

LA VERDAD DE LOS OTROS. RELIGIÓN, CULTURA E IDENTIDAD MÁS ALLÁ DEL CHOQUE DE CIVILIZACIONES

Jósean Larrión
Universidad Pública de Navarra

Introducción

Este trabajo expone críticamente tres de las concepciones más relevantes existentes en la actualidad acerca de la centralidad y el porvenir de la religión en el orden global emergente. En él, en un sentido genérico, se pretende contribuir a esclarecer la función que la religión está llamada a desempeñar en un mundo cada vez más híbrido, conectado y globalizado. Se estudia, inicialmente, un modelo de análisis que concibe la religión, la cultura y la identidad en tanto que procesos colectivos destinados casi irremediabilmente a generar diferencia, conflicto e incomunicación. A continuación, se analiza un punto de vista que, en claro contraste, subraya los procesos religiosos, culturales e identitarios de comunicación, convergencia y compatibilidad. Se aborda, por último, una perspectiva de corte ilustrado y secular que declara respetar la plural experiencia religiosa, cultural e identitaria, pero sólo si ésta se reserva al dominio privado, electivo e individual y no supone un grave impedimento para la instauración de ciertos principios éticos, políticos y jurídicos universales.

En lo concreto, se examina en qué medida la teoría del choque de civilizaciones habría sido refutada en virtud de las críticas realizadas tanto desde la propuesta para el diálogo y la alianza de civilizaciones como desde la propuesta del nuevo cosmopolitismo secular. El fin último es explorar esas tres grandes concepciones, en tanto que tres influyentes enclaves enunciativos y evaluativos, para desde ahí estar en mejores condiciones de ilustrar sus supuestos, virtudes, carencias, usos y abusos, sean éstos, por supuesto, más o menos plausibles o reprochables académica, ética o políticamente. Se sostendrá, críticamente, que la teoría del cho-

que de civilizaciones se presenta como una descripción aséptica de la realidad social que, no obstante, ampara y justifica, intencionadamente o no, ciertas prácticas imperialistas de intervención militar; ávidas sin duda de legitimación, en el orden global emergente. Siendo simétricos en nuestras indagaciones, se aseverará que tanto el proyecto para el diálogo y la alianza de civilizaciones como el proyecto del nuevo cosmopolitismo secular se presentan como dos muy anhelados horizontes normativos a imaginar, consensuar y conquistar que, sin embargo, descansan sobre una visión utópica y esperanzada de la realidad social que no siempre se halla debidamente explicitada, debatida y fundamentada.

Diferencia, conflicto e incomunicación

Los hombres, por su naturaleza, podrían concebirse como seres egoístas, violentos y desconfiados que entran en pugna unos con otros para garantizar su supervivencia y satisfacer sus deseos, pasiones y necesidades (Hobbes, 1980). Es sabido, en todo caso, que la distinción entre el «amigo» y el «enemigo», en especial en su dimensión colectiva, se habría consolidado como una distinción política moderna sin duda trascendental. Ésta se situaría más allá de cualquier otra consideración sobre el bien y el mal en la moral, lo bello y lo feo en la estética o lo rentable y lo perjudicial en la economía. Así, no es necesario que el enemigo sea moralmente perverso, estéticamente grotesco ni económicamente inconveniente para que éste, por el hecho de serlo, sea percibido como el otro, el extraño, el diferente y el que con mayor virulencia amenazaría nuestra existencia y posición. Los enemigos pueden estar entre nosotros, serían los otros que desde dentro nos cuestionan, o pueden venir de más allá de nuestras fronteras, serían esos otros oriundos del afuera que se oponen a nuestros ideales, leyes y costumbres. Quizá sea esa distinción y no otra la que, en definitiva, con mayor frecuencia desencadena violentas prácticas colectivas, justifica plenamente la guerra de los nuestros contra los otros y produce mitos que empujan a los hombres hasta incluso estar dispuestos a sacrificar sus propias vidas (Schmitt, 1998).

Sin renunciar a esa distinción fundamental, presente en no pocos conflictos históricos, se advierte que las «civilizaciones»

podrían ser uno de los actores principales en el mundo social contemporáneo. En el ámbito de la rivalidad geopolítica, por ejemplo, el contacto espacial y temporal entre las civilizaciones conllevaría casi por necesidad tensos procesos religiosos, culturales e identitarios de acción y reacción, desafío y respuesta. La naturaleza interna y los cambiantes escenarios contextuales harían que las plurales civilizaciones ascendieran y descendieran, se fusionaran y se fragmentaran. Según esta concepción tensa y cíclica del desarrollo de las civilizaciones, éstas crecen y se expanden, pero a su vez se retan y entran en conflicto hasta que, finalmente, unas decaen, se colapsan y son derrotadas mientras otras florecen, prosperan y salen victoriosas (Toynbee, 1991).

La civilización islámica y musulmana, en este sentido, habría sido percibida y definida como uno de los mayores desafíos para la civilización occidental. Dada su tendencia a dividir a la humanidad en fieles e infieles, esto es, en amigos y enemigos de un dios único y verdadero, en ese mundo se habría visto un movimiento religioso que sería en gran medida incapaz de respetar a las demás religiones, culturas y civilizaciones. Se ha indicado, en concreto, que el mundo árabe y musulmán estaría en crisis desde hace más de dos siglos, una crisis provocada por su insolvencia para modernizarse, llevar a cabo su revolución industrial y separar convenientemente la religión de la política y la Iglesia del Estado. Ese fracaso en la falta de respuestas del islam a los desafíos globales de la modernidad, al parecer, habría suscitado gran amargura y frustración en los musulmanes que se habría transformado en furor y rabia contra Occidente (Lewis, 1990). El islam, se indicará, estaría así obsesionado con la inferioridad de su poder, pero también estaría convencido de la superioridad de su cultura. Estaríamos ante un inevitable «choque de civilizaciones» en el que, sin embargo, estaría asegurado el triunfo de la cultura occidental sobre la cultura islámica, quedando por ende garantizada la victoria sobre ese mundo cerrado, atrasado y tradicional de los grandes valores modernos asociados al capitalismo, el imperio de la ley, la democracia liberal y la defensa de los derechos humanos (Blankey, 2005).

Claro que el choque entre culturas adversarias también podría estar librándose dentro de los límites de la propia civilización occidental. Así podría estar sucediendo, por ejemplo, en torno a esas «guerras culturales» cuyos contendientes buscan, pre-

cisamente, definir y reactivar la «verdadera» cultura de EE.UU. Existiría aquí toda una guerra cultural doméstica para apuntalar y controlar la familia, la política, la educación, el arte, las leyes y los medios de comunicación. Las luchas sobre la moral y los valores que deben sustentar la «auténtica» cultura estadounidense, en concreto, se librarían en torno a temas tan candentes como el aborto, la eutanasia, el uso de las armas, la religión en las escuelas o los derechos de los homosexuales (Hunter, 1991).

En el orden internacional, ámbito en el que aquí me centraré, otras han sido las teorías que en los últimos años han suscitado mayor interés y los más arduos debates, tanto en su dimensión social como en su vertiente más académica. Es de reseñar así la teoría que propone la expulsión de la familia real saudita de Arabia para que EE.UU. se apropie del petróleo que requiere para su economía y de los lugares sagrados que necesita para debilitar el poder creciente de la religión islámica (Murawiec, 2005). O, igualmente, la teoría que, teniendo en cuenta los más graves conflictos pasados y presentes entre las dos grandes civilizaciones universalistas, la islámica y la occidental, pronostica el irremediable advenimiento de la Tercera Guerra Mundial (Du Plessis, 2005). Aunque no cabe duda de que el núcleo discursivo y argumentativo de estas corrientes interpretativas debe ubicarse muy en especial en relación con la teoría que, relanzando muchos de los supuestos de las referidas perspectivas hobbesiana y schmittiana, pone de manifiesto la existencia de un sólido «choque de civilizaciones» en el ámbito de las relaciones internacionales (Huntington, 1997 y 2002),

Choque de civilizaciones

La teoría del «choque de civilizaciones» ha de situarse en un singular escenario social e histórico. Recordemos que dos fueron las superpotencias que salieron triunfantes tras el final de la Segunda Guerra Mundial. EE.UU. liderando al bloque occidental capitalista y la Unión Soviética al frente del bloque oriental comunista. Estas dos superpotencias, que forjarían su identidad en términos marcadamente ideológicos, se consolidarían como los ejes de poder más influyentes en el contexto internacional. Sin hacer un uso directo y declarado de las armas, cada bloque procuró

debilitar la fuerza y el régimen político del adversario recurriendo, por ejemplo, al espionaje, la propaganda o la presión económica. El temor mutuo no era infundado, pues ambas superpotencias disponían de la capacidad militar, económica y tecnológica para destruirse tanto entre ellas mismas como al conjunto de la humanidad. La guerra entre estos dos grandes bloques ideológicos; tras el fin de las dos guerras mundiales que habrían asolado al siglo XX, quizá incluso merezca definirse por ende como la última de las grandes «guerras civiles occidentales» (Lind, 1991).

Aunque cambios notables se avecinarían con el fin de ese mundo bipolar propio de la Guerra Fría (1945-1989). El inicio de la Perestroika (1985), la caída del Muro de Berlín (1989) y la disolución de la Unión Soviética (1991) condujeron a una significativa reducción del tenso enfrentamiento entre Washington y Moscú. A partir de entonces los principales conflictos mundiales perderían su protagonismo occidental para ser el fruto de la interacción entre las diversas civilizaciones. Occidente perdía eventualmente a su gran otro, desprendiéndose así de la última gran amenaza para la democracia liberal, si bien, como mostraremos, pronto especialmente la religión islámica y la cultura musulmana vendrían a ocupar, por así decir, ese sillón vacante reservado a los enemigos.

El nuevo orden global emergente no habría supuesto el «fin de la historia», en tanto que el bloque occidental, liberal y democrático, no se habría impuesto plenamente en el mundo contemporáneo. Sin embargo, al parecer, sí se habría producido en el mundo un importante descenso en los conflictos económicos, políticos e ideológicos. Se nos advierte, justamente, que los conflictos futuros más relevantes no pivotarán en torno a las fronteras espaciales entre los Estados, no se derivarán de las tensiones ideológicas entre el capitalismo y el comunismo, ni se desprendrán de las diferencias económicas entre los países más ricos y los más pobres (Huntington, 2002).

Frente a ese declarado descenso en las tensiones económicas, políticas e ideológicas, se pronostica un aumento paulatino en los conflictos religiosos, culturales y civilizacionales. Ésa sería la fuente dominante de conflicto en las principales cuestiones políticas internacionales. Los conflictos entre las civilizaciones, así, podrían ser cada vez más frecuentes, violentos y prolongados. Si se produjera una nueva guerra mundial, se llega a pro-

nosticar; ésta sería sin duda una «guerra de civilizaciones». Las principales batallas del futuro, por ello, se librarían en torno a los casi insalvables desencuentros entre las grandes civilizaciones. El «telón de acero» de la ideología, se aseverará, estaría reemplazándose inequívocamente por el «telón de terciopelo» de la religión, la cultura y las civilizaciones (Huntington, 2002: 33).

Las civilizaciones, más que los sistemas económicos, políticos e ideológicos, definirían las principales pautas grupales de cohesión, conflicto y adscripción. Éstas expresarían, por ende, el nivel de identidad cultural más amplio, férreo y vinculante. Claro que lo religioso sería la dimensión identitaria más relevante de las culturas y las civilizaciones. En el mundo actual existirían, a saber, siete u ocho grandes civilizaciones. Éstas serían: occidental o judeocristiana; islámica y musulmana; china, sínica o confuciana; japonesa; hindú; eslava o cristiana ortodoxa; latinoamericana; y, tal vez, dada su peculiar fragmentación, africana o subsahariana. Las religiones del mundo y las antiguas civilizaciones, en efecto, serían las entidades culturales más amplias donde podrían adscribirse los individuos y los colectivos. Como marcos de adscripción, no obstante, cada una de las civilizaciones se opondría a las demás por tener diferentes tradiciones religiosas, culturales e identitarias. Esas hondas creencias, se precisará, fomentan que esas visiones del mundo sean tan rígidas y totalizadoras y estén poco menos que condenadas a chocar unas con otras por la hegemonía mundial. Sería inexacto, entonces, entender que «toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de lucha de clases», puesto que, más bien, «la historia humana de mayor trascendencia es la historia de las civilizaciones» (Huntington, 2002: 21).

La civilización occidental judeocristiana incluiría, principalmente, a EE.UU., Europa y Australia. Ahora bien, en qué se diferenciaría específicamente la civilización occidental de, digamos, la civilización islámica. La idea de fondo es fácilmente sintetizable, afirma que nuestros valores serían superiores y que, por tanto, tendríamos pleno derecho a imponerlos. Se subrayan aquí los valores y las instituciones del liberalismo, el individualismo, la democracia, el imperio de ley, la igualdad entre hombres y mujeres y la defensa de los derechos humanos. Esos valores y esas instituciones habrían hecho posible que el mundo occidental se cohesionara políticamente, prosperara económicamente,

avanzara científica y tecnológicamente y se desarrollara humana y socialmente. Ésas y no otras habrían sido las características más sobresalientes que, según parece, habrían hecho posible que la civilización occidental se «inventara la modernidad», se «extendiera por el mundo» y se «convirtiera en la envidia de las demás sociedades» (Huntington, 1997: 373).

El mundo bipolar de la Guerra Fría, como decimos, habría sido desplazado por un nuevo mundo multipolar y multicivilizacional. La modernización socioeconómica, por tanto, no habría producido una única civilización universal ni una paulatina e incontestable occidentalización de las demás sociedades. Lo más significativo no sería que los principios occidentales aún no se habrían universalizado, sino que estos principios no parecerían ser universalizables. El problema sería que es muy difícil que el capitalismo y la democracia liberal sean entendidos, reconocidos y estabilizados por todas las civilizaciones. Para las civilizaciones no occidentales, en efecto, los principios de libertad política y libertad económica serían creaciones occidentales no universales ni universalizables. Es dudoso que hoy en día la civilización occidental posea la fortaleza económica y demográfica necesaria para imponer su voluntad a las otras civilizaciones, se constatará, aunque no obstante cualquier esfuerzo en esa dirección podría ser contrario a esos mismos valores occidentales de libertad, tolerancia, democracia y autodeterminación (Huntington, 1997: 372).

Las dos civilizaciones más peligrosas para la civilización occidental, por ser las más poderosas y homogéneas, serían el islam y el confucionismo. A corto plazo el mayor peligro sería islámico, mientras que a largo plazo el mayor peligro sería asiático. Frente a una probable decadencia del cristianismo, el islam sería ya mismo la religión mundial más viva, vigorosa y practicada. La mayoría de los países musulmanes, además, tendrían en la actualidad regímenes políticos represivos y autoritarios. Así que la primera gran amenaza axiológica para la civilización occidental provendría de la civilización islámica y musulmana. El terrorismo internacional más violento y desafiante, justamente, sería en gran medida producto de la enseñanza fundamentalista del islam militante (Bardají, 2005). Los islamistas radicales se habrían convertido en los «fascistas de nuestro tiempo» y, por ende, en los más peligrosos enemigos para el mundo moderno occidental (Fukuyama, 2001b; Huntington, 2001). A ello habría

que sumar; según parece, la creciente e inquietante presencia de inmigrantes musulmanes en países occidentales como Francia, Italia, Alemania, España, Gran Bretaña o EE.UU. (Fallaci, 2002; De Arístegui, 2005). Esta amenaza demográfica se concretaría en que los cristianos descenderán de un 30 % de la población mundial en los años ochenta a un 25 % para 2025, mientras que, según las tasas de conversión y reproducción, los musulmanes aumentarán de un 20 % en el cambio de siglo a un 30 % para 2025 (Huntington, 1997: 76).

Ejemplo de estas tensiones civilizacionales sería el conflicto surgido a raíz de la invasión y la anexión de Kuwait a cargo del gobierno iraquí de Saddam Hussein. La Primera Guerra del Golfo (1990-1991), al parecer, habría enfrentado a una coalición de países occidentales, liderada por el gobierno estadounidense, contra uno de los principales enclaves de la civilización islámica y musulmana. Sin embargo, a nadie se le escapa que la retórica del «choque de civilizaciones» se habría fortalecido extraordinariamente a partir de los dramáticos ataques terroristas del 11 de septiembre (11-S) de 2001. Hubo un antes y un después, sin duda, con ocasión de esos violentos atentados contra el World Trade Center, en Nueva York, y contra el Pentágono, en Washington. Su autoría fue atribuida a Al Qaeda, un movimiento yihadista contra la occidentalización fundado y liderado por el multimillonario de origen saudí Osama Bin Laden. Fue un duro golpe a la sociedad estadounidense, se indicó, pero quizá también fuera un ataque al conjunto de la civilización occidental. «Nous sommes tous Américains», aseguraba, enfático, el titular de *Le Monde* del 12 de septiembre del 2001. En opinión de no pocos analistas y colectivos sociales, de hecho, estos atentados representaron la validación empírica más cruda y espectacular de la referida teoría del «choque de civilizaciones» (Huntington, 2001).

La segunda gran amenaza, como decimos, provendría de la civilización confuciana. China es ya la tercera economía del mundo, pronto será la segunda y quizá a no mucho tardar sea la primera. La civilización sínica podría convertirse, a medio y largo plazo, en el rival más fuerte y peligroso para la civilización occidental, debido a su unidad sociopolítica, su poder militar, su crecimiento demográfico y, sobre todo, su desarrollo económico (Huntington, 1997: 276). A ello habría que sumar el gran desafío que pudiera suponer, para los intereses y las instituciones occi-

dentales, un posible aumento en las conexiones entre los mundos islámico y confuciano.

Menos agresiva y explícita, pero también muy preocupante, sería la «invasión silenciosa» proveniente de la civilización latinoamericana. El mundo hispano, al parecer, supondría una tercera amenaza cultural y demográfica para el pueblo estadounidense. EE.UU., debido a la creciente inmigración latinoamericana, correría riesgo de fragmentarse en «dos pueblos», «dos culturas» y «dos lenguajes». La división racial entre negros y blancos podría ser desplazada por la división cultural entre hispanos y angloamericanos. Se sugiere así que el multiculturalismo podría suponer la principal fuente de conflicto tanto dentro como fuera de las fronteras occidentales. Lo que aquí se hallaría en grave riesgo, se afirmará, es el idioma inglés, la religión protestante, el patriotismo constitucional, la identidad cultural estadounidense, los sistemas político, jurídico, comercial, sanitario y educativo e, incluso, la propia integridad territorial de EE.UU. (Huntington, 2004b).

Más allá de las amenazas confuciana y latinoamericana, se subraya que existiría una profunda incompatibilidad entre las civilizaciones islámica y occidental. Ambos conjuntos de valores culturales serían irremediabilmente antagónicos, divergentes e irreconciliables. Sendas civilizaciones, a la postre, estarían convencidas de la superioridad de sus principios morales, políticos y culturales. Se entiende asimismo que tanto el cristianismo como el islam son religiones universalistas y teleológicas con inequívocas aspiraciones civilizadoras. El islam, en todo caso, sería absolutamente incompatible con la sociedad abierta, laica, moderna, pluralista y democrática de Occidente (Sartori, 2001; Fallaci, 2002). Es como si la «tercera ola» del proceso de democratización hubiese encontrado en el mundo islámico y musulmán sus límites efectivos de expansión y ampliación civilizadora (Huntington, 2004a). La viva fusión entre la religión y la política, en concreto, haría que los países musulmanes fuesen muy difícilmente compatibles con la democracia liberal, la privatización de la religión y las estructuras sociales funcionalmente diferenciadas de la modernidad occidental (Tibi, 1990; Lewis, 1990; Luckmann, 1973; Luhmann, 2007).

La cuestión de fondo es que hace tiempo que estaría cambiando el equilibrio de poder en el ámbito de las relaciones internacionales. Las civilizaciones no occidentales estarían reafirman-

do sus fuerzas, idearios y posiciones. Mientras, la civilización occidental sería una minoría demográfica cada vez más débil militar, política, cultural y económicamente. Dada esa profunda incompatibilidad, el deber de los gobiernos occidentales no consistiría en imponerse para remodelar a las otras civilizaciones a imagen y semejanza de la occidental. Se trataría, más bien, de mantener a sus oponentes débiles y divididos, impedir la aparición de nuevos competidores a escala mundial, apoyar a las civilizaciones que simpatizan con los intereses y las instituciones occidentales y, en suma, proteger, preservar y reforzar las cualidades morales, políticas y económicas únicas de la civilización occidental (Huntington, 1997: 373).

El choque no sería absolutamente inevitable, pero sí sería muy probablemente insalvable. Cada civilización, entonces, estaría empujada a desafiar y enfrentarse, por unos u otros medios, a las demás civilizaciones. Esto se debería a que cada civilización cuenta con sistemas de valores divergentes, tiene afanes hegemónicos y universalistas y considera a quienes de ella no participan como incultos, bárbaros y fuente de graves amenazas. La «guerra de civilizaciones» se presentaría, en definitiva, como un destino social casi insalvable. Más específicamente, se tornaría poco menos que inevitable un frontal encontronazo entre las culturas islámica y occidental. Viviríamos en un nuevo mundo en conflicto dominado por entidades culturales cerradas, inmutables e irremediablemente incompatibles. Es ésta la teoría sobre la inevitabilidad del «choque de civilizaciones» a la que también se habrían sumado algunos grupos políticos como el partido islámico Hizb ut-Tharir, o Partido de la Liberación (Hizb ut-Tahrir, 2002).

Se deja demostrar así que la metáfora que mejor expresa este diagnóstico es, sin duda, la de un ineludible «choque de trenes». El tren occidental avanzaría por la vía del progreso, la evolución y la modernidad, mientras que el tren islámico lo haría por la vía de la barbarie, la tradición y el retroceso. Serían como dos trenes en una única vía posible, dos trenes que por desgracia circularían a toda máquina pero en sentidos opuestos, de ahí que el choque se nos presente como un suceso futuro tan temible como inevitable (Fernández Ramos, 2008).

Se enfatiza, pues, el carácter inmutable de la dualidad entre «nosotros» y «ellos», «mundo libre» y «mundo totalitario», «sociedades abiertas» y «sociedades cerradas». En tal escenario, como

hemos mostrado, sólo hallaríamos amigos, enemigos y, a lo sumo, espectadores. El otro sería desconocido, por ende sería y debería ser temido, despreciado y combatido. Sería una batalla entre dos ejes, mal y bien, Oriente y Occidente, barbarie y civilización, tradición y modernidad. Lo que aquí estaría en grave riesgo, recordemos, es el capitalismo, la democracia, el imperio de la ley y la defensa de los derechos humanos. Cada nación y cada gobierno del planeta, por tanto, quedaría forzado a tomar esta trascendente decisión, o estar con nosotros o estar contra nosotros, o estar del lado de la libertad o estar del lado del terrorismo (Bush, 2001; Berman, 2003). Los principales Estados occidentales, según esta combativa concepción, deberían unirse y cooperar con convencimiento para reafirmar su identidad cultural, asegurar su supremacía militar y económica, aceptar que su civilización es única y no universal y salvaguardar sus valores, intereses e instituciones frente a los posibles ataques procedentes del resto de las civilizaciones (Huntington, 2002).

¿Choque de civilizaciones?

Era de esperar que la teoría del «choque de civilizaciones» generara arduos debates y provocara severas reacciones (Ajami, 1993; Russett, *et al.* 2000; Said, 2001; Inglehart y Norris, 2003; Sen, 2007). Se acusa a esta teoría, por ejemplo, de ser excesivamente rígida, simplista y reduccionista. Las civilizaciones no conformarían bloques culturales tan unitarios, aislados, homogéneos y determinantes. Las culturas, pues, no deberían concebirse como «islas identitarias segregadas unas de otras» (Vallespín, 2005: 8). Así que no estaríamos «condenados a la identidad» sino, más bien, «obligados a manejarnos en una densa trama de identidades» (Del Águila Tejerina, 1997). La historia, la cultura y las identidades colectivas, de hecho, estarían repletas de mezcolanza, intercambios, aspectos comunes y cruzada fecundación (García Canclini, 1990). Eso es lo que nos mostraría el actual proceso de globalización, que los vínculos religiosos, culturales e identitarios son cada vez menos ubicables, localizables y territorializables (Delanty, 2008).

Acaso tener identidad suponga, sobre todo, participar de la ilusión de un destino común (Sen, 2007). Y acaso la noción de

«pureza cultural» no sea sólo sino un simple pero muy pernicioso oxímoron (Appiah, 2007). En el caso latinoamericano, por ejemplo, serían occidentales su idioma español, su religión católica, su derecho romano y muchos de sus hábitos de vida y consumo. Sería reprochable sugerir que los mexicanos y los demás hispanos emigrantes invaden, lastran y empobrecen a su vecino del norte, pues ellos también viven, trabajan y enriquecen a la sociedad estadounidense. Esa obsesión por preservar la «auténtica» cultura estadounidense, además, podría desembocar fácil y perversamente en las ideas racistas de pureza y supremacía blanca y anglosajona. El islam, por su parte, no sería una entidad tan uniforme, coherente y monolítica. Como el resto de las grandes culturas mundiales, el islam contendría en sí mismo una inmensa variedad de corrientes y contracorrientes, de grupos más o menos progresistas y conservadores. El islam, además, ya no vendría de fuera de nosotros, pues se trataría también de un fenómeno religioso, demográfico y sociocultural europeo y estadounidense. La civilización occidental, asimismo, contendría notables fracturas internas entre, por ejemplo, latinos y anglosajones, católicos y protestantes, creyentes y no creyentes, puritanos y hedonistas, conservadores y progresistas, particularistas y universalistas (Bell, 1977; Hunter, 1991; Beriain, 2000; Habermas, 2006). El moderno mundo europeo y occidental que hoy conocemos, en todo caso, sería fruto del choque/encuentro entre las civilizaciones griega, romana y árabe y éstas provendrían a su vez del choque/encuentro entre las más antiguas culturas de Oriente y Occidente (Todorov, 1991 y 2008; Said, 2001 y 2010; Wengrow, 2010).

Si sólo somos capaces de pensar en una modernidad idílica, triunfante y ahistórica, desprovista de guerras y violentos conflictos, sin duda la teoría social de la modernización debiera reevaluarse y reevaluar (Joas, 2005). Las sociedades modernas, en efecto, en muchas ocasiones no habrían sido un buen ejemplo de pacifismo, tolerancia, pluralismo y convivencia (Beriain, 2004). Durante más de cinco siglos, por ejemplo, los países occidentales no habrían tenido muchos reparos en colonizar otros territorios, habitados al parecer por «bárbaros» y «salvajes», para usurparles sus vidas, espacios y materias primas (Todorov, 1987). A finales del siglo XVIII, la masacre de un número abrumador de indios norteamericanos, así como la violenta expulsión de sus

territorios, también habría sido alentada desde los principales frentes políticos y económicos. El moderno mundo occidental igualmente podría ser acusado de protagonizar dos atroces guerras mundiales y de poner a la humanidad al borde del holocausto nuclear durante la Guerra Fría (Bauman, 1998). Aún seguirían sin explicitarse convincentemente los motivos efectivos por los cuales el gobierno estadounidense, sin el debido respaldo legal internacional, decidió invadir Irak dando inicio a la Segunda Guerra del Golfo (2003). El gobierno estadounidense tampoco predicaría con buen ejemplo, ni legal ni moral, cuando permite, si no ampara, la tortura a prisioneros de guerra retenidos en limbos jurídicos como el de su base militar en Guantánamo. El enfático y solemne discurso público del Imperio estadounidense, ciertamente, con demasiada frecuencia no parece concordar con las prácticas de poder, poco confesables y por ende en gran medida encubiertas, que ese Imperio permite, fomenta o lleva a cabo (Rodríguez Fouz, 2004). La actual hegemonía occidental, en suma, no se habría debido a la superioridad de su raza, su cultura, sus valores, su democracia o su sistema de producción sino, más bien, a la superioridad en los medios coercitivos para someter militar, mediática, económica, tecnológica y jurídicamente a las otras culturas y civilizaciones (Remiro Brotons, 1996; Sánchez Arteaga, 2007; Todorov, 2008).

La aceptación social de los retratos más ingenuos e ideológicos de las otras civilizaciones, en todo caso, habría sido orquestada por los propietarios de los principales medios de comunicación occidentales. Acaso por ello, se denunciará, no sean pocas las similitudes entre el viejo antisemitismo y la actual islamofobia. La opinión pública internacional podría estar siendo deliberadamente fabricada, conducida y administrada. Las redes de información global más influyentes trabajarían así al servicio de los intereses materiales e ideológicos de los grupos sociales más poderosos del planeta. Las campañas de manipulación serían en ocasiones tan sutiles y esmeradas que para el ciudadano común no siempre sería fácil saber cuándo está siendo informado o desinformado. La masiva difusión de la teoría del «choque de civilizaciones», muy en particular, no haría sino agravar, prolongar y cosificar los posibles conflictos puntuales entre las distintas civilizaciones. Los grupos de expertos y los medios de comunicación occidentales, en concreto, condicionarían fuer-

temente qué sabemos acerca del resto del mundo, en especial en el caso de la religión islámica y la cultura musulmana (Said, 1997 y 2007). Las civilizaciones no occidentales, sin embargo, no deberían concebirse como el mismísimo «eje del mal», tal y como se evidencia por ejemplo a tenor de las pasadas rebeliones populares prodemocráticas en países árabes como Túnez, Egipto o Libia (2010-2011). El problema de fondo sería que los discursos sociales dominantes, según estas perniciosas prácticas de simplificación, tienden a clasificar a los musulmanes en «buenos» y «malos», así un «buen musulmán» es el que parece haberse occidentalizado y un «mal musulmán» es el que rechaza abiertamente a la cultura liberal y secular occidental (Mamdani, 2004).

No estaríamos ante un choque entre civilizaciones sino ante un choque entre intereses materiales e ideológicos. El hecho es que tanto el fundamentalismo religioso islámico como el fundamentalismo liberal, secular e imperialista estadounidense percibirían los actuales conflictos sociales en términos excesivamente axiológicos, identitarios y culturalistas. Así que más que estar ante un «choque de civilizaciones» estaríamos ante un «choque de fundamentalismos» (Alí, 2005). El mayor inconveniente no sería el islam, se matizará, sino el islam que se resiste a las desmedidas y humillantes ambiciones de las economías y los Estados occidentales (Ajami, 1993). Los dramáticos atentados del 11-S de 2001, por ejemplo, no evidenciarían un choque entre valores irreconciliables ni un conflicto irresoluble entre las civilizaciones islámica y occidental. Estaríamos, antes bien, ante un espantoso pero puntual atentado suicida cometido por un pequeño grupo de militantes trastornados, llenos de motivaciones patológicas e inspirados ideológicamente en una versión radical de la religión islámica (Said, 2001 y 2010).

Las diferencias culturales, de existir, en ningún caso serían insalvables. El conflicto no sería una característica inherente a las relaciones interculturales. Las religiones en sí mismas no serían opuestas ni incompatibles, pues sólo los grupos integristas tornarían la convivencia pacífica entre las culturas en conflictos violentos y en apariencia irreconciliables (Al-Azmeh, 2009). La probada inexistencia tanto de un islam invariable y monolítico como de una desinteresada misión civilizadora occidental, por ende, conduciría a derribar el mito del ineludible enfrentamiento civilizacional (Halliday, 2005). Esa teoría del «choque de civi-

lizaciones», además, podría contribuir a convertir ese mismo pronóstico en una peligrosa profecía que se autocumpliera (Sen, 2007). El conflicto sólo sería inevitable, como luego se detallará, si se plantea en términos culturalistas y extremistas, si se ocultan los intereses políticos y económicos en juego, si no se afrontan y eliminan las causas que pudieran sustentarlo y si se descartan de antemano todo tipo de marco democrático para dar una salida pacífica y consensuada a las posibles tensiones internacionales (Rodríguez Zapatero, 2005b).

El expresidente estadounidense habló al mundo de «misiones», «cruzadas», «justicia infinita» y «lucha final entre el bien y el mal»: «El curso de este conflicto no se conoce, sin embargo su desenlace es cierto. La libertad y el temor, la justicia y la crueldad, siempre han estado en guerra y sabemos que Dios no es neutral en este conflicto» (Bush, 2001). Así, cada bando se erige en el bien supremo y atribuye al otro el mal absoluto. El conflicto, sin embargo, podría no ser sagrado, podría ser profano, demasiado profano. La crítica se dirige, pues, a los más solemnes discursos propagandísticos y a esa prejuiciosa distinción dicotómica entre «civilizados» y «bárbaros» (Remiro Brotóns, 1996; Todorov, 2008). Los declarados intereses espirituales de la civilización occidental, entonces, procurarían encubrir los intereses materiales efectivos de los principales grupos políticos y económicos occidentales. Sería obvio que los hombres de la guerra y el mercado occidentales no habrían ido a tierras musulmanas motivados, precisamente, por los preceptos cristianos de amor, caridad y solidaridad. La lucha para el control de recursos, mercados y emplazamientos no podría ser más profana y materialista, pero su justificación, en tanto que «misión civilizadora», sería ostensiblemente religiosa y metafísica. Al demonizar a los otros y al teologizar sus amenazas, en suma, se legitimaría en ambos casos tanto la acción como la reacción, tanto un atentado puntual en sí como una respuesta igualmente ilícita, violenta y desmedida ante ese mismo acto terrorista inaugural (Benhabib, 2007).

El problema esencial no sería ese diagnóstico, que también, sino lo que ese diagnóstico busca y permite legitimar (Naïr, 2005). La teoría del «choque de civilizaciones», pues, sería una apología de la guerra al servicio de los intereses de las economías y los Estados occidentales. El fin último no sería ofrecer un diagnóstico aséptico y riguroso de los principales hechos acaecidos y previsi-

bles sino amparar y presentar como inevitables ciertas intervenciones militares internacionales. La agenda oculta de esta retórica de combate perseguiría que los ciudadanos alberguen odio, miedo y desconfianza y cedan en libertad para, se supone, ganar en seguridad. Ese diagnóstico buscaría, en suma, reforzar el orgullo defensivo, apoyar una política de gendarme mundial, legitimar las posibles agresiones occidentales a otras civilizaciones y justificar la actual cruzada europea y estadounidense para el control de los principales recursos naturales, energéticos y estratégicos mundiales (Said, 2001; Meyssan, 2002). Si el conflicto entre civilizaciones se presenta como un destino casi inevitable, obviamente, resultaría absurdo pedir responsabilidades a los principales gobiernos nacionales occidentales por sus acciones u omisiones. El fecundo marco discursivo del progreso, la modernidad y la misión civilizadora, en conclusión, habría servido y seguiría sirviendo a las culturas más poderosas para agredir y colonizar al resto de las culturas a través del uso generalizado de la violencia pero actuando, eso sí, siempre en nombre de ideales nobles y principios morales superiores (Conrad, 1976; Said, 1993; Todorov, 2002; Wallerstein, 2006).

Comunicación, convergencia y compatibilidad

Ante la apocalíptica retórica de la diferencia, el conflicto y la confrontación, como decimos, se ha contrapuesto una redentora retórica de la comunicación, la convergencia y la compatibilidad. Se asume aquí que el vecino no alude por fuerza al enemigo y que el extraño no remite por necesidad al competidor. Sería inexacto, entonces, afirmar que existe una radical inconmensurabilidad entre los distintos universos culturales y que, por tanto, los principios occidentales no pueden transmitirse con éxito a las otras civilizaciones. La coexistencia pacífica entre muy diversas civilizaciones contemporáneas evidenciaría que sí puede existir una comunicación global sin existir forzosamente una civilización universal (Ankerl, 2000). Los ejemplos serían abundantes. La sociedad rusa sería moderna, pero tendría una cultura cristiana ortodoxa. La china, a su vez, tendría una economía en fase de gran desarrollo, pero con una cultura no occidental. La sociedad japonesa, asimismo, habría adoptado la tecnología

occidental, el capitalismo y la democracia, pero habría mantenido una cultura muy distinta a la occidental. Además, si varios países europeos sólo hace unas décadas que habrían caminado de la dictadura a la democracia, no quedaría claro por qué habría que negar a los países musulmanes esa capacidad para cambiar y acoger en el futuro esos y otros valores de la modernidad. Si en muchas ocasiones es posible el entendimiento entre personas y grupos de diferentes culturas, en todo caso, sería porque todos compartimos una racionalidad mínima de ámbito y vigencia intercultural (Pinxten, 2008). A través de la deliberación, en concreto, las suposiciones de uno u otro orden siempre serían revisables a la luz de la perspectiva de los otros. Todos los actores sociales, en suma, dispondrían de una enorme capacidad para, con ocasión de las posibles discrepancias, dialogar, entenderse, dejar a un lado sus prejuicios y respaldar la argumentación más racional, completa, coherente y mejor fundamentada (Habermas, 1988).

Cada vez sería mayor el descrédito de la monarquía, el fascismo, el comunismo y los gobiernos autoritarios. El capitalismo y la democracia, inversamente, seguirían expandiéndose a lo largo y ancho del tiempo y el espacio. En esa «civilización mundial emergente», sería inviable cualquier alternativa a la democracia, el libre mercado, el método científico, el imperio de la ley y la defensa de los derechos humanos (Lamo de Espinosa, 2004 y 2007). De ahí que, coincidiendo con la caída del mundo bipolar propio de la Guerra Fría, se pronostique que la humanidad podría estar aproximándose al final definitivo de su tensa historia bélica e ideológica. El capitalismo y la democracia, se dirá, podrían hacer que los principales conflictos culturales, políticos y económicos que aún hoy asolan al mundo vayan resolviéndose, mermando y desapareciendo dentro de una única narrativa universalizadora de progreso, liberación y modernización (Bell, 1964; Fukuyama, 1992). Vemos así que estos análisis participan de cierta fe ilustrada, que para algunos quizá sea excesiva, en el continuo y progresivo avance de la humanidad a través de la historia (Hegel, 1966; Kojève, 1980). Se habrían producido, en todo caso, grandes mejoras en cuanto a la expansión del capitalismo y la democracia en muchas regiones de Asia oriental, Latinoamérica, la Europa ortodoxa, el sur de Asia e incluso África. La modernidad, según esta recurrente metáfora, parece ser un

poderoso «tren» que jamás podría «descarrilar» por muchos ataques que pudiese sufrir, como en el caso de los fatídicos atentados terroristas del fundamentalismo islámico a la civilización occidental del 11-S de 2001 (Fukuyama, 2001a y 2001b).

El fin último es que la cultura de la fuerza y la imposición sea sustituida por la cultura de la palabra, la conciliación y el entendimiento. Acaso ese miedo irracional a los otros sea lo que más seriamente amenace con convertirnos en bárbaros, esto es, en auténticos incivilizados (Todorov, 2008). Así, el paradigma hobbesiano del miedo, la desconfianza y la guerra, incluida la preventiva, debiera reemplazarse por el paradigma kantiano del diálogo, la alianza y la paz (Wallerstein, 2006; Sen, 2007). En vez de promoverse el choque de civilizaciones, como ahora detallaremos, debiera promocionarse el diálogo y la alianza de civilizaciones (Rodríguez Zapatero, 2004 y 2005a). Claro que la pobreza extrema, la falta de educación, la exclusión social y los Estados fallidos, en efecto, son factores que en ocasiones habrían servido de pretexto a la violencia terrorista. Se insiste por ello en que la causa esencial del odio a los valores occidentales residiría en la pobreza, la frustración y las injusticias que sufren las personas más desfavorecidas de las otras civilizaciones (Rodríguez Zapatero, 2007). Los principales gobiernos del mundo, en consecuencia, debieran unirse y coordinarse para evitar la guerra, reducir las desigualdades sociales, promover el desarrollo económico, promocionar la democracia y el Estado de derecho y tender puentes entre las diferentes culturas y civilizaciones (Mayor Zaragoza, 2006).

Diálogo y alianza de civilizaciones

El discurso de la diferencia, el conflicto y la confrontación, en efecto, ha sido movilizadísimo muy rentablemente por la teoría del choque de civilizaciones. Se ha tendido así a naturalizar las divergencias religiosas, culturales e identitarias y a legitimar el ejercicio de la acción violenta con el fin, declarado, de salvaguardar los valores y las instituciones occidentales. En claro contraste, el discurso de la comunicación, la convergencia y la compatibilidad, como ahora veremos, habría servido para respaldar públicamente a la propuesta política para el diálogo y la alianza de civilizaciones.

La propuesta del «diálogo entre civilizaciones» fue formulada por vez primera por el expresidente iraní Muhammad Jatami, el 21 de septiembre de 1998. Se presentó entonces una agenda de trabajo para fomentar el diálogo entre culturas, la cooperación antiterrorista y la supresión de las principales desigualdades económicas. Dicha iniciativa cobraría más fuerza después de que la ONU adoptara una resolución basada en esa propuesta y proclamara el año 2001 *Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones* (ONU, 1998).

El proyecto de la «alianza de civilizaciones», más ambicioso y de mayor alcance, retomaría muchas de las ideas ya presentes en la propuesta del «diálogo entre civilizaciones» de Jatami. Esta otra iniciativa fue presentada por el expresidente del gobierno español, José Luis Rodríguez Zapatero, con ocasión de la 59ª *Asamblea General de Naciones Unidas*, el 21 de septiembre de 2004, en Nueva York (Rodríguez Zapatero, 2004). En ese mismo año, ésta quedó reforzada al obtener el copatrocinio del primer ministro turco, Recep Tayyip Erdogan, y el respaldo de una veintena de países, de Europa, Latinoamérica, Asia y África, además del de la Liga Árabe (Erdogan, 2008). La aspiración mayor de esta propuesta, comprensiblemente, sería evitar en lo posible que se hiciera realidad el temido «choque de civilizaciones» anunciado por autores como Lewis, Huntington o Murawiec. Los valores de paz, respeto, justicia y solidaridad, en suma, aspiran aquí a convertirse en medio y fin para la actuación política de los poderes públicos mundiales. Se buscaría así impulsar una acción coordinada, a través de diversas sociedades civiles e institucionales, para combatir el terrorismo internacional, suprimir las desigualdades económicas globales, propiciar un entendimiento mutuo y una convivencia religiosa pacífica y superar las principales barreras culturales entre, sobre todo, el mundo occidental y el mundo árabe y musulmán.

El por entonces Secretario General de la ONU, Kofi Annan, constituyó un Grupo de Alto Nivel (GAN) para la Alianza de Civilizaciones con ocasión de una reunión celebrada en noviembre de 2005 en Mallorca, España. El GAN fue creado para cumplir con los objetivos de la iniciativa y presentar un plan de actuación. El grupo estaba formado por veinte reconocidas personalidades, entre ellas, Pan Guang, Desmond Tutu, Arthur Schneier, Muhammad Jatami y Federico Mayor Zaragoza. Se celebraron

así cinco reuniones entre noviembre de 2005 y noviembre de 2006. El 13 de noviembre de 2006, este grupo presentó un informe final con un diagnóstico y una serie de recomendaciones. El citado informe denuncia que la política, no la religión, estaría en el corazón de la creciente brecha entre occidentales y musulmanes. En concreto, recomienda que se luche con más firmeza contra las «ideologías exclusivistas», esto es, contra las concepciones más cerradas y esencialistas que fomentan la exclusión de la diferencia y reclaman la propiedad en exclusiva del patrimonio cultural verdadero (ONU, 2006).

La ex Secretaria de Estado de EE.UU., Condoleezza Rice, enviaría, el 14 de febrero de 2006, una carta al Ministro de Exteriores de España, Miguel Ángel Moratinos, en apoyo a la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones impulsada por Rodríguez Zapatero. El gobierno estadounidense declaraba así su apoyo a esta propuesta, su interés por el grupo de expertos de alto nivel, su colaboración para la reforma democrática, la paz y la estabilidad en Oriente Medio y su confianza en que los proyectos de esta iniciativa fuesen «compatibles» con los objetivos de EE.UU. (Rice, 2006).

El Programa para la Alianza de Civilizaciones fue adoptado por la ONU el 26 de abril de 2007. Asimismo, el Secretario General de la ONU, Ban Ki-moon, anunciaría el nombramiento de Jorge Sampaio, expresidente socialista portugués, como Alto Representante para la Alianza de Civilizaciones. Él sería el principal responsable de coordinar las reuniones anuales del Foro de la Alianza de Civilizaciones bajo la tutela de la ONU. El *I Foro de la Alianza de Civilizaciones* fue del 15 al 16 de enero de 2008 en Madrid, España. El *II* tuvo lugar el 6 y 7 de abril de 2009 en Estambul, Turquía. El *III* se celebró del 27 al 29 de mayo de 2010 en Río de Janeiro, Brasil. La *IV* edición se realizó del 11 al 13 de diciembre de 2011 en Doha, Catar. El *V Foro* se llevó a cabo los días 27 y 28 de febrero de 2013 en Viena, Austria.

¿Diálogo y alianza de civilizaciones?

Aunque habrían hallado un notable respaldo entre ciertos grupos sociales, políticos y académicos, no habrían sido pocas ni irrelevantes las críticas dirigidas a la propuesta para el diálogo y la alianza de civilizaciones (Vallespín, 2005). Se critica, por ejem-

plo, que se habrían reproducido ciertos defectos fundamentales. Si el problema está mal solucionado sería, sobre todo, porque el problema está mal planteado. Así, si se habla de «alianza de civilizaciones», se presupondría un conflicto cultural de fondo, que la alianza deberá afrontar y reconducir, y de unas posiciones culturales inicialmente cerradas, aisladas y enfrentadas. La duda se dirige, pues, a si existen en realidad tales conflictos civilizacionales. Las alianzas, además, sólo podrían realizarse por acuerdos explícitos entre los gobiernos de Estados soberanos. En vez de hablar de alianzas, por ello, quizá debiera hablarse de procesos de diálogo y entendimiento entre personas, gobiernos y grupos sociales específicos. En sentido histórico, se precisará, sólo se habrían forjado alianzas por quienes comparten enemigos o por quienes participan de un mismo conjunto de valores e intereses fundamentales (Kamen, 2004; De Arístegui, 2005).

Se reproduciría, igualmente, el defecto de aceptar el debate en términos excesivamente religiosos, culturales e identitarios. La noción de «civilización», en efecto, parece indiscutible tanto para los partidarios de la teoría del «choque» como para los seguidores de la iniciativa de la «alianza». Hablar de civilizaciones, en plural, implicaría en todo caso dar por hecho que existen mundos distintos y cerrados, cada uno con sus dogmas y principios culturales inquebrantables. La cuestión clave, se dirá, sería que las culturas no pueden ser los sujetos últimos de la acción. ¿Quiénes y con arreglo a qué credenciales podrían considerarse legitimados para representar a todas y cada una de esas civilizaciones? Si el agente principal de la acción fuese la cultura, éste se diluiría en una abstracción descarnada y casi fantasmal a la que ciertamente no cabría pedir explicaciones ni atribuir responsabilidades. Las civilizaciones, en suma, no serían agentes movilizadores, no tendrían ni amigos ni enemigos y carecerían de dirigentes, portavoces, comisarios y, en definitiva, de nadie que pudiera hablar, actuar, pactar o decidir en nombre de tan abstractos e indefinidos conjuntos (Bueno, 2006; Mosterín, 2008).

Es costumbre entender por «civilización», en efecto, un «estadio cultural propio de las sociedades humanas más avanzadas por el nivel de su ciencia, artes, ideas y costumbres». Se nos advierte asimismo que «civilizar» es, o bien «elevar el nivel cultural de sociedades poco adelantadas», o bien «mejorar la formación y comportamiento de personas o grupos sociales» (DRAE, 2001).

Lo «civilizado» sería lo urbano, lo moderno, lo justo y lo bien educado. Mientras, lo «incivilizado» sería lo rural, lo primitivo, lo salvaje y lo bárbaro. La civilización y los civilizados expresarían el más alto grado de evolución social e individual. Cabría entender, por ende, que sólo la sociedad occidental habría progresado del estadio teológico (ficción y religión) al metafísico (filosofía y abstracción) y de éste al positivo (ciencia y experiencia) (Comte, 1830-1842). Sería esencial, entonces, asumir que sólo existe una única y genuina civilización, sin duda a defender y propagar, y no múltiples y heterogéneas civilizaciones. Se entendería, igualmente, que sólo existe una única modernidad, un común horizonte civilizacional y un patrón normativo de universales culturales. La auténtica civilización sería sólo una, aunque en ocasiones ésta se hallaría impedida por variadas creencias religiosas, diversas formas culturales y múltiples experiencias históricas. Se rechazarán así los excesos del historicismo, el multiculturalismo y el relativismo cognitivo y cultural amparados por la corrección política y las modas académicas posmodernas. Ante el choque o la alianza entre distintas civilizaciones, en plural, cabría hablar mejor de la defensa de la auténtica civilización, expresada ahora en singular. Si sólo existe una única civilización y un único horizonte civilizacional, además, sería absurdo hablar tanto de choques, guerras y enfrentamientos como de diálogos, alianzas y acuerdos entre civilizaciones (Bueno, 2006). La función cardinal que el concepto ilustrado y decimonónico de «civilización» habría desempeñado, como bien nos muestra la sociología histórica, habría consistido en respaldar todo aquello que la sociedad occidental de los últimos siglos (cree que) lleva de ventaja a las sociedades precedentes y a las contemporáneas mas antiguas (Elías, 1987).

Alianzas sí, se enfatizará, pero sólo entre países civilizados, esto es, libres y democráticos. El problema sería que este tipo de iniciativas buscan el entendimiento del otro, pero no su transformación. Así, se olvidaría que existen culturas mejores y peores, porque no todas las culturas serían igualmente valiosas y respetables. El terrorismo internacional, por ejemplo, no debería concebirse como algo absolutamente desconectado de ciertas religiones, culturas y civilizaciones (Bardají, 2005). Los principios sobre los que se asientan las democracias, los derechos humanos y las libertades fundamentales, en contraste, deberían

ser de validez y ámbito universales, irrenunciables y, por ende, innegociables. Se reivindica, en suma, una necesaria «alianza de los civilizados» frente al relativismo, la ingenuidad y la irresponsabilidad de una «alianza de las civilizaciones» (Aznar, 2008). El mayor riesgo al que se enfrenta nuestra moderna sociedad occidental, se advierte, sería ese relativismo moral y cultural que conduce sin remedio a una muy nociva «tolerancia con la intolerancia» (Hirsi Ali, 2006). Sería intolerable, en definitiva, que en el mundo islámico, por ejemplo, se impida la libertad de prensa, se coarte la libertad religiosa, se oprima a las mujeres, se imposibilite la libertad sexual o se enseñe que por encima de todo debe combatirse a los infieles occidentales (Fallaci, 2002; Kamen, 2004; Bardají, 2005; De Arístegui, 2005).

La propuesta para la «alianza de civilizaciones», entonces, sería ingenua y peligrosa, pues partiría de un planteamiento utópico, equivocado e irresponsable (Bardají, 2005). A pesar de sus probables buenas intenciones, dicha iniciativa expresaría más un buen deseo que un buen diagnóstico del auténtico orden internacional contemporáneo. El proyecto lanzado por el expresidente del gobierno español, en suma, sería un fiel exponente de lo que uno de sus críticos más ácidos ha dado en llamar «el pensamiento de Alicia en el País de las Maravillas» (Bueno, 2006). Las intervenciones militares, por ejemplo, no serían la solución ideal, pero en ocasiones éstas sí podrían ser parte de una solución más realista. «Quien desee la paz, que prepare la guerra», nos aconseja un antiguo pero aún hoy retomado precepto romano (Vegecio Renato, 2006: Libro III, Prefacio). El terrorismo islámico carece de razones y es injustificable, se sostendrá, por ende éste debería ser inequívocamente rechazado, combatido y derrotado. La solución a los graves problemas globales, además, no siempre podría expresarse en términos de aporte de una información cierta y objetiva para la supuesta corrección de unos prejuicios infundados y distorsionantes. Cuando el diálogo se demostrara insuficiente para reconducir ciertos conflictos colectivos, justamente, no se sabría muy bien qué debiera hacerse para, en concreto, proteger a las víctimas y evitar el asesinato de la sociedad civil. El discurso pacifista radical se queda entonces sin respuestas convincentes, porque cómo, si no, sin el empleo de la fuerza militar, por ejemplo, los países aliados hubiesen impedido la destructiva expansión del nazismo poniendo fin a la Segun-

da Guerra Mundial (Rodríguez Fouz, 2005). El uso de la acción bélica, en última instancia, debería parecernos moral, positivo y legítimo cuando de lo que se trata es de luchar contra la tiranía, poner fin a la opresión de los inocentes e impedir la violación inequívoca, deliberada y sistemática de los derechos humanos y las libertades fundamentales (Lamo de Espinosa, 2004).

Nuevo cosmopolitismo secular

La teoría del nuevo cosmopolitismo será la última gran teoría que analizaremos en este trabajo. Sin duda, ésta es una teoría más afín a los modelos que enfatizan los procesos de comunicación, convergencia y compatibilidad que a esos otros modelos que resaltan los procesos de diferencia, conflicto e incomunicación. El cosmopolitismo, en efecto, se autodefine en principio como un proyecto político universal e incluyente que a su vez se desmarca de una política de identidades singulares, cerradas y excluyentes. Éste, como veremos, critica los excluyentes particularismos religiosos, culturales e identitarios y reivindica una «ciudadanía mundial», un «gobierno global» y una «democracia cosmopolita». Más allá de las plurales caras que pueda adoptar el cosmopolitismo (Mignolo, 2002), quisiera subrayar en lo que sigue que, para bien y para mal, el nuevo cosmopolitismo no es tanto una aséptica descripción de la realidad social actual como, antes bien, un muy anhelado horizonte normativo a imaginar, consensuar y conquistar (Innerarity, D. 2005; Ghalioun, 2008).

Es aceptado que la tradición cosmopolita arranca nada menos que de la Antigüedad clásica. En el siglo V a.C., ciertamente, se ubican ya las muy conocidas sentencias del filósofo Diógenes de Sinope. Éste, afirmando sentirse en cualquier parte como en su propia casa, declaraba percibirse más como un ciudadano del mundo que como un ciudadano griego de la polis ateniense. A juicio de este clásico cosmopolitismo filosófico, en especial de sus escuelas cínicas y estoicas, la lealtad hacia la comunidad mundial estaba muy por encima de la lealtad hacia la comunidad local donde uno había nacido y crecido.

El otro gran referente de la tradición cosmopolita es la Ilustración europea del siglo XVIII. El fin esencial de este cosmopolitismo ilustrado sería construir un orden mundial pacífico que

protegiere a las personas de la guerra entre los Estados libres. Esa aspiración sólo podría lograrse, al parecer, mediante el impulso de un derecho pacifista cosmopolita que propiciara caminar hacia esa muy anhelada «paz perpetua» en el marco de la «hospitalidad universal». Así que éste es un proyecto tanto ético como jurídico, pues si se espera reconciliar a las naciones y que los hombres se hagan cada vez más sociables, pacíficos y tolerantes es en gran medida porque se cree factible instaurar un orden jurídico compartido por todos los pueblos libres del planeta que defina y disponga a la guerra como un recurso legalmente ilícito, injustificable e impracticable (Kant, 1985).

El cosmopolitismo declara otorgar un valor capital a la alteridad. Se presenta por ello como un paradigma inclusivo, tolerante y respetuoso. La diversidad, se afirma, no divide ni empobrece sino que une, nutre y enriquece. Se busca aquí no la anulación de las diferencias sino su más entusiasta integración. Escuchar a los otros merece la pena, porque quizá ellos tengan algo que enseñarnos. Que los otros nos escuchen es conveniente, porque quizá nosotros también tengamos algo que enseñarles (Appiah, 2007; Delanty, 2008). Lo usual, empero, es que no se enseñe a las nuevas generaciones a percibir las diferencias culturales como fuente de riqueza sino, antes bien, como fuente de caos, peligro y falsedad. Aunque quizá ni siquiera existan motivos lógico-racionales que justifiquen restringir las libertades humanas en el nombre de entidades estadísticas hipostasiadas como la nación, la iglesia o el partido (Mosterín, 2008). Claro que las religiones del mundo no siempre han aplaudido esta idílica cultura de la libertad y la tolerancia. El monoteísmo, por ejemplo, ha tendido muy usualmente a ser hostil tanto a la diferencia cultural interna como a la proveniente del exterior. Se intuye, no obstante, que la convivencia mundial pacífica es inviable sin ciertas restricciones normativas a esa cultura de la libertad y la tolerancia. El cosmopolitismo reconoce en principio el gran valor de la diferencia, pero quizá ni pueda ni deba desprenderse por completo de su clásica vocación laica y democrática universalista (Gutmann, 2008). A pesar de su bienintencionada política cultural inclusiva, como decimos, éste se ve forzado a encarar el gran reto que conlleva acordar y disponer de un conjunto básico de principios éticos y jurídicos globalmente respaldado, articulado y vinculante (Beck y Grande, 2006).

Cada cultura, por ser única e irrepetible, tiende a forjar sus propios mitos, valores y estilos de pensamiento. El nacionalismo y el romanticismo, en el extremo, glorifican el valor de lo diferente y por ello recelan de las pretensiones universalistas del cosmopolitismo. La cuestión es cómo dar cabida al multiculturalismo sin que éste nos conduzca a relativizar en exceso ciertos principios cognitivos (ciencia), políticos (democracia) o jurídicos (Estado de derecho) occidentales. Son esas legítimas aspiraciones universalistas, en definitiva, las que no parecen ser fácilmente compatibles con el relativismo cognitivo, moral y cultural posmoderno (Larrión, 2007). Acaso la mayor virtud de la tolerancia, como bien pueda revelarnos un lúcido análisis histórico, se manifieste justamente una vez se han fijado ciertos mínimos normativos cuya violación habrá de considerarse intolerable (Todorov, 2002). El problema es cómo conciliar una universalidad discutida, negociada y argumentada, tipo derechos humanos y libertades fundamentales, con una particularidad cultural, religiosa e identitaria asentada con frecuencia en preceptos cerrados, dogmáticos e incuestionables (Sartori, 2001; Pinxten, 2008).

La idea subyacente es que los particularismos religiosos, aun siendo en principio respetables, nunca debieran suponer un serio obstáculo para la articulación de la convivencia. El cosmopolitismo secular, heredero sin duda del cosmopolitismo ilustrado europeo, asume que la modernización conduce casi por necesidad a la privatización y la individualización de la experiencia religiosa. La secularización no conllevaría la desaparición de la religión, se argumentará, pero sí un repliegue progresivo de las creencias religiosas al ámbito de lo privado e individual (Luckmann, 1973). La teoría de la modernización, en efecto, concibe la religión como un sistema de comunicación autónomo y por eso asigna a ésta un ámbito funcional apartado, diferenciado y especializado de la sociedad moderna contemporánea (Luhmann, 2007). La plural experiencia religiosa, cultural e identitaria deberá respetarse, pero sólo si ésta se reserva al dominio privado, electivo e individual y no supone un grave impedimento para la instauración de ciertos principios éticos, políticos y jurídicos universales. El creciente pluralismo religioso sería difícilmente armonizable en un mundo plenamente globalizado, por ello, si se apuesta por instaurar un orden político internacional, se intuye que los particularismos religiosos más problemáticos deberían replegarse,

privatizarse e individualizarse por medio de una ética cosmopolita, aconfesional y universalista (Pinxten, 2008; Beck, 2009).

Mucho es lo que a veces puede separarnos, pero quizá mucho más sea lo que siempre puede unirnos. Ante la diferencia cultural, religiosa e identitaria, sería deseable que la vieja retórica del poder diera paso a la nueva retórica del bien común, de un bien común universal y planetario (Wallerstein, 2006). La «virtud cosmopolita», justamente, constataría los derechos y las obligaciones de una ciudadanía global en un marco normativo compartido para la acción y la responsabilidad política (Turner, 2002). Acaso las personas, en sus aspiraciones más profundas, sean considerablemente semejantes. El punto de partida, necesario pero quizá insuficiente, habría que fijarlo en la defensa global de los derechos humanos y las libertades fundamentales. El reto es cómo concretar ese más amplio elenco de principios compartidos y vinculantes, pues no sería nada fácil fijar modelos de mediación, promulgar constituciones transnacionales o consensuar tratados de derecho internacional. La relativista y posmoderna semántica de la diversidad cultural, no obstante, correría el riesgo de silenciar lo común y olvidar lo compartido por absolutizar la diferencia, ensalzar en exceso lo fragmentario y promover la autosuficiencia de lo exclusivo (Beck y Grande, 2006; Sánchez Capdequí, 2010). Como bien nos revela un análisis atento de las tensiones entre el islam y la laicidad republicana francesa, por ejemplo, el reto de propiciar una más justa y armónica convivencia global pasaría tanto por fomentar el reconocimiento religioso, cultural e identitario de la diversidad como por promover la integración educativa, laboral y económica de la población inmigrante ya establecida en muchos de los países occidentales (Innerarity, C. 2005).

El cosmopolitismo, asimismo, motiva una redefinición de las identidades, de las personales y de las colectivas. Es cierto, en un mundo global todo se conecta y en él, sin duda, también se agolpan las identidades (Sánchez de la Yncera, 2002). El ciudadano cosmopolita, en particular, se identifica con la polis (lo local), pero también con el cosmos (lo global). Las mitologías nacionales han posibilitado los pilares culturales e identitarios del Estado nacional. Se trataría ahora de sentir, pensar y conquistar una comunidad política global más allá de los contextos étnicos, regionales y nacionales inmediatos. El problema es que

la sociedad global aún no es, para nada, una comunidad política instituida y que los vínculos nacionalistas siguen restringiendo claramente las posibilidades para esa identidad global anhelada. El cosmopolitismo podría concebirse así como una bienintencionada aspiración normativa, esto es, como una potente mirada esperanzada que en ningún caso se resigna a un orden mundial dividido, violento y ensombrecido por sus a veces tensas expresiones religiosas, culturales e identidades (Nussbaum, 1999; Beck, 2005; Pinxten, 2008; Delanty, 2008).

Esa identidad cosmopolita, por supuesto, reclama una ética igualmente cosmopolita (Appiah, 2007). Y esa respuesta ética sólo sería viable si naciese de un sincero y generoso reconocimiento de la alteridad. Se es éticamente responsable, a saber, cuando se acepta la proximidad del otro, se asume la precariedad de la vida propia y ajena y se reconoce el sufrimiento de los demás y las causas de tal sufrimiento. La dignidad humana, sin duda, debe ser protegida y consagrada por el derecho internacional. La globalización, a la postre, evidenciaría aún más la necesidad de fijar normas comunes para la defensa de los derechos humanos y las libertades fundamentales (Nussbaum, 1999). El reto, insisto, es cómo concretar y articular los contenidos de esa ética universalmente compartida y vinculante. Aquí se expresaría, seguramente, la principal paradoja ética de eso que tal vez podamos acordar en llamar la «virtud cosmopolita» (Turner, 2002). El problema, en todo caso, es que la defensa de los derechos humanos, de unos derechos humanos necesariamente globales, no parece ser fácilmente compatible con el relativismo cognitivo, moral y cultural posmoderno (Larrión, 2007).

El actual cosmopolitismo puede hallar en la globalización un aliado; sin duda se topa con un desafío. La globalización, en efecto, empuja a la humanidad a producir destinos híbridos, solapados y entrecruzados (García Canclini, 1990). Los sistemas religiosos, culturales e identitarios podrían estar siendo, por ende, progresivamente deslocalizados y desterritorializados (Delanty, 2008). La globalización, se dirá, potencia la densidad, la estabilidad y la ramificación de muchas de las relaciones locales, regionales y globales (Held, 2000). Ésta, paradójicamente, hace que cada vez más personas en el mundo sean conscientes de las grandes diferencias globales en riqueza, poder, cultura, religión y estilos de vida. Aunque la globalización aún se refiere mucho más

específicamente a los cambios económicos y financieros que a los cambios éticos, políticos, jurídicos y socioculturales (Beck, 1998b). El mundo, para bien y para mal, se estaría quedando sin afueras, sin márgenes, sin extrarradios y sin alrededores, en suma, sin sitios ajenos y distantes donde, como antaño, depositar nuestros riesgos, problemas, basuras y desperdicios (Beck, 1998a; Bauman, 2001; Innerarity, D. 2008).

El mundo, según esta inercia histórica e ideológica, podría tender a unificarse en los ámbitos políticos, económicos, tecnológicos y socioculturales (Marcuse, 1994). El problema es que, siendo en ocasiones la humanidad un lobo para la humanidad, el libre mercado podría haberse convertido en un nuevo y aún más temible Leviatán. El cosmopolitismo renovado, entonces, se presenta como una firme alternativa a los efectos más adversos de esa desalmada globalización económica y financiera. Si bien la mayor fuerza política del neoliberalismo consiste, precisamente, en que se declara apolítico. El globalismo acaba fomentando que el valor económico se erija en el valor por excelencia, quedando así subordinados los restantes órdenes éticos, políticos y jurídicos. Esa ideología, pues, ensalza un modelo económico universal en el cual el protagonismo pasa de los ciudadanos y las instituciones democráticas a los mercados y sus accionistas, inversores y especuladores. La existencia de «vidas desperdiciadas» probaría que el problema no es la globalización en sí misma sino las perversas consecuencias humanas que promueve esa elitista globalización de las finanzas y los capitales (Bauman, 2001). La paradoja de la globalización, no obstante, es que la resistencia a la globalización sólo puede articularse como resistencia global a la globalización, por ende no es posible luchar contra los efectos adversos de esa globalización neoliberal arrolladora sin presuponer una globalización mejor, diferente y alternativa (Beck, 1998b).

Si el cosmopolitismo afirma que nuestro hogar es «no sólo» la polis «sino también» el cosmos, la globalización evidencia ser la mayor amenaza para la sociedad cerrada propia del Estado nacional. El cosmopolitismo afirma la inoperancia de las viejas distinciones entre nosotros y los otros, local y global, dentro y fuera, interior y exterior, nacional e internacional (Beck, 2005). Cada vez sería más ineficiente definir y abordar los actuales problemas de la ciudadanía como locales, regionales, nacionales o

internacionales. Los principales retos sociales y ambientales actuales serían globales, por ende no podrían afrontarse con solvencia si antes no se superara el ya desbordado punto de vista de la soberanía nacional. La más alta modernidad, pues, necesitaría superar el antiguo «nacionalismo metodológico» (Smith, 1983) para abrazar un nuevo «cosmopolitismo metodológico» (Beck, 1998b). Así lo evidenciaría el irregular y continuo tráfico global de armas, drogas, emigrantes y capital monetario. O problemas como la contaminación, el cambio climático, las grandes epidemias, la crisis económica y financiera o la proliferación de armas de destrucción masiva. El Estado nacional ya no ostentaría el monopolio de la violencia legítima y, de hecho, la violencia armada ya hace tiempo que no se atendría al clásico cierre fronterizo y a la gramática nacional de los ejércitos. Como en el caso de la guerra y el nuevo terrorismo, cabe insistir; el cosmopolitismo se presenta como una alternativa viable y deseable ante la impotencia generada por procurar resolver problemas globales con políticas exclusivamente nacionales (Kaldor, 2001; Beck, 2003; Benhabib, 2007).

Es en este escenario, pienso, donde debería situarse el anhelado horizonte normativo de una «ciudadanía mundial», un «gobierno global» y una «democracia cosmopolita» (Held, 1997; Archibugi, 2008). Si el análisis se detiene aquí en el ser (existente) es sólo porque éste reclama la solicitud de un deber ser (deseable y conveniente). La globalización, se denuncia, carece todavía de un movimiento ciudadano mundial, de un claro gobierno global y de sólidas y vinculantes instituciones jurídicas y democráticas transnacionales. Ese anhelado horizonte estaría llamado a posibilitar la creación de un Estado cosmopolita y transnacional que vuelva a procurar monopolizar el uso de la violencia legítima para regular el flujo global de personas, mercancías y capital económico y financiero. Si bien para ello, para poder jugar en el juego de la política mundial, la política exterior de los países debiera ir acotándose y reemplazándose por una política interior mundial (Beck, 2004). En tal caso, se reclamará, los derechos de los Estados y las naciones deberían ir dejando paso a los derechos de los individuos y los grupos sociales (Habermas, 2000 y 2006). Si una sociedad llegase a ser plenamente cosmopolita, en efecto, lo sería por el nivel de protagonismo y la capacidad de intervención y participación que permitiera y atri-

buyera a sus ciudadanos (Reyes, 2008). Lo que aún quedaría pendiente, ciertamente, para una solvente gestión colectiva de los principales retos sociales y ambientales globales, es la unificación normativa de la humanidad bajo una misma «ley moral mundial» (Iranzo, 2004). La utopía cosmopolita, en coherencia, hace suya la exigencia de «civilizar la globalización», es decir, de politizar el proceso de mundialización económica y financiera con nuevos conceptos, recursos y dispositivos políticos que fomenten una actuación normativa mucho más integradora que supere las viejas estrategias nacionales de diferenciación entre aquí y allí, local y global, dentro y fuera, nosotros y ellos (Beck, 2005; Ghalioun, 2008; Innerarity, D. 2008).

¿Nuevo cosmopolitismo secular?

La actual reformulación del cosmopolitismo nos aporta tanto un diagnóstico de nuestro presente como, sobre todo, un deseado marco normativo para el futuro de las sociedades contemporáneas. Claro que esta nueva propuesta, que a un tiempo es enunciativa y evaluativa, no habría dejado de suscitar ciertas dudas, matizaciones y discrepancias. Este nuevo cosmopolitismo habría sido criticado, por ejemplo, por su manifiesta concepción laica, secular y teleológica de la sociedad moderna contemporánea. El orden social moderno, se dirá, quizá no conduzca por necesidad al total desvanecimiento y la progresiva marginación de la experiencia religiosa. La idea aquí subyacente es que el mito, la religión, la metafísica y la razón científica tal vez no sean estadios históricos evolutivos sino formas de saber permanentes e irreductibles (Scheler, 1973). En las actuales sociedades, pues, la religión no estaría condenada en absoluto a desaparecer; pero tampoco a replegarse por imperativo funcional al ámbito exclusivo de lo privado e individual. Sería muy discutible, por ende, la rígida contraposición entre una civilización occidental progresivamente secular, liberal, abierta, racional, moderna, pacífica y democrática y un resto de civilizaciones consustancialmente radical, cerrado, estático, violento, creyente, dogmático y fundamentalista (Bellah, 1991; Casanova, 2000; Latour, 2002; Wengrow, 2010). Atendiendo tales consideraciones analíticas y apoyándose en estudios empíricos comparativos, sur-

gen así propuestas interpretativas que constatan la existencia de unas «modernidades múltiples» (Taylor y Lee, 1998; Eisenstadt, 2002), unas «modernidades alternativas» (Gaonkar, 2001), unas «civilizaciones en disputa» (Arnason, 2003) o unas «modernidades en disputa» (Beriain, 2005). Si los supuestos cardinales del actual cosmopolitismo son cuestionables, se concluirá, sería porque éste sigue siendo un fiel hijo de la tradición ilustrada europea, asume el futuro sistema mundial bajo el triunfo de una única civilización universal y percibe esta transformación como una expansión global, necesaria y progresiva de la modernidad secular, liberal y democrática occidental (Casanova, 2011).

El etnocentrismo imperialista occidental sería en gran medida consecuencia de la creencia moderna en un único, racional y necesario mundo de la ciencia, la tecnología, el mercado, la democracia y los derechos humanos (Latour, 2002). Quizá sea razonable pensar, asimismo, que el cosmopolitismo es en última instancia un producto específico de la modernidad y el actual proceso de globalización (Turner, 2002). Ha de subrayarse en todo caso que ese cosmopolitismo podría estar fomentando, intencionadamente o no, un proyecto cultural universal a imagen y semejanza de la arrolladora cultura moderna occidental. Se denuncia así que el proyecto cosmopolita podría estar amparando los intereses no declarados de un club elitista de individuos privilegiados. Esa minoría de privilegiados estaría formada, sobre todo, por hombres blancos, occidentales y económicamente acomodados. El riesgo es que ese cosmopolitismo occidental pueda seguir reforzando la recolonización económica, política y sociocultural de los países más pobres y necesitados del planeta (Mamdani, 2004). El cosmopolitismo más superficial se centraría en el contacto con los estilos de vida de las otras culturas, pero quizá sólo con el fin de enriquecer la propia vida individual y sin establecer con éstas un sólido y sincero compromiso ético y normativo. Los países del tercer mundo se ven arrastrados a seguir las reglas del capital económico global, aparentemente para mejorar su calidad de vida nacional, pero a menudo los únicos que realmente se benefician de esta asociación son las personas occidentales mejor situadas y acomodadas (Fanon, 1963). En sintonía con un cosmopolitismo más autocrítico y atento a la notable dificultad de establecer una racional jerarquización de los valores y las culturas, en suma, se denuncia que la aspiración

última de establecer un orden mundial cosmopolita podría propiciar veladamente la imposición no consensuada de un renovado y muy pernicioso etnocentrismo liberal y secular occidental (Mignolo, 2002; Delanty, 2008).

Aunque la crítica más habitual al proyecto cosmopolita sigue subrayando que éste corre el riesgo de no ser realista, de no ser autocrítico y de ser excesivamente ingenuo y optimista. El cosmopolitismo, como hemos apuntado, podría estar aportándonos más un buen deseo que un buen diagnóstico. Acaso el cosmopolitismo no haya sabido integrar suficientemente en sus análisis la naturaleza última de las perniciosas relaciones de poder, opresión y sometimiento, pero no sólo entre unas y otras personas sino, antes bien, entre unos y otros Estados (Ajami, 1993). La globalización económica y financiera, además, fluye a sus anchas y a años luz de la globalización democrática, evidenciando el sangrante problema de la ausencia de una ética, una política, un derecho, una fiscalidad y una fuerza militar transnacionales. El gran reto, aún sin resolver, es cómo gestionar la convivencia global sin apelar a ciertos principios normativos modernos y occidentales con una clara vocación universalista. Los derechos humanos y las libertades fundamentales, sin ir más lejos, cabe reiterar, sólo podrían garantizarse de un modo realista y a escala global si se crean los mecanismos internacionales, políticos, jurídicos y militares, que impidan a personas, países, corporaciones y agrupaciones ilícitas en general su continua violación y su deliberado ocultamiento (Lamo de Espinosa, 2004; Rodríguez Fouz, 2005).

Conclusión

Hemos expuesto y analizado críticamente tres de las principales concepciones existentes en la actualidad acerca de la centralidad y el porvenir de la religión en el orden global emergente. Si unas miradas son en gran medida tenebrosas, excluyentes y beligerantes, según hemos detallado, las otras son en principio mucho más amables, incluyentes y benefactoras. La retórica del choque, pues, asume que existe una verdad cultural óptima y superior y que una política estatal imperialista deberá encargarse de hacerla valer; de buen grado o a través del uso de

la fuerza militar; allí donde para cada caso específico se estimara justo y conveniente. El discurso del diálogo y la alianza, en cambio, declara que cada cultura tiene y produce su propia verdad, de modo que la verdad cultural es relativa, múltiple, poliforme y de validez contingente, por ende lo esencial sería escuchar, respetar y atender diplomáticamente a toda esa rica heterogeneidad con el fin cardinal de propiciar una convivencia pacífica, armónica y equilibrada. La semántica cosmopolita, finalmente, sostiene que la verdad cultural es privada, individual y electiva para cada colectivo y ciudadano del mundo y que lo imprescindible para gestionar con solvencia ese mundo global, híbrido e interconectado es extender, preferentemente por vías no violentas, el viejo modelo ilustrado occidental en cuyo marco cabe asentar el capitalismo, la democracia, la ciencia estándar, el imperio de la ley y la defensa de los derechos humanos. Ha de concluirse, por consiguiente, que ni el choque, ni la alianza, ni la privatización de tales dinámicas colectivas son destinos naturales, necesarios e irrevocables. El porvenir, a fin de cuentas, es algo que siempre está por soñar, por pensar, por hacer, en suma, por venir. Aunque se nos advierta que el futuro probable se halla escrito, es tarea irrenunciable de las ciencias sociales desvelar la perenne tensión entre lo ideológico y lo utópico (Mannheim, 1987) para, precisamente desde ahí, recordar a la sociedad que el futuro efectivo siempre queda por escribir (Joas, 1996; Sánchez Capdequí, 2007).

Es obvio que no es fácil salir airoso de estas arenas movilizadas donde demasiadas veces se entremezclan desalentadores diagnósticos y pronósticos con candidos deseos y aspiraciones y todo ello, a su vez, sazonado con más o menos sutiles estrategias discursivas legitimadoras y propagandísticas. Cualquier manual sobre métodos y técnicas de investigación, por lo demás, aconseja a los analistas más noveles que se esfuercen por separar a la ciencia de la política y a los juicios de hecho de los juicios de valor. El reto nada fácil de resolver como investigadores adultos es si podemos y queremos ofrecer rigurosos diagnósticos de la realidad social que no susciten merecidas sospechas sobre las prácticas que dichos diagnósticos encubren y amparan. Las visiones más escépticas que denuncian la gravedad de los problemas estructurales, en efecto, quizá busquen avivar las conciencias y desatar una acción comprometida, pero también pueden

contribuir sin quererlo a naturalizar esos mismos problemas. Las miradas más optimistas que no conceden tal protagonismo a la terquedad de las tensiones sociales, en cambio, prefieren dar a entender que todo deseado horizonte es realmente conquistable, aunque pueden contribuir sin pretenderlo a que los ciudadanos pequen de ingenuidad, irresponsabilidad e infecundo voluntarismo. Dado que en última instancia ambas opciones son igualmente extremas y, por ende, susceptibles de matización, lo esencial desde el punto de vista del análisis sociológico parece ser dónde, para cada caso específico, decidimos poner el acento, si bien en las posturas apocalípticas cuyo riesgo mayor es el autocumplimiento, o si bien en las posturas redentoras cuyo riesgo mayor es la autonegación (Bourdieu, 2003).

La disyuntiva cardinal parece contraponer la lógica del dominio a la lógica de la cooperación y un modelo de convivencia forjado en la hegemonía a otro fundado en el pluralismo (Todorov, 2005; Wallerstein, 2006). Los individuos, las culturas y las civilizaciones pueden relacionarse, a fin de cuentas, o bien como un juego de suma cero, donde lo que unos ganan los otros lo pierden, o bien como un juego de suma mayor que cero, donde todos ganan más si todos se escuchan, ayudan y coordinan. En un caso, personas y culturas compiten entre sí, se retan, ordenan, agrupan y dividen de cara a esos combates, resultando, por necesidad, unas ganadoras y el resto perdedoras. En el otro caso, personas y culturas conviven y colaboran entre sí, buscando lo que las puede unir y no lo que las puede separar, generando un neto triunfo colectivo en tanto que el conjunto puede ganar más de lo que puedan perder algunos de sus segmentos. La retórica de la diferencia, el conflicto y la incomunicación es más fácil de propagar y pudiera parecer, en sentido egoísta, más rentable materialmente, porque solicita que no reparemos emocionalmente en la humanidad de los otros y porque tiende a justificar fácilmente ciertas prácticas violentas e interesadas de control, intervención y sometimiento. La retórica de la comunicación, la convergencia y la compatibilidad, en cambio, aunque en muchos órdenes pudiera ser más viable para el conjunto, es mucho más compleja, frágil y exigente, porque demanda a personas, comunidades y asociaciones que sean honestas, empáticas y transparentes, que en todo momento sepan hacerse cargo de las razones de los otros y que se esfuercen de continuo para, cuando

menos, procurar ofrecer al mundo lo mejor de sí mismas. Cuando las guerras religiosas, culturales e identitarias se nos presentan en público como un destino social no deseado pero prácticamente inevitable, entiendo, no nos deberían resultar extrañas ni infecundas las voces de quienes, en respuesta, no quieren renunciar a creer que nuestro porvenir en común siempre deja un espacio abierto para esos otros mundos posibles de más armónica convivencia que sus protagonistas sean capaces de soñar, pensar y promover.

Bibliografía

- AJAMI, Fouad (1993). «The Summoning. "But They Said, We Will Not Hearken"», en *Foreign Affairs*, vol. 72, nº 4, pp. 2-9.
- AL-AZMEH, Aziz (2009/1993). *Islams and Modernities*, Londres, Verso.
- ALÍ, Tariq (2005/2002). *El choque de los fundamentalismos. Cruzadas, Yihads y modernidad*, Madrid, Alianza.
- ANKERL, Guy (2000). *Global Communication without Universal Civilization*, Geneva, INU Press.
- APPIAH, Kwame A (2007/2006). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Madrid, Katz.
- ARCHIBUGI, Daniele (2008). *The Global Commonwealth of Citizens. Toward a Cosmopolitan Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
- ARNASON, Johann P (2003). *Civilizations in Dispute. Historical Questions and Theoretical Traditions*, Brill, Leiden.
- AZNAR, José María (2008). *Conferencia en XX Symposium International du Rassemblement Constitutionnel Démocratique (RCD)*, Gammarrh, Túnez, 3 y 4 de noviembre de 2008.
- BARDAJÍ, Rafael L (2005). «La Alianza de Civilizaciones. Elementos para una crítica», en *Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES)*, a 29 de enero de 2005.
- BAUMAN, Zygmunt (1998/1997). *Modernidad y Holocausto*, Toledo, Sequitur.
- (2001/1998). *La globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE.
- BECK, Ulrich (1998a/1986). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós.
- (1998b/1997). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós.
- (2003/2002). *Sobre el terrorismo y la guerra*, Barcelona, Paidós.
- (2004/2002). *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial*, Barcelona, Paidós.
- (2005/2004). *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós.
- (2009/2008). *El Dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*, Barcelona, Paidós.
- y E. GRANDE (2006/2004). *La Europa cosmopolita. Sociedad y política en la segunda modernidad*, Barcelona, Paidós.
- BELL, Daniel (1964/1960). *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos.
- (1977/1976). *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.
- BELLAH, Robert N (1991). *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley, University of California Press.
- BENHABIB, Seyla (2007). «Guerras profanas», en *Papers. Revista de Sociología*, nº 84, pp. 67-80.
- BERIAIN, Josetxo (2000). *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos.
- (2004) (Ed.). *Modernidad y violencia colectiva*. Madrid, CIS.
- (2005). *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos.
- BERMAN, Paul (2003). *Terror and Liberalism*, Nueva York, W.W. Norton & Company.
- BLANKLEY, Tony (2005). *The West's Last Chance. Will We Win the Clash of Civilizations?*, Washington, Regnery Publishing.
- BOURDIEU, Pierre (2003/2001). *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama.
- BUENO, Gustavo (2006). *Zapatero y el pensamiento de Alicia. Un presidente en el País de las Maravillas*, Madrid, Temas de Hoy.
- BUSH, George W (2001). *Discurso ante el Congreso de los Estados Unidos*, Nueva York, a 20 de septiembre de 2001.
- CASANOVA, José (2000/1994). *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, Promoción Popular Cristiana.
- (2011). «Cosmopolitanism, the Clash of Civilizations and Multiple Modernities», en *Current Sociology*, nº 59, vol. 2, pp. 252-267.
- COMTE, Auguste (1830-1842). *Cours de Philosophie Positive*, París, Bachelier.
- CONRAD, Joseph (1976/1899). *El corazón de las tinieblas*, Madrid, Alianza.
- DE ARISTEGUI, Gustavo (2005). *La Yihad en España. La obsesión por reconquistar Al-Ándalus*, Madrid, La Esfera de los Libros.
- DEL ÁGUILA TEJERINA, Rafael (1997). «Las civilizaciones del profesor Huntington», en *Revista de Libros*, nº 5, pp. 15-16.
- DELANTY, Gerard (2008/2006). «La imaginación cosmopolita», en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 82-83, pp. 35-49.
- DRAE (2001). *Diccionario de la Lengua Española*, Vigésima Segunda Edición, Madrid, Real Academia Española.
- DU PLESSIS, Laurent A. (2005/2002). *La tercera guerra mundial ha comenzado*, Barcelona, Puzzle.

EISENSTADT, Shmuel N. (2002). (Ed.). *Multiple Modernities*, New Brunswick, Transaction Publishers.

ELIAS, Norbert (1987/1939). *El proceso de civilización*, México, FCE.

ERDOGAN, Recep Tayyip (2008). «Discurso en el I Foro de Alianza de Civilizaciones», en *Tiempo de Paz*, nº 88, pp. 17-20.

FALLACI, Oriana (2002/2001). *La rabia y el orgullo*, Madrid, La Esfera de los Libros.

FANON, Frantz (1963/1961). *Los condenados de la tierra*, México, FCE.

FERNÁNDEZ RAMOS, José Carlos (2008). «Choque vs alianza de civilizaciones», en *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, vol. 2, nº 2, pp. 235-240.

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

— (2001a). «Seguimos en el fin de la historia», en *El País*, a 21 de octubre de 2001.

— (2001b). «Their Target: The Modern World», en *Newsweek*, vol. 138, nº 25, a 17 de diciembre de 2001, pp. 114-124.

GAONKAR, Dilip P. (2001). (Ed.). *Alternative Modernities*, Durham, N.C., Duke University Press.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.

GHALIOUN, Burhan (2008). «La utopía cosmopolítica», en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 82-83, pp. 109-116.

GUTMANN, Amy (2008/2003). *La identidad en democracia*, Madrid, Katz.

HABERMAS, Jürgen (1988/1981). *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.

— (2000/1998). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós.

— (2006/2004). *El Occidente escindido*, Madrid, Trotta.

HALLIDAY, Fred (2005/2003). *El Islam y el mito del enfrentamiento*, Bellaterra, Barcelona.

HEGEL, George W.F. (1966/1807). *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE.

HELD, David (1997/1995). *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós.

— (2000). *A Globalizing World? Culture, Economics, Politics*, Londres, Routledge.

HIRSI ALI, Ayaan (2006). *Yo acuso: Defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

HIZB UT-TAHRIR (2002). *The Inevitability of the Clash of Civilisation*, Londres, Khilafah Publications.

HOBBS, Thomas (1980/1651). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, México, FCE.

HUNTER, James D. (1991). *Culture Wars. The Struggle to Define America*, Nueva York, Basic Books.

HUNTINGTON, Samuel P. (1997/1996). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.

— (2001). «The Age of Muslim Wars», en *Newsweek*, vol. 138, nº 25, a 17 de diciembre de 2001, pp. 14-19.

— (2002/1993). *¿Choque de civilizaciones?*, Madrid, Tecnos [traducción de: Huntington, Samuel P. (1993). «The Clash of Civilizations?», en *Foreign Affairs*, vol. 72, nº 3, pp. 22-49].

— (2004a/1991). *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Barcelona, Paidós.

— (2004b/2004). *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Barcelona, Paidós.

INGLEHART, R. y P. NORRIS (2003). «The True Clash of Civilizations», en *Foreign Policy*, nº 135, marzo-abril, pp. 62-70.

INNERARITY, Carmen (2005). «La polémica sobre los símbolos religiosos en Francia. La laicidad republicana como principio de integración», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 111, pp. 139-161.

INNERARITY, Daniel (2005). «El horizonte cosmopolita», en *El País*, a 8 de septiembre de 2005.

— (2008). «Un mundo sin alrededores», en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 82-83, pp. 51-55.

IRANZO, Juan Manuel (2004). «El "Imperio" como fantasía y desco de las globalizaciones», en *Política y Sociedad*, vol. 41, nº 3, pp. 35-61.

JOAS, Hans (1996/1992). *The Creativity of Action*, Cambridge, Polity Press.

— (2005/2000). *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Barcelona, Paidós.

KALDOR, Mary (2001/1999). *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, Barcelona, Tusquets.

KAMEN, Henry (2004). «¿Qué alianza?, ¿qué civilizaciones?», en *El Mundo*, a 10 de diciembre de 2004.

KANT, Immanuel (1985/1795). *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos.

KOJÈVE, Alexander (1980). *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Ithaca, Cornell University Press.

LAMO DE ESPINOSA, Emilio (2004). *Bajo puertas de fuego. El nuevo desorden internacional*, Madrid, Taurus.

— (2007). «La globalización cultural. ¿Crisol, ensalada o gazpacho civilizatorio?», en Almaraz Pestaña, José, et al. (2007) (Eds.). *Lo que hacen los sociólogos. Homenaje a Carlos Moya Valgañón*, Madrid, CIS, pp. 543-573.

LARRIÓN, Jósean (2007). «El pensamiento de la sospecha. Observaciones sobre los límites sociales y argumentativos de la sociología de la posmodernidad», en *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, nº 215, pp. 150-163.

LATOUR, Bruno (2002). *War of the Worlds. What about Peace?*, Chicago, Prickly Paradigm Press.

LEWIS, Bernard (1990). «The Roots of Muslim Rage», en *The Atlantic Monthly*, septiembre de 1990, vol. 266, nº 3, pp. 47-60.

LIND, William S. (1991). «Defending Western Culture», en *Foreign Policy*, 84, pp. 40-50.

LUCKMANN, Thomas (1973/1967). *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Sígueme.

LUHMANN, Niklas (2007/2000). *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta.

MAMDANI, Mahmood (2004). *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, Nueva York, Pantheon Books.

MANNHEIM, Karl (1987/1929-1936). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, FCE.

MARCUSE, Herbert (1994/1965). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel.

MAYOR ZARAGOZA, Federico (2006). «Alianza de Civilizaciones. Porvenir por hacer», en *Contrastes. Revista Cultural*, nº 46, pp. 111-115.

MEYSSAN, Thierry (2002). *11 de septiembre de 2001. La gran impostura*, Madrid, La Esfera de los Libros.

MIGNOLO, Walter D. (2002). «The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism», en Breckenridge, Carol A. et al. (2002). (Ed.). *Cosmopolitanism*, Durham, Reino Unido, Duke University Press, pp. 157-187.

MOSTERÍN, Jesús (2008). *La cultura de la libertad*, Madrid, Espasa-Calpe.

MURAWIEC, Laurent (2005). *Princes of Darkness. The Saudi Assault on the West*, Lanham MD, Rowman & Littlefield.

NAIR, Sami (2005). «La modernidad en contra del "choque de civilizaciones"», en George, Susan, et al. (2005). *Frente a la razón del más fuerte*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, pp. 49-80.

NUSSBAUM, Martha C. (1999). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, Barcelona, Paidós.

ONU (1998). *Proclama del Año 2001: Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones*, Resolución A/RES/53/22, a 16 de noviembre de 1998.

— (2006). *Alianza de Civilizaciones: Informe del Grupo de Alto Nivel de Naciones Unidas*, Estambul, a 13 de noviembre de 2006.

PINXTEN, Rik (2008). «Hacia un cosmopolitismo renovado. La interculturalidad como capacidad de vivir la identidad y las fronteras», en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 82-83, pp. 167-177.

REMIRO BROTONS, Antonio (1996). *Civilizados, bárbaros y salvajes en el nuevo orden internacional*, Madrid, McGraw-Hill.

REYES, Román (2008). «Sociedad cosmopolita. Estrategias EuroMed de intervención y participación», en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, nº 18, vol. 2, pp. 25-37.

RICE, Condoleezza (2006). «Carta a Miguel Ángel Moratinos», en *El Mundo*, a 16 de febrero de 2006.

RODRÍGUEZ FOUZ, Marta (2004). «Las voces del Imperio. Sobre la semántica de la justicia y del derecho a la guerra», en *Política y Sociedad*, vol. 41, nº 3, pp. 63-84.

— (2005). «El desafío de la guerra. Democracia y violencia en la afirmación del orden mundial», en Ariño Villarroya, Antonio (2005). (Ed.). *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Madrid, CIS, pp. 225-252.

RODRÍGUEZ ZAPATERO, José Luis (2004). *Intervención ante la 59ª Asamblea General de Naciones Unidas*, Nueva York, a 21 de septiembre de 2004.

— (2005a). *Discurso en la Clausura de la Conferencia Internacional sobre Democracia, Terrorismo y Seguridad*, Madrid, a 10 de marzo de 2005.

— (2005b). *Discurso en la Primera Reunión del Grupo de Alto Nivel de la Alianza de Civilizaciones*, Palma de Mallorca, a 5 de diciembre de 2005.

— (2007). «Entrevista: La Alianza de Civilizaciones. Un proyecto de Naciones Unidas a propuesta del Gobierno español», en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 3, pp. 117-119.

RUSSETT, B.M., J. ONEAL y M. COX (2000). «Clash of Civilizations, or Realism and Liberalism Déjà Vu? Some Evidence», en *Journal of Peace Research*, vol. 35, nº 5, p. 583-608.

SAID, Edward W. (1993/1993). *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.

— (1997). *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Nueva York, Vintage Books.

— (2001). «El choque de ignorancias», en *El País*, a 16 de octubre de 2001 [traducción: Said, Edward W. (2001). «The Clash of Ignorance», en *The Nation*, a 22 de octubre de 2001].

— (2007/1978). *Orientalismo*, Barcelona, De Bolsillo.

— (2010/1997). «El mito de "El choque de civilizaciones"», en *Revista Alif Nûn*, nº 79, febrero de 2010 [traducción de: Said, Edward W. (1998/1997). «The Myth of "The Clash of Civilizations"», en Columbia University, Challenging Media, Media Educations Foundation].

SÁNCHEZ ARTEAGA, Juanma (2007). *La razón salvaje. La lógica del dominio: tecnociencia, racismo y racionalidad*, Madrid, Lengua de Trapo.

SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, Celso (2007). «Choques civilizacionales, alianzas y posibilidades. La teoría social ante la guerra», en *Papers. Revista de Sociologia*, nº 84, pp. 175-183.

— (2010). «Las voces de la diversidad y los silencios de lo común. Las identidades a debate», en *Política y Sociedad*, vol. 47, nº 2, pp. 85-101.

SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio (2002). «El mundo conecta, se agolpan las identidades», en García Blanco, J.M. y Navarro, P. (2002) (Eds.), *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*, Madrid, CIS, pp. 293-327.

SARTORI, Giovanni (2001/2000). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus.

- SCHELER, Max (1973/1926). *Sociología del saber*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- SCHMITT, Carl (1998/1932). *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- SEN, Amartya (2007/2006). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz.
- SMITH, Anthony D. (1983). «Nationalism and Classical Social Theory», en *British Journal of Sociology*, vol. 34, n° 1, pp. 19-38.
- TAYLOR, Ch. y B. LEE (1998). *Multiple Modernities Project. Modernity and Difference*, University of Pennsylvania, Center for Transcultural Studies.
- TIBI, Bassam (1990). *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, Boulder, CO, Westview Press.
- TODOROV, Tzvetan (1987/1982). *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI.
- (1991/1989). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Madrid, Siglo XXI.
- (2002/2000). *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona, Península.
- (2005). «Hegemonía o pluralismo, dos modelos de convivencia», en George, Susan, et al. (2005). *Frente a la razón del más fuerte*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, pp. 121-151.
- (2008/2008). *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- TOYNBEE, Arnold J. (1991/1934-1961). *Estudio de la historia*, Madrid, Alianza.
- TURNER, Bryan S. (2002). «Cosmopolitan Virtue. On Religion in a Global Age», en *European Journal of Social Theory*, vol. 4, n° 2, pp.131-152.
- VALLESPÍN OÑA, Fernando (2005). «Alianza de Civilizaciones», en *Claves de Razón Práctica*, n° 157, pp. 4-11.
- VEGECIO RENATO, Flavio (2006). *Epitoma rei militaris (Compendio de técnica militar)*, Madrid, Cátedra.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2006). *European Universalism. The Rhetoric of Power*, Londres y Nueva York, The New Press.
- WENGROW, David (2010). *What makes Civilization?*, Oxford, Oxford University Press.