

Globalización, interculturalidad, religión y democracia

Manuel FERNÁNDEZ DEL RIESGO

Universidad Complutense de Madrid
riesgo@filos.ucm.es

RESUMEN

La actual globalización está promoviendo una independencia del poder económico con relación al control de los estados nacionales. Mundialización, pues, de los mercados que está aumentando la distancia entre los grupos y países del mundo que se enriquecen y los que se empobrecen. Esta hegemonía del dinero es un atentado a la democracia, y a un sistema de libertades políticas y de justicia. La globalización económica también está imponiendo una uniformización mental y de comportamientos sociales en la sociedad consumista y del bienestar, que despersonaliza a los individuos y a los grupos. La crisis de identidad que esto conlleva está produciendo, como reacción, la recuperación de la "diferencia", de la memoria cultural, de "la patria chica". Pero lo grave es que estos fenómenos socio-culturales, se están convirtiendo en armas legitimadoras por parte de los que sufren la exclusión económico-política, para condenar y oponerse a los que les excluyen. Esto explica los fenómenos del fundamentalismo e integrismo religiosos, y el fenómeno letal del terrorismo. Frente a ello, sólo el diálogo intercultural en general, y el interreligioso en particular, pueden constituir una ocasión humanizadora, para descubrir lo que nos une, más allá de las diferencias, y poder tomar diversos caminos y alternativas que promuevan la causa de la humanidad.

ABSTRACT

Present globalization is causing an independence of economic power relative to nation state control. Market globalization is further increasing the divide between those groups and countries of the world becoming wealthier and those getting poorer. This financial hegemony is an attack on democracy and a political system based on liberty and justice. Such economic globalization is similarly imposing an intellectual and behavioural uniformity in our consumer, prosperity-driven society that is de-personalising both individuals and groups. The identity crisis that this implies is producing, as a response, the revival of "differences", of cultural heritage, of "patriotism chic". But a serious problem arises when these socio-cultural phenomena are converted into legitimate weapons by those who suffer from politico-economic exclusion in order to condemn and oppose those who exclude them. This explains the phenomena of traditionalism and religious fundamentalism, and the more lethal one of terrorism. Face with this, only intercultural, and in particular inter-religious, dialogue can create a humanizing opportunity for us to discover that which unites us, beyond our differences, and which will, through diverse routes and alternatives, further promote the cause of humanity.

SUMARIO 1. La Globalización: una amenaza para la democracia. 2. La reacción fundamentalista. 3. La Interculturalidad como desafío a la globalización homogeneizadora, y al fundamentalismo. 4. Inter-culturalidad, Religión y Democracia.

PALABRAS CLAVE

Globalización.
Interculturalidad.
Diálogo religioso.
Democracia.
Fundamentalismo.

KEY WORDS

Globalization.
Interculturality.
Religious Dialogue.
Democracy.
Fundamentalism.

1. La Globalización: una amenaza para la democracia

El proyecto de la modernidad ilustrada soñó con una emancipación humana, gracias al proceso de secularización, a base de una progresiva racionalización de la vida económica (libre mercado), de la vida política (teoría contractualista, e ideales de la participación democrática), y de la vida moral (autonomía de la razón práctica y utilitarismo). No obstante, todos sabemos que ese proyecto acabó malográndose con relación a sus mejores posibilidades, debido a la hegemonía de la razón instrumental (ciencia y tecnología), que se puso al servicio de la lógica del capital. El progreso se identificó con el aumento de la productividad competitiva, en aras del beneficio económico. Este proyecto consiguió sobrevivir y corregirse, a lo largo de siglo XX, gracias a las rectificaciones de una política, que promovió ciertos derechos sociales (sociedad del bienestar), y el fomento de una cultura del tener, que se identificó con un ethos individualista, competitivo, hedonista y consumista. Este es el último producto de un proyecto liberal, supeditado a los intereses de la crematística capitalista, que hoy se ufana de ser la única alternativa válida, tras el fracaso del “socialismo real”. Éste último ha significado “el fin de las visiones políticas teológico-liberadoras o mesiánicas”, y ha propiciado la independencia de la economía con relación a la política estatal. Una independencia que está promoviendo el fenómeno de la “globalización económica”. “Bajo los nombres de competitividad, flexibilización, desregulación, se dan cita los intereses más desencarnados de los especuladores y de los empresarios sin escrúpulos. La globalización, vista desde esta perspectiva, no es más que el enmascaramiento de las relaciones de dominación económica, bajo el señuelo de un mercado mundial autorregulado y fuera del alcance de los centros políticos de decisión y control”¹. Una mundialización sin trabas del mercado único, y una planetización del flujo de capitales, a base de empresas transnacionales o “nómadas”, sin patria y sin ubicación central, gracias a las telecomunicaciones vía satélite. Las nuevas tecnologías se aplican a los procesos productivos, de gestión y de distribución. Ello ha permitido, incluso dividir a nivel internacional el proceso productivo. Cada fase del proceso se puede montar en el país que más beneficio revierta para la empresa en cuestión. Las empresas “gozan de una gran libertad y escapan fácilmente al control social, imponiendo a los políticos y a los estados sus propias exigencias”². Los gobiernos se ven presionados de cara a conceder ventajas fiscales y laborales a las grandes empresas, como condición para que permanezcan en el territorio nacional. Gracias a la mundialización de los mercados monetarios, y a la informatización de la bolsa, la especulación se da a escala planetaria. Los mercados financieros están abiertos las 24 horas del día, moviendo un volumen de capital, que no pueden controlar los gobiernos nacionales. “Es más, los gobiernos tienen que diseñar políticas económicas que los operadores financieros consideren (...) “correctas” para no retirar los capitales del país en cuestión”³. En resumen: “Mercado y producción, capital y tecnología

¹ J. M. Mardones, *Neoliberalismo y Religión*, Estella, 1998, p. 21.

² *Idem*, *op. cit.*, p. 47.

³ J. Mària I Serrano, “La Globalización”, *Cuadernos Cristianisme i justícia*, 94, Barcelona, (1999), p. 52.

tienen cada vez menos fronteras"⁴. Esta soberanía del dinero por encima de la autonomía de los estados es un atentado a la democracia. Y los gobiernos, todo lo más que pueden hacer, es intentar compaginar su supeditación a la macroeconomía con su búsqueda de una cierta cohesión social. Claro que también hay que reconocer, que han sido los estados llamados democráticos los culpables, en parte, de esta situación: "para animar a la economía los Estados permitieron la supresión del control de cambios, favorecieron el flujo libre de capitales, la independencia de los bancos centrales, la privatización de las empresas públicas, etc."⁵. Es cierto que hoy por hoy, no se ha encontrado otro mecanismo de organización económica más eficaz que pueda sustituir al mercado. Él parece la forma más racional de adjudicar los recursos, de distribuir los bienes y servicios, de regular los precios y los costes, en fin, el patrón de medida para el eficaz funcionamiento del sistema económico en su conjunto y su propulsión. Pero estas capacidades técnico-económicas, en la práctica, están sobredeterminadas por otros criterios crematísticos y de búsqueda del beneficio, que llevan, por ejemplo, a la apropiación de la plusvalía por parte de la minoría propietaria sin un adecuado control social, a la distribución de las posibilidades productivas de los recursos más en función de las expectativas del consumo debidamente manipuladas por el marketing y la publicidad, que de las necesidades más perentorias de la sociedad. Criterios crematísticos que también predominan en la política discriminatoria del capitalismo financiero con relación a la concesión de créditos y a la participación del capital en las grandes empresas. El gran enemigo de la democracia es la hegemonía del dinero, la plutocracia que todo lo sobredetermina o condiciona. El poder económico controla los medios de comunicación, coacciona o presiona al poder político, y domestica a la soberanía, malogrando el protagonismo del ciudadano de cara a la prosecución de la igualdad y la justicia. Y esa hegemonía ha encontrado su forma más evolucionada en el fenómeno de la globalización. En verdad, la supranacionalización de la economía ha hecho perder a los estados nacionales parte de sus competencias tradicionales en orden al control del capital. Por ello, parece que si hay alguna esperanza de un cierto control democrático de la economía, habrá que buscarla en conciertos internacionales, como por ejemplo la Unión Europea. Sin embargo esto es todavía una realidad por ver. Hasta ahora lo que se ha dado es una discutible y problemática unión mercantil y monetaria, pero queda pendiente la unión social y política⁶. El gran reto que se nos presenta es ¿cómo conseguir una democratización de la economía, que integre al mercado como elemento dinamizador y racionalizador? Y este reto no ha encontrado todavía una respuesta satisfactoria. Algunos piensan en un cierto control social y político de la utilización del capital acumulado y de los recursos naturales, en mecanismos que permitan un mayor control de los salarios por parte de los protagonistas de la producción, y una participación más directa en las empresas. Por ejemplo,

⁴ H. Küng, *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, 1999, p. 173.

⁵ J. M. Mardones, *op. cit.*, p. 152.

⁶ Cfr. J. F. Martín Seco, *Réquiem por la soberanía popular*, Madrid, 1998, p. 236; idem, "Norte - Sur: las dos caras de la globalización", *Foro Ignacio Ellacuría, La Globalización y sus excluidos*, Estella 1999, pp. 40, 41.

mediante la creación de programas de suscripción de capital para los empleados, o de “fondos de asalariados”, que permitieran una cierta intervención “en la gestión de los procesos acumulativos, en las decisiones sobre innovaciones, sobre finalidades del proceso productivo”, etc.⁷ Otros han hablado de “postcapitalismo”, entendiendo por ello un intento de democratización del mercado, que permitiera a todos los sujetos de la producción y de la praxis económica en general, participar, en una u otra medida, en los diversos niveles de la economía. Ello exigiría, desde luego, encontrar nuevas formas de propiedad social, de estructura social de acumulación, etc.⁸. Pero todas estas medidas, todavía muy “especulativas”, tendrían que plantearse, teniendo en cuenta el fenómeno de la globalización, a nivel internacional, e incluso mundial. No obstante, y por desgracia, los derroteros actuales del mundo económico no van por ahí. Claro que también algunos comienzan a preguntarse si el capitalismo podrá sobrevivir a la propia corrupción de los capitalistas. Víctimas de la codicia, los altos ejecutivos bordean la legalidad peligrosamente para obtener suculentos beneficios. Y así se suceden los escándalos en el mundo empresarial y financiero, que hacen perder a la opinión pública la credibilidad en el sistema de control financiero, y la fe a los inversores en los mercados de capitales. Se ha abusado de la información privilegiada para la especulación en bolsa y en los fondos de inversión, se han manipulado las auditorías ocultándose las pérdidas, y ofreciéndose informes engañosos, se ha manipulado el precio de las acciones, etc... Hoy se plantea con urgencia un mayor control por parte de la Comisión del Mercado de Valores, y el presidente Busch ha tomado medidas penales y ha llamado a una urgente rehabilitación moral del mundo financiero...

Pero más allá de estas “alarmas”, la hegemonía del capitalismo globalizador, apoyado en un neoliberalismo conservador o “pensamiento único”, ha pretendido un “cierre cualitativo”. Es la conocida tesis de Francis Fukuyama: “el fin de la historia”. El sistema podrá perfeccionarse de cara a superar ciertas disfunciones y fricciones, pero no habrá cambios estructurales. Se cancela la posibilidad de una evolución social en profundidad. Fukuyama nos condena al realismo de lo que hay: el capitalismo, ya sea en “la versión más individualista norteamericana, la más socializante europea o la más empresarial-feudalizante japonesa”⁹. Pero este realismo no deja de tener su lado oscuro. Así, por ejemplo, la hegemonía económica, sin un suficiente control político, no puede impedir que, de vez en cuando, se produzca el caos, debido al desarrollo anárquico de los mercados financieros y las turbulencias monetarias; tampoco impide que sigan agudizándose las desigualdades sociales internacionales (relaciones Norte-Sur), y la dualización de los mismos países ricos. La globalización está promo-

⁷ A. Occhetto, *Un año interminable*, Madrid, 1990, p. 76.

⁸ Cfr. M. Escudero, *La transición al postcapitalismo*, Madrid, 1992, pp. 22-136. A. Giddens, *La Tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Madrid, 1999, pp. 119-120. M. Fernández del Riesgo, “Exigencias éticas de la utopía democrática”, *Cuadernos de Realidades Sociales*, 57/58, Madrid, (2001), pp. 376ss.

⁹ F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, 1992.

¹⁰ J. M. Mardones, *op. cit.*, p. 80.

viendo la competitividad planetaria, como elemento que pretende dinamizar la economía, pero está también agudizando la desintegración social a nivel mundial. El desarrollo económico se está dando de tal modo, que resulta incompatible con unos niveles mínimos de igualdad de oportunidades y de justicia. Lo que se está dando es el enriquecimiento de determinados grupos y países, o zonas del mundo, mientras que otras quedan excluidas. Los países pobres o están fuera de los circuitos internacionales de intercambio, o en el caso contrario están para transferir materias primas y recursos energéticos a los países desarrollados. En ese juego desigual, se recortan tres centros económicos: EE UU, la Unión Europea, y Japón y el Sudeste Asiático (Corea del sur, Hon-kong, Taiwan y Singapur). Y son las zonas excluidas las que comienzan a llamar a las puertas de mundo rico, reivindicando sus derechos a participar también de los recursos, de los bienes y circuitos económicos. La irracionalidad de la globalización económica se pone de manifiesto desde la perspectiva de los excluidos: “resulta llamativo que se produzca un 10 por ciento más de los alimentos que se necesitan para vivir toda la humanidad y, sin embargo, mueran de hambre 35 000 niños cada día”¹¹. Estos datos, y muchos otros que se podrían citar, nos muestran que vamos camino de un mundo cada vez más desequilibrado, injusto y “explosivo”. Y lo más triste de esta situación es que la globalización presenta un aspecto instrumental, que bien utilizado podría dar resultados mucho más justos y solidarios. Todos somos parte de un único mundo, en el que estamos cada vez más interconectados, y somos más dependientes, gracias, respectivamente, a las autopistas de información, y a las estructuras económicas y financieras. La conciencia planetaria que se va imponiendo, podría alumbrar una nueva manera de entender el mundo y sus posibilidades de cooperación. La Aldea Global no tiene por qué dar necesariamente los resultados negativos que hasta ahora ha arrojado, y convertirse en instrumento de nuevos niveles de integración social y de justicia. Pero esto exige, insistimos, nuevos modos de organización a todos los niveles, que instrumenten soluciones globales¹². De momento lo que hay es una democracia parlamentaria y representativa, que se acopla a las exigencias de esta economía capitalista globalizada. Pero el problema está en que, debido a la indiferencia del mundo de la abundancia, comienzan a brotar comportamientos, y formas de protestas, que pueden ser traumáticos para todos.

La globalización económica va acompañada también de una homogeneización funcional e instrumental, que se va imponiendo, cada vez más, a nivel mental y operativo. Esto significa una progresiva uniformización de roles y comportamientos sociales y laborales. En el plano tecno-económico cada vez nos parecemos más, debido a esa implantación mundial de la lógica tecnológica y del mercado; y se está imponiendo una “macdonaldización” en nuestros usos y costumbres, o, como afirma Mardones, un “uniformismo en el consumo de la cultura tri-

¹¹ J. García Roca, “Globalización económica y solidaridad humana”, *Foro Ignacio Ellacuría op. cit.*, p. 108.

¹² Cfr. sobre este tema de “la globalización” el número monográfico de *Cuadernos de Realidades Sociales*, 59/60, Madrid, (2002).

vial”. Pero este mundo no satisface nuestras necesidades de sentido más profundo que, quizás, puedan satisfacerse en el nivel de unas relaciones más personales y comunitarias. Los ciudadanos de esta Aldea Global que se está gestando, experimentan una crisis de identidad, debido a esa ruptura o disociación entre el mundo económico-instrumental y el simbólico-cultural, que queda en un segundo plano o prácticamente olvidado. Y esto puede llevar a una auténtica esquizofrenia: “Nos aqueja un funcionalismo que nos uniformiza en una suerte de mundialización económica y cultural, de mercado y consumo, de utilitarismo y eficacia y, por otra parte, experimentamos la crisis de identidad y de sentido, de quienes no se pueden acoger con regularidad a ninguna tradición o sentido. Esta ruptura entre funcionalidad y sentido de la vida, o entre técnica y mercado, por una parte, y tradiciones y comunidad, por otra, es la enfermedad de nuestro tiempo”¹³. Ello está produciendo, curiosamente, como reacción, volver a buscar lo propio, lo que diferencia, la “memoria cultural”, que nos puede ayudar a modelar o recuperar la identidad propia. Es el fenómeno comunitario y localista¹⁴. Nos sentimos ciudadanos del mundo, por la movilidad y comunicación planetarias, pero, como reacción a ese cosmopolitismo homogeneizador, volvemos a buscar la “patria chica” como referente para la recuperación de la identidad personal. Claro que este fenómeno, puede brindar también la ocasión para encontrar en la recuperación de la propias tradiciones y cultura, un arma legitimadora, por parte de los que sufren la exclusión económica-política, para condenar y oponerse a los que les excluyen. De ahí la importancia que están adquiriendo los fundamentalismos e integristas culturales y religiosos, que acaban “excluyendo a los que les excluyen”, alimentado nacionalismos xenófobos, y viendo a Occidente y todo lo que él representa, como el enemigo que hay que combatir.

2. La reacción fundamentalista.

“El término fundamentalismo significa retorno a los fundamentos más arraigados del pensamiento de la religión en sí misma. De ahí que sus raíces se encuentran en los principios básicos de los dogmas de la religión, ya sea esta el cristianismo, el judaísmo, islamismo, hinduismo o budismo”¹⁵. Practica el dogmatismo y la intolerancia religiosa, y ve la raíz del mal en la secularización del sistema liberal, en la naturaleza laica de la cultura de Occidente. Frente al fundamentalismo como fenómeno estrictamente religioso, el integrismo, como

¹³ J. M. Mardones, *op. cit.*, p. 212.

¹⁴ La España de las autonomías, la Europa de las regiones, y la fragmentación de la antigua Unión Soviética, son fenómenos sociales que, a parte de motivos e intereses políticos y económicos, también están modelados por otros factores culturales y de reivindicación de la propia identidad.

¹⁵ M. Donald Rivera, “El fundamentalismo: ¿fenómeno religioso o movimientos revolucionarios de liberación?”, *Cuadernos de Realidades Sociales*, 47/48, Madrid, (1996), p. 277. Como nos recuerda esta autora, el término fue acuñado por algunos teólogos protestantes norteamericanos a finales del siglo XIX, y fue popularizado a partir de 1910, cuando algunas organizaciones protestantes publicaron “The fundamentals: A Testimony to the Truth”. Una obra enciclopédica que se oponía al modernismo de los teólogos liberales, al ver el peligro de la pérdida de una seguridad, que descansaba en una lectura pre-crítica de la Biblia.

movimiento social, utiliza los métodos violentos para la defensa de sus posicionamientos políticos e ideológicos. Implica una interpretación literal y radical de los textos y doctrinas para defender un totalitarismo político-religioso. Critica a la sociedad occidental por su política insolidaria y marginal. El integrismo puede leerse como un movimiento político-ideológico de base religiosa, para la lucha por la propia identidad, esto es, por su sentido de la vida, por su patrimonio cultural, político, moral y religioso, frente a un mundo “que desprecia al diferente”. Mientras que el fundamentalismo, en sus orígenes, surge de un deseo de búsqueda de una espiritualidad más pura y auténtica, el integrismo se alimenta de un cierto resentimiento contra la prepotente colonización cultural y económica de Occidente. Lógicamente este integrismo encuentra su caldo de cultivo entre los excluidos de la sociedad occidental... Esto está produciendo, como señala Mardones, una peligrosa reinstrumentalización etnopolítica de la religión. Estos movimientos “empezaron a cobrar notoriedad a mediados de la década de los setenta-fin de la descolonización de muchos países y comienzo del fin de la guerra fría”. En la “bipolaridad” anterior, los marginados y derrotados se veían abocados a elegir entre el “mundo libre” o el socialismo, para conseguir incorporarse al progreso moderno. Pero, “Jomeini rompió esta dicotomía y llevó al espíritu de las masas la convicción de que ese progreso traía consigo el germen de la destrucción, no sólo de la sociedad, sino del propio individuo como ser”¹⁶. Desde entonces Jomeini, y otros que le han sucedido, como Bin Laden, se han convertido en enemigos número uno del “mundo libre”. Y es ello, lo que ha llevado al profesor de Harvard, Samuel P. Huntington, a destacar el protagonismo que las cuestiones culturales y religiosas están adquiriendo en nuestro momento histórico-político. Incluso ha denunciado el peligro del “choque de civilizaciones”¹⁷. La religión va a ser un factor muy importante, que habrá que tener en cuenta en las consideraciones geopolíticas, y en los posibles acuerdos, de cara a propiciar la convivencia armoniosa entre los pueblos. Pero no cualquier forma de religión, sino especialmente la neotradicional, o fundamentalista¹⁸. Y lo más grave es que esta confrontación de concepciones y modos de vida, se convierte, a veces,

¹⁶ Idem, *op. cit.*, p. 287.

¹⁷ S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones*, Barcelona, Buenos Aires, México, 1997.

¹⁸ Valgan como datos significativos los siguientes: el protestantismo latinoamericano “ha pasado de 1% (400.000) en 1938 (...) a 50 o 70 millones en nuestros días (es decir, un 15% de la población). Y de una manera menos espectacular, pero notoria, el pentecostalismo crece en Africa y en Corea del sur. Y crecen las tendencias fundamentalistas dentro del islam, del hinduismo integrista y hasta del budismo. Sin contar con lo que los estudiosos denominan ya una revitalización de confucianismo en todo el Extremo Oriente: China, Japón, Corea del sur y hasta Tailandia y Malasia recuperan un fortalecimiento del humanismo confuciano de tipo comunitario de respeto por la vida, la familia, el clan y la nación, cuando no una resurrección del animismo tradicional”. J. M. Mardones, *op. cit.*, p. 123. El fundamentalismo, pues, se da en todas las grandes religiones: Fundamentalismo sionista, que sueña con el “Gran Israel”; fundamentalismo protestante de las sectas evangélicas; fundamentalismo católico refractario al Vaticano II: monseñor Lefebvre (Francia), Comunión y Liberación (Italia), Solidaridad (Polonia), etc.; fundamentalismo islámico: chiísmo, el FIS (Argelia); y en la India, fundamentalismos hindú, budista, confuciano, el “sij”, etc...

en un catalizador de las conflictividades políticas y económicas, que acaba alimentado enfrentamientos bélicos, y el fenómeno letal del terrorismo. Pensemos en el conflicto árabe-israelí, la guerra en la antigua Yugoslavia, los conflictos entre musulmanes y árabes en la India, los conflictos y atentados en Argelia, la masacre de las ya tristemente célebres “Torres Gemelas” de Nueva York, o el secuestro masivo por parte de terroristas chechenos en el teatro moscovita Dubrovka con su dramático final.

No obstante, Huntington ve como positivo ese fundamentalismo de carácter conservador, que sirve para legitimar el orden neoliberal que triunfa en Occidente. Él cree que este tipo de religiosidad es el que mejor se adapta a las necesidades de la sociedad actual, proporcionando, a un sujeto sometido al funcionalismo técnico-racional, y a la eficacia rentable de la producción, orientación moral y espiritual, refugio cálido y consuelo, junto con un sentido de la disciplina, el orden y la sobriedad¹⁹. En cambio, nuestro autor evalúa como fracasado todo esfuerzo de la religión por dialogar con la Ilustración, como lo intentó el Concilio Vaticano II, y ciertas versiones del protestantismo²⁰. Ese intento de *aggiornamento* como el que intentó la teología de la secularización, de la política o de la liberación, sale malparado. Reivindica, pues, un tipo de religiosidad postprofética, que sólo se limita a legitimar lo que hay: la modernidad tardía neoliberal, identificada con el éxito de la tecnología punta, el mercado único, y una dócil democracia representativa. Y más concretamente, el fundamentalismo evangélico norteamericano lo que legitima es el éxito y la hegemonía política y económica de EE UU.

Curiosamente, cierto protestantismo norteamericano ha promovido una legitimación religiosa del origen y destino de los EE UU, estableciendo un paralelismo entre esta nación y el pueblo de Israel: “La travesía del océano había sido un réplica de la travesía del desierto por Moisés y su pueblo, y los “padres fundadores” se consideraron a sí mismo predestinados por Dios para ser la semilla de un nuevo pueblo suyo, con todos los privilegios que el AT atribuye a Israel frente a los pueblos paganos que lo rodeaban”²¹. Esta autoevaluación y conciencia de “pueblo elegido”, fomentó la idea vocacional de estar llamado a iluminar al resto del mundo, y transmitirle e imponerle sus valores y su sistema de vida, como garantía de salvación. Naturalmente esta es una actitud que puede propiciar los prejuicios, la discriminación y el racismo, como ocurrió por parte de ciertos colonos anglosajones de raza blanca; al igual que sirvió, y sigue sirviendo, para hacer prevalecer sus intereses, la seguridad nacional, y su política exterior de superioridad y dominio. Del mismo modo, el gran valor que el puritanismo otorga al trabajo, le llevó a evaluar el éxito profe-

¹⁹ Cfr también J. M. Mardones, *Capitalismo y religión, La religión política neoconservadora*, Santander, 1991; P. L. Berger-T. Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Buenos Aires, México, 1997.

²⁰ Así por ejemplo, el “Evangelio social”, fruto práctico del liberalismo teológico, que evalúa positivamente las medidas políticas para luchar contra la injusticia.

²¹ F. Galindo, *El fenómeno de las sectas fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*, Estella, 1994, p. 142.

sional y económico como signo de salvación, pues Dios premia al que se esfuerza. Son, pues, los ricos y los triunfadores los que deben de fijar las reglas de juego, mientras que los pobres y fracasados son culpables de su propia desgracia. Además el individualismo reforzado, como observa Galindo, por el principio de la “*sola Scriptura*” y la norma pietista de que “cada uno es su propio sacerdote”, también ha favorecido un desentenderse de las responsabilidades sociales. La “propiedad privada es un derecho absoluto”, y “la justicia es cuestión de libre competencia”²². Importancia especial tiene el movimiento o tendencia “evangelical” como corriente del protestantismo norteamericano, que ha tenido también un impacto relevante en América latina. Es una corriente que ha sufrido la influencia del metodismo, el puritanismo y el pietismo²³. Influye en diversas denominaciones (bautistas, anglicanos, metodistas, luteranos, reformados, etc...). Tiene dos variantes: el “fundamentalismo” y el “pentecostalismo”. Especialmente el neofundamentalismo radical, cuyos fundadores, en las primeras décadas del siglo XX fueron Gresham Machen y Carl McIntire, crecerá en importancia a partir de los años 60, gracias al liderazgo de Jerry Falwell, adquiriendo un predominio notable a mediados de los años 70, apoyado en la “Iglesia electrónica”²⁴. Encontró un aliado político en la Nueva Derecha de Paul M. Weyrich, defensora de un nacionalismo fundado en la preeminencia militar y económica de EE UU. En 1979, Jerry Falwell fundó la “Nueva Derecha Cristiana” (o “Mayoría Moral”), cuya primera acción fue apoyar la candidatura de Ronald Reagan. Con ella también simpatiza la “saga” de los Bush. El movimiento pentecostal se identifica con una religiosidad más afectiva que intelectual, y volcada sobre los problemas de la vida diaria. Son comunidades constituidas, preferentemente, por sectores pobres y marginales, e interesadas por la experiencia extraordinaria de lo sobrenatural, recibieron la influencia del metodismo de John Wesley. Pero el movimiento neopentecostal a partir de los años 60, encuentra eco en la clase media alta, e incluso en las clases dirigentes, fomentando una política próxima a la del partido republicano.

²² Idem, *op. cit.*, p. 143.

²³ El metodismo fue un movimiento fundado por el clérigo de la Iglesia anglicana Jhon Wesley (1703-1791). Resaltó el protagonismo de los laicos predicadores, y defendió que mientras que la justificación se consigue por la fe, la santificación se consigue mediante la piedad y una caridad activa. El puritanismo se desarrolló en el seno del anglicanismo británico haciendo hincapié en la teoría de la predestinación calvinista. Al ser uno elegido, debe ser fiel a la misión de Dios. Con él se identificó John Winthrop (1588 - 1649), primer gobernador de Massachusetts. Fue famoso su lema: “Seremos como una ciudad sobre una colina”. Esta idea de elección alimenta a la “religión civil” de EE UU, y especialmente al partido republicano. El pietismo que tiene su origen en Alemania (s. XVII), se difundió también por Inglaterra (s. XVII y XVIII). Insistió en la idea de iglesia como hermandad de los hijos de Dios, unidos por la caridad como don del Espíritu. Preocupación por la actividad misionera, y por la ayuda solidaria a los pobres y necesitados.

²⁴ «Los programas o “shows” de los predicadores son una mezcla de doctrina fundamentalista, música religiosa ligera, charla, profecías escatológicas, testimonios de renacidos y propaganda política en torno a los temas de la NDC*. En las variantes pentecostales se ofrecen además curaciones milagrosas, glosolalia, órdenes a las fuerzas naturales y otros “dones del Espíritu Santo» F. Galindo, *op. cit.* p. 293.

* Nueva Derecha Cristiana.

Naturalmente esa “Nueva Derecha Cristiana” y el evangelicalismo se oponen a la Teología de la Liberación, y a todo movimiento de emancipación, que sea sensible con la defensa de la solidaridad y los derechos humanos, que tildan de enemigos de la paz mundial y aliados del comunismo. Y lo grave de este “fundamentalismo político” es que se convierte en “una metapolítica que, en nombre de una verdad absoluta desde arriba o desde dentro, se atribuye el derecho de situarse por encima de las reglas de la democracia, del necesario relativismo político, del pluralismo, de la inviolabilidad de los derechos de otros, de las leyes de la tolerancia y de la capacidad de equivocarse”²⁵. Actitud reificadora que se ve reforzada por su visión apocalíptica: las crisis y demás acontecimientos traumáticos son indicios de que el fin puede estar próximo. Y es que este fundamentalismo cultiva una escatología dispensacionista, como variante del premilenarismo²⁶. En su fantástica concepción, habla de que las relaciones de Dios con la Humanidad se divide en siete períodos o “dispensaciones”, la última de las cuales será el milenio del reinado de Cristo con sus elegidos. Pero lo más significativo es su visión dualista, maniquea, y fatalista de la historia. Ésta última no es, básicamente, obra de los seres humanos, sino la lucha entre el Bien (Dios) y el Mal (Satanás) al que obedecen los hombres, excepto la minoría de los elegidos. Concepción que, en la práctica, propicia una fusión o connivencia de la religión con intereses económicos y políticos muy determinados. Legitima el avance de la economía capitalista, no preocupándole sus efectos disfuncionales. Pues en el peor de los casos, cuanto peor vaya el mundo tanto mejor. Es señal de que el retorno del Señor se aproxima, y con ello la solución de todos los problemas. Teología política que tiene salida para todos los interrogantes, pero que puede caer en una sorprendente paranoia esquizofrénica: “...el fundamentalismo es hoy la única ideología de amplia difusión (...) que da sentido positivo a la destrucción del mundo e incluso sitúa una guerra ató-

²⁵ T. Meyer, *Fundamentalismus in der modernen Welt*, p. 21; cit. F. Galindo, *op. cit.* p. 283.

²⁶ El milenarismo, en términos generales, es un movimiento que se inició desde los primeros tiempos del cristianismo, y que trataba de la suerte de la humanidad al fin de la historia.. Se basa especialmente en el libro del Apocalipsis (20, 2-7; 13) y en el libro de Daniel (7) donde se habla del Anticristo. Su tesis fundamental es la creencia en un reinado de Cristo en la tierra, con sus elegidos, antes del juicio final. Basada en una interpretación literal de los textos sagrados, hoy está completamente superado por la moderna escatología. Ya San Agustín interpretó lo de los mil años del reinado como una figura simbólica, para aludir a la Iglesia identificada con el Reino de Dios. Pero a partir de s. XVII la doctrina volvió a cobrar protagonismo en Europa (pietismo), y en el s. XVIII influyó en el “Gran Despertar en USA”. En su vertiente posmilenarista, defendida por Finney, se sostiene que Cristo retornará para juzgar al mundo una vez que se consiga que éste viva en paz por espacio de mil años. Legitimaba pues las acciones caritativas y las reformas sociales, de cara a acelerar la llegada del milenio. (evangelio social). El evangelicalismo del s. XIX fue mayoritariamente posmilenarista, hasta la primera guerra mundial. Pero ante el temor de que la cuestión social tomara demasiado auge, hubo otra versión, que volvió a insistir en la santificación individual. Es el premilenarismo de D.L. Moody.. El mundo se hunde, y el retorno de Cristo es inminente. Los elegidos serán arrebatados en el aire con Cristo, mientras que los infieles serán sometidos a la gran tribulación durante siete años por obra del Anticristo. Hasta que derrotado éste por Cristo (la gran batalla de Armagedón), reinará el Salvador por mil años en la Tierra con sus elegidos, antes de tener lugar el juicio final. Visión más fatalista, que alimenta una espiritualidad individual, y ve como solución de los problemas sociales la segunda venida del Redentor.

mica en la categoría de lo deseable, pues no será mas que el Armagedón anunciado por las Escrituras, la etapa final del plan de Dios, cuyos horrores no tocarán a los “renacidos” sino serán sólo el justo castigo de los apóstatas”²⁷. Desde finales de los años 40 hasta los años 60 el protestantismo norteamericano fue adquiriendo una difusión notable en América Latina, como elemento aliado de las oligarquías, y legitimador del neocolonialismo. “No es pues falsa la afirmación de que en AL* el fundamentalismo se tiene que ver como uno de los principales canales de penetración cultural e ideológica de los EE UU y de alienación sociopolítica y cultural de la realidad latinoamericana”²⁸.

El fundamentalismo, en términos generales, es decir como fenómeno que afecta a todas las grandes religiones, es una modalidad religiosa que cultiva un discurso dualista, maniqueo, excluyente, prepotente, y reificador. Fomenta, como dice P. L. Berger, el “atrincheramiento cognitivo”, que puede llegar a suponer el retorno a la exclusividad de lo premoderno, bajo el pretexto del rechazar el “individualismo libertino, materialista e injusto” de Occidente, y el aislamiento o “ghetto”, como modos de expresar y organizar su rechazo a una modernidad que le excluye; y puede acabar, vía integrismo, legitimando “la guerra santa”. Puede caer también en la tentación del “fanatismo” o imposición a la fuerza de la fe Fanatismo que, muchas veces, esconde la propia inseguridad, y la defensa de otros intereses, como la conquista del poder y el control social²⁹. Como ha precisado recientemente Eugenio Trías, el fanático es porfiado, y el fanatismo es una de las formas más reconcentradas del odio. “En el fanático la propensión hacia lo inhumano se ha apoderado de forma nuclear de todos sus centros emocionales e intelectuales; la semilla del Odio ha hecho metástasis; la célula cancerígena de la aversión al Otro (...) se ha apoderado, de forma paulatina, e irreversible, de todos sus registros sensibles e intelectuales.(...). El Odio (con mayúsculas) se ha instalado de tal modo en sus hábitos mentales de raciocinio que no es posible ya el debate, la conversación, la controversia”³⁰. Y en fin, el perfil psicológico de los fundamentalistas a ultranza los define “como personas autoritarias, es decir, como individuos que se sienten amenazados en un mundo dominado por poderes malignos en actitud permanente de conspiración, que piensan en términos simplistas y conforme a esquemas invariables y que ante sus problemas se sienten atraídos por respuestas autoritarias y moralizantes”³¹. Frente a ello, hay que recordar que hoy, no se puede vivir de espaldas a la historia y a la razón, sin asumir la propia responsabilidad, que se delega subrepticamente en el dirigente autoritario, o en una providencia divina fatalista.

²⁷ F. Galindo, *op. cit.* p. 291.

²⁸ Idem, *op. cit.* p. 321. * América Latina. He aquí la “reificación más grosera”: Para el evangelicalismo protestante presente en América Latina, “El capitalismo, personificado en la “American way of life”, se presenta como el modelo que mejor realiza el Reino de Dios en la tierra, ya que “el sistema americano es la expresión de las ideas cristianas”, y que la formación de los EE UU fue “el hecho más importante” después del nacimiento de Cristo”. Idem, *op. cit.* pp. 324-325.

²⁹ Cfr J. M. Otero, “Sobre la categoría de fe religiosa”, *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 0, Madrid, (1995), pp. 165 ss.

³⁰ E. Trías, “El fanatismo es contagioso”, *El País*, (29- 07- 2002), p. 4.

³¹ F. Galindo, *op. cit.* p. 161.

La fe religiosa no se puede basar en “la prohibición de pensar”. Sólo puede tener futuro “una fe ilustrada” frente a “una fe ignorante”, que no sabe dar razón de sí misma. El fundamentalismo no sabe valorar el pluralismo como expresión de la riqueza humana, y como ocasión para profundizar críticamente y enriquecer las propias convicciones, dialogando con otras alternativas. Por ello tiene razón Raimon Panikkar cuando afirma que “...la pretensión de apropiarse de Dios como un valor supracultural por parte de algunos llevó a las guerras religiosas y al cinismo consecuente: “Dios está con el batallón más fuerte”³². La identidad del fundamentalista descansa unilateralmente en la oposición al otro. “El fundamentalista es el tipo de animal que se alimenta de la discrepancia y muere cuando descubre que es mucho lo que le une a otros, aunque también existan desacuerdos”³³. Como luego veremos, sólo el diálogo intercultural, puede servir para hallar puntos de encuentro, que nos hagan descubrirnos “iguales en la diferencia”, y para abrir caminos para la convivencia amistosa y mutuamente enriquecedora. El ecumenismo y el diálogo interreligioso pueden ayudar a descubrir un criterio universal, que defina lo verdaderamente humano; criterio que tendrá que ver con la dignidad y los derechos humanos. El fundamentalismo tiene, pues, según nuestros presupuestos críticos, todos los ingredientes para fomentar la alienación, al minusvalorar, o condenar explícitamente, otras posibilidades humanas. Olvida, en la práctica, la universalidad de la dignidad, y de los derechos humanos, o elude la necesidad de una reflexión crítica frente a tantas disfunciones e irracionalidades que aquejan a nuestro mundo. Hoy resultan criticables aquellas religiones o espiritualidades que se evadan, o justifiquen de alguna manera “el desorden establecido”. Y en este sentido, hay que advertir que, mientras el fundamentalismo neoconservador se pliega al sistema económico mundial, aunque alejándose de todo lo que sea secularización liberal, y el neognosticismo se evade en una interioridad individualista, el fundamentalismo de la resistencia cae en la intolerancia xenófoba, y en la violencia indiscriminada, causando más daño que beneficio³⁴. Hay que encontrar un camino que nos lleve a superar los extremos de una modernidad deshumanizada e injusta, y un fundamentalismo que también desprecia la dignidad humana. O como dice Küng, un camino “entre un modernismo sin fundamento y un fundamentalismo sin modernidad”³⁵.

³² R. Panikkar, “La Interpelación Intercultural”, en G. González, R. Arnaiz (coord), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, (2002), pp. 63-64.

³³ C. Adela, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, 1998, p. 113.

³⁴ “Desde Argelia y Egipto, pasando por Israel, Arabia Saudí y Turquía, hasta Norteamérica, se extiende el reguero de sangre de constantes ataques terroristas que han costado ya la vida de decenas de miles de vida. Con su menosprecio de la vida, el islamismo de sello terrorista no sólo se dirige contra judíos, cristianos y gentes de otras creencias (en Israel, Egipto, Pakistán, Sudán), sino también contra los mismos musulmanes supuestamente ‘liberales’”. H. Küng, *Una ética mundial para la economía y la política*, op. cit, pp. 145-146. No obstante, debemos de recalcar que el Islam no se identifica, sin más, con esa degeneración fundamentalista, ni todos los regímenes árabes lo validan como las teocracias de Irán y Sudán, y hasta hace poco Afganistán. Basta pensar, por ejemplo, en Siria, Turquía, Egipto o Túnez. Cfr. M. Charfi, *Islam y libertad. El malentendido histórico*, Granada, 2001.

3. La Interculturalidad como desafío a la globalización homogeneizadora, y al fundamentalismo

Actualmente, los flujos migratorios, los intercambios comerciales y laborales, el tráfico turístico, y las autopistas de la información-comunicación, hacen que los ciudadanos tengan, cada vez más, una “conciencia planetaria”, sobre cuyo fondo se recorta la conciencia de la propia identidad cultural. Nos encaminamos por ello, inevitablemente, hacia sociedades cada vez más multiculturales y plurirraciales. Nos encaminamos hacia un mundo cada vez más ecuménico y policéntrico, que exige, como comenta Eugenio Trías, perspectivas abiertas. Tiene razón Giovanni Sartori cuando afirma que la buena sociedad es la sociedad pluralista y abierta, acogedora del “otro”, del “extraño”. El pluralismo cultural cree en el valor de la diversidad y de la discrepancia, como ocasiones para el propio enriquecimiento del individuo y de la sociedad. La interculturalidad hay que entenderla como la posibilidad de la interacción y el diálogo entre culturas, que convertida en cuestión moral, se traduce en “una crítica a la manera económica de leer la globalización”³⁶, que todo lo descodifica con criterios puramente crematísticos. Ello presupone el respeto y el reconocimiento de la dignidad entre las diversas culturas, la superación del arrogante etnocentrismo de la razón occidental, y la decidida voluntad de querer dialogar con los “otros”. El pluralismo cultural y la interculturalidad presuponen la confianza en las otras culturas, que nace del amor y el respeto por las mismas, y que convierte al “extraño” en “compañero”, en el “tú de nuestro yo”. En este sentido las raíces más profundas y legitimadoras de la interculturalidad, que la convierten además en una exigencia moral, se encuentran en esa manera de entender nuestra propia identidad, presidida sobre todo por las categorías de la extranjería y la alteridad. Ellas iluminan nuestra propia experiencia antropológica. No me puedo entender, por un lado, sin verme como “extranjero”, arrojado, de partida, en un mundo extraño que no he hecho yo. Y desde ahí, he de intentar hacerme a mí mismo, para de esa manera también conocerme; esto es, llegar a saber, poco a poco, qué puedo llegar a ser y, en definitiva, quién soy. Y, por otro lado, tampoco me puedo entender sin la presencia del otro, que me concierne, me compromete y me hace responsable. Esta dimensión de la alteridad de mi condición humana, ha sido muy reflexionada y elaborada por el filósofo Emmanuel Levinas. La ética de la alteridad que él acabó desarrollando, y que destaca a la heteronomía como principio moral más radical y originario que la autonomía, constituye un argumento fundamental para legitimar la exigencia moral de la interculturalidad. El otro es “el envés de mi subjetividad” sin el que ésta última no puede identificarse. Y “la responsabilidad como principio de individuación”, me descubre inexorablemente como responsable del otro³⁷. Por tanto no es de recibo un proyecto de identificación y de realización

³⁵ H. Küng, *op. cit.* p. 159.

³⁶ G. González R. Arnaiz, “Introducción”, en idem (coord), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, 2002, p. 14.

³⁷ Cfr E. Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977; Idem, *Humanismo del otro hombre*, Madrid, 1998. Una buena introducción al pensamiento de E. Levinas: G. González R. Arnaiz, *E. Levinas: humanismo y ética*, Madrid, 1988.

que “no pase por los otros”. Si nuestra subjetividad es intersubjetividad (relación con el otro), la interculturalidad se nos revela como una exigencia antropológico-moral: “Es el reconocimiento de que ningún individuo, ni ninguna cultura, pueden hacerse por sí mismos. Todos necesitamos pasar por los demás para poder decirnos y hacernos”³⁸. La interculturalidad como categoría moral vendrá, además, cualificada por “la radical asimetría” de mi relación con el otro; esto es, por la primacía del otro en el diálogo intersubjetivo. Y en este sentido la alteridad también nos desvela otra dimensión de nuestra extranjería: “...el hombre es un “extranjero” para sí mismo, porque está a expensas de los demás para poder decirse”³⁹. Es este criterio de la asimetría el que garantizará a la interculturalidad como un espacio humano, que respetará la igualdad entre las culturas y la consideración y el respeto confiado entre las mismas. Sin esa confianza y ese respeto, el pluralismo cultural degenera en un cierto “multiculturalismo” que no es de recibo, ya que se convierte en “una estrategia, inconsciente las más de las veces, para engullir otras visiones de mundo y perpetuar así el síndrome de una ideología imperialista. No todo es negativo en las otras culturas, dice (este) “multiculturalismo”, pero no podemos confiar demasiado en ellas; aprovechemos, pues, lo bueno que tienen integrándolo en la nuestra superior que de ese modo se enriquece”⁴⁰. Tampoco es aceptable esa otra versión del multiculturalismo en el que prevalece la separación sobre la integración, excesivamente preocupado por el reconocimiento de la diferencia y de la identidad auténtica. “justamente olvidadas”. Ello puede acabar alimentando la discriminación étnica, y malogrando el pluralismo integrador, a base de “la ciudadanía diferenciada”⁴¹. Frente a este planteamiento, el de Levinas está en las antípodas, pues en la defensa de la asimetría que debe presidir la relación con el otro, llega a afirmar que, en el encuentro con éste último me descubro orientado hacia él y “siendo para él”. De tal modo que debo ponerme en el lugar del otro y responder por él. Asimetría, primacía y respeto, que llevados al extremo me pueden exigir “dar la vida por el otro”⁴². Sólo un espacio social orientado por estos criterios morales de la asimetría y el respeto, de la no-indiferencia y la responsabilidad, garantizarán la tolerancia y la dignidad del otro y de su cultura. La intersubjetividad que nos constituye descansa en una “estructura responsiva” que se concreta en tres momentos: la interpelación que “como momento inaugural del diálogo entre culturas”, viene a consistir en “dejarse cuestionar por los demás, por las otras culturas (...) en un contexto en el que nadie es más y mejor que nadie”; el testimonio “como exposición de lo que uno es, o una cultura es. (...) llevado a cabo desde la interpelación, nadie, ni cultura alguna podrá sostener que todo lo que le constituye es (...) de su exclusiva propiedad –de ahí el sentido del mestizaje–; ni que puede decirse sólo desde ella”; y por últi-

³⁸ Idem, “La interculturalidad como categoría moral”, en idem (coord), *op. cit.* p. 84.

³⁹ Idem, *op. cit.* p. 87.

⁴⁰ R. Panikkar, “La interpelación intercultural”. En G. González R. Arnaiz (coord), *op. cit.* p. 67.

⁴¹ Cfr. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de las minorías*. Barcelona, 1996.

⁴² El alcance de este sentido ético de la subjetividad rompe, por supuesto, con el individualismo de la tradición liberal, con “la teoría de la elección racional”, y con el “egoísmo ilustrado”.

mo la “dialogicidad que nos constituye”⁴³. Por tanto, la interculturalidad, como categoría y espacio morales así entendidos, deslegitima a priori cualquier actitud, comportamiento o discurso que pretenda “eliminar o reducir lo distinto”; por tanto el etnocentrismo y el imperalismo occidentales, el racismo, la xenofobia y el nacionalismo excluyente. La reflexión filosófica que trata de estas cuestiones, viene constituida por una razón nueva “vuelta hacia los demás”, que estará troquelada y animada por los valores, insistentes, del respeto, de la no-indiferencia y de la responsabilidad. Esta filosofía de la interculturalidad podrá determinar, pues, las condiciones que hacen de la interculturalidad una ocasión humanizadora; esto es, una ocasión que ofrezca a los hombres y mujeres la oportunidad de comprometerse en la causa de la humanidad. Esta filosofía intercultural puede ayudar a descubrir cuales son los problemas presuntamente universales, las preguntas fundamentales que siguen acuciando a la humanidad.

La filosofía intercultural reivindica el diálogo como apertura al otro. Pero no tanto un diálogo de la confrontación, sino, como sostiene Raimon Panikkar, un “diálogo dialogal” en el que los que intervienen se escuchan mutuamente, “para intentar entender lo que la otra persona está diciendo y, sobre todo, lo que quiere decir”. No se trata tanto de convencer al otro, sino de “una confianza mutua en una aventura común hacia lo desconocido, ya que no podemos establecer a priori que vayamos a entendernos el uno al otro, ni suponer que el hombre sea un ser exclusivamente lógico”⁴⁴. Es además un diálogo que procurará, más allá de formulaciones abstractas, descender al diálogo entre dos culturas particulares y concretas, convirtiéndose así en “duólogo dialogal”. Es conveniente que los participantes aprendan el lenguaje del otro, para evitar desde el punto de partida situaciones unilaterales o de privilegio, como sería la “hermeneútica monocultural”. “La interculturalidad no es un lenguaje en una sola dirección.(...) El monolingüismo, el colonialismo y la intolerancia están íntimamente relacionados”. No se trata, pues, de traducción, sino de comunicación y mutua fecundación⁴⁵. Parte además, no de un burdo relativismo, que nos puede hacer indiferente ante todo, sino de la “relacionalidad radical” de toda cultura. Toda cultura dice relación a un contexto en la que las afirmaciones adquieren un sentido. La interculturalidad, hay, pues, que entenderla como un encuentro existencial entre culturas, presidido por “un intento genuino de diálogo”, sin complejos de superioridad. Esto último por la sencilla razón de que el “otro” puede ser “la otra parte de nosotros mismos”, que nos puede ayudar a completar nuestro propio autoconocimiento. Y la comprensión y enriquecimiento mutuos pueden darse si somos capaces de descubrir un horizonte de inteligibilidad compartido, en el que descubramos en lo que estamos de acuerdo y en lo que no. Ese horizonte común, que Panikkar denomina “*mythos*”, porque suele articularse en un aparato simbólico, anterior al conocimiento conceptual, nos descubre aquello que nos resulta “evidente, verdadero, convincente”. Luego la razón intentará la tra-

⁴³ G. González R. Armaiz, *op. cit.* p. 96

⁴⁴ R. Panikkar, art. cit, pp. 28, 36.

⁴⁵ Cfr. R. Panikkar, art. cit, pp. 40-42.

ducción “transparente” de “eso” de lo que “nos hemos dado cuenta”⁴⁶. Y en la medida en que no toda palabra de una lengua puede ser traducida a la de otra, lo que habrá que buscar no son los “equivalentes terminológicos”, sino los “equivalentes homeomórficos” que se pueden encontrar en los distintos *mythoi*. Pues de lo que se trata no es tanto de “conocer los conceptos de otra cultura, sino de comprender sus símbolos”⁴⁷. A través de este método, podemos llegar a descubrir intuiciones y convicciones fundamentales, compartidas por una gran mayoría de la humanidad, a través de sus mediaciones culturales particulares. Por eso, como sostiene Torres Queiruga, la verdad universal siempre está situada y es histórica. Estos “universales concretos e histórico” pueden ser puntos de encuentros entre las culturas, sin tener ninguna la necesidad de renunciar a su propia idiosincrasia⁴⁸. En los diversos contextos relativos y existenciales pueden brillar, esos universales, que como “invariantes humanos” (Panikkar), se pueden convertir en “transculturales” en la medida en que sepamos detectar sus equivalentes en las diversas culturas. “Invariantes” que pueden remitir a características, necesidades y valores, que pueden ayudarnos a ir perfilando el contenido de una naturaleza humana, siempre que la entendamos como “un concepto en relación trascendental con sus respectivas encarnaciones concretas”⁴⁹. Porque lo que es evidente es que “no hay una sola forma de realizar la naturaleza humana”⁵⁰. De este modo, ella “puede convertirse en un valor supracultural que nos permitiría juzgar a todas las culturas”⁵¹. Ese carácter relativo, situacional e histórico de nuestro conocimiento, también nos debe ayudar a tomar conciencia de que nuestras convicciones e intuiciones más fundamentales no son nunca definitivas, ni en su mismo contenido, ni en sus expresiones simbólicas y conceptuales. Por ello, la interpelación intercultural “desabsolutiza nuestras convicciones”, y ello nos puede incomodar e intranquilizar, pero también es una magnífica ocasión para la revisión crítica, la corrección, el mutuo enriquecimiento y el progreso. Desde luego no es una tarea fácil, ya que no se trata de un “eclecticismo fácil”, ni de “un coctel arbitrario”, pues una vez hallados esos “invariantes universales”, su “comunidad” deberá ser defendida con una “sana contundencia”. En este sentido la interculturalidad también tiene una misión crítica y de vigilancia, que nos obliga a matizar la “elasticidad” de la tolerancia intercultural, que también tiene sus límites. La interculturalidad puede ser, pues, portadora o vehículo de un pensamiento crítico, que en la reciprocidad del diálogo puede corregir y enriquecer ambas partes, y alumbrar “una situación mejor para todos” Y así, por ejemplo, ese diálogo crítico puede ayudar a confirmar “el carácter de universal y de paradig-

⁴⁶ Por eso dice Panikkar: “La consciencia es mítica, el entendimiento es lógico; la contemplación pertenece al *mythos*, la reflexión al *logos* (...); más ambas dimensiones son inseparables, aunque podamos y debamos distinguir las”. Idem, art. cit, p. 49.

⁴⁷ Idem, art. cit, p. 51.

⁴⁸ Cfr. A. Torres Queiruga, *El dialogo de las religiones, Cuadernos Fe y Secularidad*, Madrid, Santander, 1992, p. 12.s

⁴⁹ R. Panikkar, art. cit, p. 44

⁵⁰ M. Beuchot, “Pluralismo cultural analógico y derechos humanos”, en G. González R. Arnaiz (coord), *op. cit.* p. 118.

⁵¹ R. Panikkar, art. cit, p. 64.

ma que tienen los derechos humanos, los cuales sirven de norma y límite para los otros derechos, tanto occidentales como indígenas”⁵². Se descubren entonces como universales de los que cada cultura es una plasmación particular e histórica, y por tanto más o menos conseguida, aunque todas perfectibles. Derechos pues que se vivirán en cada cultura y sociedad de un modo no unívoco ni equívoco, sino análogo⁵³. No se deberán de permitirse las diferencias culturales que vayan en contra de los derechos humanos y del bien común, pero sí las diferencias e idiosincrasias que representen un enriquecimiento del propio acervo cultural, como medio humanizador⁵⁴. Acierta pues Beuchot cuando escribe: “Por su propia naturaleza, los derechos humanos tienen una aspiración universalista. No pueden relativizarse a las culturas. Allí el pluralismo cultural topa con un límite, con un muro. Los derechos humanos, por su carácter universal, tienen una función de criterio. Son el reverso primordial para decidir si alguna ley o costumbre de alguna cultura es aceptable o no”⁵⁵. El pluralismo cultural y la interculturalidad implican una dialéctica del consenso y el disenso, que viene presidida por el espíritu de la tolerancia. Gracias a ésta última, los diferentes y sus diversidades se respetan mutuamente, y también se hacen concesiones recíprocas. Todo ello puede llevar a la convivencia pacífica y armónica, constituida por un multiplicidad hasta cierto punto cohesionada, integrada, gracias a una “diversidad contenida” (Sartori). Por ello la tolerancia intercultural no es sinónimo de un relativismo absoluto, sino que tiene sus límites en unas reglas de juego y en unos acuerdos, por mínimos que sean, sin los que no sería posible ni el propio diálogo, y entre los que destacan los derechos humanos. Los acuerdos irán creciendo a medida que el diálogo intercultural avance. Y estas conquistas sí deberán ser protegidas y defendidas, para hacer viable la convivencia integradora y enriquecedora. Sólo así la interculturalidad será ocasión de humanización, en la medida en que será capaz de alumbrar unos nuevos modos de ser y de estar en la realidad. Modos que estarán vinculados a una nueva cosmovisión y estructura social. Desde esta óptica la interculturalidad se puede entender como una exigencia moral de crear “un espacio humanizado en el que hombres y mujeres venidos de “todas partes”—de

⁵² M. Beuchot, art. cit., p. 108.

⁵³ Beuchot defiende “un pluralismo cultural análogo”, que trata de “esclarecer la proporción (analogos) en la que a una cultura deben aceptárseles sus valores y en la que deben criticárseles. Esto es, la proporción en la que debe respetarse la diferencia y procurarse la semejanza entre las culturas”. “La analogicidad es lo universal referido a lo particular, de modo que no puede prescindir de sus diferencias. Pero por lo mismo, es también la relación de lo particular en el seno de lo universal, de modo que lo particular cobra sentido por su referencia al universal en el que encuentra su sitio y su contexto. Por ello la analogicidad aplicada a las culturas, hace que una cultura encuentre su lugar entre las demás, y ellas entre sí, con lo cual unas y otras cobrarán sentido”. M. Beuchot, art. cit., pp. 109 y 120-121. Se trata, además, de compaginar, salvaguardando los derechos humanos y las costumbres y usos particulares.

⁵⁴ «Los asuntos que afectan a la dignidad humana admiten muy poca tolerancia, mientras otros, como los planteados por la convivencia, permiten e incluso a veces exigen amplios márgenes. El margen de tolerancia ante los modos de cocinar es infinito, mientras que sería injusto el trato vejatorio de la mujer, en nombre del ideal multicultural» J. García Roca, art. cit. p.174.,

⁵⁵ M. Beuchot, art. cit., p. 116.

⁵⁶ Cfr. G. González R. Arnaiz, art. cit, p. 77.

otras culturas– puedan llevar a cabo su manera de ser propia en compañía de otros”⁵⁶. Como advierte Sartori, el que no respeta esas conquistas fundamentales, el “inintegrable”, sólo puede “balcanizar” la sociedad, pues protagonizará una “discordia sin concordia”. Entre esos criterios básicos que hacen posible el diálogo tolerante podríamos destacar tres: el procurar “dar razones” de nuestras propuestas y de lo que consideramos fundamental, evitar el daño gratuito, y la reciprocidad que nos lleva a plantear deberes y derechos fundamentales para todos⁵⁷. Y es que el pluralismo intercultural es el arte de vivir en la diferencia y con la diferencia, pero con unas contrapartidas mínimas, Y en este sentido es acertada la pregunta del profesor Sartori: “¿Una comunidad puede sobrevivir si está quebrada en subcomunidades que resulta que son, en realidad, contracomunidades que llegan a rechazar las reglas en que se basa un convivir comunitario?”. O dicho de otro modo: “¿puede aceptar el pluralismo llegar a aceptar su propia quiebra, la ruptura de la comunidad pluralista? Es una pregunta similar a la que en la teoría de la democracia se formula así: ¿debe permitir una democracia su propia destrucción democrática? Es decir, ¿debe permitir que sus ciudadanos elijan a un dictador?”⁵⁸. Estas preguntas nos llevan al convencimiento de que los derechos humanos pueden ser la base para construir esa solidaridad universal que requiere la sociedad multicultural. Solidaridad que implica el reconocimiento de la “familia humana”, y por tanto de una identidad común a través y más allá de la diversidad de costumbres y tradiciones. La interculturalidad, como defiende Panikkar, se ha convertido, en estos términos, en un “imperativo humano de nuestro tiempo”, y en “una epifanía de esperanza”, como medio para promover una cultura de la paz, frente a la cultura de la guerra, que puede promover los fundamentalismos exclusivos, cerrados e intolerantes, en un mundo tan dislocado e injusto como el nuestro. Frente a los fundamentalismos, el diálogo intercultural puede ayudar a descubrir que en todos los seres humanos late un “fondo de humanidad”, por el que somos “iguales en la diferencia”, y ello puede hacer posible una “fraternidad universal”.

4. Interculturalidad, Religión y Democracia

Actualmente, hay un amplio consenso respecto a la tesis de que fuera de la democracia nada más que hay “tinieblas”. Cada vez hay un mayor acuerdo sobre la idea de que vivir en democracia es la única forma de vivir en sociedad con dignidad. “Todos los demás regímenes reducen, a menudo drásticamente, el margen dentro del cual los adultos pueden proteger sus propios intereses, considerar los intereses de otros, asumir la responsabilidad por decisiones importantes y comprometerse libremente con otros en la búsqueda de la mejor deci-

⁵⁷ Cfr. G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, 2001, p. 42.

⁵⁸ Idem, *op. cit.*, pp. 49 y 54.

⁵⁹ R. A. Dahl, *La Democracia. Una guía para los ciudadanos*, Madrid, 1999, p. 68.

sión”⁶⁰. La democracia es el régimen político que mejor se adecua a las exigencias de la dignidad humana. Un dignidad que nos conmina a ser corresponsales de nuestra propia historia a todos los niveles, y por tanto también al nivel social. La participación y control democráticos deberán ser en el ámbito económico, cultural y político. Y debido a la globalización cada vez se ve más patente la necesidad de que esa corresponsabilidad sea a los mayores niveles posibles, incluso en el futuro deberá ser a nivel planetario. Evidentemente el proyecto democrático no se entiende sin un cierto optimismo antropológico o fe en el hombre, es decir, en su razón y estimaciones morales. La igualdad de naturaleza y la guía racional fundamentan una teoría dialógica del poder político. La democracia no es posible sin el poder persuasivo de la razón, unido a una actitud de rectitud, de tolerancia y benevolencia en busca del bien común. Es en esto en lo que descansa el poder epistémico de la democracia. La historia de la democracia es la aventura de intentar profundizar en un sistema de libertades políticas, de derechos sociales, y de un cierto control social de la economía. En la actualidad, la democracia no se puede entender, sino como un intento de dirimir la conflictividad hasta límites tolerables; como un método para alcanzar el cambio que se considere conveniente sin violencia; como el poder de la mayoría pero respetando a las minorías; como un régimen que en su inestabilidad congénita hará prevalecer los intereses comunes sobre los particulares; y en fin, como un régimen que busca la justicia entendida como ese difícil equilibrio, nunca alcanzado de un modo suficientemente satisfactorio, entre la libertad y la igualdad de oportunidades, gracias a la socialización del poder político y del económico por la palabra. Todo ello nos hace caer en la cuenta de que la democracia no será viable sin unos referentes éticos mínimos. Referentes que se encuentran en las diversas tradiciones históricas y culturales de los pueblos, y que el diálogo deliberativo y clarificador puede hacer que adquieran reconocimiento universal. Entonces, como ya vimos, se convertirán en “invariantes humanos” o “universales concretos e históricos”. Hoy se entiende por “ética de mínimos” o “ética civil”, un conjunto de valores y derechos fundamentales, sin los que el ideal de lo humano se nos desdibuja. En cambio las “éticas de máximos” hacen referencia a las exigencias que los distintos grupos humanos descubren y viven, con especial dedicación, en sus diversas experiencias religiosas y morales. Tratan de dar razón del fenómeno moral en toda su complejidad, y a través de sus elevadas exigencias proponen un ideal de vida felicitante. La “ética de máximos” pueden aportar el “espíritu y la pasión” de las convicciones profundas, la mística y el motor interior de las motivaciones últimas, que animan a mantenerse fiel en los compromisos morales, a intentar superar las adversidades, y a promover la rehabilitación que se necesita tras los fracasos. En ellas, por tanto, no tienen por qué estar de acuerdo todos los ciudadanos; siendo, sin embargo, expresión del sano pluralismo que caracteriza a una sociedad viva, y que está abierta a la rectificación, y al progreso. Evidentemente esa “ética de mínimos”, sin la que no es posible el proyecto democrático, deberá decantarse de diálogo contrastante entre las diver-

⁶⁰ Cfr. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, 1993; Idem, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, 1994. Cfr. M. Fernández del Riesgo, *op. cit.* pp. 389ss.

sas “éticas de máximos”. A la luz de ese diálogo, la irrenunciable “ética de mínimos”, podrá revisarse, construirse, rectificarse y enriquecerse continuamente⁶⁰. Ello significará también la posibilidad de que la democracia como utopía, nunca alcanzada del todo, se abra a su perfeccionamiento y autosuperación constante. Por tanto, la interculturalidad como exigencia y espacio morales, se nos revela como una aliada consustancial con el ideal democrático.

Desde estos presupuestos reconocemos también el papel relevante que pueden jugar en ese diálogo las religiones. Un papel distinto del que pueden protagonizar en el choque de civilizaciones denunciado por Samuel P. Huntington. De ahí el protagonismo ambiguo, es decir positivo o negativo, que hoy pueden jugar las religiones a nivel social y mundial. Tiene razón Hans Küng cuando nos recuerda que las diferencias y rivalidades étnico-religiosas pueden constituir “estructuras básicas permanentes desde las que siempre se pueden justificar, inspirar y dramatizar, aunque también desactivar y pacificar, los conflictos político-económico-militares”⁶¹. No habrá paz y supervivencia de la democracia sin un esfuerzo de diálogo y acercamiento entre los pueblos; y ello hoy no es posible si no se da un diálogo entre las civilizaciones que, como afirma Hans Küng, alumbró una “ética mundial”. No habrá orden mundial sin una paz entre las naciones, y ello no será viable sin un diálogo entre las religiones, que construya y defienda una “ética mundial”. Una “ética mundial”, como “ética de mínimos”, no sustituirá a las “éticas de máximos”, que se encuentran en la Torá, en las Bienaventuranzas evangélicas, en el Corán, en la Bhagavadgita, en los Discursos de Gautama Buda, o en los aforismos de Confucio, sino que podrá alumbrarse, y se fortalecerá, entre otros medios, gracias al diálogo entre las grandes religiones. No se trata de un código objetivo perfecto y exhaustivo, una especie de “esperanto mortal” (Walzer), sino que será “el consenso básico con respecto a valores vinculantes, criterios irrevocables y actitudes fundamentales, afirmados por todas las religiones (...), que pueden ser compartidos incluso por los no creyentes”⁶². No hay que olvidar que muchos valores fundamentales han ido tomando cuerpo en las grandes tradiciones religiosas, y que las religiones “expresan los sueños y los ideales más elevados de la humanidad; además expresan la incondicionalidad de los valores básicos nacidos del encuentro, el diálogo con Dios, fuente de toda incondicionalidad ética”⁶³. No se trata de imponer “una ética de máximos”, como pretende el “fundamentalismo”, eso sería “imperialismo moral”; si no de encontrar esos valores y criterios irrenunciables, que cada sociedad concretará y reivindicará en formulaciones y compromisos prácticos, según las posibilidades de su tradición cultural, religiosa o laica. De ahí que esa “ética mundial” podrá alcanzar una vigencia y significado transcultural-universal, porque se considerará obligatoria para todas las personas en sus respectivas culturas. De este modo se hará posible la existencia de una ética universalista en las diversas formas de vida. El diálogo intercultural e interreligioso puede enriquecer y aportar mayor vigencia y urgencia a esas constantes antropológicas, que se concretan en necesidades, valores y derechos sin los cuales el ser huma-

⁶⁰ H. Küng, *op. cit.* p. 130.

⁶² *Idem*, *op. cit.* p. 105.

⁶³ L. Boff, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, 2001, p. 68.

no se nos convierte en una caricatura, o lo que es peor, en una infamia, y una vergüenza. intolerable. Diálogo, pues, que nos ayudará a mejor conocer la naturaleza humana, como una realidad inacabada y siempre en crecimiento. No parece que sea imposible ir encontrando preceptos comunes, y direcciones de valor en las diversas tradiciones religiosas y ético-políticas. Así, por ejemplo, la famosa Regla de Oro que se encuentra en todas las grandes tradiciones éticas y religiosas. Küng nos recuerda algunas de sus formulaciones:

- «- Confucio (ca. 551-489 a.n.e.): “Lo que tú mismo no quieres, no lo hagas a otros hombres” (*Diálogos* 15,23).
- Rabbi Hillel (a.C.-10 n.e.): “No hagas a otro lo que no quieres que ellos te hagan a tí” (Sabbat 31^a)
- Jesús de Nazaret: “Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros” (Mt 7,12; Lc 6,31).
- Islam: “Ninguno de vosotros será un creyente mientras no desee para su hermano lo que desea para sí mismo” (40 *Hadithe de an-Nawawi* 13).
- Jainismo: “Como indiferente a todas las cosas mundanas debiera comportarse el hombre, y tratar a todas las criaturas del mundo como él mismo quisiera ser tratado” (*Sutrakritanga* I, 11.33).
- Budismo: “Una situación que no es agradable o conveniente para mí, tampoco lo será para él; y una situación que no es agradable o conveniente para mí, ¿cómo se la voy a exigir a otro?” (*Samyutta Nikaya* V, 353.35-354.2).
- Hinduismo: “No debería uno comportarse con otros de un modo que es desagradable para uno mismo; ésta es la esencia de la moral” (*Mahabharata* XIII, 114.8).”⁶⁴»

Curiosamente, el Consejo del Parlamento de las Religiones del Mundo (Chicago 1993), presentó una declaración de una ética mundial. Declaración que, posteriormente, reconoció y asumió un informe del InterAction Council de Jefes de Estado (Viena 1996), y que fue aprobado, en mayo del mismo año, en Vancouver en unas asamblea del InterAction. Los cuatro principios inmovibles en que coinciden las grandes religiones del mundo son:

- «el compromiso de una cultura de la no violencia y del respeto a toda vida: el antiguo precepto: ¡No matarás! O, positivamente: ¡Respetar la vida!;
- el compromiso por una cultura de la solidaridad y con un orden económico justo: el antiguo precepto: ¡No matarás lo ajeno! O, positivamente: ¡Compórtate de un modo justo y honrado!
- un compromiso por una cultura de la tolerancia y una vida de veracidad: el antiguo precepto: ¡No mentarás! O, positivamente: ¡Habla y actúa con verdad!
- Un compromiso por una cultura de la igualdad y compañerismo de marido y mujer: el anti-

⁶⁴ H. Küng, *op. cit.* p. 111.

⁶⁵ *Idem*, *op. cit.* p. 123

guo precepto. ¡No harás cosas deshonestas! O, positivamente: ¡Respetaos y amaos mutuamente!⁶⁵»

Pero para seguir enriqueciendo el contenido de esta “ética mundial” o “de mínimos”, es imprescindible tener en cuenta el punto de vista y la voz de los hasta ahora olvidados de este mundo. Pues si no es así, los que dialogan, “¿cómo van a poder universalizar sus presupuestos si dejan fuera a los pobres y a los excluidos que constituyen la gran mayoría de la humanidad?”⁶⁶. No se puede dar por bueno el vigente sistema social, que excluye a la mayoría. Una mayoría que puede aportar luz e iniciativas para salir de las estructuras de muerte en que nos encontramos, y alumbrar un auténtico ethos universal, que ayude a reorientar y corregir dicho sistema. Sólo podremos llegar a la universalidad a través de la parcialidad del pobre, que desde este punto de vista ¡presenta un privilegio epistemológico!. Son los pobres los que ayudarán a alumbrar una ética para todos, porque todos somos corresponsables y estamos, en una u otra medida, implicados en el drama de la injusticia. Y ciertamente las religiones pueden ayudar a recuperar este punto de vista, en la medida en que han sido especialmente sensibles al sufrimiento humano. Dos notas comunes de las “éticas de máximo” han sido la compasión y el amor, que, evidentemente, nos ayudan a colocarnos en el lugar del otro, del excluido. Pensemos, por ejemplo, en la doctrina de la “no violencia” del Jainismo hindú; en el “camino del amor de Dios” (*Bhakti-marga*) como uno de los caminos de la liberación que propone la *Bhagavad-Gitá*, y que implica, junto a la devoción, la entrega y el servicio a los pobres; en la práctica del altruismo y la compasión que contempla el budismo mahayana para los laicos; y, en fin, en la “ética samaritana”, en “la pasión por los últimos”, en “la primacía y preferencia por los perdedores”, que defiende el ethos evangélico. Paradójicamente, en esa “ética de la compasión solidaria” son los “no-sujetos” (los desheredados a los que no se les reconocen sus derechos), los que convierten en sujetos (personas libres) a los que asumen el compromiso contra la injusticia. Y, en último término, no habrá sujetos mientras haya no-sujetos. Es esto lo que reivindicaba, como ya vimos, la “ética de la alteridad” de Levinas. ¿Habrá mayor estímulo para la imaginación creadora, que el que encierra la entrega gratuita, liberada del cálculo racional de las propias ventajas?. En este sentido la ecumene religiosa puede ayudar a fomentar «la oposición compartida a la causa del sufrimiento injusto e inocente en el mundo, al racismo, a la xenofobia, a la religiosidad impregnada de nacionalismo o pureza étnica y ansiosa de guerra civiles; y también a la fría alternativa en una sociedad mundial en la que “el hombre” desaparece cada vez más en los nada humanos sistemas de la economía, la técnica y su industria de la cultura y la información, y en la que la política corre cada vez más el peligro de perder su primacía en beneficio de una economía mundial con sus leyes de mercado, ajenas desde hace mucho tiempo al hombre»⁶⁷.

Por tanto está claro, que la religión que resulta compatible con la democracia, y que puede

⁶⁶ L. Boff, *op. cit.*, p. 59.

⁶⁷ J. Baptist Metz, “Dios contra el mito de la eternidad en el tiempo”, en idem, J. Ratzinger, J. Moltmann, E. Goodman-Thau, *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid, 2001, pp. 47-48.

ayudar a su consolidación y progreso, es la “religión humanizadora”. Por ella entendemos la religión que ayude a proclamar la dignidad humana, y a reivindicar las exigencias prácticas que ésta implica, y que tienen una primera vertebración en los derechos humanos. Por tanto una religión que ayude a mantener viva la “ética de mínimos”, que defienda la creatividad responsable, y la solidaridad fraternal entre los pueblos. Una religión que nos ayude a superar tanto los excesos de un “hogar infantilizador”, como los de una espiritualidad evasiva. y, por el contrario, colabore a la regeneración de los valores. Una religión que promueva y ayude a «formar personas, es decir, sujetos libres y responsables con una mayor agudeza moral para sentir la llamada de la compasión responsable de los otros en sufrimiento, justicia y opresión»⁶⁸.

Después de todo lo dicho, podemos concluir que la legítima búsqueda de la “patria chica”, de “lo propio”, de “la memoria cultural”, como legítima defensa frente a la despersonalizadora y homogeneizante globalización económica, que se impone en la práctica, deberá ir orientada por esos “invariantes humanos”, por esos “universales concretos”, que permitirán concebir y entender dicho proyecto como una manera o modalidad de vivir y reivindicar la dignidad humana en solidaridad con los otros y las comunidades distintas, que también vivirán su legítima modalidad del mismo proyecto. Sólo así, caminaremos hacia la construcción de un mundo cada vez más justo y más humano.

⁶⁸ J. M. Mardones, *op. cit.* p. 144.