

INFLUENCIA DE LA GLOBALIZACIÓN EN LAS RELIGIONES

José Luis Cancelo

"No puede ser uno solo el camino que conduce a un Misterio tan grande." (Q. A. Simaco (P.L.), t. XVI, col. 1010, 10).

"El modelo del milenio será San Pablo... Nacido en Persia, en el seno de una familia judía que hablaba el griego, leía la Torá en hebreo; después vivió en Jerusalén, donde hablaba el arameo. Y, cuando se le pedía el pasaporte, era romano. Ejemplo interesante de globalización." (Humberto Eco, 2000)

"No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones, y no habrá paz entre las religiones sin diálogo de las religiones." (Hans Küng, 2000, p. 75).

La globalización, entendida como un proceso creciente de sensibilidad social de alcance mundial, cuenta con la eficacia prodigiosa de las nuevas tecnologías para transformar a todos en 'vecinos' de todos, aunque se trate de vecinos de la *vecindad global*. Ello hace que las religiones no se muestren ya ante unas pocas personas selectas sino que, de golpe, se manifiesten ante el mundo entero, un mundo que se fija en sus ámbitos y aspectos menos claros o en los más conflictivos, y que las invita a revisarse y hacer *autocrítica* de sí mismas; pero también un mundo que les presta atención porque las *necesita* para construir la paz en un marco de tanta convulsión y zozobra. Es la *voz del pueblo* la que demanda esta actuación; y la voz del pueblo, se quiera o no, continúa siendo la *voz de Dios*.

Palabras clave

Globalización, localización, paradigma, identidad, sensibilidad, vecindad global, cultura, religión, autocrítica, religión personalizada.

I. Introducción

La globalización es un hecho irreversible. Estamos –como señala el papa Juan Pablo II– “en los umbrales de una nueva era” y ante un proceso que constituye el “signo de nuestros tiempos” (Juan Pablo II, 1999).

No es, pues, de extrañar que el término “globalización” esté de moda; y que todos hagan uso de él sin que resulte fácil definirlo. Nos ocurre como a san Agustín que, cuando le preguntaban sobre el concepto filosófico de “tiempo”, afirmaba que, si no se lo preguntaban, sabía la respuesta pero que, si se lo preguntaban, no la conocía. Con los hechos humanos sucede lo mismo que cuando contemplamos una obra maestra de pintura: si el espectador despliega su actitud para percibir el valor económico, se abre, descubre y contempla la *realidad económica* del cuadro; si, por el contrario, se fija en la combinación de los colores, percibe la *realidad estética del color*. Y, si atiende a lo que quiere expresar, consigue abrir la *realidad conceptual* del cuadro. Un mismo hecho presenta muchas “realidades” y, por ello, caben en él definiciones diversas. En resumen, la globalización como hecho humano se despliega en múltiples vertientes y puede ser abordado desde cualquiera de ellas. De esta manera, la globalización tendrá su propia definición según el ámbito en el que se la considere. Ciertamente, resulta muy difícil elaborar una definición que abarque la totalidad del fenómeno. Pero de ahí no se sigue –como afirma Alessandro Baricco– que “no existe una definición de globalización porque ya no existen las definiciones” (A. Baricco, 2002, p. 78). La definición, de hecho, intenta captar aquella faceta de la globalización a partir de la cual se entiendan todas las demás. La globalización puede considerarse desde su realidad tecnológica, o desde su realidad económica o cultural. Nosotros vamos a considerarla como *paradigma*, es decir, como *sensibilidad* emergente, creciente y generalizada de las conciencias hacia lo más humano de la humanidad expresado en los llamados derechos humanos. Esta sensibilidad va adquiriendo cada vez mayor fuerza debido –como afirma Juan Pablo II en su mensaje *Diálogo entre las culturas, para una civilización del amor y de la paz*– al “proceso de globalización que une de modo creciente los destinos de la economía, de la cultura

y de la sociedad". Lo explicita aún más en el mensaje para la celebración de la jornada mundial de la paz del 1 de enero del 2000 cuando manifiesta que "la dinámica de la globalización" puede llegar a hacer de "la humanidad una sola familia, fundada en los valores de la justicia, la igualdad y la solidaridad".

Se trata de un sentimiento global emergente que *alimenta el pensamiento*. Por esta razón cabe preguntarse por la *voz* que está detrás del pensamiento.

Toda vez que la sensibilización *conforma* el pensamiento y hasta cierto punto lo "formatea", es preciso comprender que, si bien la globalización tecnológico-económica constituye la fuerza y el poder principal, este factor precipita y despliega la globalización entendida como *paradigma* constituido, principalmente, por la *conciencia de la vecindad global*. Ello hace que las religiones se encuentren de repente ante el mundo entero y que desde un mundo convulsionado e inquietante se les exija que inicien un "diálogo de vida", aunque ello suponga un reajuste de su propia identidad y una relectura de los textos sagrados. No se trata de emprender el camino del *pensamiento único*. Sería imposible, pues el ser humano, en su entraña más íntima, está constituido por la diversidad. Se pretende simplemente que el hombre se desprenda de aquellos elementos insubstanciales, adquiridos en el proceso histórico, para facilitar la coexistencia en una sociedad global integrada por culturas y religiones diversas de seres humanos que ya no permanecen fijos e inamovibles dentro de las fronteras geográficas y físicas donde tuvieron su origen. La sociedad global no tiene, en sentido estricto, geografía. Todos están en todas las partes. Nadie está y se queda en su casa. La coexistencia exige, pues, determinados "recortes" en las culturas y en las religiones. El ejemplo más reciente lo tenemos en el caso de las niñas de Gambia a las que, de momento, incluso se les retira el pasaporte para prevenir un posible delito. Esta actuación constituye un signo de la fuerza de la globalización.

La radiografía que la globalización realiza de las religiones –poniendo en conocimiento del mundo entero sus errores, su prepotencia, su imposición de preceptos culturales como si de la voluntad divina se tratara para conseguir sumisión y obediencia– ha despertado desconfianza en los creyentes y un mayor alejamiento de las grandes religiones por parte de los no creyentes. Todo ello ha contribuido indirectamente a la creación de una religión personalizada, que podemos encontrar esquematizada en la obra de Joan Brady *Dios vuelve en una Harley*. A pesar de las contradicciones que esta religión incluye, desde

creyentes cristianos de formación universitaria, incluso teológica, hasta personas culturalmente más sencillas la aceptan gustosamente. “Dios también se equivoca”, me comentaba recientemente una estudiante universitaria creyente, sin que tal afirmación constituyera para ella motivo de preocupación ni intelectual ni religiosa. La misma constatación se consigue entre personas que han elaborado su propia religión. Pensamos que esto es debido también a la globalización.

II. A modo de ambientación para la reflexión en el diálogo interreligioso global

Quiero comenzar esta reflexión sobre la influencia de la globalización en las religiones con una anécdota del siglo IV porque me parece que funciona como marco adecuado del diálogo interreligioso tan necesario y urgente hoy día para garantizar la paz en un mundo convulsionado, agitado e inquieto y en el que las religiones tienen una función primordial inigualable.

Agustín –san Agustín– había fracasado como profesor en la ciudad africana de Cartago. No conseguía imponer orden en el aula ni que los alumnos se entusiasmaran con las materias. Se trasladó a Roma porque le habían dicho que allí los alumnos, además de ser educados, mostraban más interés. Agustín llegó a Roma y abrió una escuela para ganarse la vida. Pero también en Roma se repitió su amarga experiencia. Los alumnos, además de no mostrar interés alguno por el saber, eran gamberros y alborotadores en el aula, y, lo que era peor, no pagaban. No obstante, para hacer justicia a Agustín, es preciso señalar que sus éxitos en la *enseñanza con grupos reducidos* e interesados fueron *óptimos*. Incluso su madre, Mónica, que no tenía estudios, conquistó –en palabras del propio Agustín– “la fortaleza de la Filosofía”.

En aquella situación, salió a concurso en Roma la cátedra para ser orador del Emperador. Agustín se presentó a ella y la ganó. Del tribunal formaba parte el prefecto de Roma Quinto Aurelio Simaco (ca 340-402), gran orador, admirado y estimado por sus contemporáneos hasta el punto de ser comparado con Cicerón, que concedió la cátedra a Agustín no sólo por los méritos de éste sino, tal vez, porque Simaco, creyente pagano, pensaba que el brillante talento de Agustín, entonces *creyente maniqueo*, podría hacer frente al poder arrollador que el obispo Ambrosio –san Ambrosio– mantenía en Milán.

De hecho, este prefecto de Roma, Quinto Aurelio Simaco nos es hoy día muy cercano por otro dato que lo convierte en un pensador actual.

Desde el año 29 a.C. existía en el Senado un altar sobre el que reposaba una estatua de bronce de la diosa *Victoria* ante la que los senadores acostumbraban a quemar incienso y presentar ofrendas. Pero en ese momento la religión católica se había convertido ya en la religión oficial del Imperio y desde la llegada al poder del cristianismo se había retirado el altar y la estatua de la divinidad.

El prefecto Simaco, en nombre de todos aquellos que se habían educado en las creencias religiosas romanas que tantas esperanzas e ilusiones habían proporcionado a sus padres y antepasados, escribe una *Carta-informe* al emperador Teodosio (379-390), aunque en realidad iba dirigida al emperador Valentiniano II, que estaba en Milán (Q. A. Simaco, 2003, p. 36, nota 11). En ella afirma hablar en nombre de los ciudadanos (Q. A. P. L. Simaco, col. 1007, 2), pide comprensión y respeto hacia una religión transmitida durante generaciones de padres a hijos y expresa su responsabilidad y obligación en el mantenimiento de la fe que había forjado tantas vidas y en la que se había educado el Imperio (Ibíd. col. 1009, 8; col. 1009, 9); así mismo, reclama consideración para la religión que había conferido autoridad a las decisiones tomadas por el Senado (Ibíd., col. 1008-1009, 6), que tanto había contribuido a mantener el esplendor del Imperio (Ibíd., col. 1008, 3), que había alejado a Aníbal de las murallas de la ciudad y a los galos senones del Capitolio, y que había sometido el mundo a sus leyes (Ibíd., col. 1010, 9); advierte, por último, que era mucho lo que el Emperador debía a la divinidad Victoria y que habría de deberle más en el futuro (Ibíd., col. 1008, 4); que no era posible abandonar lo que a alguien había salvado (Ibíd., col. 1010, 9) porque, además, el amor que unía al hombre a la tradición religiosa era grande (Ibíd., col. 1008, 5) y el hambre y las catástrofes sobrevenidas eran debidas al *sacrilegio* cometido al abandonar la religión de los antepasados (Ibíd., col. 1011, 14).

Profundizando en la reflexión, Simaco llega a exigir la *libertad de culto* en nombre *del ser del hombre* que es irremediamente libre o —como dice él mismo— “que se me permita vivir según mi tradición religiosa porque soy libre” (Ibíd., col. 1010, 9). Eleva aún más su reflexión hasta situarla, esta vez, en el ámbito de la misma *Divinidad*. En primer lugar, observa la vida real y cotidiana en la que los hombres cultivan religiones varias. De ello concluye Simaco que la *inteligencia divina* no sólo ha respetado sino que también *ha querido* y establecido el pluralismo religioso como un favor y una gracia para mejor *salvaguardar* a los hombres, nacidos en culturas tan diversas. De la misma manera

—continúa— que los que nacen reciben el alma, así también la *inteligencia divina* asigna a los pueblos cultos y ritos propios como propia es su alma (Ibíd., col. 1009, 8: “Varios custodes urbibus et cultus mens

divina distribuit.”). Y, finalmente, reflexiona sobre el fondo *inagotable* e *inefable* del ser de la Divinidad, el cual es imposible expresar de *modo exhaustivo* en *una sola* manera. Por esta razón, *toda religión es única e irreductible* pero ninguna tiene en monopolio la Divinidad. Con ello, Simaco reclama la coexistencia en paz con los cristianos y con los creyentes de cualquier religión. Y afirma: “Es una afrenta y una injuria querer hacer cambiar las personas en la vejez. Por ello, rogamus que se dejen en paz a nuestros dioses patrios y a nuestros dioses autóctonos (ver D. Maticotta, 1992, p. 58-59). Nos asiste la razón para pensar que lo que todos veneran es una misma Realidad. Todos contemplamos los mismos astros, el cielo es común para todos y nos envuelve el mismo universo. ¿Qué importa que cada uno investigue la verdad según su saber razonable y prudente? No puede ser uno solo el camino que conduce a un misterio tan grande” (Ibíd., col. 1010, 9-10: “Sera tamen et contumeliosa emendatio senectutis. Aequum est quidquid omnes colunt, unum putari. Eadem spectamus astra, commune coelum est, idem nos mundus involvit. Quid interest qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tan grande secretum.”).

Pienso que la actitud de Quinto Aurelio Simaco ante las religiones es aleccionadora porque su intención es defender el pluralismo religioso. No trata de defender la religión pagana demostrando que sea la verdadera o la única querida por Dios, avalada por sus revelaciones y dogmas. Lo único que pretende es proporcionar razones para la coexistencia y convivencia con las demás religiones, en este caso especialmente con el cristianismo. Simaco razona desde la utilidad, desde las convicciones procedentes de la educación y desde la fuerza de la tradición, que es sagrada e inviolable (Ver D. Maticotta, 1992, p. 276) de igual modo que en la actualidad Juan Pablo II reclama a los estados europeos el reconocimiento de las raíces y del alma cristiana de Europa, y pide que ello figure en la Constitución europea. Pero Simaco argumenta también desde la pluralidad religiosa *querida* por la Inteligencia divina; y, finalmente, desde el fondo insondable de lo Divino.

Ciertamente, es posible subir al Everest por muy diversas sendas y descubrir y contemplar *paisajes de belleza muy diversa*, a pesar de estar en *la misma montaña*.

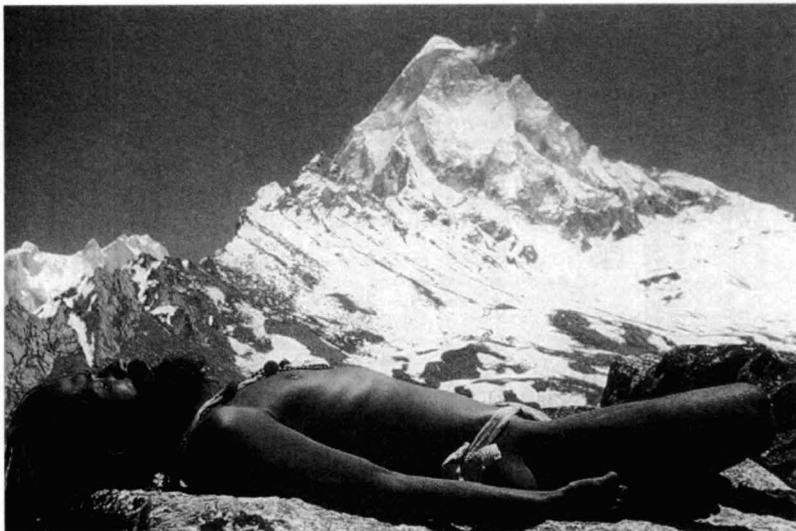


Foto en Varios 2000, fascículo 23 p.164

Simaco está apelando al principio básico de la *diversidad* y de las *diferencias* que constituyen y *conforman el ser del hombre*. En el mundo de la naturaleza física hay diversidad, existen muchas especies, por ejemplo, de flores: hay margaritas, rosas o geranios. Y, dentro de cada grupo, hay diferencias: no todas las margaritas son iguales. Pues bien, en la *naturaleza del ser* del hombre está la *diversidad* y la *diferencia*. No todas las religiones son iguales y dentro de cada religión hay muchos movimientos religiosos. La *racionalidad*, que constituye el ser del hombre, es la fuente de la diversidad. Ante un mismo hecho, la razón descubre realidades diversas. *El pluralismo está en la esencia misma del hombre*. De hecho, ni los filósofos han conseguido ponerse de acuerdo, ni las religiones han logrado impedir su despliegue de otras muchas religiones, como puede observarse en los casos del Cristianismo, el Islam o el Budismo. El hombre es, en su ser, diversidad, es decir, pluralidad. En este dato antropológico se basa el Dalai Lama cuando afirma que “las sensibilidades y las culturas humanas son demasiado variadas como para justificar un ‘camino’ único hacia la Verdad” (Dalai Lama, 1997, p. 12). Con todo, en el marco de la diversidad humana, no puede olvidarse la unidad del género humano. Si el origen del hombre cabe situarlo, como afirman los científicos, en África, entonces es preciso coincidir con Hans Küng en que, “debajo de la piel, todos somos africanos” (H. Küng, 2004, p. 56).

La postura Simaco nos parece muy razonable pero insuficiente en algunos puntos. Simaco habla de tolerancia cuando la religión pagana estaba ya casi agonizante. Cuando era fuerte, había perseguido a los cristianos. El cristianismo, que cuando era objeto de persecución imploraba piedad, misericordia y tolerancia, empieza a mostrarse intolerante cuando alcanza el poder, e incluso justifica esta actitud con el razonamiento de que “los dioses paganos son demonios”.

Así pues, esa tolerancia aparece en un ambiente sospechoso. En la actualidad, la globalización no permite que las religiones hablen de tolerancia, ya sea desde su situación de debilidad o de poder, porque esta actitud, además de no ser religiosa, imposibilita la paz, toda vez que el poder es alternativo y no lo detentan siempre los mismos. La tolerancia ha de surgir del reconocimiento de la diversidad inherente al ser humano. Es, además, insuficiente por sí sola porque no basta respetar y comprender, sin más, las otras creencias. No es suficiente que en un aula a los niños se les enseñe a respetar otras confesiones. Es preciso enseñarles a enriquecer la propia religión con los tesoros de las demás. Es necesario tender puentes de ida y vuelta entre las religiones porque *Dios es siempre “mayor” que cada una de las religiones.*

III. La voz que está detrás del pensamiento

La influencia de la globalización en las religiones va unida a la *influencia de la globalización en el mismo pensamiento*. Por ello, nos parece conveniente reflexionar brevemente sobre el caso. Todavía hoy, principalmente en relación con la vida del espíritu y la nobleza del alma, se afirma que “quien no vive como piensa termina pensando como vive”. Se nos dice, pues, que la vida, la actitud ante las cosas, las conductas y los comportamientos deben estar dirigidos al pensamiento *debido* y armonizarse con él pues, de lo contrario, el pensamiento quedará dirigido por los hechos de las conductas. Se insiste, pues, en que la primacía ha de tenerla siempre el pensamiento bien orientado, la *concepción* de las cosas. Y aunque, ciertamente, en la práctica cada cual *actúa como puede* y le permiten las posibilidades, siempre se continuará *pensando como se debe*. El pensamiento, también en estos casos, interviene como *criterio* de conducta y como *voz* de la conciencia. Se concluye, de este modo, que la primacía y la prioridad corresponden al pensamiento.

Pero esto no es siempre cierto, sobre todo cuando se atiende y analiza la *gestación* y el surgir del pensamiento. Si en nuestro entorno hay

hechos o *conductas*, que, a su vez, también son hechos, cabe preguntarse *quién* o *qué está detrás realmente hablando* cuando habla el pensamiento. Si solamente existen hechos, todo lo demás será *comprensión* de los hechos, es decir, *teoría*, o sea, la *realidad* de los hechos, que no constituye un hecho material, como puede ser una mesa, sino una *realidad virtual*. Un trozo de hierro es un hecho material pero su *realidad* como martillo, es decir, su *comprensión* como martillo *surge* al insertarlo en una red de relaciones con otras cosas. Puedo *pensarlo* como martillo gracias a una *comprensión previa* del trozo de hierro –realidad material– visto previamente en sus funciones con otras cosas –realidad *virtual*. Puedo *pensar* el paisaje –realidad fáctica– de modos distintos –realidades *virtuales* o realidad del paisaje– porque previamente he comprendido las cosas materialmente existentes cuando se relacionan de manera distinta –realidad *virtual*. Vivimos siempre desde esa especie de *realidad virtual*, no desde los hechos fácticos. La Filosofía, por ejemplo, instala al hombre en una realidad virtual, tan tremenda y empedernidamente virtual que los filósofos aún no han conseguido –y, gracias a Dios, no van a conseguirlo– *pensar de la misma manera* los hechos porque la *comprensión* previa de éstos es diversa. Por esta razón, cuando se afirma la necesidad de seguir lo que dice el pensamiento, siempre cabe preguntarse sobre *qué voz* está hablando *antes* de que hable el pensamiento. La voz del pensamiento viene *desde más allá* de los hechos.

El hombre es un ser muy peculiar porque es *incapaz* de vivir en los hechos en su materialidad. Parece que el afán insobornable del hombre sea *trascender*, instalarse en *realidades virtuales*. El hombre se encuentra a gusto en las *realidades* que no son los hechos. Toda la vida del hombre está llena de ejemplos que así lo evidencian. La celebración con familiares y amigos del nacimiento de un hijo sumerge a todos los participantes en una *realidad inhabitual*, desacostumbrada, *extra-ordinaria*, real no como es real un “hecho” –esta margarita– sino real como es real lo virtual y, por ello, *gratificante*. La conversación distendida con los amigos, el espectáculo de los deportes, el cine, el teatro, la poesía, la literatura, la novela, el baile, la discoteca, la cena especial en el restaurante, la preparación de una comida exquisita pensando en la satisfacción de los invitados, etc., constituyen buenos ejemplos de ello. No es necesario mencionar el *poder* que las *celebraciones religiosas* tienen para sacar al hombre de los hechos rutinarios y permitirle contemplarlos de otra manera. También puede recordarse el afán del *homo sapiens* por poblar el mundo de poderes invisibles, de fuerzas rectoras que dan vida a los campos, a los animales, a las familias, pero que también, y al mismo tiempo, actúan como fuerzas due-

ñas de la muerte. Se dispone de todo un bagaje mental para ver las cosas. El hombre se encuentra a gusto cuando comprende los hechos más allá de ellos mismos porque sólo entonces puede pensarlos. La *comprensión* da el *sentido*. La comprensión pone en marcha el pensamiento. Y desde ese pensamiento puede afirmarse ya que la necesidad de vivir como se piensa. En primer lugar existen los hechos, luego su comprensión y después el pensamiento. Pero durante todo este proceso es preciso caer en la cuenta de que la *comprensión previa* puede surgir y orientarse por las *vivencias*, por las *ciencias* o por las *tecnologías* ya que todas ellas crean nuevas situaciones y nuevas formas de relacionar las cosas, es decir, de captar la realidad de lo que existe. Y, a partir de aquí, comienzan a pensarse, es decir, a tratar de formular y *expresar conceptualmente* los hechos que ya *se están viviendo* como constitutivos de la vida misma. *En el fondo, lo que subyace tras el pensamiento es la Vida, es decir, la comprensión de las cosas en sus interrelaciones surgida desde las más variadas experiencias, entre otras, las que facilitan la ciencia y la tecnología.*

IV. Pensamiento y globalización

En su movimiento obstinado *hacia adelante y hacia lo distinto*, la *Vida* va desprendiéndose de todas las interrelaciones que han dado lugar a formalizaciones de comprensión concretas y temporales que, si bien en un momento dado han tenido *sentido* y orientaban a las sociedades, no constituyen, sin embargo, la *Verdad*. Instalarse en lo que tiene sentido es instalarse en lo *verdadero*, no en la Verdad. El hombre busca la *Verdad* y únicamente se encuentra con lo *verdadero*. Y, si la encuentra, puede expresarla con sentido recurriendo al *tiempo* en el que se vive. El hombre busca la justicia y solamente encuentra lo que la historia le va mostrando periódicamente como justo, pero no encuentra la verdad de la justicia. La condición humana ha de acostumbrarse, cada vez más, al paso implacable de los rápidos de la vida para no considerar como pérdida lo que ésta se lleva por delante.

La vida se libera y desprende de todo lo que pretende *reducir* la Verdad como tal a lo verdadero *vigente* pues todo lo verdadero junto no daría nunca la Verdad, como todas las religiones juntas no proporcionarían nunca la Verdad de lo Sagrado, aunque en todas las religiones sea lo *Mismo* lo que se manifiesta de *manera concreta distinta y diversamente enriquecedora*. La Verdad no es lo verdadero, como lo Sagrado no constituye sus acotaciones religiosas, como lo *Mismo* no constituye sus expresiones por muy diferentes que sean. Todas las concreciones reli-

gias juntas no pueden agotar ni conceptual ni vivencialmente lo Sagrado que, como lo Mismo, se manifiesta en ellas. El Infinito, aunque sea vivenciado por muchos, no se deja expresar de una única forma.

En mi opinión, con estas consideraciones, estamos ya en condiciones de comprender, de una manera *positiva*, la realidad de lo que la *globalización está haciendo de nosotros* allí donde se da y lo que *está haciendo con las religiones*. Propiamente hablando, no habría que decir “lo que la globalización hace de nosotros” sino lo que *nosotros* hacemos de nosotros ya que *la globalización, en cuanto sensibilidad nueva, somos nosotros mismos*. Comencemos a aclararlo.

La globalización no es una cuestión única y exclusivamente económica. Si bien es prioritariamente económica, la globalización que interrelaciona los hechos desde la economía va globalizando, a su vez, otras vertientes de la vida humana. Gracias al desarrollo económico –y no a una mano invisible que conjure contra nadie–, se acelera el desarrollo tecnológico, los mercados y la movilidad de los capitales. Las tecnologías tienen cada vez menos fronteras. Como suele decirse, se ha pasado de la “factoría local” a la “factoría global”: los componentes de un producto se elaboran separadamente en los países más dispares para ahorrar gastos; y también se recomponen allí donde resulta más económico. (G. de la Dehesa, 2002, p. 50)

Alessandro Baricco nos proporciona el ejemplo de la distribución del desembolso que realiza un norteamericano que compra un Pontiac Le Mans de General Motors por diez mil dólares: 3.000 \$ son para Corea del Sur por trabajos mecánicos y ensamblaje; 1.750 \$ llegan al Japón por los componentes de alta tecnología; 750 \$ son para Alemania por el diseño y proyecto de las partes mecánicas; 4.000 \$ corresponden a Taiwán, Singapur y Japón por los pequeños componentes; 250 \$ van al Reino Unido por la publicidad y servicios comerciales; y 50 \$ son para Irlanda y las Barbados por la elaboración de cálculos del ordenador (A. Baricco, 2002, p. 85).

La “empresa global” ya no tiene “patria” ni “identidad nacional” (véase G. de la Dehesa, 2002, p. 19). Desde el punto de vista económico, la globalización tiene su propia dialéctica. En palabras de Guillermo de la Dehesa, constituye “un proceso dinámico de creciente libertad e integración mundial de los mercados de trabajo, bienes, servicios, tecnología y capitales” (G. de la Dehesa, *Comprender la globalización*, Alianza Editorial, Madrid 2002, p. 17). En este mismo sentido

se pronuncia la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) cuando afirma que “la globalización es el proceso por el que los mercados y la producción de diversos países se hallan cada vez más interrelacionados debido al dinamismo del comercio de bienes y de servicios y al movimiento de capitales y tecnologías. La globalización de la economía va, por tanto, acompañada por una globalización de la tecnología, particularmente de la informática”. (citado por H. Küng, 1999, p. 172).

En cualquier caso, sería un error pensar que todos los países están globalizados. No todos los países disponen de los mismos recursos económicos. Por ello, al quedar lejos del núcleo de los mercados, su empobrecimiento puede aumentar hasta la miseria. Hans Küng lo expone con claridad: “África es uno de estos continentes problemáticos por los que la globalización pasa de largo. Se está produciendo así una nueva y cada vez más profunda sima entre quienes poseen ordenadores, tienen fax y disponen de todas las nuevas posibilidades técnicas y quienes carecen de todo ello. A largo plazo, esta situación es altamente explosiva. Se agudiza la vieja tendencia Norte-Sur, se hace más profundo el abismo entre los *have and have-not*, en expresión inglesa, a causa del desigual acceso a estas nuevas tecnologías. Por consiguiente, habría que poner más empeño en que la globalización se llevara a cabo, en primer lugar con un enfoque social y, en segundo lugar, con un enfoque respetuoso del medio ambiente, y sobre todo que nadie sea dejado fuera”. (H. Küng, 2002, p. 121)

Sin duda, la fuerza primordial de la globalización es la economía, pero la economía no es cultura en el sentido en el que lo es el *hogar* o el *alma* que *resulta* de las creencias, los valores, la religión, las costumbres, las fiestas, las conmemoraciones, las ceremonias y los ritos, la lengua, el arte, la literatura, etc. Todas ellas juntas e interrelacionadas conforman un *contexto invisible* pero saludable que llamamos “cultura”, un contexto en el que un pueblo vive como en su propia casa. Y siempre se quiere volver a casa. En este sentido, Hans Küng afirma que “la globalización tiende en principio únicamente a una civilización técnica que trata de ser una civilización mundial, pero que en sí misma ni forma una comunidad ni tiene un alma”. (H. Küng, 2002, p. 179)

Sin embargo, también es preciso señalar que la globalización, que tiende puentes de comunicación y de *relaciones siempre crecientes* entre los *países* y las *gentes* de todo el mundo, camina por ellos, entra en las casas e *impregna* las mentes, las moldea y las *sensibiliza*, es decir, crea modos de *comprensión*. El contacto relacional con las gentes *cambia* a

las gentes y hace surgir el paradigma. Si el Dalai Lama reconoce que el sistema teocrático ya no es adecuado para nuestros días, ello se debe a la globalización que reclama el derecho a las diferencias y a las opiniones.

V. La globalización como paradigma y conciencia de vecindad global

Nosotros vamos a considerar la globalización bajo el aspecto de *paradigma* que va cobrando cada vez más vigencia en las personas y ejerciendo un influjo peculiar en las religiones. Como paradigma, la globalización conforma nuestro ser y lo configura con la *conciencia de vecindad planetaria*. A la creación de este paradigma contribuyen poderosamente las redes prodigiosas de la comunicación que han convertido a todos en *vecinos* de todos, creando, al mismo tiempo, la *conciencia de la vecindad global*. El espectáculo terrorífico, infernal y macabro del lúgubre martes once de septiembre del año 2001 lo contempló el mundo entero en directo y en vivo, en tiempo real. La situación dramática y espeluznante que estaban sufriendo las personas en las Torres Gemelas se vivió en el mundo entero como algo que estaba ocurriendo a *nuestros vecinos* y, además, en *nuestra presencia*. La conciencia atónita de la humanidad estaba formulando ya en aquel instante un juicio sobre lo que *no pueden ser* las religiones, o una pregunta sobre lo que *son* las religiones. Para el teólogo Hans Küng el 11 de septiembre “ha abierto por primera vez los ojos a muchos sobre la urgencia del proyecto ‘ética mundial’: no habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones, y no habrá paz entre las religiones sin diálogo de las religiones” (H. Küng, 2002, p. 75). Ciertamente, la mayoría de los musulmanes condenaron inmediatamente la tragedia como contraria al espíritu del Islam y como una corrupción perversa de la religión musulmana. Los integristas radicales que el día 3 de abril de 2004 se inmolaron en Madrid, en el distrito de Leganés, gritando “En nombre de Alá, el Clemente y Misericordioso. Somos felices porque pronto vamos a estar con Alá y vamos a hacer sangre entre la policía... sangre por sangre... destrucción por destrucción”, no sólo estaban profiriendo una *blasfemia* sino que con su acción estaban negando con toda radicalidad al Dios al que invocaban. El *Corán* dice claramente que en el ámbito de la religión no cabe ningún apremio y ninguna coacción (Corán, 2000, Azora 2, 257). Y en la Azora 13, 22 se afirma que tendrán la última morada los que “hayan dado bien por mal”. Esto lo habían comprendido muy bien los jóvenes musulmanes que el 25 de marzo acudieron con flores al llamado “Santuario de

Atocha”, portando unos carteles en los que se leía: “La barbarie no tiene ni religión, ni cultura, ni raza. No al terrorismo. No en nuestro nombre”.

Sin embargo, la escena asociada, incluso involuntariamente, a la historia de las guerras llevadas a cabo por las religiones hace que la globalización abra desmesuradamente la curiosidad de las gentes sobre *lo que es* y *lo que debe ser* la religión en el mundo global.

Desde que el mundo, debido a las comunicaciones, se ha convertido en la “aldea global”, la voz de la vida misma –que es el lugar donde Dios grita– ha obligado a las religiones a emprender caminos de entendimiento, diálogo y colaboración. Pero esto no ha salido espontáneamente de las religiones mismas sino que es obra de la vida, es decir, del paradigma.

Esta conciencia de vecindad planetaria proporciona, evidentemente, un modo de *sentir* la vida, de *pensar* las cosas, de estimar y *valorar* los hechos, los acontecimientos, las conductas, las decisiones políticas, los dictámenes religiosos o las posturas de las religiones ante los nuevos hallazgos de las ciencias o ante las reivindicaciones de determinados colectivos sociales. No se vive propiamente *en* un paradigma o en una cultura o en un tiempo, sino que se vive el tiempo, la cultura y el paradigma. El paradigma somos nosotros mismos ya que el paradigma está constituido por *convicciones mentales y cordiales*, convicciones de la mente y convicciones del corazón. Son convicciones hechas vida. Son evidentes de suyo y no necesitan ser demostradas. Se ve que son así y no tienen vuelta de hoja. En este sentido Thomas Khun afirma que es “una constelación global de convicciones, valores y comportamientos, compartidos por los miembros de una determinada comunidad” (T. Kuhn, 1997). La batalla contra el paradigma está siempre perdida. En virtud de la sociedad de la comunicación, la conciencia individual ha adquirido la capacidad de la *ubicuidad*, se ha hecho mundial, global, planetaria y *vecinal*. Se traslada en tiempo real e instantáneo a cualquier rincón del mundo para enviar un *mensaje* o para asistir a algún evento; y todo ello sin tener que moverse de la propia casa. La globalización es, pues, entre otras muchas cosas, conciencia global, mundial y planetaria de *vecinos*, y, como conciencia, capacidad de *interactuar* en el mundo entero. Es cierto que la conciencia ha dilatado y multiplicado tanto su presencia en el mundo que el mundo, como ya se ha dicho, ha terminado por ser una “aldea global”. Pero también es cierto que una sencilla aldea, en virtud de la “sociedad de la red y del movimiento”, está tan globalizada que termina siendo el mundo. *Una*

aldea es el mundo. Más aún, basta un paseo en las vacaciones estivales para constatar que una simple calle –por ejemplo, la *Hohe Strasse* de la ciudad alemana de Colonia– *es el mundo*. *Una calle es el mundo en el que todos son vecinos*. La sociedad es ya una “sociedad civil transnacional” (véase S. Zamagni, 2001, p. 198).



Hole Strasse de Colonia

No solamente las sociedades son ya en sí mismas globales por el conjunto de culturas que las conforman, sino que cada vez se globalizan más dada la interrelación con la totalidad del mundo que surge necesariamente de la mezcla de culturas extranjeras. Peter Beyer considera que la globalización constituye un proceso en función del cual “las sociedades nacionales van creciendo conjunta y constantemente hacia un mundo global y se atienen a principios de acción cada vez más parecidos” (P. Beyer, ed. 2001, p. VII).

La conciencia globalizadora no entiende de fronteras porque, por definición propia, no las tiene. Se hace presente en el mundo entero. Las tecnologías se han encargado de barrer las fronteras del tiempo y del espacio. Como conciencia *interactuará* allí donde sea preciso. Su rasgo característico es sentir, valorar, respetar, admirar todo lo que su presencia en el mundo global le ofrece: la *diversidad*, la *pluralidad*, la *disparidad*, lo *multiétnico*, lo *plurirreligioso* o lo *multicultural*, siempre y cuando no sean *excluyentes* pues ello supondría crear fronteras insuperables, que la conciencia globalizadora rechaza cordial y mentalmente. Ya hemos dicho que esta conciencia globalizadora, o este sentir y pensar global, o este paradigma tienen su origen en la *irrupción*, como *actividad humana*, de las *nuevas tecnologías* orientadas hacia la comunicación. Ello ha favorecido, a su vez, el movimiento incesante y rápido de grandes grupos humanos de muy diversos países. La *actividad*, la

acción o la conducta *crea* la *sensibilidad* de la conciencia o el paradigma y, consecuentemente, la comprensión de los hechos. No se trata simplemente de la radio o la prensa de un país, que hoy puede estar al alcance de cualquiera, sino de los ordenadores personales, del fax, del correo electrónico, la telefonía móvil, la televisión, las videoconferencias y, sobre todo, el banco impresionante y asombroso de datos, de información y de interacción que es *Internet*. Cada vez son más numerosas las universidades que ofrecen a sus alumnos carreras de especialización en la modalidad *semipresencial*, intentando adaptarse a las necesidades peculiares de trabajo y tiempo libre de los estudiantes. La infraestructura de las nuevas tecnologías es siempre *Internet*, videoconferencias y correo electrónico. Incluso los programas universitarios proporcionan direcciones especializadas de *Internet* como complemento para la comprensión del temario. En este ámbito, el joven estudiante se encuentra en *su propio elemento*, como el pez en el agua, desarrollando una actividad que se niega, por principio, a reconocer fronteras. Así pues, la conducta en las interrelaciones “formatea” la conciencia, la estructura y la dota de sensibilidad y de “voz”. Previa a la voz de la conciencia, está la conciencia globalizadora o paradigma planetario (véase J. Ll. Gómez Mompart, 2002, p. 54-56). A estos medios de comunicación en tiempo real con el mundo entero hay que añadir, como ya se ha señalado, los frecuentes y rápidos medios de transporte. Uno puede desayunar y bañarse en el mar de Mármara, comer tranquilamente disfrutando de la bella y noble Viena, merendar en Barcelona y cenar en la plaza mayor de Madrid. La conciencia globalizadora difumina, por la verificación evidente de la misma vida práctica, las fronteras. Parece, incluso, *antinatural* que puedan existir. Es la *voz* de la conciencia o paradigma. Nos encontramos ante una realidad completamente *inédita*.

En la actualidad, las nuevas tecnologías *han dado velocidad a la vida*. Basta que un solo día “caiga la red” y no funcione el correo electrónico o *Internet* para darse cuenta del tiempo inmenso en el que se ha estado inactivo e inoperante. Pero también han dado velocidad a la vida anímica. A nuestro tiempo se lo define como la “época de las sensaciones”. Lo que mueve el consumo no es el tener o el acaparar, es *la búsqueda de velocidad en las sensaciones*. La famosa frase con la que san Agustín definía al hombre como “cor inquietum”, el corazón que no se satisface con nada, es trasladada con gran exactitud a nuestros días por Mark C. Taylor y Esa Saarinen cuando, refiriéndose a nuestro tiempo, afirman que “el deseo no desea satisfacción, el deseo desea deseo” (ver Zygmunt Bauman, 1999, p. 110). Y el propio Zygmunt Bauman comenta: “Los consumidores son, ante todo acumuladores de *sensaciones*; son coleccionistas de *cosas* sólo en un sentido secundario” (Ídem, p. 110).

No cabe duda de que la globalización, como hecho humano y producto de la actividad humana, carece de precedentes, es algo completamente nuevo. Nunca *David Beckham* hubiera podido, en tiempos pasados, ser idolatrado por masas apasionadas hasta el delirio en Asia, América o Europa. Los *fans*, los seguidores de cantantes o deportistas del *mundo entero* tienen las mismas expresiones y emplean los mismos recursos para manifestar su admiración y casi veneración. Si no fuera por la distinción que introducen los rasgos étnicos externos y por el entorno geográfico o local, podría decirse que se trata de los mismos *fans* en distinto lugar.

La fuerza y el *poder unificador* del paradigma globalizador llega a penetrar incluso en los templos budistas. En un rincón de un templo budista tailandés, los monjes veían la televisión y disfrutaban con el equipo del Real Madrid, que, gracias a las nuevas tecnologías, ya no se encontraba en el otro extremo del mundo sino *allí mismo*. Cualquier español que se acercase a los monjes, se acercaba como un amigo, como un familiar largo tiempo conocido, como un vecino de la manzana de enfrente, no como un extranjero.



La conciencia globalizante *desconoce* el sentimiento de sentirse *extranjero* en cualquier parte del mundo. Nadie que participe de este nuevo paradigma planetariamente emergente se siente hoy extranjero en parte alguna. Está apareciendo la *identidad transnacional*. Solamente las leyes civiles o políticas obligan a reconocer lo que uno ya no es por sentimiento. La participación masiva de grandes multitudes del mundo en esta nueva conciencia es un fenómeno *exclusivamente actual* y propio de una conciencia *total* emergente. La globalización es un fenómeno nuevo. Ciertamente siempre han existido individuos que se han sentido y predicado ser "ciudadanos del mundo"; y siempre ha existido la comunicación, el intercambio de ideas, de pensamientos, de noticias y los viajes de las personas por todo el planeta. Lo

que hace la situación realmente distinta en la actualidad es la *participación planetaria* y colectiva de las sociedades en dicha realidad, la *instantaneidad* en la recepción e interacción de las noticias, y el movimiento de *ingentes masas humanas* que en muy pocas horas pueden alcanzar el punto más alejado de la tierra. Se trata, pues, de un *fenómeno nuevo de acción e interacción* que crea una forma nueva de *sentir* y, por lo tanto, de *pensar* y de *juzgar*.

VI. La globalización coloca las religiones delante del mundo

Las religiones tienen tras de sí una larga historia. Y, como ocurre a las personas que han recorrido ya una parte del camino de la vida, tienen que mirar hacia atrás, volver sobre sí mismas y repensarse. Hacer esto es una necesidad de nuestros días. Recordemos algunos textos en los que Erasmo de Rotterdam, en el siglo XVI, llamaba la atención sobre *el afán de lucro* de los representantes de la *religión de los pobres*. En su obra *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio* decía lo siguiente: “No te dan el bautismo [...] si no pagas. [...] No te certifican el matrimonio si no pagas, no escuchan los pecados de los penitentes si no esperan una retribución. Dicen la misa bajo contrato, no entonan salmos gratis, no rezan gratis, no imponen las manos gratis. Apenas si mueven la mano para bendecir desde lejos si no les pagas. No consagran una piedra o un cáliz si no media una remuneración... El colmo es que no te hacen partícipe del cuerpo de Cristo si no pagas” (Erasmo de Rotterdam, 2000, p. 162).

En la misma obra, Erasmo de Rotterdam llamaba la atención sobre los que se llenaban la boca con la palabra “Evangelio” pero tenían la osadía de llamar “pacificadores” a los que practicaban la guerra, o de presentar como “modelos” del bien a malhechores: “Desde lo alto del púlpito uno promete el perdón de todos los pecados a los que luchen bajo las banderas de su príncipe. Otro clama: ‘Príncipe invencible, persevera en tu idea de impulsar la religión y Dios combatirá a tu lado’. Otro promete una victoria cierta, con lo que deforma el sentido de las palabras de los profetas al interpretar a favor de una aventura impía el salmo: ‘No temerás el terror nocturno, ni la flecha que vuela al amanecer, ni al demonio del mediodía’; y ‘Caerán mil a tu lado y diez mil a tu diestra’... Discursos tan belicosos se los hemos oído a monjes, teólogos y obispos. De modo que guerrear los vejestorios, guerrear los sacerdotes, guerrear los monjes ¡y mezclamos a Cristo en empresa tan diabólica!” (Ibíd., p. 181).

Pero en aquellos tiempos las religiones se mostraban a un hombre solo o a unos pocos hombres selectos. Hoy en día, en virtud de las nuevas tecnologías que hacen llegar las noticias a los rincones más alejados, las religiones se han encontrado de golpe no frente a unos pocos hombres de un país concreto sino *ante el mundo entero*.



Foto del Calendario Interreligioso 2003. Delegación diocesana de migraciones

Es el mundo el que está mirando a las religiones, y las contempla viendo en ellas sus lados oscuros, los menos claros, los más conflictivos de su pasado. Pero también las mira porque las necesita en este mundo de tanta convulsión y zozobra; un mundo consciente, a su vez, del enorme poder de aquéllas en el corazón de las personas. Samuel P. Huntington, en su respuesta a las críticas realizadas a su polémica obra, reconoce la tremenda fuerza de la religión cuando afirma: “En el mundo moderno la Religión tiene una importancia crucial, tal vez sea la fuerza más importante que motiva y moviliza a los pueblos [...]. Lo que en última instancia cuenta para los pueblos no es la ideología política ni el interés económico. La fe y la familia, la sangre y las creencias son aquello con lo que se identifican los pueblos y por lo que estarían dispuestos a luchar y a morir” (S. Huntington, 1993).

Es el pueblo el que suplica a las religiones que contribuyan a la paz movilizando toda su influencia. Es la voz del pueblo la que lo pide, y

la voz del pueblo, se quiera o no, continúa siendo la voz de Dios. Dios habla en la vida y la vida es el pueblo.

Las religiones tienen que *presentarse al mundo en persona*, en su verdad genuina, en lo que son como garantía de paz y concordia. Tienen que mostrar, una y otra vez, que la paz constituye su sustancia. Lo está pidiendo la sensibilidad globalizada. Y la verdad es que lo tienen fácil. En numerosas ocasiones Juan Pablo II nos ha invitado a reflexionar sobre el hecho de que la guerra *va contra la sustancia misma de la religión*, que Dios y la guerra se excluyen, que no es posible invocar a Dios para derramar sangre como se hizo en otras épocas. La apelación a la paz como núcleo primordial de la religión aparece también, además de en el *Corán*, en los *Hadices*, los *Hechos y Dichos* del Profeta Mahoma, que nos recuerda con toda claridad que “matar a una persona es como matar a la humanidad”, y que “salvar a una persona es como salvar a la humanidad” (citado por Mohamed Chakor, 2001, p. 16). También los evangelios nos dicen que el Reino de Dios no está ni aquí ni allí, sino dentro de nosotros. Y el *Corán* insiste en que Alá está más cerca de nosotros que nuestra propia vena yugular, es decir, está más presente en nosotros que nuestra propia vida. Es como afirmar que el hombre tiene en su corazón la Verdad, tiene la Luz, está iluminado. El hombre tiene dentro de sí, como dice el Budismo, a Buda porque está iluminado. Pero nuestra vida afanada, nuestros quehaceres y nuestros egoísmos construyen un muro opaco que no deja pasar la luz ni nos permite tomar conciencia de la luz. De ahí la necesidad, de la que hablan todas las religiones, de encontrar un camino para llegar hasta esa luz interior.

Tal vez lo mejor y más esencial del diálogo interreligioso no radique en conocerse para respetarse, ni en buscar puntos comunes importantes, ni en abordar temas teológicos para allanar los caminos. Todo ello es muy importante y es preciso continuar llevándolo a cabo. Pero el diálogo ha de situarse entre las mismas gentes sencillas, entre el pueblo llano de las distintas religiones, de manera que entablen juntos –como ya se está diciendo– el “diálogo de vida”. Y el espíritu que debe animar este diálogo de vida nos lo dio el mismo Buda cuando dijo que ante un necesitado, ante uno que sufre, ante un herido no hay que preguntarse de dónde procede la flecha, no hay que perderse en cuestiones doctrinales sino en lo importante, es decir, en curar la herida. Los creyentes de distintas religiones hemos de trabajar juntos en la atención a los enfermos y a los pobres, en favor de la paz y la concordia, en acciones de solidaridad y de ayuda, colaborando en las acciones que promueven la justicia social y el bienestar. Cada creyente

tomará las motivaciones para hacerlo de su encuentro personal con el Gran Tao o Tao eterno, con Brahman, con el espíritu de Buda, con Yahvé, con Dios, con Alá, o como quiera que se llame la Realidad Última. Necesitamos el “diálogo de vida”. Como dice el Dalai Lama, dejémonos de metafísicas y trabajemos juntos en lo que es substancial en la vida.

VII. Globalización y reajuste del sentimiento de identidad

Hemos dicho que una de las manifestaciones de esta nueva conciencia es el *desdibujamiento* de las fronteras no solamente físicas sino también, en cierto modo, *culturales*. Cuando –no hace tantos años– los alemanes emprendían un viaje a Italia, Grecia o España, una de las frases que se proponían aprender en el idioma del país era “Por favor, sin aceite” para prevenir, en las comidas, incomodidades que pudieran perturbar su viaje. En la actualidad, solamente en alguna casa de antiguos labradores de los pueblos alemanes se cocina –y no siempre– con mantequilla. Ahora elogian las virtudes del aceite de oliva. La cocina alemana ha experimentado grandes transformaciones. La familia alemana readapta los menús de otros países. Incluso los *Schnell Imbiss* de las ciudades no ofrecen con tanta frecuencia como antes el conocido *Bratwurst* con mostaza, bollito de pan, patatas fritas y vaso de cerveza. Hoy invitan a tomar un trozo de pizza en las modalidades de clásico, Hawai, Magarita o Thunfisch; o un bollito con pescado, con queso Gouda o con salami y ensalada; u otros alimentos de gustos más generalizados en todo el mundo. De alguna manera, en la conciencia globalizadora hay un aumento de la *homogenización* –aunque siempre con variantes de adaptación, evidentemente– y una *aparente pérdida de identidad*. Sólo es pérdida real de identidad para aquellos que son celosa y escrupulosamente amantes de mantener la *diferenciación estricta* como elemento identificador, incluso en algo tan nimio como puede ser la comida. No es de extrañar que personas de determinada edad, que han vivido la vida desde otros paradigmas y no han sido educadas para el cambio, y que, no obstante el transcurrir incesante de nuevas cosas, tampoco han conseguido interiorizarlo, sientan una gran *nostalgia por el pasado*, por la *identidad perdida*. Todos recordamos que la moneda alemana, el marco, era un signo del poder y de la fuerza económica, política, de organización y de pensamiento del pueblo alemán. Con su sustitución por el euro, el pueblo alemán perdió un *símbolo* poderoso indicador de su *identidad*. La nostalgia de ese *tipo de identidad*, que iba *unida y vinculada a la moneda*, puede observarse todavía hoy. En el mes de agosto de 2003, en la pequeña ciudad alemana de

Eitorf, en el escaparate de una de las tiendas que anunciaba las rebajas de verano (SSV=Sommer Schluss Verkauf), apelando a la *nostalgia del pasado* y, sin duda, para aumentar las ventas, habían colocado un cartel en el que podía leerse: “Compre de nuevo como antes”. Y a continuación se aclaraba el mensaje: “Usted puede pagar de nuevo con marcos y revivir de nuevo los tiempos pasados” (“Im SSV können Sie bei uns wieder mit DM bezahlen und alten Zeiten wieder zum Leben erwecken”).



No cabe duda de que la conciencia de la globalización, en su afán por mantener la comunicación sin fronteras, la interacción que de ella se desprende y el enriquecimiento personal que de todo ello se deriva, prescinde sin dificultad de muchos símbolos que en otro tiempo se consideraron como identificadores pero que actualmente han dejado de ser significativos. Y es que, en el fondo, la globalización *no vacía de identidad* a los países, ni a los pueblos, los individuos, las sociedades o las religiones. Ni los vacía ni sería capaz de vaciarlos. Simplemente los

libera de todas aquellas manifestaciones que la propia vida ha declarado ya como innecesarias, inexpressivas e ineficaces en sí mismas, precisamente, *en función de la eficacia de la misma vida*. En el fondo, manda siempre la Vida. En general, los alemanes valoran las grandes ventajas del euro no sólo porque agiliza y facilita los viajes por Europa, sino también por las ventajas que presenta en las gestiones con los bancos, los pagos o las compras por Internet. Ello significa que la identidad real y propia de un país ya no está asociada necesariamente a su moneda. En función de la eficacia de la vida, se prescinde de elementos identificadores que rectamente considerados son superfluos. El euro *desidentifica* en beneficio de la ampliación de la comunidad surgida desde la "sociedad de la red". Desde el momento en el que, por ejemplo, un español paga en Alemania con euros, contempla los precios de los productos en euros y recibe el cambio en euros, la visita a Alemania ha perdido un cierto atractivo también para el visitante. En otros tiempos, tener en las manos el *marco*, la moneda alemana, significaba contar con algo sólido, estable, fiable, poderoso. Pasar la frontera y tener que echar mano de los marcos producía la impresión de haber entrado en el país de la seriedad y estabilidad simbolizadas ambas en su moneda. De alguna manera, se pasaba de la vacilación a la seguridad. Entrar en Alemania era entrar en *otro* país. El euro, sin embargo, ha despojado al visitante del encanto de este sentimiento. Ya todo está *homogeneizado*. Muchos de los alemanes de más edad confiesan que, respecto del euro, se sienten "flotar" y no estar pisando tierra firme.

Pero también para un español familiarizado, en otros tiempos, con el marco alemán, entrar hoy en Alemania es entrar ya en ninguna parte, o es no haber salido de ninguna parte. El poder *desidentificador* de la moneda respecto a un país es grande para los que han conocido y usado su propia moneda. Y, sin embargo, Alemania no ha perdido, en el fondo, ni un ápice de su sustancia porque el paisaje, la lengua, la cultura, las costumbres, etc., crean el *alma* de un pueblo. Alemania no ha perdido nada de su identidad porque su moneda sea el euro ni porque su comida haya asimilado, a su manera, la de otros países. Esto sólo puede significar que todos los pueblos tienen algo que enseñar, o que todos los pueblos tienen algo que aprender de los demás; y, por lo tanto, que es conveniente *asimilar lo que facilita la vida*. Las botas deportivas que calza un monje tibetano con su túnica granate en el aeropuerto de Bangkok –aunque sólo sea uno– evidencian que el proceso de globalización ha alcanzado ya hasta ese detalle, que ha llegado ya una golondrina que anuncia la primavera. Las series televisivas americanas que pueden verse en los televisores de Europa, de la India

o de Tailandia; el Mc Donald's cercano a la plaza de Tiannamen en Pekín –en el que no resulta difícil perder el sentido de la geografía porque, una vez dentro, ya no resulta fácil saber en qué país se está; la música, los paneles indicadores de obras, de calles, de estaciones que están en inglés y en el idioma del país correspondiente, los gustos por la comida rápida y determinadas preferencias, emplear los mismos recursos para manifestar la admiración a los ídolos globales, etc., son aspectos que cambian en cierto modo la identidad de un país pero no el talante hondo de un pueblo. Se homogeniza lo que facilita *la eficacia de la vida diaria*. El inglés, tan necesario para los negocios, el turismo y el manejo de Internet y de los ordenadores, no podrá suplantar la propia lengua porque ésta pertenece al *ser* de un pueblo. Un monje budista estudia inglés paseando por el recinto del Templo Wat de Suandock, en la ciudad de Chiang Mai, en Tailandia. Ello no significa que esté perdiendo identidad. Al contrario, refuerza su *identidad* como persona y como hombre al aprender una forma nueva de pensar y de nombrar las cosas que tienen los hombres de otros países distintos al suyo; y, al mismo tiempo, aprende a actuar más eficazmente en una vida que ya es planetaria.



Más aún, indirectamente, potencia y dinamiza la lengua materna. La cultura honda de un pueblo se niega a morir. El espíritu profundo de los pueblos no se globaliza. *La humanidad, en su entraña diversificadora de culturas, no se deja globalizar*. La humanidad es como la naturaleza: diversidad y alumbramiento de diferencias, no monocultura. Las matrices culturales de la humanidad son tan ricas en diversidad como las experiencias de los individuos concretos. La vuelta a las costumbres del pasado, la vuelta, en definitiva, al regionalismo, al localismo y a las

reivindicaciones del espíritu de los pueblos, de sus fiestas tradicionales y de su historia que se está observando en las regiones y pueblos de España indican que la globalización no puede aspirar a una homogeneización o nivelación planetaria sustancial, ni a la creación de un mundo de civilización unificada.



Fiesta del Rectorado del Monasterio de San Miguel de Escalada, de reciente recuperación. Foto cedida por la Asociación (ver Canelo, 2000)

El “pensamiento único” es ajeno a la vida humana. La palabra “globalización” sugiere y es unidad, uniformidad. Pero sólo en la superficie; internamente mantiene las diferencias profundas que diversifican a los pueblos. Y, cuando las diferencias no son suficientemente claras, se va a la historia para resucitarlas. Los diversos países son como la sociedad de una ciudad, que, siendo una y funcionando de manera unitaria, está constituida por las diferencias de los individuos y de los pueblos que la integran.

VIII. Globalización y reajuste de la identidad religiosa

Lo propio de la humanidad es la diversificación, la policromía cultural, la búsqueda permanente de orientación y sentido a través de las más variadas sendas porque en ninguno de sus logros ha conseguido la verdad definitiva. Los caminos abiertos por los pueblos para hacer la travesía de la vida no consiguen llevar a nadie, ni hacerlo con claridad, al otro lado del bosque de la vida. Y de ello es consciente el hombre. Por esta razón, *la humanidad es refractaria a la homogenización pro-*

*fund*a, pues ello supondría haber encontrado la Verdad sin más. Cuando se trata de la Verdad, no es privilegio de nadie la exclusividad en la totalidad de la Verdad. Esta convicción *conforma* e *impregna* igualmente la conciencia globalizadora. De ella emana, como algo evidente de suyo, la tolerancia, el respeto, la comprensión, la solidaridad y el reconocimiento del ser humano como algo *intangibile* más allá de las diferencias culturales o étnicas. Los *derechos humanos*, a pesar de su compleja gestación y de lo inacabado de su lista, son considerados hoy como concernientes –más allá de las ideologías absolutas y de las religiones– al hombre como persona, cuya naturaleza es diversidad. Esta estimación pertenece a la *evidencia* del paradigma globalizador, que es refractario a reconocer las fronteras aunque procedan de la geografía, de las teocracias o de la política. Las fronteras son los derechos humanos. Y los derechos humanos surgen del proceso creciente de la *conciencia histórica social* a la que, en nuestros días, llamamos *conciencia globalizadora* que, a su vez, va alumbrando nuevos derechos humanos y *obligando* a las religiones a adoptar y asumir tales derechos, libres de los condicionamientos provenientes de pretendidas verdades reveladas, mezcladas muchas veces con el desconocimiento de las ciencias, o los que se derivan de deducciones teológicas que parten de principios erróneos. El esfuerzo que el teólogo Hans Küng está llevando a cabo en la elaboración y difusión de una ética global, cuyos principios éticos mínimos se encuentran en todas las religiones, y que pueda ser interiorizada por creyentes o no creyentes, indica que la humanidad es en sí misma diversidad y que esta diversidad no puede quedar ahogada por ningún absoluto.

La conciencia globalizadora es, por su propio talante, eminentemente *crítica* cuando los derechos humanos se ven afectados. La presencia esporádica y ocasional de los propios turistas en otros países está empapada ya de todos los *presupuestos* que constituyen la conciencia globalizadora. Un ejemplo de esta visión crítica se produce en la visita del Templo real de Ayun, en la ciudad de Mengwi, en Bali. En su entrada puede leerse todavía hoy lo siguiente: “Your attention please. During menstruation ladies are strictly not allowed to enter the temple. Thank you”. During menstruation, ladies are strictly not allowed to enter the temple. Thank you”.



Cuatrocientos años antes de Jesucristo, el libro del *Levítico* (15, 19-24 y 20,18) no solamente había declarado impura a la mujer durante las reglas, sino que también consideraba que quedaba impuro quien la tocara; y, si osaba acostarse con ella, ambos debían ser *exterminados de entre su pueblo*. Cabe observar que, como acontece en todas partes, también en Bali las mujeres son las que más frecuentan los templos y llevan las ofrendas de los muertos a distintos lugares sagrados utilizando para ello, si es preciso, la camioneta.



Así pues, a pesar de los sentimientos religiosos de las mujeres y de su dedicación al templo, la religión a la que sirven con entrega solícita las declara impuras durante determinados periodos. El caso hace chirriar la conciencia globalizadora por el desconocimiento que supone de la biología y por su matiz discriminatorio. Pero este simple dato muestra también cómo la *conciencia global de la vecindad* urge a las religiones a hacer una *autocrítica* para separar lo que constituye la Religión en sí misma y sus expresiones *histórico-culturales*, que en la actualidad no sólo carecen de sentido sino que predisponen en contra de ella, provocan indiferencia ante las grandes tradiciones religiosas y, además, dificultan el diálogo interreligioso.

Podemos encontrar otro ejemplo en el tema de la *vaca sagrada* de la India. A pesar de los esfuerzos realizados, no se ha conseguido retirarla de todas las ciudades, con las dificultades que ello conlleva para el tráfico en una sociedad moderna necesitada de un transporte fluido. En el mundo agrícola de la India la vaca constituía la *industria total* de un país y, por consiguiente, la supervivencia. La vaca hacía las veces de tractor, de vehículo de transporte, de industria química de abonos, de industria del carbón, del gas y de la luz, de industria láctea, del cuero, de la reproducción, de la limpieza y de pavimentos para las viviendas. Era el todo de la vida. Matarla en momentos de escasez provocada por una mala cosecha suponía pan para ese momento y la muerte de toda la familia más tarde. De ahí que se convirtiera en tabú, en sagrada, en intocable, y que el mal que se le infiriera revertera como un bumerán contra el ofen-

sor. No podía ser profanada por cuanto la vaca era todo, la vida de la vida. Como donadora de vida y como instrumento para mantenerla, la vaca ha pasado a ser un *atributo* o *cualidad*, Brhama, para designar y definir la Realidad Última en el hinduismo. “La vaca es todo lo que es” puede leerse en el texto sagrado hindú *Atharva-Veda* (10, 10).



Foto en *VARIOS 2000*, fascículo 20, p.101

Las vacas de nuestros pueblos no son sagradas porque nunca tuvieron esa totalidad de funciones relacionadas con la vida. Ahora bien, si hoy en día la industria real y las tecnologías hacen inconmensurablemente mejor y con más eficacia lo que hacía la vaca, ya no tiene sentido considerarla sagrada. La religión hindú no se sentiría afectada en lo más insignificante, pues las circunstancias que la convirtieron en sagrada han desaparecido. Habría desaparecido únicamente un símbolo, pero la Religión no se identifica con sus símbolos.

Reflexionemos aún sobre otro dato más reciente –y al que ya hemos hecho alusión–, para comprobar el poder de la conciencia globalizadora en su influencia sobre las religiones. El fatídico e infernal martes negro del once de septiembre de 2001 puso en evidencia y aceleró la urgencia de que las religiones se *revisen a sí mismas* respecto de sus pretensiones beligerantes, pretensiones de las que no pocas veces han hecho uso en el pasado. En el discurso que Juan Pablo II pronunció ante más de 80.000 jóvenes musulmanes en Marruecos el día 19 de agosto de 1985, lo reconocía: “Nosotros, cristianos y musulmanes, nos hemos comprendido, generalmente, mal. Y algunas veces, en el pasado, nos hemos opuesto y nos hemos, incluso, agotado en polémicas y

en guerras. Pienso que hoy Dios nos invita a cambiar nuestros viejos hábitos. Tenemos que respetarnos y estimularnos mutuamente en las obras de bien sobre el camino de Dios" (Juan Pablo II, 1985, p. 103). Y es que la pretensión del monopolio de la verdad lleva, como dialéctica interna, la justificación de cualquier acción belicosa. De hecho, toda vez que el error no tiene derecho a existir ni puede ser sujeto de derechos, lo mejor que puede hacerse es acabar con él aunque sea empleando la fuerza. Pues bien, para la *conciencia de la vecindad global* el radicalismo religioso, apasionado por la exclusividad de la verdad religiosa y el afán de destrucción del error, constituye una *dictadura religiosa*. En la época nazi, un profesor de un pueblecito próximo a la ciudad alemana de Colonia escribía en la pizarra al inicio de la clase y a manera de consigna para sus alumnos: "Toten sind vollkommene" ("Los muertos son los perfectos"); los perfectos eran los muertos en las trincheras y en el campo de batalla por defender el ideario y el programa del *Führer*.

El radicalismo religioso conduce a esta misma insensatez. Cuando en nombre de Dios se hace la ofrenda de la propia vida como un holocausto para destruir el mal y la corrupción de la sociedad, el suicida se convierte en un mártir, es decir, en un muerto perfecto. También aquí "los muertos son los perfectos". Y la verdad es que los libros sagrados, si no se toman las debidas cautelas, pueden conducir a tal aberración macabra. De hecho, con los libros sagrados de las llamadas grandes religiones puede defenderse la guerra o la paz. En la Sura 2, 187 del *Corán*, el libro sagrado del Islam, se dice: "... la idolatría es peor que el homicidio". Y en la Sura 2, 189: "Matadlos hasta que la idolatría no exista y esté en su lugar la religión de Dios". Naturalmente, los ídolos y los infieles son los demás. Pero también en la *Biblia* aparece el *Dios guerrero* que alienta la *guerra santa*. El profeta Joel (4, 9-10) dice: "Proclamad la guerra santa... ¡Forjad espadas de vuestros azadones, lanzas de vuestras hoces". Una lectura al gusto pasaría por alto la guerra emprendida en legítima defensa, o ignoraría la analogía para referirse al juicio final. También el cristianismo ha dirigido guerras a pesar de ser una religión del amor, el perdón, la comprensión, la solidaridad, de responder al mal con el bien, es decir, de la no violencia. Como dice Hans Küng, "la llamada a la cruzada de Bernardo de Claraval no se realizó precisamente bajo el signo del Sermón de la Montaña" (H. Küng, 2002, p. 79). Pero hoy día, el hecho de que todos seamos vecinos de todos, de que conozcamos y podamos observar si las palabras se ajustan a los hechos, ha llevado a las religiones a firmar el *Decálogo de Asís por la paz* del 24 de enero de 2002, núm. 1, en el que se declara que la "violencia y el terrorismo se oponen al verdadero espíritu religioso" y

se condena “cualquier recurso a la violencia y a la guerra en nombre de Dios o de la religión”.

Pongamos todavía otro caso para evidenciar que el paradigma, la *sensibilidad social* generalizada, *va siempre por delante* de las religiones y les marca el paso. Nos referimos a la *esclavitud*. San Pablo escribe una carta a su amigo Filemón, un hombre rico de Colosas, cristiano y que tiene a su servicio esclavos. En ella le habla de Onésimo, un esclavo de éste que se había escapado de la casa buscando la libertad y a quien San Pablo convirtió al cristianismo, bautizó e hizo colaborador suyo. San Pablo se lo devuelve ya que es *propiedad* de Filemón y sólo le ruega que, en nombre de la fe compartida en Jesucristo, trate bien a su esclavo. Filemón podía castigar a su esclavo huido incluso con la pena de muerte en la cruz. Sin embargo, Pablo no le exige, en nombre del mismo Jesucristo en quien cree, que lo libere de la esclavitud. Ni se le ocurre luchar contra la esclavitud ni anima a sus amigos y a los creyentes en Jesucristo a conceder la libertad a sus esclavos, una institución meramente humana. Fue la conciencia social, el nuevo paradigma, la nueva sensibilidad –y no la religión– la que puso en marcha el proceso histórico de abolición de la esclavitud. El teólogo Edward Schillebeeckx, en un breve escrito que lleva por título *Soy un teólogo feliz* (Ed. Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1994, pp. 107-108), lo expone con más claridad: “En la historia se puede constatar que no siempre han sido los cristianos los que han percibido la situación de injusticia. Tomemos, por ejemplo, la esclavitud. Los cristianos la aceptaron. San Pablo dice: como cristiano soy libre, no hay distinción entre esclavos y libres pero, en la vida social, el esclavo debe seguir siendo esclavo. Y esta situación duró siglos y siglos. No fueron los cristianos quienes dijeron que la esclavitud era un mal. Fue la conciencia humana quien dijo no a la esclavitud. San Pablo no llegó a concluir que la esclavitud era un mal. Podía deducirlo de la cristología, pero no lo hizo. La moral en cuanto tal es autónoma, pero debe ser vivida por los cristianos en un contexto religioso”.

De igual modo, en la carta de san Pablo a los colosenses (3, 18-22), se nos dice: “Mujeres, vivid bajo la autoridad de vuestros maridos [...]. Maridos, amad a vuestras mujeres, y no seáis ásperos con ellas [...]. Siervos (esclavos) obedeced en todo a vuestros amos terrenos, no sólo bajo sus ojos, como buscando agradar a los hombres, sino con sencillez de corazón, por temor del Señor”. Evidentemente, este “código ético doméstico” que gira en torno del varón y el marido como centro primordial y que regula, además, el trato con la mujer y los esclavos no constituye, evidentemente, un código ético general válido para

todos y para siempre. San Pablo *aceptó* la institución de la esclavitud como institución humana natural. Ciertamente, elevó al esclavo a la condición de *hijo de Dios*, ante el cual no hay acepción de personas; y todos, amos y esclavos pueden cometer injusticias que Dios mismo castigará. Sin embargo, ante los hombres y socialmente, el esclavo continuará siendo un sujeto incapaz de derechos. Todo este código ético constituye, sin duda, una adaptación temporal de la doctrina de Jesucristo a las costumbres vigentes en aquel tiempo, a lo que se añade, además, la adaptación personal al caso concreto de la propia familia. Los valores o virtudes *siempre válidas* que se mencionan en la carta –misericordia entrañable, bondad, humildad, dulzura, comprensión, perdón, nobleza de ánimo, paciencia, espíritu de paz, etc.– se entienden en concreto, *con relación al tiempo* y a la situación. La comprensión es una virtud que vale en todos los tiempos; lo mismo puede decirse de la igualdad o de la libertad. Y, sin embargo, a la hora de concretar su sentido, se toma como referencia el paradigma vigente que actúa como donador de sentido y, por lo tanto, como relativizador de los principios generales. Esta inevitable precariedad de los principios, condicionada por el entorno vigente, debería hacer reflexionar a las religiones sobre los elementos culturales en los que se expresan y que fácilmente pasan a formar un cuerpo monolítico (véanse más ejemplos en los textos: Ef. 5, 22-6,9; 1 P. 2, 13-3, 7; Tit. 2, 1-10; 1 Tim. 2, 8-15; 6, 1-2).

No han sido, pues, las religiones las que han iniciado la lucha para abolir la esclavitud, sino la conciencia social. A pesar de contar en sus textos sagrados con los elementos necesarios para erradicarla, se han dedicado a predicar la igualdad de todos los hombres *ante Dios* pero *no ante los hombres*. La igualdad en dignidad ante Dios, deducida –entre otros factores– del hecho de ser todos hijos de Dios y de nobleza divina por ser su misma imagen y semejanza, sólo tiene sentido si va acompañada de la igualdad de derechos ante los hombres. No puede consolarse al pobre o al esclavo con la promesa de un Dios rico y liberador. El Reino de *lo que ha de ser* sólo tiene sentido si comienza siéndolo ya aquí.

En este sentido, los libros sagrados no han sido, como puede comprobarse, suficientemente claros. En el libro del *Éxodo*, que forma parte de la *Biblia* judía y cristiana, aparece también la esclavitud con la *fuerza imperativa* que confiere el hecho de encontrarse en un libro que es la palabra de Dios. El texto concreto permitirá que nos formemos una idea más clara: “Si compras un esclavo hebreo, te servirá durante seis años, pero el séptimo quedará libre sin pagar nada. Si vino solo, solo

saldrá. Si estaba casado, su mujer saldrá con él. Si fue su amo el que le dio mujer, y tuvo de ella hijos, la mujer y los hijos pertenecen a su amo; sólo él quedará libre. Pero si el esclavo declara formalmente que prefiere a su amo, a su mujer y a sus hijos, y que no quiere manumisión, entonces el amo le hará presentarse ante Dios, y luego, arrojándolo a la puerta o a la jamba de la casa, le perforará la oreja con un punzón; y será esclavo suyo para siempre" (*Éxodo*, 21).

También en el *Levítico* (25:44) se admite expresamente el derecho a tener esclavos aunque con la condición de que procedan de los pueblos del entorno: "Los esclavos o esclavas que tengas a tu servicio, tómalos de las gentes circunvecinas. También podréis comprarlos de entre los extranjeros que vienen a habitar con vosotros y de sus familiares nacidos y crecidos en vuestro país, y serán propiedad vuestra. Luego podréis dejarlos a vuestros hijos después de vosotros como herencia perpetua, y os podréis hacer servir de ellos. Pero entre vosotros, hijos de Israel, que sois hermanos, no os trataréis tiránicamente unos a otros con dureza".

También pasaban a ser esclavas, para todos los usos de sus propietarios, las mujeres apresadas como botín de guerra. En el relato de la guerra contra Madián que emprendió Moisés aconsejado por Dios para vengar a Israel, se dice: "Matad de los niños a todo varón, y de las mujeres a cuantas han conocido lecho de varón; las que no han conocido lecho de varón, reserváoslas" (*Libro de los Números*, 31, 17-19). Se hace muy difícil concluir esta lectura diciendo que es "Palabra de Dios". El ateo más empedernido pero con sensibilidad humana rechazaría el texto porque propone conductas inmorales, incluso para el hombre de hoy que es tan permisivo. Ya hemos apuntado que las virtudes, que consideradas en sí mismas son válidas siempre, sólo cobran su sentido real en relación con el tiempo. Hoy nos parece excesivo y como procedimiento nada eficaz y en absoluto convincente que el marido, ante la mera sospecha de infidelidad de la esposa, la llevara ante el sacerdote quien, haciéndola beber agua mezclada con tierra del santuario, pronunciaba sobre ella un conjuro de maldición, diciendo: "Si te has manchado acostándote con otro que no sea tu marido [...], entonces que el Señor te entregue a la maldición entre los tuyos [...]; que entre esta agua de maldición en tus entrañas para hincharte el vientre y se pudran tus muslos" (*Libro de los Números*, 5,11-31). Este conjuro de maldición evidencia por sí solo la situación socialmente humillante en la que vivía la mujer.

Es igualmente hiriente, incluso para la sensibilidad tan concesiva,

laica e irreligiosa de las gentes de hoy, la actitud de Lot, quien está dispuesto a entregar a sus dos hijas vírgenes para que las violen antes que incumplir él mismo el *mandato de la hospitalidad* con unos huéspedes a quienes los sodomitas querían violar o, como mínimo, insultarlos tratándolos como si fueran mujeres y no como hombres: "Salió Lot donde ellos, a la entrada, y cerrándola tras sí, les dijo: 'Por favor, hermanos míos, no obréis mal. Mirad, dos hijas tengo que no han conocido varón; os la sacaré, para que hagáis con ellas como bien os parezca; pero a esos hombres no les hagáis nada, pues para eso se han acogido a la sombra de mi techo" (*Libro del Génesis*, 19, 6-9). Para Lot, es preciso salvaguardar el precepto de la hospitalidad (*Ezequiel*, 16, 48; *Sabiduría* 19, 13-15) aunque para ello haya que entregar a las propias hijas, incluso contra su anuencia, a la inmoralidad brutal de la violación por parte de unos ciudadanos. Para el hombre permisivo de hoy esta conducta resulta repelente. El padre que hoy día hiciera esto no sólo sería considerado inmoral sino también psicópata y humanamente pervertido. Además, actuaría contra él la justicia de la ley civil. Todo ello manifiesta que *la ética adquiere su sentido concreto dentro de un paradigma*. Así puede entenderse que el adulterio con una esclava no estuviera castigado con la pena de muerte debido a su condición de esclava, lo que sí sucedía en el caso de que la mujer fuera libre (*Levítico* 19, 20; 20, 10). En todo caso, no puede olvidarse que el autor del *Antiguo Testamento* y de *Nuevo Testamento* es el mismo: Dios. No puede olvidarse que el Dios que inspiró el *Nuevo Testamento* es el mismo que inspiró el *Antiguo Testamento*.

312

También en el *Antiguo Testamento* se castiga, nada menos que con la pena de muerte, a quien "se acuesta con un hombre como si fuera una mujer", y se pide que su sangre caiga sobre ellos (*Levítico* 20, 13). Tal vez la dureza extrema de este castigo se deba al concepto de la biología de la época, que, por desconocimiento de la función de la ovulación, consideraba el hombre aportaba la totalidad del nuevo individuo por lo que una actuación sexual de ese tipo suponía dar muerte a un ser vivo. Además, al abdicar en cierto modo de la masculinidad, con tal acción se ponía en entredicho el sistema del patriarcado (*Levítico*, 18, 19; 15, 19-24; 20, 18; 20, 15-16).

Por otra parte, es bien conocido que el hombre no tenía que dar pruebas de su virginidad a la hora de contraer matrimonio pero, si se demostraba que la joven con la que se casaba no llegaba virgen al matrimonio, "las gentes de la ciudad la lapidarán hasta matarla" (*Deuteronomio*, 22, 21). Resulta realmente sorprendente otro castigo que figura en el libro del *Deuteronomio* (25, 11-13): "Si mientras riñen dos

hombres uno con otro, la mujer del uno interviniendo para librar a su marido de las manos del que le golpea, cogiere a éste por las partes vergonzosas, le cortarás las manos sin piedad”.

Por último, se prohíbe también comer almejas, ostras, cangrejos, langostas, conejo, liebre, cerdo, etc. (*Levítico* 1, 19-12), como se prohíbe hacerse tatuajes o raparse la cabeza: “No os raparéis en redondo la cabeza, ni raeréis los lados de vuestra barba. No os haréis como luto incisiones en vuestro cuerpo, ni llevaréis encima algún tatuaje” (*Levítico* 19, 27-28).

Aireando a los cuatro vientos estos preceptos religiosos contenidos en los libros sagrados, preceptos que hoy resultan ridículos, absurdos o inmorales, las redes de las comunicaciones contribuyen a despertar una actitud crítica y de desconfianza hacia las religiones, que han dominado inmisericordemente los sentimientos de los creyentes, sus corazones y sus conciencias con la ignorancia y con el engaño, haciendo pasar esta actuación por el deseo de Dios. El engaño institucionalizado, aunque no haya sido intencionado, provoca la indiferencia o la huida de la Institución hacia una religión más personalizada y adaptada al momento.

En realidad, resulta humillante para Dios y para el creyente concluir la lectura de estos textos pronunciando la consabida fórmula “Palabra de Dios” o “Palabra del Señor”, cuando no se tratan sino de la voz de la cultura vigente, es decir, palabra humana, por mucho que haya podido suavizarse, por ejemplo, la esclavitud. Con frecuencia, en los libros sagrados grita más la voz del hombre que la voz de Dios.

IX. Dios grita más fuerte en la vida

“A Dios gracias”, Dios grita más fuerte en la vida. La conciencia globalizadora –que tiene un olfato especial para detectar injusticias humanas, discriminaciones, autoritarismos gratuitos y excluyentes, e inmovilismos milenarios– está obligando a las religiones a cribar de forma cuidada y acelerada sus textos sagrados, sus enseñanzas y sus comportamientos para que ninguna palabra humana pase el filtro disfrazada de palabra divina.

También hoy la conciencia social globalizada está haciendo cambiar la interpretación de la *Sharia*. En una página de Internet podía leerse este mensaje de satisfacción por lo logrado, y de ánimos y alien-

to para continuar ganando batallas: "Salvamos a Zafia. Luchemos por salvar a Amina". Safiya Yakubu Hussaini, de treinta años de edad, residente en Tungar-Tudu, en el Estado Sokoto, en el norte de Nigeria, y condenada por la Corte de la ciudad de Gwadabawa el 14 de octubre de 2001, consiguió, sin duda por la presión del *vecino de la vecindad global*, escapar de la muerte por lapidación. El *poder del vecino de la vecindad global* hace prodigios, aunque se diera como razón para no matarla el hecho de que estaba embarazada. La nigeriana Amina Lawal Kurani, de treinta años de edad, fue condenada por el tribunal del Estado de Katsina a morir a golpe de piedra por tener un hijo fuera del matrimonio. Se puede ver en www.amnistia-porsafiya.org y también en www.es.amnesty.org/nigeria/index.php No se trata de salvar a una u otra mujer. El paradigma global busca la manera de restaurar los derechos humanos para que, entre otras cosas, la mujer no se vea discriminada. Si el hombre no es dilapidado por sus infidelidades, no hay razón para que lo sea la mujer. Fue lo que dijo Jesucristo a los que querían matar a la mujer a golpe de piedra: si el pecado es la razón para matarla, "el que no tenga pecado que tire la primera piedra". Se trata, pues, de luchar contra los aspectos *hoy* incongruentes de la *Sharia*. Nos hallamos ante la eficacia prodigiosa de la interacción con el vecino de la vecindad global, que, aunque se encuentre a miles de kilómetros, puede, gracias a la globalización de las comunicaciones, estar tan cerca como el vecino del mismo rellano. El ejemplo de la nigeriana Safiya Hussaini pone de manifiesto la presión que ejerce sobre las religiones un mundo globalizado por la información. La reacción inmediata de los ciudadanos ha conseguido que no muriera dilapidada por adulterio. En su mensaje sobre el *Diálogo entre las culturas para una civilización del amor y de la paz*, en la Jornada Mundial de la Paz del 2001, el papa Juan Pablo II reconoce que el impacto de las nuevas tecnologías en la era de la comunicación global "está plasmando la sociedad según nuevos modelos culturales" y transformando "la comprensión del mundo" (núm. 11). El de estas mujeres constituye un ejemplo.

El poderío y la fuerza de la globalización se manifiesta igualmente en el reciente caso de Mohamed Kamal Mustafá, imán de la comunidad musulmana de Fuengirola desde 1992, quien en el año 1997 publicó *La mujer en el Islam*, un libro en el que, apoyándose en citas del *Corán* y en intérpretes musulmanes, describe cómo maltratar a la mujer sin dejar señales externas o marcas, huellas o hematomas que puedan delatar la agresión. Estas técnicas tienen su importancia para quien se encuentra en un país donde rige la igualdad en dignidad y de derechos entre el hombre y la mujer. La Federación de Entidades Reli-

gias Islámicas y la Comunidad Islámica de España elaboraron un informe desautorizando al imán y corrigiendo su errónea interpretación de los textos. El comunicado resulta sumamente importante porque evidencia que el *Corán* admite otras lecturas en temas tan cruciales para la convivencia como el de la igualdad social entre el hombre y la mujer. A su vez, las asociaciones feministas (Federación de Asociaciones de Mujeres Divorciadas y Separadas, constituida por ocho agrupaciones; Consejo de la Mujer de la Comunidad de Madrid, integrado por un centenar de asociaciones; y la Asociación de Asistencia a Mujeres Agredidas Sexualmente) se querellaron contra el imán en julio de 2000, acusándole de apología, provocación e incitación a la violencia doméstica contra la mujer. La querrela siguió su curso en la Audiencia de Barcelona. Mohamed Kamal Mustafá fue condenado por delito de provocación a la violencia de género en su libro a quince meses de prisión, al pago de una multa de 2.160 euros y la retirada de la venta de los 800 ejemplares del libro.

La sura origen del conflicto se encuentra en el *Corán* (4, 34): “Y respecto a aquéllas de las que temáis que no os sean sumisas, reñidles, relegarlas a sus habitaciones y golpeadlas”. La versión que se propone, de acuerdo con los estudios filológicos realizados por Abdelmu‘min Aya sobre la palabra *dáraba* no es “pegar” sino “dar un toque de atención”: “Y con relación a aquéllas de las que tengáis prueba de su hostilidad, hacedlas entrar en razón (discutid con calma la cuestión), evitadlas (abandonad su intimidad) e imprimid en ellas la necesidad de un cambio”. Por su parte, el imán se ha visto en la necesidad de manifestar públicamente que él es un defensor de la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer, que sólo él en toda Europa defiende que la mujer musulmana ocupe también el cargo de imán y que su libro no pasa de ser un trabajo de carácter exclusivamente histórico.

Este caso pone de manifiesto que el poder del nuevo paradigma es, sin duda, enorme. El vigor del paradigma globalizador vigente advierte que en el afán integrador de las diversas culturas no vale todo; que el *carácter relativizador*, necesario para la convivencia en nuestras sociedades multiculturales y plurirreligiosas, tiene también sus límites. No todo puede aceptarse en nombre de la multiculturalidad, entendida como coexistencia de muchas culturas. Giovanni Sartori lo ha explicado con claridad y ha proporcionado criterios o pautas de orientación sobre los límites de la tolerancia ya que no es posible fijar unas fronteras más allá de las cuales comenzaría la intolerancia (véase G. Sartori, 2001, p. 42). Las religiones tienen que ir aprendiendo a liberarse,

desprenderse y olvidarse de lo que es insustancial porque es claramente cultural. La nueva sensibilidad globalizadora no cejará de recordárselo constantemente.

Como puede observarse fácilmente, el paradigma de la globalización incluye una *ética vivida*, una ética como *ethos*, como *actitud*, como disposición anímica e interna que capacita para integrar, y poder, de este modo, convivir y coexistir en una sociedad cada vez más compleja y conflictiva, invalidando, cuando es preciso, éticas o comportamientos éticos que nada tienen que ver con el respeto a la dignidad de la persona. Si la ética tiene algo que decir y hacer, será siempre como *ethos* de comprensión y solidaridad hacia la densa pluralidad de sus ciudadanos, siempre y cuando no se lesionen lo que en la actualidad se entiende como derechos humanos.

La globalización, que es el encuentro con todo en la cercanía, lleva como estructura social propia y congénita la defensa del pluralismo. Después de la caída del muro de Berlín ya no es posible hablar en nombre de la humanidad sino es para manifestar que la pluralidad constituye el elemento sustantivo de la humanidad, es su riqueza y el único camino de supervivencia hoy. Admitir el pluralismo es admitir que todos pueden aprender de todos, es reconocer la precariedad y la limitación de las propias convicciones, es admitir que no se tiene la verdad total, es reconocer la propia insuficiencia y admitir que la humildad es la virtud del pluralismo. Humanidad y verdad absoluta se excluyen. Las ideologías monolíticas son deletéreas e ineficaces. Esto obliga a las religiones a desprenderse de su afán de monopolio de la verdad, a disponerse a aceptar este pluralismo y a defender sus convicciones con el razonamiento, con la voluntad de servicio en la solidaridad, en definitiva, con el diálogo, palabra que nos es cada vez más necesaria. Hoy en día, la palabra "caridad" no tiene mucho uso, preferimos sustituirla por "generosidad", por compartir, por ponerse en la situación del otro y colaborar. La palabra "diálogo" tiene cada vez más importancia. Hay que dialogarlo todo. Incluso los padres dialogan con los hijos en el seno de la familia, y las decisiones se toman después de dialogar. Pues bien, no nos damos cuenta de que la palabra "caridad" tiene —como nos dice el papa Pablo VI en la Carta Encíclica *Ecclesiam summa* (III, 26)— tiene un nuevo nombre: se llama "diálogo" porque el diálogo es la forma de salir de sí mismo hacia el otro, de aprender del otro, de reconocer *que la verdad está repartida*, que no es monopolio de nadie y que se hace luz en el diálogo. Por esta razón, el diálogo es una forma de reconocer y amar al otro. También las religiones tienen que expresar el amor con el diálogo entre ellas. Y todo esto lo dice la vida,

lo dicen las personas, lo dice el pueblo. Y todavía hoy, se quiera o no se quiera, “la voz del pueblo es la voz de Dios”. Dios está hablando en la vida en favor del reconocimiento de los derechos humanos.

X. Globalización y lectura de libros sagrados

La globalización lleva consigo, como ya hemos dejado entrever, una clave hermenéutica que afecta a las religiones y puede ayudarlas a revisar y dar sentido a sus textos sagrados. En el Evangelio de san Juan (Jn. 6, 41-51) se dice: “Nadie puede venir a mí si el Padre no le atrae”. De esta frase evangélica podría deducirse que únicamente la iglesia cristiana es la de los elegidos ya que a unos se les da la fe y a otros no. De aquí se desprende, a su vez, que los que pertenecen a otras religiones no son elegidos y, por consiguiente, no se salvan. Los no elegidos viven en el error y en el engaño.

Esta actitud atrevida y pretenciosa es ajena a la realidad *plural* de la naturaleza humana e ignora la humildad proveniente del reconocimiento de la diversidad plural del ser humano. Si Dios ha querido la diversidad también en la humanidad, ello significa que Dios invita a los hombres a la *humildad esencial* para que nadie domine sobre nadie, anulando la diversidad e imponiendo el pensamiento único. La experiencia nos dice que, siempre que el orgullo atenta contra este orden establecido por Dios, sobrevienen el desastre y la destrucción, se pierde el Paraíso (sobre esta idea, véase J. Ruiz Díaz, 2003, p. 175). El *espíritu de la globalización* se presenta, sin embargo, con la humildad que da el conocimiento de la realidad humana, dispuesta a mantener el pluralismo, incluso religioso, convencida de que sólo el pluralismo salva al hombre de la violencia del totalitarismo, insidiosamente larvado y tentador, oculto en la entraña de las religiones. El respeto a la diversidad propugnado por el paradigma de la globalización invita a las religiones a reflexionar sobre la propia fe en relación con la fe de los creyentes de otras religiones. Si previamente no se admite el pluralismo como realidad constitutiva de la misma humanidad del hombre, se instaura el monopolio de la salvación excluyendo los modos de salvación propuestos por otras religiones. Los demás, sin duda, se salvarían, pero sólo por la ignorancia y siempre que ésta vaya unida a la buena voluntad. Para la sensibilidad de la globalización, esta conclusión invalida, evidentemente, las premisas.

Ya hemos señalado que, en su pasado beligerante, el cristianismo se olvidó del Sermón de la Montaña y que el papa Juan Pablo II ha dicho

que los conceptos “Dios” y “guerra” se excluyen por su propia definición.

La pregunta es obligada. ¿Se ha producido un cambio en la propia Religión? ¿Se leen sus textos de otra manera a la luz proyectada por el paradigma vigente de la globalización? ¿Se ha introducido una reflexión crítica sobre ella misma desde el corazón de la Religión o desde la sensibilidad social generalizada? Estas preguntas tienen la misma respuesta que pueda tener esta otra: ¿por qué no llamamos “asesina” a la sociedad democrática ateniense que en nombre de los “dioses” mandó a la muerte a Sócrates? Sócrates, evidentemente, se puso a cantar una canción que no cantaba el coro. Las posibilidades eran pocas. O aceptaba la mentalidad social vigente, es decir, el paradigma de la época, o pagaba con la vida.

Es preciso reconocer que la Religión está, inevitablemente, inserta en un tiempo, en un lugar y encadenada a un paradigma. Aunque la Religión habla desde la eternidad, necesariamente es *hija del tiempo* y en él cobra su sentido. No hay Religión sin cultura o paradigma, y la cultura o paradigma actúa como *comprensión* para facilitar la *interpretación* o la lectura de los acontecimientos en un momento dado. No se interpretan primero las cosas para después comprenderlas. Se interpretan porque se las está leyendo ya desde una comprensión. Lo primero es la comprensión. No hay interpretación sin comprensión previa, y la comprensión la da el paradigma. Esto lo dejó muy claro ya Heidegger en su obra *Sein und Zeit* (p. 148) (véase J. Cancelo, 1998). En san Agustín contamos con un ejemplo concreto de la necesidad de disponer de una *comprensión previa* a la interpretación. El cambio de actitud de san Agustín respecto de los donatistas pone de manifiesto que *el tiempo* proporciona la comprensión, la luz para llevar a cabo la hermenéutica de los textos sagrados. Convencido por la propia historia de su vida personal, Agustín defendió de corazón y en solitario, contra la opinión común de los obispos y de los poderes romanos encargados de mantener el orden y la paz en la sociedad, la necesidad del diálogo paciente con los donatistas, rechazando que se llevara a cabo cualquier intervención por la fuerza contra ellos, que se promulgara un edicto de supresión o que se empleara la coacción para conseguir su conversión. Sin embargo, al final, empujado por los acontecimientos de muerte, violencia y altercados, y movido por la *comprensión generalizada*, escribió en el año 409 la *Carta 93, II, 5* (san Agustín, 1951, a, 93, II, 5). En ella, provisto ya de la comprensión por la que había optado previamente, *hace hablar* a las escrituras sagradas y las *interpreta* en favor de la conversión por la fuerza. Ahora ya está capacitado para escuchar en las escrituras sagradas la voz de Dios que *obliga* a la conversión por coacción: “Piensas tú que nadie debe ser obligado a ser

justo, mientras lees que el padre de familia dijo a sus siervos: *A todos los que hallares, oblígales a entrar*; mientras lees que Saulo, el que después fue Pablo, fue compelido por una *imponente violencia de Cristo*, que le *obligaba* a reconocer y a retener la verdad" (Ibídem).

Agustín, que en un principio había solicitado únicamente protección para los católicos, reflexiona de nuevo desde la opinión común avalada, además, por la información que le llega sobre los desmanes y crímenes de los llamados *cincunceliones*, bandas de terror que actuaban como brazo armado de los donatistas. Los cincunceliones eran el "mal de África" (san Agustín, 1994, 16, 41), estaban en todas las regiones de África (san Posidio, 1946, vol. I, c. X), constituían una verdadera "banda de locos" que cometían horribles delitos, actuando con "desenfrenadas libertades y enloquecidas prepotencias" (san Agustín, 1994, vol. XXXIX, 16, 41 y 20, 54) y aplicaban con "violencia deletérea espantosas torturas" (Ibídem, *Debate del tercer día*, 11, 22). Iban por los pueblos alborotando, "armados con diversas clases de lanzas y derramando sangre sin escrúpulo" (san Posidio, 1946, vol. I, c. X). A los sacerdotes y ministros católicos "les ponían en los ojos cal y vinagre, y a otros los asesinaban" (Ibídem). Y, refiriéndose a los horrores causados a los clérigos, dice: "Incendiaron iglesias, quemaron libros sagrados, arrancaron de sus casas a las personas, arrebataron o destruyeron cuanto tenían, y a ellos los golpearon, desgarraron, dejaron ciegos. No se contuvieron ni ante el homicidio" (san Agustín, 1946, vol. XXXIII, 16, 22). Se llamaban a sí mismos "milites Christi" (soldados de Cristo) porque afirmaban luchar contra el diablo. Su saludo y grito "Deo laudes" ("Alabanza al Señor") "era más temido que el rugido de un león" (san Agustín, 1967, vol. XXII, s. 132, 6, p. 470). También prepararon una emboscada al mismo Agustín cuando era obispo pero consiguió salvarse gracias a que el conductor se equivocó de camino (san Posidio, 1946, vol. I, c. XII).

En este contexto de muerte y violencia, Agustín escribe la *Carta* y se une a los que proponen la conversión de los donatistas por la fuerza. Dice así: "Impresionado por todos estos ejemplos que mis colegas me han presentado, he cambiado de opinión. Mi primera sentencia era que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad de Cristo; que había que obrar de palabra, luchar en la disputa, triunfar con la razón para no convertir en católicos fingidos a los que conocíamos como herejes declarados. Mas esta opinión mía ha sido derrotada, no por las palabras de mis competidores, sino por estos ejemplos evidentes. Se me hizo ver en primer término que mi propia ciudad natal, que pertenecía entera al partido de Donato, se con-

virtió a la unidad católica por temor a las leyes imperiales” (san Agustín, 1951, vol. VIII, *Carta* 93, V, 17).

Tomada la decisión, se impone buscar y establecer distinciones sibilinas para justificarla sin caer en la cuenta de que el miedo al castigo constituye ya una forma de coaccionar. Agustín razona de este modo: “No hay que considerar el que se obligue a alguien. Lo que hay que saber es si es bueno o malo aquello a que se obliga. No digo que pueda ser bueno a la fuerza, sino que el que teme padecer lo que no quiere abandona el obstáculo de su animosidad o se ve impelido a conocer la verdad ignorada. Por su temor rechaza la falsedad que antes defendía, o busca la verdad que ignoraba, y así llega a mantener lo que antes no quería” (*Carta* 93, V, 16).

Y el principio se aplica a la interpretación de los textos sagrados, como cuando dice: “Si siempre fuese pecaminoso el promover una persecución, no hallaríamos escrito en los libros santos: *Yo perseguía a quien calumnia ocultamente a su prójimo*” (*Carta* 93, II, 8).

La lectura de los textos ha cambiado completamente de perspectiva y hasta Dios ha cambiado de voz. Ya no es Dios quien *invita*, con la reflexión y el diálogo, a los donatistas a que vuelvan a la fe de la Iglesia católica. Ahora es Dios quien *obliga* a convertirlos por la fuerza. El cambio ha sido radical. Precisamente Agustín, criticando la violencia utilizada por los *circunceliones*, decía que “no está permitido castigar ilícitamente lo ilícito o apartar ilícitamente de lo ilícito” (san Agustín, 1994, vol. XXXIV, 20, 54). ¿Quién dio a Agustín la licitud para convertir a los donatistas por la fuerza? ¿Los obispos? ¿Los romanos? ¿Las Sagradas Escrituras? ¿No hablaban las Sagradas Escrituras de amor paciente sin límites, de comprensión, de diálogo, de razonar sin desfallecer? El primer Agustín, el del diálogo paciente, razonado y esperanzador, no se parece al segundo Agustín, al Agustín de la coacción por la fuerza. También ha cambiado sustancialmente la manera de representar a Dios y de concebirlo. Evidentemente, no es Dios quien ha cambiado sino la forma humana de *concebirlo* en el tiempo. Del Dios Inefable sólo puede hablarse con sentido *históricamente*, precisamente porque es Inefable.

El nuevo paradigma o la *nueva conciencia de vecindad global* que emerge y surge de las comunicaciones a escala mundial, de los millones de personas moviéndose por el mundo entero, del movimiento migratorio creciente, de las comunicaciones instantáneas con los puntos más lejanos, etc., está obligando a que las religiones se reajusten, a

salir del monólogo, del orgullo autosuficiente y devastador. Y, sobre todo, está obligándolas a caer en la cuenta de que *lo más contrario a la vida son los absolutos*, los cuales, por otra parte, albergan y cobijan los radicalismos, los integristas y la muerte en nombre de Dios. Para la conciencia actual de la globalización, quien en nombre de Dios se quita la vida y con ella mata para defender una causa presuntamente religiosa no sólo se suicida él sino que con él se suicida y muere también el Dios en quien cree y la religión que inspira su holocausto.

El paradigma reclama hoy a las religiones no ir con la espada en la mano para encontrarse con otras religiones. La sensibilidad de la globalización invita a las religiones a ir hacia las otras como se va, por ejemplo, a un restaurante chino: no sólo para descubrir y ver las diferencias y marcar distancias y barreras, sino para enriquecer la lista de los menús propios con las diferencias.

XI. El tema de Dios en un mundo globalizado: Dios vuelve en una Harley

La prepotencia de las religiones puesta de manifiesto por la globalización y dada a conocer al mundo entero, sus errores manifiestos, la imposición de códigos civiles vigentes en una época como si fueran preceptos y mandatos de la voluntad divina hacen que los mismos creyentes se hayan sentido defraudados y comiencen a *elaborar su propia Religión*. El éxito que ha tenido entre la juventud, incluso entre creyentes católicos de diferentes edades y estratos sociales, la obrita que lleva por título *Dios vuelve en una Harley* merece que se la tome en consideración como una manifestación más de la influencia de la globalización en las religiones.

Hace ya tiempo se viene hablando del “ocaso de las Ideas”, que es tanto como hablar del ocaso de las grandes “visiones” del mundo, calificadas hoy despectivamente como “meta-relatos”. Con la caída del muro de Berlín, el laboratorio de la vida demostró, después de un trabajo de setenta años, que la vida es la que manda y la que triunfa, y no los sistemas ideológicos ni las ideas abstractas que siempre están de paso. La vida desbarata todos los entramados intelectuales elaborados para explicar el mundo y saber a qué atenerse. El mundo, las personas no se fían ya de las ideologías, ni de las filosofías y mucho menos de las teologías. Gracias a la globalización, el hombre de nuestros días ha percibido la precariedad y la poca fiabilidad del mundo de las ideas. El hombre de hoy prefiere ir tras lo *verdadero* y lo *justo* –es decir, tras

aquello que *hoy* y en nuestro mundo *tiene sentido* porque hace funcionar la sociedad— más que tras la verdad y la justicia. Las grandes religiones, que se han presentado como sistemas doctrinales permanentes, inculcados y propuestos con decisión como verdades absolutas e inmutables, han comenzado a perder credibilidad y a despertar una actitud de desconfianza hacia ellas. El sistema patriarcal que cruza los libros sagrados ha contribuido a que muchas mujeres, en una época como la nuestra caracterizada por la reivindicación de la igualdad de sexos, hayan abandonado las religiones institucionalizadas porque consideran como una injuria que la sumisión al hombre pueda presentarse como palabra de Dios. Las redes de las comunicaciones, aireando a los cuatro vientos del mundo los preceptos religiosos y morales contenidos en los libros sagrados, han hecho ver sus errores, sus aspectos débiles y conflictivos, y sus mandatos, que para el hombre de nuestros días resultan, a veces, inmorales y ridículos.

Las religiones, guiadas sin duda por una buena voluntad pero inconscientes de las propias limitaciones impuestas por el tiempo y contando con la falta de información de las gentes y con la imposibilidad de contrastar los principios propuestos, se hicieron dueñas de los sentimientos del corazón de sus fieles y se convirtieron en la voz de las conciencias. Su poder fue absoluto. Pero la era de la información y su nuevo paradigma han dado a los hombres pautas suficientes para emitir, desde la vida real, un juicio sobre los libros sagrados. Si la *Biblia* legitima la esclavitud, la poligamia y la guerra; si declara impura a la mujer durante un tiempo determinado; si condena a muerte a los que tienen relaciones maritales durante la menstruación y a la joven esposa que ha mentido sobre su virginidad; si alaba la acción de entregar a las hijas vírgenes para ser violadas por los hombres antes que faltar al deber de la hospitalidad, etc.; si la *Biblia* legitima todo esto y el autor del *Antiguo* y del *Nuevo Testamento* es el mismo —Dios—, con la *Biblia* en la mano no puede inculcarse ningún precepto de carácter moral pues, si se equivocó una vez, puede errar en los asuntos que hoy más afectan a las personas. Si entonces fue la sociedad la que, en nombre de la ética y de la dignidad humana, obligó a abandonar comportamientos permitidos por la *Biblia* como la esclavitud y otros ya mencionados, hoy es la globalización la que nos urge tomar posturas y aceptar realidades aunque estén prohibidas por la *Biblia*.

La relativización que implica la globalización conmociona el pensamiento duradero. No quiere escucharse ya la voz de nadie sino la propia. Lo expresa muy bien Mohamed Arkoun: “Las voces seculares de profetas, santos, teólogos, filósofos, artistas, poetas y héroes han

sido inexorablemente marginadas, descalificadas, marcadas por el escarnio, rechazadas en un pasado consagrado a la historiografía erudita o al olvido definitivo. Nuestras sociedades generan grandes directivos de empresa, banqueros que trabajan en secreto, campeones deportivos y estrellas que nutren entusiasmos efímeros, investigadores científicos altamente especializados que no tienen ni tiempo ni las fuentes de inspiración necesarias para producir valores intelectuales y espirituales realmente movilizados en los que el sistema de producción de intercambios económicos compromete el futuro ecológico del planeta y la calidad de vida de los hombres" (Mohamed Arkoun, 2002, p. 81).

La sensibilidad peculiar, puesta en circulación por la globalización, ha empujado a muchos a buscar su propia religión más allá de las instituciones religiosas o en su seno. También algunos encuentros realizados con jóvenes universitarios ponen de manifiesto que su religiosidad puede tipificarse, en gran medida, de acuerdo con la religiosidad propuesta en el libro *Dios vuelve en una Harley*, que en octubre de 2002 estaba ya en la decimotercera edición.



Foto en portada de *Dios vuelve en una Harley*

La protagonista de esta obra, Christine, sale de un bar situado en primera línea de playa, tropieza, cae y ve a un joven con una Harley en la arena. Piensa que ese joven debe estar loco ya que ha hecho rodar por la arena su deslumbrante moto. Pero entabla un diálogo con él. De ello cabe deducir que, en la *nueva religiosidad*, lo importante es un *encuentro con Dios*, que puede darse en las formas más insospechadas, en el momento y lugar más inesperados, pero siempre en el marco de algún acontecimiento que llama la atención *por lo inhabitual*. En cualquier caso, no cabe duda de que *siempre es posible encontrarse con Él* porque la vida está llena de acontecimientos sorprendentes.

La protagonista, extrañada por la escena, pregunta al joven: "¿Por qué te has acercado a mí en una Harley?"; a lo que éste responde:

“Tenía que atraer tu atención”. Y, a la nueva pregunta de Christine: “¿Y para qué la camiseta, la cazadora de cuero y semejante cuerpo?”, responde: “Necesitaba una nueva imagen. Hoy en día la gente ya no se identifica con las sandalias y el pelo largo. Al menos, no desde los sesenta” (J. Brady, 2002, pp. 63-64).

El joven reconoce también que la palabra “Dios” no es la única adecuada para invocarle. Puede, incluso, estar llena de desconfianza y resultar incómoda por la carga negativa que ha acumulado a lo largo de la historia humana ya que se la ha pronunciado como justificante de todo tipo de actuaciones. Por ello, la nueva sensibilidad religiosa prefiere utilizar otros términos con el mismo valor: “Hay gente a la que todo lo relacionado con ‘Dios’ la desalienta sobremanera [...] y prefiere utilizar palabras como ‘Poder supremo’ o ‘Fuerza Universal’. [...] Puedes inventarte otra, la que te vaya mejor ” (Ídem, 54). Esta actuación es especialmente recomendable si esa palabra ha reportado experiencias amargas, como es el caso de nuestra protagonista, situación por lo demás muy generalizada. Ella lo expresa así: “Seguía sin poder usar la palabra ‘Dios’. De todos los hombres que me habían fallado en la vida, Dios había sido el más culpable. La mayor decepción. Ni una sola vez había sentido que estaba de mi parte” (Ibíd., p. 65). A esta queja, el joven responde así: “Si quieres llamarme ‘Dios’, por mí, de acuerdo. Si te sientes más a gusto utilizando otro nombre, pues vale” (Ibíd., p. 64).

Así pues, lo importante no es el nombre sino lo que evoca. Por esta razón, es preciso cambiar el concepto de Dios y representarlo como *luz que guía en la vida* y no como el juez castigador que espera a la vuelta de la esquina para dar a alguien su merecido: “Me gustaría que dejaras de pensar en mí como Dios, es un término demasiado trasnochado” (Ibíd., p. 155). “No estaré tranquilo hasta asegurarme de que pienses en mí más bien como una especie de guía [...]. Tu percepción de Dios es un poco imprecisa y he decidido hacerte desistir de esa idea [...]. Quiero ser algo más que ese tipo grande del cielo que anota todas tus malas acciones” (Ibíd., p. 155).

También es preciso cambiar la idea de Dios como ser Sapientísimo y Todopoderoso, y pasar a representarlo como *imperfecto*, como un ser que quiere lo mejor pero que se equivoca, se corrige, se perfecciona, aprende y se hace mejor. Ante un ser imperfecto y perfectible, no cabe hacer mención de las dificultades aducidas contra Él, dificultades procedentes de la presencia del sufrimiento y del mal en el mundo y que han sido motivo de que algunos hombres no crean. Nuestra protago-

nista, una enfermera con la vida llena de historias amargas y desilusiones, con demasiadas penas para creer en un Dios bondadoso e indulgente, confiesa que “era una atea declarada” (Ibíd., p. 54). Y formula algunas cuestiones muy interesantes: “Si realmente fueras algún Ser Místico o Fuerza Universal, sabrías que te recé durante mucho tiempo. Y que tú no me escuchaste” (Ibíd., p. 55). “Quiero saber por qué dejaste sin respuesta tantas de mis plegarias. Quiero saber por qué has hecho tan difícil la vida de tanta gente, ya sabes, hambre, enfermedades y todo eso. Y aún más, ¿por qué estableciste un montón de reglas que no hay manera de seguir en el noventa por ciento de los casos y luego nos vendes el cuento de la culpabilidad cuando infringimos esas reglas?... Esos mandamientos (los Diez Mandamientos) eran bastante estrictos, ¿no crees? No dejaban margen a flaquezas humanas ni a circunstancias atenuantes” (Ibíd., pp. 56-57).

En la respuesta a estas preguntas que tanto han sobrecogido a la humanidad creyente y que siempre han sido consideradas como un escándalo para una razón incompatible con el Dios de bondad infinita y todopoderoso, Dios aparece cual ser que, como el mismo hombre, también aprende de sus errores. Sirva de ejemplo el siguiente párrafo: “Tienes razón en lo de los Diez Mandamientos. Era un recién llegado en el campo de la Fuerza Universal cuando se me ocurrió esa idea. Se me pasó por alto que estaba siendo algo inflexible. Con franqueza, no comprendí que una lista de mandamientos no puede servir de guía para todo el mundo. Nos encontramos en niveles diferentes de desarrollo y evolución, y lo que sirve para una persona evidentemente no tiene por qué servir para todos los demás. Pero entonces aún no lo había descubierto...” (Ibíd., p. 58).

Consciente del fracaso de su programación para todos, para la masa, Dios vuelve a multiplicar sus esfuerzos dado que no pueden existir programas universales sino que todos los programas o todas las éticas deben quedar *personalizadas*. Evidentemente, el trabajo de Dios aumenta. Pero Dios vuelve para dar a cada uno su propia ética. No existe una ética válida para todos sino que las normas se personalizan. Y ésta es la razón de su vuelta al mundo: “Este es el motivo de mi regreso. Quiero entrar otra vez en contacto con todo el mundo y dar a cada uno su lista personal de mandamientos. Ya me entiendes, pautas que funcionen para el individuo, no para la masa [...]. Y ahora te ha tocado el turno a ti, Christine. Por eso estoy aquí. Siento mucho que te haya tocado tan tarde, pero estoy seguro de que entiendes el volumen de trabajo que esto implica” (Ibíd., pp. 58-59).

Así pues, de acuerdo con lo anterior, Dios es un ser que reconoce sus propias culpas, que reconoce que muchas veces no ha acertado a la hora de elegir la mejor forma de manifestarse pero que, no obstante, siempre se ha orientado por el bien y nunca ha dejado de acompañar a nadie cualquiera que fuera la circunstancia: "Soy ese 'Dios' que a veces crees que no existe. Soy el 'Dios' que piensas que te juzga y te castiga. Pero no me conoces [...] aunque la culpa básicamente es mía. Tal vez no siempre supe revelar mi presencia, pero debes creerme, Christine: soy el Dios que te vio crecer y caer en la desesperanza. Intenté ayudarte muchas veces pero, en vez de confiar en mí y aceptar mi ayuda, escogiste cabrearte y ponerte a la defensiva. Puedo entenderlo, pero espero que tú a tu vez entiendas que nunca he dejado de quererte ni te he abandonado" (Ibíd., pp. 59-60). "Christine, sé que cuesta entenderlo, pero fuiste tú quien te apartaste de mí.... Baste con decir que nunca te he dejado y nunca lo voy a hacer, pase lo que pase" (Ibíd., p. 63). Dios admite incluso que "estamos siempre evolucionando, mejorando, cada vez más cerca de las auténticas verdades. Incluso yo" (Ibíd., p. 55).

Evidentemente, todas estas afirmaciones chocan con la formación religiosas recibida y no se sabe dónde colocarlas. Se pone de manifiesto una lucha entre la religión aprendida y la nueva religión:

 326

"¿Incluso tú? –No acababa de entender aquello. ¿Cómo era posible que esta supuesta Persona Divina o Ser Místico, o lo que fuera, aún buscara respuestas y verdades supremas?

–Sé lo que estás pensando –me dijo- pero no hay nadie perfecto. La perfección es un espejismo, una manera de elevar tu objetivo.

–¿Puedes leerme el pensamiento, ¿no es cierto? –pregunté.

–Prefiero decir que oigo lo que estás pensando" (Ibíd., p. 56).

Y, cuando Christine expone las razones de su alejamiento de la Religión, Dios incluso se confiesa a sí mismo como culpable y se reconoce despistado en asuntos tan graves: "Mira, Joe. La religión no funciona conmigo. Pasé demasiado tiempo en la escuela parroquial y en la iglesia como para que quede algo de fe en mí. [...] Conozco tus opiniones acerca de la religión y admito que lo más probable es que la culpa sea mía. Años atrás, me despisté un poco precisamente en ese asunto. Pero la gente también lió bastante el tema. Interpretaron erróneamente casi todo lo que dije y luego incluso libraron guerras para ver quién tenía razón. Se me fue totalmente de las manos" (Ibíd., p. 61).

Cuando ya todo ha de ser personalizado de forma acorde con el sistema educativo actual, existen ideas válidas para todos; y a Dios se le acumula el trabajo: "Se me ha amontonado el trabajo. Pero siempre procuro aprender, mejorar y ser más eficaz en mi cometido" (Ibíd., p. 63).

Su excesivo trabajo no lo mantiene alejado del mundo. Por el contrario, es el corazón de todas las cosas, la energía vital universal, la vida de todo lo vivo e, incluso, el "yo" de cada persona: "Yo soy todo lo que es bueno, favorable y fuerte en el universo. Soy la energía que hace que las semillas se conviertan en flores y que las flores vuelvan sus bellos rostros al sol. Tal vez soy discreto y sutil, pero mi presencia no debe subestimarse. Yo soy tú y tú eres yo. Si quieres llamarme 'Dios', por mí, de acuerdo. Si te sientes más a gusto utilizando otro nombre, pues vale" (Ibíd., p. 64).

La presencia inmanente de Dios y su identidad con el "yo" manifiestan lo inseparable del hombre y Dios, y ponen de manifiesto que las deficiencias de Dios son, en definitiva, deficiencias propias de cada uno y que, por lo tanto, cada uno es el culpable. La suerte de Dios es la suerte de cada uno: "Haz un esfuerzo por comprender que cuando me culpas de las cosas, en realidad te estás culpando a ti misma. Recuerda, yo soy tú y tú eres yo. Estamos conectados para siempre y nunca te voy a abandonar, por mucho que intentes desterrarme de tu vida" (Ibíd., p. 70). "Cuida de ti misma ante todo y sobre todo, pues tú eres yo y yo soy tú, y cuando cuidas de ti cuidas de mí. Juntos nos cuidamos el uno al otro" (Ibíd., p. 95).

Cuando se vive esta relación especial con Dios, sucede lo imposible: "Entonces sucedió algo sumamente extraño. Las olas del océano dejaron de avanzar en dirección a la orilla" (Ibíd., p. 57). Es decir, el programa de vida comienza a ser otro. Se invierten las prioridades. Todo comienza a contemplarse como un milagro: se vive el momento, la persona se centra en lo sencillo, en cosas en las que no se ha reparado antes (Ibíd., p. 83) como regar las plantas, ver cómo absorben el agua, cómo el agua las conserva verdes, etc. (Ibíd., p. 84); observar cómo las plantas renuevan su afán de vivir, sus frescos y vibrantes colores (Ibíd., p. 87); contemplar el vuelo de las gaviotas (Ibíd., p. 87), escuchar los sonidos de las cigarras (Ibíd., p. 88), prestar atención a un nido de jilguero (Ibíd., p. 88), levantarse temprano para ver los primeros destellos de luz (Ibíd., p. 88); al contemplar los dedos de los pies, admirar sus destrezas y sus funciones (Ibíd., p. 89); observar la eficacia de los pulmones, de los oídos, de los ojos, etc., (Ibíd., p. 89); tomar concien-

cia de los ciclos del sueño, de los mismos sueños, de la hibernación de los animales (Ibíd., p. 89). Y, como resultado de esta ubicación en el amplio ámbito de lo sencillo, comenzar –aunque parezca increíble– a cocinar en lugar de salir a comprar comida rápida; no dedicarse a mirar escaparates y comprar cosas sino a ver el milagro del entorno (Ibíd., p. 90).

Esta nueva actitud ante las cosas y ante la vida misma implica despojarse de los egoísmos, de las hipocresías y de la soberbia de la vida, que son el origen de todos los males y de la infelicidad. Así se evidencia en los siguientes fragmentos: “El amor propio es la raíz de todos los problemas. Renuncia al ego y dejarás sitio sólo a la felicidad” (Ibíd., p. 108). “El orgullo me impedía reconocer abiertamente que no tenía la menor idea de lo que estaba hablando” (Ibíd., p. 119). “El matrimonio es válido [...] pero sólo funciona entre dos personas que han aniquilado sus propios dragones y que entienden que el verdadero amor es el que crece en un corazón que se ha fertilizado con las semillas del conocimiento de uno mismo, en un corazón que es lo bastante fuerte como para ser coherente con esa identidad propia tan difícil de aceptar” (Ibíd., p. 127).

De aquí se siguen las nuevas pautas o directrices que Dios comunica al hombre de hoy para orientar su vida y sentirse feliz: “No levantes muros, pues son peligrosos. Aprende a traspasarlos” (Ibíd., p. 67). Son muros que levantan a nuestro alrededor el odio, la insolidaridad, el desamor, la rabia, etc. A Dios le gustamos sin muros (Ibíd., p. 68.), sin necesidad de pasar el día trabajando y el tiempo restante lamentándonos de nuestra situación. El amor propio es la raíz de todos los problemas (Ibíd., p. 108). “Hay que vivir el momento, pues cada uno es precioso y no debe malgastarse” (Ibíd., p. 82): vivir y apreciar las puestas de sol, las brisas veraniegas, muchas cosas bellas que suceden en cada momento, amar lo que se ve. Se trata de vivir el momento, de centrarse en lo sencillo, en aquello en lo que antes no se ha reparado (Ibíd., p. 83). Se trata de vivir el momento y disfrutar de todo (Ibíd., p. 94). *Y, ante todo y sobre todo, de cuidar de la propia persona*: “Cuida de ti misma ante todo y sobre todo, pues tú eres yo y yo soy tú, y cuando cuidas de ti cuidas de mí. Juntos nos cuidamos el uno al otro” (Ibíd., p. 95). “Renuncia al ego y dejarás sitio sólo a la felicidad” (Ibíd., p. 108). Esta actuación conlleva, por ejemplo, quedarse únicamente con la ropa necesaria y desprenderse incluso de aquella que incorpora un recuerdo nostálgico especial; se trata de deshacerse de todo lo que corresponde a la antigua identidad (Ibíd., pp. 108-113).

XII. Algunas observaciones sobre esta concepción de Dios en la globalización

La Religión siempre ha perseguido dar razón y resolver armónicamente mediante el recurso a Dios los opuestos que el hombre y el mundo constituyen mediante el recurso a Dios. De hecho, la Religión logra la *armonia oppositorum* haciendo al hombre capaz de convivir con su opuesto, que es el mundo. Ciertamente, el hombre es pasión de felicidad incondicionada pero el mundo le ofrece penuria, sinsabores y, a lo sumo, efímeros momentos de felicidad. La Religión logra que el hombre *conviva armónicamente* con su opuesto. Por otra parte, el hombre es afán íntimo de Verdad, de Justicia, de Belleza y, sin embargo, el mundo le ofrece solamente lo episódico, lo transitorio, la búsqueda siempre reiniciada y llevada por ensayo y error. También en este punto la Religión logra que el hombre viva armónicamente y coexista con su opuesto. El hombre busca seguridad para su vida, anhela bienestar y salud, pero el mundo le ofrece inseguridad en lo que constituyen sus fuentes de vida, sufrimiento y muerte. La Religión consigue que el hombre coexista resignada, descuidada y tranquilamente con su opuesto, realizando, de este modo, la ‘armonía de los opuestos’.

329

La superación de los opuestos se lleva a cabo en la *representación de Dios* como “Dueño de la vida y de la muerte”. Donde hay vida, Dios puede poner la muerte. Y donde hay muerte, Dios también puede poner vida. Para hacer desaparecer la arbitrariedad o la aporía de Dios, ya que es todopoderoso, de sabiduría infinita y de bondad interminable, la oposición “Dios-sufrimiento humano” se resuelve declarando la ciencia del mal como una “ciencia exclusiva de Dios”. Es decir, se apela al *Misterio*. Dios tiene sus *razones ocultas* para actuar así y el hombre no las comprende. En consecuencia, el hombre *alaba* a Dios por las cosas buenas que le suceden. Y le *da gracias* por los infortunios porque éstos sólo pueden ser un bien, ya que Dios es bueno. La Religión desempeña la función de hacer que el hombre viva en armonía con los opuestos.

Sin embargo, la religiosidad de la globalización es capaz de *mantener* en sí mismas y en cuanto opuestas las aporías de la existencia humana, de convivir con ellas y no encontrar en ello contradicción alguna en el ámbito intelectual. Así, es capaz de afirmar que Dios es bueno y busca siempre el bien pero que se equivoca y aprende, como los hombres, de sus propios errores. Dios *corrige* constantemente sus proyectos sobre el hombre, se siente *culpable* de sus errores, se *arrepiente*, le presenta nuevas directrices y nuevas alianzas como el Dios

del *Antiguo Testamento*, aunque en nuestro tiempo lo haga de *manera personalizada*. De este modo, Dios y el error *en Dios* no se excluyen y, además, este planteamiento no encierra contradicción alguna.

Evidentemente, esta nueva religiosidad, aceptada incluso por estudiantes universitarios, es, filosóficamente considerada, *absurda* toda vez que los conceptos "Dios" e "Imperfecto" son contradictorios. Conlleva, además, una concepción antropomórfica de Dios basta y grotesca. Por otro lado, desde el punto de vista religioso, nos parece insostenible ya que la *presencia inmanente* de Dios en las cosas se resuelve en una *identificación* con el universo y con el hombre. No hay distinción entre Dios y las cosas. Dios no está presente en las cosas como una persona está en el espejo que tiene delante, sino que el espejo y la imagen en el espejo son lo mismo. Dios y el Universo son lo mismo (Ibíd., pp. 64, 70, 95). Por ello, no es de extrañar que, si el mundo es imperfecto, también lo sea Dios, con el que se identifica. ¿No nos habremos salido, de este modo, del ámbito de la Religión para entrar en un ámbito de trascendencia puramente humana? La respuesta depende de lo que se entienda por Religión. Según Erik Borgman, Religión es *dominar la contingencia* como lo hacen las llamadas grandes religiones. Pero también habría que considerar como Religión el ajustarse a las aporías de la vida, vivir con ellas y desde ellas (E. Borgman, 2003, p. 653). La lógica del planteamiento radicaría en que resulta evidente que Dios es bueno; la bondad está implícita en el concepto de Dios. Es evidente, también, por todo lo que sucede a los seres humanos a lo largo de su vida, que Dios es imperfecto. Esta evidencia, lejos de constituir una contradicción, manifiesta que Dios no tiene el poder de la sabiduría, aunque sí muy buena voluntad. Al hombre, pues, no le queda otro recurso que aceptar los opuestos y vivir desde ellos. ¿No es esto una forma de protestar contra la razón? ¿No es esto una forma de protestar contra la racionalización excesiva y abusiva de la que se ha hecho uso en las religiones hasta convertirlas en una farragosa lista de dogmas? Todo parece indicar que esto es preferible a confiar de nuevo en la razón.

Este tipo de religiosidad, sin embargo, contiene grandes valores: el *encuentro vivencial* con Dios, la contemplación de las *cosas como milagros* y *bendiciones* de Dios, la importancia de la *vida sencilla*, lo sorprendente de las *cosas cotidianas*, la ascética del *desprendimiento del "Yo"*, el amor a lo que se ve, la *unión* constante e inseparable *con Dios*, la *personalización* de los mandamientos, la irrelevancia de algunas grandes verdades, el carácter religioso de las *relaciones interpersonales*, la búsqueda de la armonía con uno mismo y con el entorno.

XIII. CONCLUSIONES

A continuación, se expone de manera sucinta las que, a nuestro parecer, constituyen las influencias principales de la globalización:

La constatación generalizada de que la vida desbarata todos los entramados intelectuales elaborados para explicar el mundo y saber a qué atenerse. Las personas no se fían ya de las “visiones del mundo”, vengan éstas de donde vengan, porque, en el fondo, no pasan de constituir “metarrelatos” para un momento determinado.

La confirmación del pluralismo como realidad inherente a la misma esencia de los hombres y la afirmación del carácter relativizador, necesario para la convivencia en las sociedades multiculturales y plurirreligiosas. El pluralismo salva de la violencia del totalitarismo.

La convicción insobornable de la igualdad de hombres y mujeres, y el rechazo cordial e innegociable de la discriminación de género.

Todo ello ha provocado que en la actualidad ninguna religión reclame la posesión exclusiva de la verdad, ni la posesión de cuotas más altas de verdad. Y que esta actitud no constituya un mero silencio o un callar y esperar, sino la virtud proveniente de la humildad, del reconocimiento de los propios límites respecto de la verdad.

La sensibilidad globalizadora de todos los “asistentes” al acontecimiento del 11 de septiembre de 2001 sintió de forma muy clara la necesidad y la urgencia de una “ética mundial”, a cuya elaboración el teólogo alemán Hans Küng ha dedicado grandes esfuerzos y cuyo lema es: “No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones, y no habrá paz entre las religiones sin diálogo de las religiones”

Las desilusiones, los desengaños, los desencantos ocasionados por las institucionalizaciones de grandes religiones han dado lugar a *adaptaciones personales* de la Religión que sirven de orientación en la vida, aunque sea a costa de incurrir en afirmaciones contradictorias y en abultados antropomorfismos. Si la Naturaleza es diversidad, si el mundo de las flores y de los animales es lo más opuesto a la homogeneización, la personalización de la Religión parece la actitud más acertada en una época de globalización y de individualismo exacerbado que ya el filósofo alemán M. Heidegger había considerado caracterizada por *la huida del pensamiento*.

Abstract

Globalisation, understood as a growing process of worldwide social awareness, can rely on the huge efficiency of new technologies to transform us all in “neighbours” of everyone, even if we are neighbours in the *global neighbourhood*. This results in religions not presenting themselves in front of some select people any more, but, suddenly, they appear in front of all the world, which notices their less clear or more controversial fields and aspects, and asks them to revise and carry out *self-criticism*; but it is also a world that pays attention to them because they are *needed* to build peace in this framework of convulsion and anxiety. It is the *voice of the people* that claims for this role; and the voice of the people, whether one likes it or not, is still the *voice of God*.