano de y en esa comunidad, pero no en otra. Ahora bien, si el sujeto de derechos es la vida natural nacida en un territorio, se entenderá que el sujeto de la soberanía, es decir, quien reconoce y administra los derechos naturales, es la nación. Eso es lo que precisa el artículo tercero: «El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación». ¿Qué quiere decir esto? Que una cosa son los derechos del hombre y otra los del ciudadano. Los del hombre nos reconocen que somos por nacimiento iguales y libres; los del ciudadano nos permiten realizarlos. En la práctica, los derechos del

hombre son papel mojado. Los que valen son los derechos del ciudadano, con el añadido de que los derechos ciudadanos los tenemos porque nos los da el Estado al nacer en su territorio. Por eso un ministro español de Exteriores, Abel Matutes, pudo decir que «para el Estado, los emigrantes sin papeles no existen», y una primera ministra británica, Theresa May, proclamó sin rubor que estaba dispuesta a «cambiar las leyes sobre los derechos humanos» si estas entorpecían su política antiterrorista. Hablaban así amparados por el artículo tercero de la *Declaration* de 1789. Si algo tan grosero –ligar los nobles derechos humanos a la sangre y a la tierra– no provoca rechazo, es porque nos los representamos revestidos de la dignidad del ciudadano¹⁰.

Esta perversión nos ha permitido vincular con normalidad los derechos humanos a la patria grande constitucional o la patria chica identitaria y no a la universalidad de la *fratría*. Y, a nada que nos descuidamos, terminamos relacionándolos con la patria mínima del «yo» en lugar de con el «nosotros» universal.

Todo esto –continúa Reyes Mate– funciona bien mientras la nación esté compuesta o habitada mayoritariamente por los nacidos en ella, pero ¿qué pasa cuando hay un desajuste entre los que andan por ahí y los nacidos allí? Aparece la reivindicación de que la nación es para los de la misma sangre y tierra; aparece la xenofobia o el fascismo en casos extremos; o salta, en otros, la alerta ante esos extraños, los emigrantes, que pueden acabar con la identidad cultural del territorio o con el bienestar de los de casa¹¹.

La consecuencia de esta indecencia política es la violación permanente de los derechos de las personas que no tienen carta de ciudadanía, mientras que formal y cínicamente seguimos proclamando su inviolabilidad. Nos justificamos haciéndonos colectivamente un «matutes», y las víctimas de esas violaciones desaparecen por la sencilla razón de que no existen. Es nuestra peculiar manera de vivir en el limbo.

b) La contradicción en la realidad: no nacemos iguales

Esta es la paradójica realidad de los derechos humanos: «Hoy no se pone en tela de juicio la hegemonía global de los derechos humanos como discurso de la dignidad humana. Sin embargo, esa hegemonía convive con una realidad perturbadora: la gran mayoría de la población mundial

no constituye el sujeto de los derechos humanos, sino más bien el objeto de los derechos humanos»¹².

Este es el monumental calibre de *la mentira institucionalizada e implantada* en nuestro mundo por quienes gozamos ya materialmente de ellos. Eso sí, lo hacemos en nombre de la formalidad de los derechos humanos. Nos empeñamos en afirmar, una y otra vez, que los seres humanos nacemos iguales y libres, cuando la realidad es que la mayoría no nace ni igual ni libre. Y conviene añadir –con Adorno– que este procedimiento formal no atenúa la injusticia, sino que la agrava: «Si se le certifica al negro que él es exactamente igual que el blanco, cuando no lo es, se le vuelve a hacer injusticia de forma larvada»¹³. El lector, para ampliar su perspectiva, puede entretenerse brevemente en sustituir «negro» por «mujer», «subsahariano», «afgano» o «albanés», y «blanco» por «varón», «europeo», «francés» o «vasco». Comprobará que Juan Luis Segundo estaba cargado de razón cuando, hace más de medio siglo, afirmó que «la defensa de los derechos humanos que los países ricos pueden pagar *para sí* exige correlativamente la *violación sistemática y necesaria* de los mismos derechos en quienes tienen que sufrir las crisis económicas que el sistema lleva consigo. Y no importa qué tipo extraño de “legalidad” o de “preservación de la democracia” se invoque para ello»¹⁴.

Los derechos humanos, vistos desde los grupos humanos carentes de igualdad y libertad, son precisamente la garantía de la satisfacción de las necesidades básicas y primarias sin las que la salvaguarda de la vida humana se convierte en tarea imposible. Esta lógica llevó a Ignacio Ellacuría a afirmar que el problema radical de los derechos humanos es la lucha de la vida contra la muerte¹⁵.

Desde la perspectiva del Sur –que, como afirmaba Mario Benedetti, «también existe»–, Boaventura de Sousa Santos realiza un planteamiento provocador sobre la pertinencia del discurso de los derechos humanos para invertir los resultados históricos de esa lucha de la vida contra la muerte:

La cuestión es, en consecuencia, si los derechos humanos son eficaces en ayudar a las luchas de los excluidos, los explotados y discriminados, o si, por el contrario, las hacen más difíciles. En otras palabras: ¿es la hegemonía de la que goza hoy el discurso de los derechos humanos el resultado de una victoria histórica o más bien de una derrota? Con independencia de la respuesta que se dé a estos interrogantes, la verdad es que, puesto que

son el discurso hegemónico de la dignidad humana, los derechos humanos son insoslayables. Esto explica por qué los grupos sociales oprimidos no pueden menos que plantearse la siguiente pregunta: aunque los derechos humanos forman parte de la propia hegemonía que consolida y legitima su opresión, ¿pueden utilizarse para subvertirla? Dicho de otra manera: ¿podrían los derechos humanos utilizarse de un modo contrahegemónico? Y, en tal caso, ¿cómo? Estas dos preguntas conducen a otras dos. ¿Por qué hay tanto sufrimiento humano injusto que no se considera una violación de los derechos humanos? ¿Qué otros discursos de la dignidad humana existen en el mundo y en qué medida son compatibles con los discursos de los derechos humanos?¹⁶

La Iglesia ha recibido de Jesús de Nazaret una sabiduría sobre la dignidad humana, compatible con los discursos de los derechos humanos, que proclama *propia* de Dios la lucha contrahegemónica por su materialidad¹⁷.

2. La pandemia cainita y sus causas

El panorama mundial suscita graves preocupaciones sobre el futuro de la familia humana, de la casa común y del ecosistema humano, que son los imaginarios con los que soñamos esta humanidad, según sea el código –el nexo biológico, el pacto social y el cuerpo social– desde el que articulemos la pertenencia común de todos sus miembros¹⁸. Los círculos de identidad –familiar, local, regional, nacional, comunidad internacional, mundial– en los que desplegamos nuestra condición de familia humana sufren las más profundas heridas de nuestro tiempo. Pobreza, hambruna, guerras, xenofobia, exclusión, discriminación de la mujer, racismo, conflicto cultural, nacionalismos excluyentes y fundamentalismos fanáticos son algunas de las tumoraciones producidas por la «pandemia cainita» que nos asola con mayor intensidad y desde hace más tiempo que la del coronavirus. La interdependencia se ha convertido en una nueva frontera para los derechos humanos. En ella, los derechos de la fraternidad «abierta» y «sin fronteras»¹⁹ constituyen seguramente la necesidad mayor de una humanidad que desee vadear las amenazas del presente y coronar sus mejores sueños de igualdad y libertad, tan espléndidamente expresados en las listas de las diversas generaciones de derechos.

Para quien contempla la realidad con ojos abiertos –lo cual no resulta nada sencillo, como veremos más adelante– o adopta una perspectiva de «honradez con lo real» y «escucha la palabra de la realidad»²⁰ o cualquier legitimación de esta situación, es fruto de la impostura y un escándalo mayúsculo. Esta disimetría social no se debe principalmente a causas naturales, sino históricas. Ni los infortunios de la naturaleza que con tanta virulencia golpean los pueblos ni las discapacidades físicas y psíquicas que padecen los seres humanos la explican satisfactoriamente. La situación de nuestro mundo, tan enormemente globalizado y tan escasamente fraternizado, tiene principalmente tres causas: las económicas, las políticas y las morales.

a) *El «molino satánico» de la economía capitalista*

Cuando, en 1991, Juan Pablo II publicó la encíclica *Centesimus annus*, la fisonomía del capitalismo, tal como se practicaba entonces, ya poseía los rasgos que suscitaban el juicio moral absolutamente negativo del papa y no los que integraban la hipótesis pontificia del capitalismo «bueno»²¹. El entonces capitalismo triunfante tras el colapso del socialismo (1989), el realmente existente, ya no necesitaba guardar las apariencias y mostrarse con rostro humano.

Transcurridas tres décadas y tras la crisis de 2008, la actual economía capitalista desregulada y globalizada se ha hecho merecedora del sobrenombre con el que la bautizó Karl Polanyi: el «molino satánico» que destruye la vida en el planeta. Su lógica interna²² ha hecho desaparecer, enviándolo al contenedor de los objetos viejos, el relato de una vía de desarrollo para las periferias del mundo que universalice el bienestar para el conjunto de la humanidad. Ese imperialismo expansivo que incorporaba territorios y poblaciones a los beneficios del progreso capitalista ha sido sustituido por un imperialismo de la exclusión que declara inservibles y sobrantes para su crecimiento a una masa creciente de individuos y territorios. El régimen actual de acumulación solo es para unos pocos. El bienestar y la riqueza de unos se basa en el malestar y la pobreza de los otros. Se trata, por tanto, de una desigualdad que tiene un origen estructural.

El «molino satánico» no solo produce y exige desigualdad en el interior de los países periféricos del capitalismo, sino en los centrales. Lo sufren diariamente un número millonario de ciudadanos europeos. Los informes de la Fundación FOESSA sobre exclusión y desarrollo social lo certifican en España. El efecto «ascensor» que dominaba en el capitalismo de prosperidad fordista se ha transformado en un efecto tobogán que convierte acontecimientos más o menos habituales en las trayectorias biográficas o profesionales de cualquier ciudadano en motivos de una caída en el infierno de la exclusión. Muchos ciudadanos europeos han comenzado a sufrir el destino de la «humanidad sobrante». Los mendigos sin techo, cada vez más numerosos en las calles de nuestras ciudades, se han convertido en una especie de *memento mori* que recuerda el horizonte de muerte social que significa esa condición de «vida sobrante»: la penuria, la desvinculación y la insignificancia levantan muros – administrativos, sanitarios, de protección social, etc.– cada vez más infranqueables para un número cada vez mayor de personas.

Igualmente produce y exige desigualdad entre los países centrales y los periféricos. En estos momentos, más de dos tercios de la desigualdad mundial se deben a la ubicación geográfica. Primero se desatienden y abandonan a su suerte zonas y regiones devastadas por la(s) violencia(s) económica, bélico-militar y ecocida, que produce masas humanas de desplazados. Cuando se aproximan a las fronteras de los países ricos, tras un penoso e interminable éxodo, son percibidas como amenaza y rechazadas²³. «Aporofobia» –miedo, rechazo u odio al pobre– es como Adela Cortina ha denominado a esta reacción antidemocrática. Con el eufemismo «crisis de los refugiados en Europa» se busca suavizar y hacer decoroso uno de los ejemplos más claros de hasta dónde están dispuestos a llegar los Estados y las ciudadanías del mundo rico para abandonar a su suerte a los que huyen de la miseria y la violencia extrema. La multiplicación de los muros físicos (desde el gigante que pretende construir Trump hasta el pequeño que se ha construido en el puerto de Bilbao, pasando por las concertinas de Melilla), legales y mentales²⁴, entre la riqueza y la pobreza pone de manifiesto la violencia que se precisa para mantener a raya a la «humanidad sobrante». Las políticas migratorias europeas y las zonas de muerte que han creado en sus fronteras muestran con toda claridad que los grandes principios de la modernidad política,

como ciudadanía, derechos humanos, democracia y humanismo, no pueden universalizarse en una sociedad capitalista.

El capitalismo se ha convertido en «molino satánico», porque, como ha escrito José Antonio Zamora,

tiene una concepción de la sociedad o la economía que eleva el mercado y su funcionamiento sin cortapisas ni restricciones a criterio último de la actividad económica, justificando desde él el estado de postración de millones de seres humanos, minimizando los sufrimientos de los excluidos, funcionalizando la muerte de tantos inocentes en aras del progreso global supuestamente benefactor a largo plazo o sometiendo el valor inalienable de la vida digna para todos a la lógica del capital, indiferente a lo que no sea su propia autorreproducción²⁵.

b) Las «estructuras de pecado»

Como teólogo, quiero prolongar un poco más mi reflexión sobre la economía recurriendo a la doctrina social de la Iglesia.

El magisterio pontificio ha calificado de «estructuras de pecado» los mecanismos de este mercado global, que funcionan de modo casi automático y hacen cada vez más rígidas cada una de las situaciones de pobreza y riqueza en el mundo²⁶. De este modo, el mundo, en lugar de estar configurado por la interdependencia y la solidaridad, se encuentra sometido a las «estructuras de pecado», que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común universal y de la exigencia de favorecerlo, creando, en las personas e instituciones, un obstáculo difícil de superar.

Estas «estructuras de pecado» se fundan en el pecado personal y están unidas siempre a actos concretos de las personas, que las introducen y hacen difícil su eliminación. Y, así, estas mismas estructuras se refuerzan, se difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres. Cuando no se cumplen los mandamientos, se ofende a Dios y se perjudica al prójimo, «introduciendo en el mundo condicionamientos y obstáculos que van mucho más allá de las acciones y de la breve vida del individuo. Afectan asimismo al desarrollo de los pueblos, cuya aparente dilación o lenta marcha debe ser juzgada también bajo esta luz» de las «estructuras de pecado».

A este análisis genérico de orden religioso, Juan Pablo II añade unas observaciones sobre dos actitudes que considera favorecedoras de las «estructuras de pecado»: «El afán de ganancia exclusiva, por una parte; y, por otra, la sed de poder, con el propósito de imponer a los demás la propia voluntad». Y a continuación, para caracterizarlas aún mejor, añade la expresión: «a cualquier precio». Y concluye: «En otras palabras, nos hallamos ante la absolutización de actitudes humanas, con todas sus posibles consecuencias. Ambas actitudes, aunque sean de por sí separables y cada una pueda darse sin la otra, se encuentran –en el panorama que tenemos ante nuestros ojos– indisolublemente unidas, tanto si predomina la una como la otra. Y, como es obvio, no son solamente los individuos quienes pueden ser víctimas de estas dos actitudes de pecado; pueden serlo también las naciones [...] Y esto favorece mayormente la introducción de las “estructuras de pecado”» (SRS 36-37).

c) «*Esta economía mata*»

El papa Francisco, en su Exhortación *Evangelii gaudium*, rechaza de manera vigorosa e indignada este modelo económico por su carácter cainita: «Esa economía mata». Tal es la gravedad de su iniquidad que no hay lugar para matices en su discurso:

Así como el mandamiento de «no matar» pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir «no a una economía de la exclusión y la inequidad». Esa economía mata. No puede ser que no sea noticia que muere de frío un anciano en situación de calle y que sí lo sea una caída de dos puntos en la bolsa. Eso es exclusión. No se puede tolerar más que se tire comida cuando hay gente que pasa hambre. Eso es inequidad. Hoy todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil (EG 53).

Esta vez, la comprensión del texto papal no necesita de la ayuda de ningún experto en doctrina social de la Iglesia. El mensaje está rotundamente claro: «Esta economía mata». Y a este carácter homicida contribuye decisivamente la generación y promoción de una «cultura del descarte» que produce una inmensa cantidad de «población sobrante»:

Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo, sin horizontes, sin salida. Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo que se puede usar y luego tirar. Hemos dado inicio a la cultura del «descarte», que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son «explotados», sino desechos, «sobrantes» (EG 53; cf. LS 43).

La actual economía neoliberal favorece un modelo de *desarrollo vicario* en el que los ricos ejercen la función de representar a toda la humanidad en el disfrute de los bienes materiales de la creación²⁷, y en el que se considera normal que nazcan y mueran en la miseria millones de hombres y mujeres. A corto plazo, sus razonamientos económicos son *homicidas*, pues ni se conmueven frente al hambre de las multitudes ni experimentan el escándalo frente al desamparo de la pirámide creciente de excedentes humanos del sistema; y, a largo plazo, *suicidas*, pues son insostenibles en términos ecológicos, como la encíclica *Laudato si'* ha puesto de manifiesto. Nos hallamos en «un sistema de relaciones comerciales y de propiedad *estructuralmente perverso*», que ha vedado a los pobres «el acceso a la propiedad de los bienes y recursos para satisfacer sus necesidades vitales» (LS 52). Opera en él una «cuestionable racionalidad económica» con el único «objetivo de maximizar los beneficios». Este «principio de maximización de la ganancia, que tiende a aislarse de toda otra consideración, es una distorsión conceptual de la economía: si aumenta la producción, interesa poco que se produzca a costa de los recursos futuros o de la salud del ambiente» (cf. LS 109; 127; 195).

d) El fundamentalismo económico

Mientras todo este destrozo humano y medioambiental ocurre, «los poderes económicos continúan justificando el actual sistema mundial, donde priman una especulación y una búsqueda de la renta financiera que tienden a ignorar todo contexto y los efectos sobre la dignidad humana y el medio ambiente. Así se manifiesta que la degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas» (LS 56)²⁸.

Tenía razón Luis de Sebastián cuando, poco después de la caída del muro de Berlín, denunció el *fundamentalismo* o *fanatismo económico* del neoliberalismo²⁹. Entonces, con el final del socialismo soviético, un proceso intenso de mesianización del mercado y la proclamación de un «evangelio» triunfalista, que descalificaba cualquier otra alternativa distinta a la neoliberal³⁰, fueron las dos manifestaciones más importantes del *integrismo economicista*. Quienes se consideraban los auténticos depositarios de esa «revelación» reclamaron fe en el valor absoluto de sus propuestas económicas y exigieron la aceptación ciega de todas las reglas que extraían de su doctrina. Se habían olvidado de que «el admitir como verdades absolutas las proposiciones de los economistas es pasar de la economía –que es una disciplina científica entre otras– al “economismo”, que resulta un integrismo tan devastador como los integrismos religiosos»³¹.

Este fundamentalismo económico ha llegado hasta nuestros días. Nada se ha aprendido de la crisis financiera de 2007-2008 (cf. LS 109). El papa Francisco la rememora como «la ocasión para el desarrollo de una nueva economía más atenta a los principios éticos y para una nueva regulación de la actividad financiera especulativa y de la riqueza ficticia». Pero constata que «no hubo una reacción que llevara a repensar los criterios obsoletos que siguen rigiendo el mundo» (LS 189; cf. FT 170).

¿Cómo se ha producido tal parálisis? Para la razón económica hegemónica no tiene ningún valor que, desde hace casi cuatro décadas, todos los informes mundiales denuncien el carácter mitológico de la «fe» en que a mayor acumulación económica (*crecimiento*) corresponderá una mejor distribución de las riquezas y una mejoría en la vida de los pueblos pobres (*desarrollo*), y que a mayor *eficiencia* económica, mejor *legitimación* del sistema. Quienes detentan el poder económico siguen erre que erre en sus trece; o sea, imponiéndonos su «fe». Así los describe el papa Francisco:

En este contexto, algunos todavía defienden las teorías del «derrame», que suponen que todo crecimiento económico, favorecido por la libertad de mercado, logra provocar por sí mismo mayor equidad e inclusión social en el mundo. Esta opinión, que jamás ha sido confirmada por los hechos, expresa una confianza burda e ingenua en la bondad de quienes detentan el poder económico y en los mecanismos sacralizados del sistema económico imperante. Mientras tanto, los excluidos siguen esperando (EG 54).

Bajo pretextos de todo tipo defienden el *carácter inevitable* de los procesos en curso (cf. LS 123), acusan de capitulación intelectual y expulsan a las tinieblas del populismo irracional a todos aquellos que se niegan a aceptarlos. Parapetados en su fundamentalismo económico, hacen oídos sordos a quienes desde su misma comunidad científica les descubren falacias en las ciencias económicas³² e ignoran a quienes proponen una nueva y más equilibrada visión de la economía, o simple y llanamente hablan de alternativas al capitalismo³³.

e) *El capitalismo como religión y la idolatría del dinero*

Desde que en 1985 se descubriera entre los papeles inéditos de Walter Benjamin un fragmento titulado «El capitalismo como religión», muchas otras voces han reiterado la idea de que el capitalismo es «un fenómeno esencialmente religioso»³⁴. Así lo confirmaba Giorgio Agamben en una entrevista:

Para entender lo que está pasando, es necesario tomar al pie de la letra la idea de Walter Benjamin, según el cual el capitalismo es, realmente, una religión, y la más feroz, implacable e irracional religión que jamás existió, porque no conoce ni redención ni tregua. Ella celebra un culto ininterrumpido cuya liturgia es el trabajo y cuyo objeto es el dinero. Dios no murió, se tornó Dinero. El Banco –con sus funcionarios grises y especialistas– asumió el lugar de la Iglesia y de sus sacerdotes y, gobernando el crédito (incluso el crédito de los Estados, que dócilmente abdicaron de su soberanía), manipula y administra la fe –la escasa, incierta confianza– que nuestro tiempo todavía trae consigo. Además de eso, el hecho de que el capitalismo sea hoy una religión nada lo muestra mejor que el titular de un gran diario nacional (italiano) de hace algunos días atrás: «Salvar el euro a cualquier precio». Así es, «salvar» es un término religioso, pero ¿qué significa «a cualquier precio»? ¿Hasta el precio de «sacrificar» vidas humanas? Solo en una perspectiva religiosa (o, mejor, pseudoreligiosa) pueden ser hechas afirmaciones tan evidentemente absurdas e inhumanas³⁵.

Si la economía de mercado se ha convertido en una religión, el dinero es su único Dios y, consecuentemente, el ídolo por antonomasia.

El dinero es omnipresente y todopoderoso, y permite a quienes disponen de él participar en los atributos divinos. Nada existe que se encuentre al margen del poder del dinero. De acuerdo con la opinión de la mayoría, quien posee dinero es libre, independiente y tiene a su

alcanza todo lo que desea. De la misma manera que Dios, el dinero exige la fe de sus fieles: el dinero alcanza su «estatuto divino» mediante la fe en él por parte de sus fieles (consumidores). A él se refieren las actitudes humanas que antes se referían a Dios: confianza, fidelidad, seguridad, amor, confianza en el futuro, esperanza, etc. Donde estas «virtudes» no se ponen en práctica, allí irrumpen la desconfianza, la duda y la desesperación. Hablando en términos teológicos: el dinero se ha convertido en el «sacramento de la sociedad burguesa» o, lo que es lo mismo, en el signo visible de la gracia invisible. De la misma manera que antaño intervenía la providencia de Dios en los asuntos del ser humano, ahora los azares de la vida –felicidad, éxito, fracaso, riqueza, pobreza, justicia, injusticia, guerra, paz– están completamente en manos de la providencia del dios dinero. Por eso, el dinero, como antaño lo hacía el Dios de la religión cristiana, se ha convertido en el factor determinante de toda la realidad. Hay una «metafísica del dinero» que se encuentra en correspondencia con su poder omnímodo para determinar, para bien y para mal, el destino no solo de los seres humanos individualizadamente, sino de países, culturas e incluso de continentes enteros. Su capacidad, derivada del valor de cambio, para relacionar todas las cosas entre sí lo constituye en el agente eficaz que coordina la articulación de los mecanismos de todo tipo que mantienen en funcionamiento el mundo moderno. «No en vano, el lenguaje del dinero es internacionalmente comprensible. Es la iluminación profana en medio de la confusión posbabélica de los lenguajes». En otros tiempos, a pesar de su ausencia sensible, Dios y Jesucristo determinaban la conciencia de los humanos; eso es lo que en la actualidad lleva a cabo el dios dinero: su ausencia (su falta) es, si cabe, más determinante que su presencia (su posesión)³⁶.

«La constelación del dólar o el fetichismo del dinero» ha denominado X. García Roca a esta idolatría³⁷. El papa Francisco ha retomado el tema para pedirnos un rotundo «no a la nueva idolatría del dinero»:

Una de las causas de esta situación se encuentra en la relación que hemos establecido con el dinero, ya que aceptamos pacíficamente su predominio sobre nosotros y nuestras sociedades. La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que, en su origen, hay una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la primacía del ser humano! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (cf. Ex 32,1-35) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano. La crisis mundial, que afecta a las finanzas y a la economía, pone de manifiesto sus desequilibrios y, sobre todo, la grave carencia de su orientación antropológica, que reduce al ser humano a una sola de sus necesidades: el consumo (EG 55).

La más reciente historia de la economía de mercado ha legitimado el objetivo de maximizar los beneficios como criterio suficiente para superar la crisis, y así ha reforzado y blindado su tendencia idolátrica. En nombre de una necesidad racional (pretendidamente) «científica», se ha ignorado

la existencia de bienes que, por su naturaleza, no son ni pueden ser simples mercancías³⁸; se ha construido el mercado de espaldas a la hipoteca social de la propiedad privada³⁹, como un escenario exclusivo para los beneficios y los capitales, y sin control de las fuerzas sociales y de los gobiernos. El resultado final del «Impero del dinero»⁴⁰ son los incontables sacrificios humanos: «Mientras tanto, tenemos un “superdesarrollo derrochador y consumista, que contrasta de modo inaceptable con situaciones persistentes de miseria deshumanizadora”», y no «se elaboran con suficiente celeridad instituciones económicas y cauces sociales que permitan a los más pobres acceder de manera regular a los recursos básicos» (LS 109).

Controladas por el ídolo del dinero están, como vamos a ver a continuación, otras realidades como el poder militar, el político, el judicial, el intelectual y también, con frecuencia, el religioso, que participan análogamente de sus beneficios⁴¹. Tenía razón Pablo cuando le escribía a Timoteo estas palabras: «La raíz de todos los males es el amor al dinero; por esta ansia algunos se desviaron de la fe y se infligieron mil tormentos» (1 Tim 6,10).

El sistema mundo necesita algo más radical que una reforma. Quizá una *metamorfosis*, como propone U. Beck. Pero no se producirá mientras no reaccionemos frente al poder terrorífico del dinero, que lo gobierna «con el látigo del miedo, de la inequidad, de la violencia económica, social, cultural y militar, que engendra más y más violencia». Dando lugar a

un terrorismo de base que emana del control global del dinero sobre la Tierra y atenta contra la humanidad entera. De ese terrorismo básico se alimentan los terrorismos derivados, como el narcoterrorismo, el terrorismo de Estado y lo que algunos llaman erróneamente terrorismo étnico o religioso. Ningún pueblo, ninguna religión, es terrorista. Es cierto, hay pequeños grupos fundamentalistas en todos lados. Pero el terrorismo empieza cuando has desechado la maravilla de la creación, el hombre y la mujer, y has puesto allí el dinero. Este sistema es terrorista⁴².

f) «A sus órdenes, mi capital»

El año 1976, Ignacio Ellacuría firmó en la revista *Estudios Centroamericanos*, de la UCA, un duro editorial con este título. De esta manera denunciaba la fuerza casi omnipotente del capital, que había llevado a la asamblea legislativa salvadoreña a cambiar una ley y un proyecto de transformación agraria aprobados con anterioridad. Me he apropiado de su título porque expresa muy gráficamente la relación entre la economía y la política en nuestro mundo.

La situación mundial de la desigualdad es absolutamente prerrevolucionaria, aunque «carece, sin embargo, de sujeto revolucionario, por lo menos hasta ahora»⁴³. Hoy los pobres no son «la fuerza histórica» que vaya a propiciar el cambio social, como sugería un viejo título de Gustavo Gutiérrez. Tampoco los ciudadanos europeos son libres para hacer algo bueno en favor de la fraternidad y de la igualdad de las mayorías. Vivimos en «democracias de baja intensidad» propiciadas por las desigualdades económicas. Rousseau decía que solamente es democrática una sociedad donde nadie sea tan pobre que tenga que venderse ni nadie sea tan rico que pueda comprar a alguien. Pues bien, *de facto*, en nuestras sociedades existen ciudadanos que tienen que venderse para vivir y ciudadanos que tienen dinero para comprar a esa gente. Los ciudadanos no ejercen libremente su voto, porque hay grupos tan ricos y poderosos que coartan su capacidad para elegir⁴⁴. Su libertad está «comprada» o «manipulada» para que la entreguen sin conciencia de opresión y en beneficio de unos pocos. Los poderes económicos aseguran su tiranía a base de consumo y diversiones, de la misma manera que los emperadores romanos aseguraron su poder mediante repartos de trigo y espectáculos de circo. Y así le va a la democracia en esta era global: decadente e incapaz de renovar la trascendental ecología de valores en la que arraigarse (U. Beck).

En una «democracia de baja intensidad» es proverbial la incapacidad de la política para activar acciones eficaces en favor del bien común y, sobre todo, en favor de los descartados del sistema. Semejante falta de decisión política no debe achacarse exclusivamente a la impericia o a la falta de catadura moral de los políticos. Aunque encontremos mucho de todo ello en los Parlamentos, en las administraciones y en los gobiernos. La razón fundamental de esa inoperancia política se encuentra en la supeditación del bien común a los intereses de la economía financiera: «Hoy algunos