

ARTÍCULOS

DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO Y ENCUENTRO DE CIVILIZACIONES *

JUAN ANTONIO ESTRADA

Universidad de Granada

RESUMEN: A la tesis de la decadencia de la religión le ha sucedido la del interés por las consecuencias políticas, económicas y culturales del hecho religioso. El proceso de la globalización y la problemática del choque o alianza de civilizaciones revaloriza las religiones. Es importante estudiar las funciones sociales y antropológicas de las religiones y evaluar su potencial humanizante y su violencia destructiva. Estas dinámicas varían de las sociedades tradicionales a las postmodernas, porque, como el nacionalismo, son factores de resistencia a la colonización cultural y a la erosión de la identidad. De ahí, sus posibles aportaciones a la paz mundial, a una ética intercultural y al diálogo de civilizaciones.

PALABRAS CLAVE: religión, choque de civilizaciones, diálogo de culturas.

Inter-religions dialogue and civilisations meeting

ABSTRACT: After the thesis of Religion's decadence come the actual interest for the political, economical and cultural consequences of the religious fact. The globalisation's process and the problematic clash or dialogue of civilisations revalue the different religions. It is important to study the social and anthropological functions of religions and to evaluate it's humanitarian and it's destructive violence. These dynamics change from the traditional societies to the post-moderns, because, as nationalism, they are resistance's factors against cultural colonisation and identity erosion. They can contribute also to world's peace, to a inter-cultural ethic and to civilisations' dialogue.

KEY WORDS: religion, peace, civilisations clash, cultures dialogue.

El proceso actual de globalización obliga a abordar desde una perspectiva nueva la problemática del comunitarismo y del universalismo. La tensión entre la pertenencia a una comunidad y ser ciudadano del mundo es tan vieja como la cultura y forma parte de las tradiciones filosóficas de la Antigüedad. Los estoicos pusieron énfasis en ser «ciudadanos del mundo», por su concepción universalista de la naturaleza humana, que posibilitaba elevarse por encima de los particularismos naturales o culturales. En cuanto que se sustenta una naturaleza humana común, aunque se concrete socioculturalmente, es posible abrirse al diálogo de civilizaciones e interpretar una cultura diferente de la propia. De la misma forma que traducimos de un lenguaje a otro, por diferentes que sean, porque hay unas estructuras del habla universales, en la doble línea a la

* Un borrador de este artículo, sin aparato crítico y más resumido, apareció en ESTRADA, JUAN A., «El papel de las religiones ante los conflictos de la globalización»: *Afinidades* 2 (2009), 43-61.

¹ Ambos buscan las estructuras universales del habla, difiriendo en el carácter trascendental o reconstructivo de su análisis. Cf. APEL, K. O., «Pensar con Habermas contra Habermas», en DUSSEL, E. (ed.) (1994), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México, Siglo XXI,

que apuntan Apel y Habermas¹, así también podemos comprender y aprender de otro código cultural diferente.

Hoy el problema se replantea con dimensiones nuevas. En el diálogo de las culturas, enmarcado en el actual proceso de globalización o mundialización, surge también la pregunta por las religiones y sus funciones en el actual curso histórico. Después de las tesis sobre la decadencia de las religiones en las décadas de los sesenta y setenta, como consecuencia de la secularización social, el Estado laico y la cultura postmoderna, hay un cambio de perspectiva. El hecho religioso despierta interés y se estudian sus vinculaciones, influjos y efectos en el ámbito económico, político y cultural. Las religiones preocupan, atraen y generan rechazo, sobre todo a la luz del proceso de globalización, de las tensiones entre sociedades y civilizaciones, de las amenazas del terrorismo y de la violencia, que está inspirada o, al menos, impregnada de elementos religiosos. No cabe duda de que las religiones son un factor determinante en las distintas culturas y que tienen consecuencias políticas, económicas y culturales que hacen caer en la cuenta de la diversidad del mundo en que vivimos.

Por otra parte, en la discusión actual acerca del diálogo o choque de civilizaciones, ha jugado un gran papel el factor religioso. Hay que preguntarse por la dinámica de comunitarismo y universalismo en relación con las religiones. ¿Qué es lo que hace que las religiones tengan tanta influencia en la sociedad? ¿Cuáles son sus funciones sociales y antropológicas? ¿Qué elementos favorecen la violencia y el fanatismo religioso? ¿Cómo pueden contribuir a la paz mundial y favorecer el diálogo intercultural? Estas son algunas de las preguntas que quisiéramos abordar en el nuevo contexto histórico en que vivimos. Si clarificamos los aspectos comunitarios y universalistas que determinan a cada religión, podremos contribuir también a la reflexión sobre la dimensión universal de la cultura, y ofrecer alternativas para una evaluación global del momento histórico que estamos viviendo.

1. SIGNIFICADO Y FUNCIONES SOCIOCULTURALES DE LAS RELIGIONES

Para evaluar las religiones hay que comprender su origen, significado y funciones desde la perspectiva antropológica, social y cultural. Entre otras, destaca la de ser una instancia de sentido, una de las fuentes básicas de la moral social, y un factor determinante de cohesión y de identidad. De ahí, la pervivencia de la religión, aunque las religiones concretas se transformen, mueran y nazcan, al margen de la existencia o no de Dios o los dioses. En cuanto sis-

207-253; «¿Disolución de la ética del discurso?, en SMILG, N. (ed.) (2004), *Apel versus Habermas*, Granada, Comares, 121-246; HABERMAS, J. (1989), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 320-324. También, ESTRADA, JUAN A. (2004), *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Trotta, 82-89.

tema de creencias y prácticas constituyen uno de los constituyentes fundamentales de las sociedades. La cultura es el intento de humanizar al animal (Adorno)². Como un animal incompleto, nacemos inmaduramente y durante el primer año de vida podemos hablar del feto extrauterino. En cuanto que tenemos una dinámica instintiva pobre, así como un alto grado de indeterminación de los instintos, nos escapamos al mecanismo de estímulos y respuestas que, en buena medida, es el determinante de la conducta del animal. El animal humano es diferente, de ahí su potencial de libertad y su mayor adaptación a los cambios y transformaciones del entorno que son un requisito para la supervivencia. Si desde el punto de vista de la mera naturaleza somos un animal pobre, la cultura es nuestra segunda naturaleza y la capacidad de aprendizaje es el potencial que compensa nuestro déficit instintivo³.

De ahí, viejas definiciones antropológicas que definen al hombre como animal social y político, y también como el que tiene razón, siendo la cultura la que cultiva la naturaleza humana. La educación y el aprendizaje son los que constituyen la base desde la que se produce la humanización del hombre. El hombre es un animal social y racional, con una doble naturaleza biológica y sociocultural. Se construye a sí mismo, en cuanto que fabrica teórica y prácticamente la sociedad, por medio del pensamiento y el trabajo. Es un producto social, y hay que analizar cómo se constituye, desde la premisa de que no hay posibilidades de una vida privada plenamente realizada en un orden social falso⁴. La individuación se da desde la socialización. Nos hacemos personas en cuanto que nos inculturamos en una sociedad, y la autonomía se desarrolla desde la colectividad a la que pertenecemos. El punto de partida es la heteronomía no la autonomía, y el nosotros colectivo impregna desde el primer momento el yo, que se forma al socializarse. La dialéctica bíblica de perderse para encontrarse, se traduce en la inviabilidad de un yo autárquico y centrado en sí mismo. El hombre isla está condenado, y sólo desde relaciones interpersonales puede surgir una conciencia cognitiva y moral.

No se puede comprender al yo al margen de la sociedad que lo constituye, y ésta, a su vez, es el resultado de la actividad humana en su doble dimensión teórica y práctica. La pregunta por el sentido de la vida se retrotrae a la del proceso de constitución del hombre y desemboca en crítica de la sociedad. Estamos condenados al enraizamiento y la integración en la sociedad, y cada una de ellas es un proyecto colectivo que busca humanizar al animal, ofreciéndole un sentido así como normas y orientaciones para guiarse en la vida. Tenemos que construir un proyecto de vida y la cultura nos ofrece normas, orientaciones, ideales y creencias desde las que nos orientamos y construimos nuestra identidad. Por eso, la sociedad en sus distintas mediaciones es el marco de construcción de la personalidad.

² HORKHEIMER, M. - ADORNO, T. (1994), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 53-54.

³ El carácter carencial del hombre ha sido realizado desde distintas perspectivas. Cf. GEHLEN, A. (1993), *Antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 33-38.

⁴ ADORNO, T. (1987), *Minima moralia*, Madrid, Taurus, §18.

En este contexto, las religiones juegan un papel determinante dentro de la cultura y de la sociedad. Y esto es así porque el problema es el significado, sentido, o valor de la vida humana. Pregunta fundamental para la que no hay respuesta científica, y, sin embargo, ineludible porque estamos remitidos a interpretar, evaluar y jerarquizar el mundo en el que nos movemos⁵. En cuanto que rompemos la mera dinámica de los instintos como normativos de la conducta humana, preguntamos por lo que es importante o no, por lo que genera felicidad y plenitud, y por lo que es bueno o malo a la hora de orientar nuestra vida. Estas son las preguntas que llevan a la religión. ¿De dónde venimos y a dónde vamos? ¿Qué significa vivir y morir? ¿Cuáles son las orientaciones básicas para realizarnos como personas y ser felices? ¿Qué es el bien y el mal para el hombre? ¿Hay bien y mal objetivos y normativos, o sólo son instancias subjetivas, lo bueno y malo para mí, o para una cultura determinada? ¿Cómo luchar contra el mal, en sus diversas dimensiones, y qué podemos esperar a la luz de la injusticia, del sufrimiento y de la muerte, que cuestionan el sentido del hombre. El hombre es el que se interroga sobre esas realidades y su significado, más allá de la facticidad del origen y de su constitución natural⁶.

Son preguntas racionales y afectivas, ya que se conciernen a toda la persona, a la razón y el corazón. Por eso, el lenguaje religioso es racional pero también afectivo, ya que la religión es hija del deseo y la esperanza, y en ese lenguaje prima lo expresivo y lo comunicativo, sobre lo explicativo y causal⁷. Las religiones intentan responder al sentido de la vida y orientar racional, psicológica y afectivamente al ser humano. Para ello hay que escaparse de lo finito y contingente y abrirse a lo infinito, absoluto y eterno. Esta dinámica responde al deseo de Dios que, según algunas religiones, es constitutivo de lo humano, y también de la dinámica proyectiva del hombre, que es lo que acentúa la crítica religiosa. En esta dimensión religiosa podemos distinguir un nivel de creencias, doctrinas, credos y representaciones, y otro experiencial, vinculado a ritos y vivencias de lo sagrado, que es lo que algunos fenomenólogos llaman lo «numinoso». Las representaciones de lo sagrado llevan a las creencias religiosas, mientras que los rituales apuntan más al elemento vivencial y experiencial. De ahí la doble dinámica intelectual y afectiva de la religión, su globalidad y capacidad de interpelar el conjunto de la personalidad humana, y su enorme potencial de fascinación, ya que la divinidad suscita amor y temor, admiración y distancia, atracción y rechazo. Es lo que fenomenológicamente se definió como «misterio fascinante y tremendo» que es una clave fundamental para comprender la ambigüedad y el potencial del lenguaje religioso.

Estas son las cuestiones específicas que llevan a la religión. La pregunta kantiana «qué puedo esperar», que se integra en la cuestión integral de «qué es el hombre», es la versión filosófica de la pregunta religiosa típica en Occidente

⁵ ESTRADA, JUAN A. (2010), *El sentido y el sin sentido de la vida*, Madrid, Trotta.

⁶ ESTRADA, JUAN A. (2003), *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Madrid, Trotta, 35-36.

⁷ Así lo ve FIERRO, A. (1976), *Semántica del lenguaje religioso*, Madrid, Fund. Juan March.

«¿cómo puedo encontrar un Dios(es) que pueda salvarme?». Porque el hombre no sólo se deja llevar por un saber filosófico y científico ante la naturaleza, sino que irrumpe en el ámbito religioso achacando el origen y el significado del mundo y del hombre, a los que califica de contingentes, cambiables e infundamentados, a los dioses (permanentes, eternos, inmóviles e inmutables). No es posible estudiar aquí los orígenes históricos de las religiones, ni evaluar críticamente el significado de las preguntas por los dioses⁸. Por un lado, no hay sociedades sin un sistema de creencias y de prácticas religiosas, aunque no haya una definición universal de religión y tengamos que hablar de un aire de familia para hablar de las religiones. Éstas forman parte de la constitución de la sociedad, aunque sean una opción libre para el individuo, han jugado un papel importante en la evolución humana, y son fundamentales como instancias de sentido, dadoras de identidad y generadoras de cohesión social. Por eso, aunque Dios no exista siempre habrá religiones, dada la enorme importancia de las instancias religiosas a la hora de responder a preguntas existenciales de la vida, que tienen que ver con el «¿qué puedo esperar?» kantiano.

Esto no quiere decir que todas las personas tengan interés, motivación y preocupación por las religiones, pero la secularización no elimina la religión cultural ni tampoco el ámbito de lo sagrado⁹. Tampoco implica que las sociedades no puedan evolucionar en la línea de superar las religiones concretas, aunque siempre habrá grupos y personas que sigan aferrándose al sistema de creencias y prácticas religiosas. Las religiones se transforman y mueren, pero la «religión» en cuanto sistema de creencias últimos, que busca un referente trascendente es muy difícil que desaparezca en las sociedades, aunque éstas busquen cubrir sus huecos y lugares con sistemas ideológicos y afectivos, como han sido históricamente el nacionalismo y la ideología marxista en los estados comunistas de la segunda mitad del siglo xx. El ser humano está condenado a inventarse un proyecto de vida con sentido, ya que esto no se lo ofrece la naturaleza, y la religión es una de las mediaciones básicas que posibilita afrontar los problemas de la vida y encontrarles una respuesta¹⁰. Su capacidad para motivar, inspirar y dinamizar se convierte en fundamental para la misma moral de cada sociedad.

En el contexto actual hay que subrayar sus funciones identitarias en las sociedades tradicionales que se sienten amenazadas por la cultura de la postmodernidad y la mundialización de la economía de mercado y de la democracia parlamentaria. La occidentalización fáctica del mundo se convierte en una amenaza para la biodiversidad socio cultural, erosionando raíces e instituciones sociales y transformando la familia, las relaciones interpersonales y el estilo de vida tra-

⁸ Remito a mi estudio, ESTRADA, JUAN A. (2005), *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Bilbao, Desclée.

⁹ GINER, S. (2003), *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Madrid, Alianza.

¹⁰ Por eso la mera privatización de la religión, que fue una de las consecuencias del análisis clásico de la secularización, ha sido desmentida por los hechos. Cf. CASANOVA, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.

dicional. De ahí el significado de la religión, junto con el nacionalismo, como factores de resistencia a la cultura hegemónica invasora, difundida por los medios de comunicación y la expansión de la cultura científico técnica. Este es el sentido subyacente a la discutible tesis defendida por Huntington sobre el choque de civilizaciones¹¹. Minusvalora las causas económicas, políticas y culturales de los conflictos, pero tiene razón al apuntar a que los imaginarios culturales están vinculados a un código religioso. Huntington tiende a la polarización mundial desde la perspectiva de una lógica culturalista, y tiende a afirmar la identidad en confrontación con otras, cayendo en una abstracción universalista en torno al concepto de civilización. Pero tiene el acierto de captar el transfondo religioso de la cultura y la importancia de ésta junto a los factores económicos y políticos. En este sentido, la fenomenología francesa, sobre todo con Durkheim¹², así como la filosofía crítica (desde Hegel y Nietzsche hasta Heidegger) han mostrado la importancia de los referentes religiosos para la sociedad. La suerte histórica de la moral, de las filosofías de la historia y de las antropologías interacciona con las imágenes religiosas del mundo.

Socioculturalmente todos los occidentales estamos marcados por tradiciones judeocristianas, que juntamente con las griegas y las corrientes ilustradas, constituyen referentes fundamentales para comprender lo que es Europa como civilización y estilo de vida. Por eso, Habermas, que confiesa su escasa sensibilidad para el hecho religioso, no duda en afirmar: «No creo que como europeos podamos entender seriamente conceptos como el de moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y emancipación (...) sin apropiarnos la sustancia de la idea de historia de salvación de procedencia judeocristiana (...) Sin la mediación socializadora y sin la transformación filosófica de *alguna* de las grandes religiones universales puede que ese potencial semántico se nos tornara inaccesible»¹³. Este planteamiento de Habermas puede iluminar la complejidad del hecho religioso en la situación actual.

2. LAS RELIGIONES COMO FACTORES IDENTITARIOS

Por una parte, en los países del tercer mundo, la religión puede ser una instancia fundamental de defensa y resistencia en el proceso de globalización. La modernización actual lleva consigo una occidentalización del mundo, de la misma forma que el «estilo de vida americano» ha generado una americanización de Occidente. El proceso hegemónico y expansivo de Occidente, que parte de 1492 como un hecho que cambió la geopolítica mundial, estuvo marcado por

¹¹ HUNTINGTON, S. (1997), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.

¹² DURKHEIM, E. (2003), *Formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza. Una perspectiva complementaria es la que ofrece CORNFORD, F. M. (1984), *De la religión a la filosofía*, Barcelona, Ariel.

¹³ HABERMAS, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 25.

la expansión europea, trasladando el eje del mundo al atlántico, y poniendo las bases de los primeros Estados imperiales modernos, caracterizados por la conquista colonial y la imposición de estructuras políticas, económicas y socioculturales occidentales. Hoy vivimos una nueva fase de occidentalización, marcada por la mercantilización del mundo y una geopolítica planetaria que deteriora los Estados nacionales y las sociedades y culturas tradicionales. La globalización genera una subordinación de los Estados a la economía transnacional, impulsada por las grandes corporaciones y la movilidad del capital financiero. Esta dinámica favorece una subordinación política neocolonial y también la expansión del estilo de vida occidental y primer mundista, que deteriora las estructuras familiares, las formas de convivencia y las tradiciones de países ajenos a la ilustración y a la revolución científico técnica de los dos últimos siglos. De ahí, que se vea la cultura occidental, propagada por los medios de comunicación social, como una instancia agresora que erosiona los códigos culturales tradicionales, al mismo tiempo que dismantela la economía y las instituciones políticas, «pre-modernas» desde la perspectiva occidental¹⁴.

Este paso a una sociedad mundial globalizada, fruto de la tercera revolución industrial, genera una situación de inseguridad, tanto a nivel individual como colectivo. Se trata de un cambio histórico de época, en el que surge una nueva sociedad informal, plural, discontinua y diversificada, abierta al multiculturalismo y propicia a una folklorización de las culturas tradicionales. Por eso hay un desplome de las tradiciones, autoridades y costumbres en favor de una ideología universalista y estandarizada propagada por los medios de comunicación occidentales. Este intercambio cultural masivo, impregnado de eurocentrismo y americanismo, disuelve las pertenencias familiares y socioculturales, y genera una inseguridad masiva, que se traduce en la dificultad para la transmisión generacional de valores e ideales y alienta la crisis de los sistemas educativos¹⁵. El cambio sociocultural produce una crisis axiológica, que desencadena reacciones emocionales, nostalgia del orden perdido y negatividad¹⁶.

La contraparte son las reacciones defensivas y las estrategias de repliegue de sociedades que buscan preservar la propia identidad cultural. Es una de las claves para comprender las naciones y culturas que luchan por su supervivencia. Las viejas sociedades observan cómo al importar las máquinas y la revolución científico técnica, se asimilan las mentalidades que las han creado. La recepción de los bienes de consumo está vinculada a la aceptación del estilo de vida y el código cultural que las produjo. Separar el ámbito económico y científico

¹⁴ AMIN, S. (1999), *El capitalismo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós; AGUIRRE, M. (1995), *Los días del futuro. La sociedad internacional en la era de la globalización*, Barcelona, Icaria; BECK, U. (1999), *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós.

¹⁵ CASTELLS, M. (1986), *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza.

¹⁶ La globalización ha sido definida como sociedad del riesgo, siendo la inseguridad uno de los factores constitutivos de la mundialización actual. Cf. BECK, U. (1998), *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós; (2002), *Libertad o capitalismo*, Barcelona, Paidós.

técnico del político y cultural ha sido el intento permanente de muchas sociedades autoritarias que querían preservar su aislamiento social y no contaminarse de la cultura occidental. El fracaso de estos intentos es fruto de la imposibilidad de separar la modernización económica de la política y sociocultural, ya que la economía de libre mercado está marcada por una cultura de la competitividad, del individualismo y de la innovación, incompatibles con los estilos tradicionales de vida. La pretensión autárquica de preservar la identidad socio-cultural, política y económica, se revela también ilusoria a causa de los medios de comunicación, la extensión de Internet, la potenciación de los transportes y la movilidad social de los movimientos migratorios, y el turismo.

El nacionalismo y la religión han sido a veces las únicas mediaciones eficaces para preservar la propia identidad y contrarrestar el influjo de Occidente¹⁷. Durante buena parte del siglo xx fue la ideología comunista la que ofrecía alternativas al sistema liberal de la economía de mercado imperante en Occidente. Tuvo un gran influjo en el tercer mundo y se convirtió en un referente para los que luchaban contra el neocolonialismo político, la subordinación económica y la occidentalización sociocultural. El fracaso del socialismo real en Rusia, China y los países del Este, que no pudieron mantener una productividad competitiva respecto de Occidente ni un régimen político comparable de libertades, hizo que la ideología marxista perdiera capacidad de atracción. Han quedado el nacionalismo y la religión, frecuentemente vinculadas y mezcladas. La instrumentalización política e ideológica de la religión ha sido una consecuencia de la crisis de otras ideologías. En el Occidente dependiente, concretamente en América Latina, la religión motivó para luchar contra los regímenes políticos opresivos y para combatir las injusticias económicas. También la religión política en el tercer mundo se movilizó para responder a lo que se percibía como una agresión occidental.

Si en Occidente ha habido una teología de la liberación y movimientos de resistencia contra los regímenes opresivos, también las religiones del tercer mundo constituyeron una reserva ideológica, espiritual y sociocultural contra las injusticias económicas y el neocolonialismo. Las religiones monoteístas han tenido una especial sensibilidad para el sufrimiento y la injusticia, vinculando-las a Dios, lo cual ha hecho que estas religiones jugaran un papel fundamental en la constitución de la sociedad, en la formación de la ética y en la crítica social. Cuando esto se combina con el nacionalismo, se produce una alternativa defensora de la identidad y capaz también de convertirse en arma ideológica y motivacional. De ahí, la fácil deriva hacia fanatismos que reflejan la frustración de estas sociedades y que son también una reacción del difuso complejo de inferioridad que sienten las culturas amenazadas ante la occidental prepotente. Las religiones aportan un sistema de verdades, con pretensión de universalidad y absolutez, desde una presunta revelación divina. Ésta les da además un plus

¹⁷ PÉREZ TAPIAS, J. A. (2000), «¿Identidades sin fronteras?», en *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Fronesis, 55-98; BERGER, P. - HUNTINGTON, S. (2002), *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós.

cognitivo y emocional, que favorece el autoritarismo de sus dirigentes y los fundamentalismos.

Por otra parte, la apelación a una instancia divina se traduce frecuentemente en un rechazo del pluralismo cultural. Las reacciones defensivas en pro de la conservación de la propia identidad cultural, y de su código interno religioso, pueden degenerar en violencia terrorista, que sacraliza la guerra contra los no creyentes¹⁸. Como la cultura occidental moderna es por definición laica y secular, crítica y tolerante con los pluralismos, fácilmente se ve como enemiga de la religión. No es sólo un problema para las religiones que se han desarrollado fuera del marco europeo, sino que las mismas iglesias cristianas tienen una historia de antimodernismo, intolerancia y dogmatismo, y vieron las sociedades democráticas y laicas como una amenaza para la religión.

El contexto de las religiones en las sociedades modernas desarrolladas también les plantea problemas y nuevos retos.

Hay una serie de elementos que limitan el potencial de violencia inherente a cualquier tradición con pretensiones de verdad absoluta y universal: la secularización de la sociedad y la laicidad del Estado. Ambas hacen inviables los intentos tradicionales de las religiones de imponer su código de valores y de instrumentalizar para ello al Estado y las instituciones. Por otra parte, las religiones viven en las sociedades secularizadas una pérdida de influencia institucional y de respaldo sociológico, que se traduce en una religiosidad mucho más individualista, personal y optativa. El pluralismo cultural favorece también el «imperativo herético»¹⁹, es decir, la crítica interna y externa a la religión y a las autoridades, así como la tensión entre los intelectuales y teólogos por un lado y las jerarquías eclesiásticas por otro.

El entorno sociocultural de las sociedades modernas no es propicio a los fundamentalismos ni a las guerras santas. Sin embargo, el nuevo contexto de libertades, así como la configuración de una sociedad con un código de valores ajenos, cuando no contrarios, a los principios de las tradiciones religiosas dominantes, puede favorecer reacciones fundamentalistas. En las sociedades tradicionales era posible imponer un código de conducta en nombre de Dios, pero no en la sociedad secular que rechaza imperativos prescriptivos y somete a discusión toda propuesta de valores morales. Esto es lo que no acaban de comprender las personas religiosas que pretenden salvaguardar la función de la religión como guardiana y detentora de la moral. Para que esas evaluaciones puedan ser asumidas por no cristianos, desde la convergencia entre racionalidad y revelación que pretende el cristianismo, tienen que sustentarse en argumentaciones convincentes para todos. Es decir, las religiones tienen que asumir el contexto de pluralidad, laicidad y crítica, determinante de las sociedades desarrolladas contemporáneas, si quieren contribuir al código de valores de la sociedad²⁰. La pluralidad vigente en la

¹⁸ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M. (2005), *Una religión para la democracia*, Madrid, Fund. Mounier, 31-50.

¹⁹ BERGER, P. (1979), *The heretical imperative*, Nueva York, Doubleday.

²⁰ ESTRADA, JUAN A. (2006), *El cristianismo en una sociedad laica*, Madrid, Desclée, 103-72.

sociedad hace inviable la referencia a un legado simbólico cultural que compartan y asuman todos, mucho menos que la institución eclesiástica sea su representante y administradora. Ya no hay referencias externas constituyentes de la convivencia, excepto los derechos humanos, y ni siquiera el Estado puede homogeneizar la sociedad como en las sociedades tradicionales. De ahí, lo inevitable del debate interno en la sociedad, y los conflictos que genera la pluralidad de valores. El espacio público es indeterminado y la comunicación racional y el debate se imponen. En las sociedades tradicionales había una cultura católica que podía ser gestionada por la Jerarquía, hoy ya no existe y el intento de proteger las raíces cristianas desde el Estado o la Iglesia es incompatible con la secularidad social y la laicidad del Estado²¹.

En cuanto que hay ciudadanos y no creyentes que reaccionan agresivamente contra este pluralismo que mina las convicciones personales y desestabiliza la cultura tradicional, se abre espacio al potencial violento de las religiones. Las minorías religiosas y los grupos inmigrantes que vienen de sociedades tradicionales están entre los ciudadanos más propensos a reaccionar negativamente contra este estilo de vida de las sociedades post-religiosas. El cumplimiento de las preferencias consumistas genera frustración ante una saturación de los deseos que no abre espacios de crecimiento y maduración personal. Actúa de este modo como nuevo «opio» para el pueblo, ante el que reaccionan minorías sociales y grupos de inmigrantes que la consideran una amenaza. No cabe duda de que muchos sienten malestar ante la permisividad y el relativismo axiológico de estas sociedades, a las que acusan de pérdida de valores y de generar un estilo banal de vida. Hay además un desarme moral y se plantea el problema de qué criterios educativos y sociales podemos ofrecer a las generaciones más jóvenes en el ámbito familiar y educativo. Los derechos humanos y la dignidad de la persona, se quiera o no relacionados con tradiciones religiosas y cristianas, podrían ser un punto de consenso en nuestras sociedades laicas. El problema es cómo suscitar convicciones y arraigar normas, en una sociedad en la que las religiones han perdido peso, la ética cívica es muy limitada e impera un relativismo global, en el que la autenticidad, el bienestar y el éxito social son los valores hegemónicos.

La religión y la moral han ido histórica y sociológicamente unidas, siendo la cultura y la educación las claves para la humanización ¿Qué hacer entonces cuando la religión pierde peso social y la permisividad se convierte en la contrapartida de la carencia de convicciones y normas? ¿Al atacar valores de tradiciones religiosas no se contribuye también a la erosión ética? El Estado y la sociedad democrática se basan en unos valores e ideales que no pueden fundar ellos mismos, pero sin los que sería imposible la convivencia. A su vez, las tradiciones religiosas han sido transmisoras de contenidos morales y referencias humanistas sin las que no se puede comprender la historia de Occidente. Si esto

²¹ Remito a la crítica de las sociedades tradicionales que ofrece BLANQUART, P. (1989), *Le rêve du Compostelle*, París, 182-209, 324-30.

no se potencia en una sociedad laica, se perderían contenidos fundamentales para la sociedad.

Esto es lo que perciben muchas veces los sectores más conservadores de la sociedad, así como grupos inmigrantes que asumen la productividad y el bienestar de las sociedades occidentales pero rechazan lo que evalúan como carencia de valores, disolución de los vínculos familiares y subdesarrollo espiritual. Las grandes religiones monoteístas viven de tradiciones, narraciones e historias, que mantienen viva la idea de un Dios comprometido en la historia que genera liberación y esperanza. Esto se ha perdido en buena parte en sociedades marcadas por el logos de la discusión y de la abstracción, que objetiva la historia y se orienta al consenso discursivo, en contra de la razón anamnética propia de las religiones bíblicas y de las sociedades tradicionales guiadas por la tradición y el discurso²². Por eso es frecuente la alianza entre las fuerzas socioculturales más conservadores y las instancias más tradicionales de la sociedad, así como la beligerancia política de los grupos fundamentalistas religiosos como ocurre en Estados Unidos y progresivamente se está dando en Europa²³.

La política no puede prescindir de la ética, y ésta históricamente ha permanecido vinculada a la religión, sobre todo en las religiones proféticas monoteístas. Incluso en nuestras modernas sociedades secularizadas resultan importantes los contenidos humanistas de las religiones, cuya pérdida redundaría negativamente en toda la sociedad. Las aportaciones de las religiones a una sociedad secularizada y laica siguen siendo decisivas, con tal de que las mismas religiones asuman la laicidad como un bien simbólico, no como algo negativo que hay que soportar, y aprovechen las oportunidades de una sociedad democrática para ofrecer su potencial humanista. Es evidente que esto sólo será posible cuando las religiones sean ellas mismas ilustradas sustituyendo el absolutismo verticalista anterior por el diálogo y el respeto a la conciencia personal y las libertades colectivas.

3. LAS RELIGIONES, LA INTERCULTURALIDAD Y LA PAZ MUNDIAL

En este contexto podemos comprender la importancia del diálogo entre religiones en pro de una paz mundial, aunando los esfuerzos para evitar la manipulación política y las derivaciones patológicas del hecho religioso. Desde la década de los años sesenta hay muchas corrientes religiosas que luchan por el ecumenismo de las religiones, así como por una convergencia de creyentes y

²² Esta es la crítica que dirige Metz a Habermas, remitiendo a Walter Benjamin, Adorno y Horkheimer contra la lógica discursiva formal del segundo. ESTRADA, JUAN A. (2004), *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Trotta, 171-232. Una buena síntesis reciente es la que ofrece METZ, J. B. (2006), *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Friburgo, Herder, 236-51.

²³ MARDONES, J. M. (1991), *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae; (1998), *Neoliberalismo y religión*, Estella, EVD.

personas no religiosas en favor de los problemas humanos a nivel mundial. Para esto hay que replantear las pretensiones universalistas de las grandes religiones monoteístas en el marco del respeto a las otras tradiciones, así como a la búsqueda de la verdad de cada persona, en contra de todas las formas de imposición religiosa²⁴.

En el plano de las religiones el problema se plantea desde la tensión entre una tradición que tiene un contenido sustancial particular (el monoteísmo judío, cristiano o musulmán) y su pretensión de universalidad y absolutez: la de ser la religión válida para toda la humanidad. Esta tensión de particularidad y pretensión universal, se agudiza por la pluralidad fáctica de religiones, cuya mera existencia plantea interrogantes a una religión única y universal. La primera propuesta es la tradicional. La afirmación de que una religión es la verdadera y que las otras son falsas creencias. Es la concepción que subyace al conocido postulado «*extra ecclesiam nulla salus*», que en un primer momento se dirigía contra los herejes y cismáticos cristianos, para amonestarlos a volver al seno de la Iglesia. Luego se convirtió en un principio teológico en relación con las otras religiones.

En este contexto hay una posición particular que se erige en la única verdadera, por ello sería la única universal posible. Y esto se ha dado tanto en la relación del cristianismo con las otras religiones, como dentro de él, entre cada Iglesia o confesión respecto de las demás. La asimetría entre verdad única y errores, totales o parciales, hacía inviable no sólo el dialogo entre las religiones, sino también el ecumenismo que ponía el acento en lo común subsistente en medio de las diferencias. Este planteamiento es propicio a los fundamentalismos y a las guerras santas entre las religiones, y fácilmente se traduce en planteamientos maniqueos que ven el mundo como una lucha entre el bien y el mal, entre Dios y sus enemigos, entre la verdadera religión, que sustenta los valores de la civilización, y las falsas religiones que permiten el error. Desde esta perspectiva es casi inevitable el choque de civilizaciones. En la segunda mitad del siglo xx se ha llegado a un nuevo modelo. El proceso de descolonización, así como la toma de conciencia del sustrato etnocentrista occidental, han favorecido la auto-crítica y la apertura a lo diferente.

Hay también conciencia de que los conflictos sociopolíticos y las guerras tienen un componente religioso que exige una reflexión sobre la religión como fenómeno sociocultural, se crea o no que sea revelación divina. A esto se añade la mayor movilidad e interdependencia planetaria, que hoy se refuerza a partir del proceso de globalización. Todo esto ha generado un replanteamiento teológico y filosófico del exclusivismo de la etapa anterior. El giro intersubjetivo y lingüístico de la filosofía, así como la revalorización de las tradiciones y del mundo de la vida, que es la gran aportación fenomenológica y hermenéutica, han ido acompañadas por el descubrimiento del otro y la revalorización de las diferencias como elementos constitutivos de la propia identidad personal y colec-

²⁴ ESTRADA, JUAN A. (2003), *Imágenes de Dios*, Madrid, Trotta, 159-92.

tiva. El ecumenismo y el diálogo inter-religioso se han convertido en fundamentales para nuestro tiempo. El paso fundamental implicó pasar del exclusivismo religioso (una creencia es la que tiene el monopolio del acceso a Dios) al inclusivismo: hay distintas religiones a través de las cuales Dios se ha manifestado a toda la humanidad. Ya no había una religión que monopolizara el acceso a Dios.

En este sentido todas las religiones serían válidas, en paralelo a las culturas, y como plurales caminos de búsqueda de la divinidad. Sin embargo, su grado de validez sería diferente, siendo una, el cristianismo, la que tendría la plenitud de la revelación y de la salvación, la religión superior que englobaría, llevando a su perfección, las verdades parciales de las otras²⁵. De esta forma se pasa del monopolio exclusivista al compromiso del inclusivismo, que acepta la validez de todos pero proclama la superioridad universal de una en particular. Ya no es necesario contraponer una religión concreta a las otras como una disyuntiva de verdad y error, pero se mantiene la supremacía de un camino religioso sobre los otros, sea porque todas las creencias se orientan hacia él como el camino constitutivo por excelencia de la relación con Dios o porque es la mejor mediación.

No cabe duda de que este planteamiento es mejor que los otros. Ninguna religión pretende el monopolio de la relación con Dios e incluso se reconoce la validez de otros caminos religiosos, valorando positivamente la positividad fáctica existente. Pero se mantiene la superioridad *a priori* de la propia tradición religiosa, y de la cultura que la representa, sin abrirse a la complementariedad y el aprendizaje respecto de las otras tradiciones. Y es que no se reconoce la fragmentariedad del propio código cultural. Es una solución que favorece el multiculturalismo, es decir, la coexistencia pacífica de grupos culturales diversos que mantienen su identidad colectiva en base a la segregación, y que lleva frecuentemente al gueto de las colectividades minoritarias, que aseguran su supervivencia en base a la marginación y al aislamiento. Para preservar la identidad en un contexto pluralista hay que evitar el diálogo y, sobre todo, la mezcla con las otras tradiciones culturales, pagando el precio del empobrecimiento y de la pérdida de influencia. Se trataría de una nueva versión del eurocentrismo y de la conciencia de superioridad de Occidente y sería además la solución que mejor se acomoda a los planteamientos de Fukuyama que defiende el modelo occidental como el mejor y el único que tiene futuro, ya que el modelo de sociedad democrática, de economía de mercado y de cultura liberal y plural sería el más adecuado para el progreso de la humanidad²⁶.

En el fondo, permanece la tendencia occidental que hace de lo particular europeo, lo universal, erigiéndose en vanguardia y plenitud de la humanidad, en la línea del espíritu absoluto de Hegel. Se incluyen a todas las religiones en el plan de Dios pero la religión cristiana sería la mejor, aunque no la única. Por eso, sería la religión del futuro, la que está llamada a integrarlas a todas, aunque, a su vez,

²⁵ P. SCHINELLER, «Christ and the Church: a Spectrum of Views»: *TS* 37 (1976) 545-66.

²⁶ FUKUYAMA, F. (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta.

pueda ser enriquecida y perfeccionada con elementos que las demás puedan aportar, pero dentro del marco de ésta. De ahí al «destino manifiesto» y al «pueblo elegido» («A Nation under God») para llevar los valores de la civilización al mundo subdesarrollado no hay más que un paso. La propuesta sería pasar del subdesarrollo al desarrollo pleno, es decir, abandonar formas más primitivas de religión en favor de la más madura y plena, aunque ya no se mantenga la pretensión de que las otras religiones son un error global. No hay aquí espacio para captar el carácter heterogéneo de las religiones, mucho menos la posibilidad de que sean inconmensurables, y la imposibilidad de relegar a todas a una particular, que sería la que hegelianamente comprendería y asumiría a todas²⁷.

El tercer paso, que es el gran reto, iría en la línea de la interculturalidad y de la pluralidad religiosa del teocentrismo. Se acepta la validez y veracidad de todas las grandes tradiciones religiosas, que serían históricamente simétricas y equiparables. No habría un único camino para llegar a la divinidad, quizás tan plural como las religiones, sino diversas vías, que corresponden a la pluralidad de pueblos y de tradiciones. De lo fáctico, se pasa a una valoración inicialmente positiva de la pluralidad con lo cual se eliminan los peligros de una religión cerrada en sí misma, que se presentaría como la única válida, degradando a la otra. La ventaja de esta opción es que responde mejor a la pluralidad reinante y que exige una apertura a lo diferente. Posibilita también, el diálogo entre las religiones en lugar de alentar a los fundamentalismos y sectarismos propios de la universalidad exclusiva. Habría unidad y pluralidad de las religiones, cada una de ellas fragmentaria, desde el contraste entre la finitud humana y la infinitud divina.

Esta postura parece la más razonable, sin embargo, tropieza con las pretensiones de verdad de cada religión y confunde la pluralidad fáctica con la valoración axiológica que equipara a todas las religiones. Si todo vale es que nada vale. La aceptación incondicionada de todas las religiones, no sólo como respetables en sí mismas, en cuanto que son caminos humanos para afirmar el sentido de la vida y buscar a Dios, sino con el mismo valor *a priori* en cuanto a verdad y validez, redundaría en un descrédito de todas. Del relativismo se pasa fácilmente al escepticismo: no es que todas valgan, sino que ninguna es verdadera, exista Dios o no, ya que la igualdad entre ellas es la mejor prueba de que el problema religioso es insoluble, porque Dios no existe o porque no es accesible. Las diferencias, contradicciones y luchas entre ellas sería la mejor prueba de que ahí no hay verdad alguna, sino mera pasionalidad afectiva. Entonces tendría razón el ateísmo, o por lo menos el agnosticismo, con lo que sería imposible identificarse con credo alguno (a no ser por motivos afectivos, tradicionales o de meras preferencias subjetivas). El teocentrismo pluralista facilitaría por tanto la indiferencia religiosa. La equiparación *a priori* entre pluralidad e igualdad genera no verdad.

²⁷ El análisis histórico no favorece la valoración del cristianismo como religión absoluta. Las verdades contingentes de la historia se oponen a la pretensión de *absolutes* del cristianismo. Cf. TROELTSCH, E. (1996), *Oeuvres; Histoire des religions et destin de la théologie*, Ginebra, 65-68.

Por otra parte, este planteamiento iría contra las religiones concretas, que no aceptarían que todas las religiones sean igualmente válidas, como tampoco son equiparables los contenidos de cada cultura. El mismo presupuesto de que todas se dirigen a Dios, variando en los caminos, va en contra de cada religión. El camino a Dios no es la abstracción de lo sustancial comunitario, para obtener una visión de Dios aceptable a todas las religiones y reducida a un mínimo formal y trascendental. Esa síntesis abstracta, aparte de ser fácticamente irrealizable, dadas las diferencias fundamentales que hay entre las religiones y la imposibilidad de una definición que las abarque a todas, sería además inútil. Por su extrema idealidad y grado de abstracción no serviría para decidir los problemas internos de cada una. La universalidad sólo es posible desde cada tradición sustancial particular. Sólo desde dentro de una experiencia religiosa es posible diferenciar. Estamos abocados a una hermenéutica que parte de una tradición concreta y que no puede hacerse al margen de ella. No tenemos que renunciar a nuestra propia cultura para abrirnos a las demás, sino que afirmando la hay que reconocer las diferencias y aprender de ellas, en la línea de la interculturalidad.

Hay que partir, por tanto, de cada creencia religiosa y desde ella interpretar a las otras. Es inevitable que esa hermenéutica del otro esté condicionada por la propia experiencia. Si Dios existe y se comunica, lo hace respetando los condicionamientos socioculturales. Cualquier manifestación de la divinidad la percibe un cristiano desde los símbolos y conceptos de su cultura religiosa, mientras que un musulmán, y mucho más un hindú, la interpretaría desde sus propios esquemas de comprensión. Por eso, no hay posibilidad de desarraigarse de la propia religión al analizar y comprender las otras. La verdad que podamos encontrar en otra visión diferente tiene siempre un contenido autorreferencial, desde el que establecemos jerarquías, divergencias y puntos comunes. Por tanto, la teología de las religiones tiene que partir siempre de las confesiones concretas, no de una abstracción de todas ellas.

¿Cómo llegar entonces a hacer posibles las pretensiones de universalidad? ¿Cómo pasar de una religión particular a una universal, que quiere ser válida para todos los hombres? Desde una tradición particular, la única universalidad posible es la de la apertura multicultural, que llega a una creencia abierta y no dogmática, es decir, cerrada en sí misma. Se puede reconocer en las otras religiones caminos de búsqueda de Dios desde el ser humano, que se pregunta y busca. Esta antropología podría establecerse como base común para todas las religiones. Los monoteísmos podrían integrar en esos datos antropológicos su propia concepción teológica del Dios creador, su teología natural y su percepción de lo sobrenatural como inscrito en la misma naturaleza e historia.

En este sentido se puede hablar de un reconocimiento no sólo fáctico de las otras religiones, en cuanto que están ahí, sino también moral. Desde los monoteísmos se puede también admitir que hay un encuentro plural con la divinidad, en cuanto han sido modos históricos de alcanzarla, aunque a la hora de establecer la verdad de esas experiencias colectivas sea inevitable el enjuiciamiento desde la referencia a la propia tradición. Las posibles concordancias las establece cada creyente, al captar la sintonía de otras creencias con la propia. A partir de ahí

sería posible establecer círculos de parentesco y de diálogo de las grandes religiones entre sí, mucho más cuando ha habido interacción y mutua influencia entre ellas. Pero hay que ir más allá, ya que el potencial universal de una tradición concreta tiene que mostrarse históricamente. Si una religión afirma ser el camino mejor y más válido para encontrarse con Dios, aunque haya múltiples vías de acceso, tiene que mostrarlo por su capacidad para inculturarse en contextos y momentos históricos diferentes. Tiene que ver su propia identidad como algo abierto y dinámico, en constante evolución e interacción, lo cual le permite modificar su propio credo a partir de otras contribuciones que le vienen de fuera.

Si una religión dice que es la que Dios ha elegido para toda la humanidad, y que por ello es verdadera y universal, tiene que mostrarlo en la teoría y en la práctica. Cuanto más capacidad tenga para absorber e integrar elementos extraños, sin por ello perder su propia identidad, como unidad multicultural, más testimonia su potencial universal. La identidad se muestra también en la capacidad para evolucionar y permanecer ella misma, a pesar de los cambios. No hay que renunciar a la propia cultura, ciudadanía e identidad para convertirse en ciudadano del mundo. La fusión de horizontes y de culturas es lo que ensancha, desprovincializa y abre a ser universal; no desde la abstracción, sino desde las raíces culturales concretas. La interculturalidad implica reciprocidad, capacidad de aprendizaje, apertura a los otros y respeto de la alteridad como un valor positivo. Pero esto no significa renunciar a la cultura de pertenencia ni tampoco presuponer que todas las culturas y tradiciones son igualmente válidas, no en principio sino en su concreción material. Es inevitable la valoración selectiva de las identidades culturales, condicionadas por la propia pertenencia, que, sin embargo, puede relativizarse y abrirse en el diálogo de civilizaciones. Y esto es lo que también puede inspirar el diálogo religioso.

La identidad religiosa no es algo estático, sino que es procesual y dinámica. Al universalizarse una religión se hace más capaz de asumir formas plurales, adecuadas a los distintos grupos y zonas en las que pervive. La unidad de una tradición religiosa no viene dada por la uniformidad, sino por la comunión en la pluralidad, que lleva consigo diferencias e incluso conflictos, que sólo pueden resolverse desde una afirmación abierta de la propia identidad, contra la tentación de un esencialismo atemporal, a histórico y estático. Una religión puede aprender de las otras, como ocurrió al cristianismo que se apoyó en Gandhi para re-descubrir la no violencia como congruente con su propia tradición. Lo mismo ocurre con las culturas, que se hacen universales en cuanto que se abren a otras, aprenden de ellas e incorporan elementos.

La evolución y la capacidad para conservar una identidad en el cambio es un signo de apertura, de crecimiento y de universalidad. Además, la historia nos recuerda el potencial conflictivo y la violencia desencadenada en nombre de las religiones. Esto obliga a cada religión a recordar su historia, a mantener abierta la demanda de justicia de las víctimas, y a vigilar su presente y futuro para que no resurjan de nuevo los fanatismos e integristas del pasado. En ellos fácticamente se negaba la universalidad de la religión y del Dios a quien invocaban, ya que la apelación a Dios se pagaba con la aniquilación, a veces física, de los increyentes y disidentes

del propio credo, supuestamente universalista. La idea de que la divinidad se revela a un pueblo, al que elige como destinatario de su comunicación, ha llevado frecuentemente a una especie de «racismo religioso» y a un complejo de superioridad que se basa en la contraposición entre la verdad y el error. La tesis del pueblo elegido se ha revelado históricamente paradójica, ya que la bendición de Dios para un pueblo se paga con la maldición de los otros, los que se oponen a las promesas divinas y se convierten en obstáculos para su cumplimiento.

A la luz de esta elección opresora se puede también contrarrestar racionalmente el planteamiento de Dostoievski acerca de que «si no hay Dios, todo está permitido». Se podría argumentar que «si Dios existe, todo está permitido», ya que la voluntad divina, absoluta, se impondría a cualquier razonamiento humano. Entonces no habría posibilidad de argumentar en contra del terrorismo religioso, supuestamente inspirado por Dios. Este Dios es el del nominalismo, que se escapa a toda consideración racional. Por el contrario, hay que volver al planteamiento kantiano, comentando el conocido texto del sacrificio de Isaac por Abrahán, de que no podemos saber si la voz que manda el sacrificio es la divina, o la de un falso Dios. Mientras que la voz de la conciencia rechaza el sacrificio y sería la verdadera voz divina, de la que habría que fiarse. De esta forma, se devuelve al ser humano su responsabilidad moral y racional.

La tradición cristiana ha buscado siempre la conciliación entre Dios y la razón, hay que seguir la ley moral de la conciencia porque el hombre es libre y responsable ante Dios y él mismo. Y no hay oposición entre Dios y el hombre, siguiendo la línea kantiana de que las verdades del cristianismo son también mandatos morales, porque Dios escoge lo bueno y lo que es malo, en función de la dignidad y supervivencia del hombre, y no de forma arbitraria. Si no fuera así, el monoteísmo teórico, la afirmación de que hay un Dios de todos los hombres, se transforma en un particularismo excluyente (mi dios es el verdadero) y esa inevitable asimetría degenera en violencia y exclusión. Cualquier forma de elección tiene un potencial excluyente, en torno al binomio los nuestros-los otros, y en cuanto que se tiene la verdad surge la tentación de obligar a los otros a reconocerla. Y de la misma forma, la supuesta alianza entre el pueblo elegido y la divinidad lleva fácilmente a equiparar los enemigos de la propia colectividad con los de Dios y a la inversa. Por eso las religiones tienen un gran potencial de violencia, tanto mayor cuando se combina con el nacionalismo.

Sólo podemos ser ciudadanos del mundo cuando abrimos nuestra particularidad histórica y cultural y entramos en diálogo con otros. La universalidad no se logra desde la abstracción de la pertenencia, como si ser ciudadano de un país estuviera en oposición a la ciudadanía universal. El imperativo categórico kantiano exige actuar localmente pero de tal forma que la humanidad se pueda reconocer en esa acción concreta. De la misma forma hay que exigir a las religiones que su «verdad» pueda ser universalizable, lo cual exige que no se imponga sino que se testimonie en el diálogo. La conciencia de elección y la idea de que se ha recibido una revelación no pueden ser la plataforma del complejo de superioridad colectiva respecto de las otras religiones, sino que tiene que llevar al descentramiento desde la perspectiva de que es el Dios universal el que se

comunica a toda la humanidad, aunque la mediación sea local y concreta. A Dios no lo controla nadie, ni un pueblo ni una religión, y hay que abrirse a captar la acción divina fuera del propio ámbito, la búsqueda de Dios por los otros pueblos y el carácter parcial, fragmentario e incompleto de la propia revelación, dado que la historia continúa y en ella sigue habiendo posibilidades para nuevas comunicaciones divinas.

Israel pasó de un monoteísmo excluyente a uno inclusivo a partir del exilio de Babilonia, en la que aprendió que su Dios providente también actuaba en otros pueblos. En la misma línea el universalismo del judío Jesús está vinculado a su experiencia de fracaso en la cruz, que al ser confirmada por Dios desbordó las fronteras del judaísmo al que pertenecía y se convirtió en mensaje de salvación para todos los pueblos. Y el mismo islam reconoce el carácter revelado de las religiones hebrea y cristiana, que han influido en sus propios contenidos, y que la obligan a una hermenéutica dialogante a la hora de evaluar personajes y hechos vinculados a figuras bíblicas. Por eso, las religiones monoteístas tienen un potencial universalista y ecuménico, siempre y cuando aprendan que las elecciones de un Dios universal no pueden realizarse a costa de excluir a pueblos y religiones, en las que también se hace presente la divinidad. La praxis particular, intolerancia con los no creyentes, se contraponía a las pretensiones teóricas de testimoniar su universalidad. La pretensión universal de una religión debe validarse en su capacidad para hacerse cargo de la libertad de los herejes e increyentes, a los que tiene que convencer con su testimonio, o queda desmentida en la facticidad histórica. Por eso, la tesis de que el monoteísmo favorece la violencia²⁸ debe relativizarse desde la complejidad de las religiones, su historia y sus pluralismo internos.

Cada religión que se abre a lo universal se enriquece, asimila e integra aportaciones de otras creencias, en la misma medida en que se ofrece a éstas como alternativa y como invitación. En esta línea iba la propuesta de una convivencia pacífica entre las religiones bíblicas y, al mismo tiempo, una llamada al testimonio. La fecundidad histórica de una tradición se muestra por su capacidad de iluminar y potenciar ámbitos socioculturales distintos de aquel en el que se ha originado. Esto es lo que hace que haya religiones mundiales y que otras no superen el carácter de lo local o nacional, con lo que su pretensión de verdad para todos los hombres es puesta en entredicho por su misma realidad histórica y sociocultural. Por eso, el ecumenismo, el diálogo, la capacidad de interacción y la contribución al enriquecimiento de otras religiones son marcas de creencias abiertas y con vocación planetaria. En el fondo es una de las dimensiones y significados del concepto de catolicidad que pretende el cristianismo.

Ante la pluralidad de creencias no hay ninguna certeza de que la propia es la única válida. Lo cual implica aceptar la contingencia y la propia fragmentariedad, en la forma de asumir dudas, preguntas y cuestionamientos internos y

²⁸ MARQUARD, O. (1981), «Lob des Polytheismus»: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Kohlhammer, 91-116.

externos. Se trata de una convicción de verdad que puede subsistir incluso con problemas no resueltos y aporías. La duda aquí no sería un signo de falta de fe, sino al contrario, una muestra del carácter genuino, abierto y no dogmático, de ésta. No es posible conocer todas las otras tradiciones religiosas y mucho menos evaluar su potencial de verdad. Basta con la convicción de la validez del propio camino, que se va confirmando en la praxis experiencial de la vida y que se va afianzando como interpretación fecunda de la vida que genera valor y sentido. Por otra parte, no hay que olvidar el carácter evolutivo y cambiante de las mismas religiones, que hace que contenidos que en una época se consideraban fundamentales pierdan importancia en otra época histórica, así como surgen nuevas lecturas hermenéuticas que ofrecen acentos diversos. Y es que aunque las religiones fueran inspiradas por Dios, el contenido de la experiencia religiosa en que surgen está siempre afectado por los condicionamientos sociales, culturales y antropológicos de sus protagonistas.

En cuanto que hay una experiencia subjetiva y una mediación humana, hay que atender al marco social y el código cultural en que surge. Esto es lo que tuvo que aprender el cristianismo a partir de la crisis que generó Galileo y luego con Darwin, y es también una de las enseñanzas que tienen que asimilar todas las religiones. Por eso, la capacidad de reforma interna de una religión tiene que abrirla al diálogo con las otras, captando el carácter contingente y condicionado de ella misma. En cuanto que se aprende esta enseñanza de la historia se ponen límites al carácter absoluto de la propia verdad, ya que los contenidos de ésta cambian con el tiempo, y resulta posible aprender y enriquecerse con otras perspectivas religiosas. De esta forma se contribuye a la paz religiosa y al diálogo de culturas, contra los fanatismos religiosos que se pretenden ahistóricos, esencialistas y no contingentes.

El diálogo inter-religioso cobra hoy significación para el de las culturas y civilizaciones y se convierte en uno de los imperativos para llegar a la paz mundial. Hay que reforzar los elementos de consenso interculturales e inter-religiosos, como «la regla de oro» de tratar al otro como a uno mismo, que, bajo diversas formulaciones forma parte del patrimonio de todas las grandes religiones mundiales. Desde los consensos se pueden asumir las diferencias. Estas llevan a que los derechos humanos en sus distintas formulaciones sean asumibles hoy para todos los países, aunque la fundamentación de éstos sea diferente según la propia cultura y religión. Las religiones abiertas y el consenso en favor de una sociedad más justa, es la mejor forma de luchar contra los fanatismos religiosos y sus manipulaciones políticas. Presupone religiones que hacen su propio proceso de ilustración y autocrítica, y que son capaces de vivir en el contexto laico y plural que favorece el proceso de globalización. De ahí depende la paz mundial y el futuro mismo de las tradiciones religiosas de la humanidad.

Universidad de Granada
jestrada@ugr.es

JUAN A. ESTRADA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2009]

