

LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES:

(Fernando Vallespín)

El concepto de Alianza de Civilizaciones (AP) que promoviera el Presidente del Gobierno español José Luis Rodríguez Zapatero en su discurso del 21 de septiembre de 2004 ante la Asamblea General de Naciones Unidas ha dado lugar a un sinnúmero de comentarios, muchos de ellos cargados de una curiosa crítica visceral. A pesar de este conjunto de críticas por parte de algunos -que provienen sobre todo de representantes de nuestra oposición política y de grupos mediáticos afines- y de la indiferencia de otros, el proyecto ha conseguido seguir adelante. La ONU, con su Secretario General a la cabeza, lo ha considerado merecedor de ser estudiado en serio de forma institucional y bajo su patrocinio. Y son ya muchos los países de Oriente y Occidente, con España y Turquía a la cabeza, que los han apoyado directa y explícitamente. Este mismo mes de noviembre comenzará en Mallorca la reunión de un grupo de trabajo para establecer las bases de su puesta en práctica. Parece, pues, un buen momento para acercarse a analizar el fondo que subyace a este esfuerzo por establecer lazos entre “civilizaciones”.

Con independencia de cuáles sean las consecuencias políticas más específicas derivadas de este esfuerzo, hay algo que este proyecto ya ha conseguido: introducir con gran empuje en la agenda de la discusión teórica el problema del conflicto intercultural. Con ello se disuelve implícitamente una de las principales críticas que se le han dirigido; a saber, la idea de que no habría nada nuevo en promover el diálogo y la cooperación entre civilizaciones, culturas, religiones o formas de vida. En efecto, son multitud los foros desde los que se trata de tender puentes para facilitar la convivencia intercultural. Y está también el precedente de Jatamí en otro discurso ante la ONU en 1998, en el que insistía en fomentar el “Diálogo de civilizaciones”. Pero probablemente nunca como ahora se haya emprendido este objetivo de manera tan “institucional”, con tanta implicación por parte de los actores internacionales más relevantes como son los Estados y la propia ONU; ni tampoco se había generalizado tan ampliamente la conciencia de buscar un acuerdo de fondo entre las partes que ahora se prestan a entrar en el diálogo. Con el corolario inmediato de suscitar una renovada reflexión sobre el trasfondo de las cuestiones sujetas a discusión. No parece, por tanto, como ha señalado uno de sus críticos, que la AC sea “un ejercicio vacío y fútil, destinado a mejorar la

imagen y densidad internacional de Zapatero”¹. Las cuestiones de fondo son de una relevancia evidente y exigen emprender con urgencia algún tipo de acción internacional, así como delimitar cuáles son los elementos a tener en cuenta en este debate. Este trabajo se moverá casi exclusivamente en esta última dimensión. Su objetivo no es otro que el de hacer alguna aportación modesta a su orden conceptual, clarificar de qué estamos hablando cuando nos referimos a la AC. Y, en todo caso, no tiene más valor que las opiniones de un mero observador interesado en el tema.

El contexto y la “urgencia” del debate

Empecemos con una obviedad. La convivencia entre las diferentes culturas del mundo es una necesidad imperativa en un planeta en creciente proceso de interrelación mutua. Somos ya una “comunidad de destino entrelazada” (David Held) y no es viable una vuelta a la antigua seguridad de las fronteras estatales ni a una visión del mundo dictada por una única perspectiva cultural etnocéntrica. No es preciso volver ahora a la conocida retórica sobre la globalización y a todo aquello que está detrás de la ruptura del orden de la política y la sociedad modernas, que nos enfrenta a un contexto de acción radicalmente transformado. Baste con señalar que desde la perspectiva de la política podemos caracterizar esta nueva situación bajo la idea de la “conciencia de globalidad” y desde el diagnóstico de una crisis profunda de las cómodas distinciones con las que organizábamos nuestra común convivencia. “Desterritorialización” puede que sea el término que mejor resume las nuevas rupturas. Ulrich Beck lo ha reflejado de forma muy sintética al caracterizar este nuevo mundo a partir de la quiebra de la conexión entre cercanía social y cercanía geográfica. Ya no es preciso vivir en un lugar específico para “vivir juntos”. La dinámica de la globalización ha hecho posible la continua “presencia de lo ausente”². Con ello se rompe la cómoda conexión entre el concepto de sociedad y el contenedor del Estado nacional, así como la idea de convivencia asociada a la “comunidad imaginaria de la nación”. Y, desde luego, una visión de la *cultura* entendida a partir de una dimensión territorializada y esencialista.

¹ Rafael L. Bardají, “La alianza de civilizaciones –Elementos para una crítica”, GEES, análisis nº 77, 26 de marzo de 2005 (Ponencia presentada en FAES, el 29 de enero de 2005); <http://www.gees.org/articulo/1238>.

² Esta idea puede encontrarse en casi todas las obras de este autor. Su primera formulación se encuentra en Ulrich Beck, *Politik der Globalisierung*, Francfort, Suhrkamp, 1998.

Contrariamente a las esperanzas de un cosmopolitismo renovado, este continuo e incesante movimiento hacia una “sociedad mundial” no ha generado sin embargo la aparición de instituciones políticas capaces de hacer frente a una difícil gestión de la unidad en la diversidad. La paradoja en la que nos seguimos moviendo es la que muestra un sistema global unitario que coexiste con un fuerte fraccionamiento político. La indudable potenciación de una nueva conciencia de humanidad y globalidad está, además, lejos de verse encarnada en la aceptación *universal* de determinados principios éticos capaces de regular las interdependencias entre los distintos pueblos y de sostener un marco mínimo de convivencia planetaria. Los intentos emprendidos en dicha dirección por los Estados occidentales y las organizaciones creadas por ellos enseguida fueron denunciados como “parciales” y “etnocéntricos” por parte de otros grupos y culturas. El supuesto “universalismo” de los principios que informan el orden internacional equivaldría a un universalismo *particularista*. No serían, por tanto, el reflejo de una convergencia generalizada hacia una ética global, sino una sutil imposición de principios de unos sobre otros.

Esta última afirmación se sustenta ante todo a partir de argumentaciones de tipo político, de resistencia frente a la “hegemonía” o el “neoimperialismo” occidental. Y es expresión de una reacción defensiva frente a una globalización que se percibe como ajena, imperialista y *uniformizadora*; es decir, por razones de protección de singularidades culturales. Aunque también como un mecanismo de defensa frente a la dominación económica del mundo desarrollado, generalmente asociada a la exportación de toda una serie de valores y formas de vida. La globalización está aquí muy presente en este aspecto puramente económico y asimétrico, que no puede dejar de tener implicaciones sobre la autoidentidad de los perdedores de este proceso. Pensemos, y ésta es una magnífica intuición de Habermas, que *nosotros* hemos sido capaces de superar y “sacrificar” muchos elementos constitutivos de la sociedad tradicional porque, al fin y al cabo, los sustituimos por la ciencia y el progreso material y tecnológico. ¿Cón qué se quedan aquellos que pierden su forma de vida tradicional y encima no obtienen nada a cambio, ni siquiera una mínima mejora en sus condiciones materiales?³ Bajo estas condiciones de dependencia el discurso de los derechos humanos –por recurrir al ejemplo más evidente de ética global- acaba por asociarse indesligablemente a la

³ Jürgen Habermas, “Glauben und Wissen. Friedenspreisrede“, en *ibid.*, *Zeitdiagnosen*, Fráncfort, Suhrkamp, 2003, pág. 250.

hegemonía de los Estados centrales, y el recurso a “lo propio”, al particularismo cultural, se articula como un excelente medio de resistencia frente al sutil sometimiento a valores dictados por el *hegemón*.

Esta reacción *culturalista* de defensa frente a los efectos de la globalización se ha visto complicada por la siniestra aparición del terrorismo islamista, que encontró en los ataques del 11 de septiembre de 2001 a las Torres Gemelas de Nueva York y al Pentágono su bautismo como uno de los primeros problemas internacionales. Lo problemático del caso no reside sólo en la brutal amenaza que significa, como ya hemos tenido ocasión de comprobar en otras ciudades y países, sino en su capacidad para contar con la aquiescencia de buena parte de las masas musulmanas del mundo, algo que ha sido potenciado después por las subsiguientes invasiones estadounidenses de Afganistán e Irak. Tanto uno como otro fenómeno, el radicalismo de un sector del Islam y la aparición de una fuerte corriente en Occidente propicia a hacerle frente desde “intereses de civilización” supuestamente anclados en los “valores occidentales”, ha contribuido a reverdecer el “choque de civilizaciones” que predicara Huntington. Luego entraremos en ello con más detalle. Baste con señalar por ahora, que la política internacional ha girado también hacia una concepción de los conflictos internacionales que está también imbuida de rasgos identitarios culturalistas. Se genera así un círculo infernal en el que todo intento de argumentar a favor de soluciones comunes para los problemas globales acaba chocando con la multiplicidad de voces culturales -de fuerte componente religioso, además- que caracterizan a nuestra plural humanidad. La gestión de la globalización descarrila en el discurso valorativo multicultural. Por decirlo con los términos más neutros posibles, en un momento en el que ya no nos es posible evitarnos y es imperativo que cooperemos resulta que no nos comprendemos.

Dos respuestas distintas al conflicto intercultural

De lo anterior se deduce que detrás de los conflictos identitarios se oculta un malestar por el devenir de una globalización que crea nuevas y crecientes asimetrías entre los países y regiones del mundo, que se trasladan también al estado de las relaciones de poder en la esfera internacional. Con todo, es difícil saber con certeza qué es lo que se esconde detrás de los conflictos identitarios. En la ciencia social contemporánea se ha generalizado la idea de que la principal fuente de la conflictividad

política en nuestros días se ha desplazado desde el “moderno” paradigma de la *distribución* al “posmoderno” paradigma del *reconocimiento*. O, lo que es lo mismo, que el debate en torno a la distribución de bienes económicos u otros bienes sociales más generales no constituye ya el núcleo del conflicto político. Éste se concentra ahora sobre cuestiones que tienen mucho más que ver con los problemas *identitarios*. Ello se percibe tanto en el interior de los sistemas políticos estatales como en la comunidad internacional como un todo. No disponemos aquí del espacio necesario para profundizar en esta idea y en la ya mencionada conexión implícita entre “redistribución” y “reconocimiento”⁴, que son en todo caso las dos dimensiones centrales del concepto de la justicia social. Lo que ahora nos importa resaltar es cómo este enfrentamiento intercultural ha dado lugar a dos respuestas radicalmente distintas. Una, que podemos calificar como el paradigma del “choque de civilizaciones” (ChC), por seguir a grandes rasgos las sugerencias del libro de Huntington del mismo título⁵, y otra, que es donde más propiamente encajaría el modelo de la AC.

En lo que sigue trataremos de subrayar esquemáticamente los rasgos más pronunciados de ambas concepciones. Para ello nos valdremos de su presentación en forma de dos tipos ideales enfrentados o polarizados, cuyos rasgos básicos pueden dar lugar a debates o reflexiones independientes. Va de suyo que este elenco de características de una y otra no agotan la posibilidad de aludir a otros rasgos o a diferentes combinaciones de los mismos.

A.-El paradigma del ChC

Las tesis básicas de Huntington se pueden concretar en las siguientes afirmaciones:

1.- El orden mundial se construye sobre diferencias culturales, no sobre ideologías, y es aquí, en el enfrentamiento entre esas disensiones culturales donde se encuentra la sede de los conflictos del presente y del futuro.

⁴ Un debate central al respecto se contiene en Nancy Frazer y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Debate*, Londres, Verso, 2003.

⁵ Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.

2.- Dichas diferencias no pueden aspirar, en principio, a una aminoración desde supuestos principios compartidos. Desde un explícito reconocimiento de “realismo político” se reconoce la imposibilidad de recurrir a una supuesta tradición común de los derechos humanos capaz de informar las relaciones entre las diferentes culturas. Aquélla sería propia, en exclusividad, de Occidente. Lo que prevalece en el mundo es una radical *incommensurabilidad* entre diferentes órdenes culturales o “civilizaciones” que no se dejan domar por el recurso a valores con eficacia universal. El particularismo y las diferencias culturales están ahí para quedarse. No hay ninguna posibilidad de realizar el sueño moderno de Occidente, el acceso a una “civilización universal” asentada sobre presupuestos normativos comunes. Huntington atribuye este fracaso al exceso de optimismo que la ciencia social moderna había puesto en la extensión de la modernización a diferentes culturas y partes del mundo. La tesis era, que todas las sociedades en las que se hubiera implantado la industrialización y, en general, una economía apoyada sobre una innovación tecnológica continua, acabarían convergiendo sobre una concepción del mundo caracterizada por el predominio de valores y normas seculares y racionalistas. Persistirían grandes diferencias culturales, pero sólo en lo periférico, no en la estructura básica de la sociedad. La extensión universal de la ciencia acabaría en una civilización universal. Éste es el sueño que ahora se nos habría desmoronado. Hoy se ve como perfectamente posible –Singapur podría ser un buen ejemplo- combinar “modernización” extrema a formas de vida culturales asentadas sobre presupuestos premodernos.

3.- Esta predicción frustrada es lo que da pie a Huntington para reivindicar la salvaguarda identitaria de Occidente y, correlativamente, el mantenimiento de sus “intereses de civilización”. Su preocupación fundamental no reside en afirmar una supuesta superior capacidad de Occidente por haber sido capaz de vislumbrar principios dotados de valor universal. Su preocupación es exclusivamente *estratégica*. No se trata de extender el “universalismo occidental” a otros lugares del mundo. Lo que se busca es más bien lo contrario: que la protección de la identidad y seguridad de Occidente –su “intereses de civilización”- no se vea amenazado por los dos movimientos que supuestamente más la desafían: a) el afán por intervenir en áreas culturales distintas a la occidental para potenciar los derechos humanos. (Proseguir con este tipo de políticas no conseguiría sino enfrentarlo a otras culturas.) Y b) el continuo proceso de “multiculturalización” interna. El multiculturalismo en Europa y los Estados Unidos se

vislumbra como la gran amenaza para la estabilidad de un bloque cultural en conflicto potencial con otros bloques culturales. El objetivo reside más bien en estabilizar y reforzar la identidad cultural de Occidente en unos momentos de un supuesto declive del credo cristiano, su mayor factor de cohesión cultural. De lo que se trata, pues, es de aceptar la multiculturalidad en el ámbito externo y en negarla hacia adentro, en el propio interior de la cultura occidental⁶.

4.- En el fondo, se sostiene aquí una concepción de la política que sigue la pauta schmittiana de definir los términos del conflicto en clave de amigo/enemigo según la proximidad o lejanía cultural. Su elemento consustancial es, en todo caso, la llamada al mantenimiento de una oposición cuasi-existencial e irredenta entre las diferentes unidades político-culturales (“civilizaciones”), en particular entre Occidente e Islam.

La nueva política de seguridad de los Estados Unidos posterior al 11-S ha reverdecido estas tesis del enfrentamiento culturalista e identitario, de defensa de “nuestro modelo de vida” a partir de su definición identitaria⁷. Basta recordar el contenido de los mensajes del Presidente Bush después de los ataques a Nueva York y Washington, con su indudable carga de alusiones religiosas, como las constantes referencias a la Biblia, la posterior e increíble utilización de expresiones tales como "cruzada", "eje del mal", "misión", el ejercicio de una respuesta al terrorismo en nombre de una "justicia infinita" y destinado a lograr una escatológica "lucha final entre el bien y el mal". Todo parecía indicar que se buscaba confrontar el desafío del terrorismo islámico radical con valores cristianos no menos radicales y asociados a un patriotismo que no es tampoco ajeno a una interpretación religiosa. Puede que fuera un recurso destinado al consumo interno de un país en el que el factor religioso sigue siendo uno de los principales sustentos de su identidad colectiva, pero por ello no deja de ser sorprendente su encaje en unas pautas de conflicto culturalista a lo Huntington. Con todo, cabe detectar una importante diferencia respecto a una de las premisas fundamentales de este autor. El nuevo discurso de la guerra preventiva y anticipatoria deja ahora de lado sus sugerencias de *no intervenir* fuera de la propia área de influencia

⁶ Su último libro sobre los hispanos en los Estados Unidos es bien expresivo de este temor a la “multiculturalización” de su país. Véase, Samuel Huntington, *Who are we? The Challenges to America's National Identity*, Nueva York, Simon & Schuster, 2004.

⁷ En esa misma línea fueron las declaraciones de Tony Blair después de los ataques de julio de este año en Londres.

en defensa de los derechos humanos y la democracia. La necesidad de buscar algún criterio legitimador que hiciera más digerible la intervención militar en Irak condujo enseguida a volver a echar mano de argumentos tales como el tiranicidio o la extensión de la democracia en el mundo. Pero no cabe duda de que estamos en un proceso de reversión –o de replanteamiento al menos- de las medidas dirigidas a facilitar la integración de las minorías musulmanas a partir de pautas multiculturales. Evitar o “congelar” el multiculturalismo interno, tal y como sugería Huntington parece haberse convertido ahora en una de las líneas de acción de la administración estadounidense, británica y, rompiendo una larga tradición, también de la holandesa.

B.- El paradigma de la AC

Es obvio que el paradigma de la AC no ha sido perfilado todavía en sus grandes líneas fuera de la especificación de un conjunto de fines generales (cultivar el diálogo intercultural, fomentar la cooperación internacional, desvincular el Islam del terrorismo islamista, etc.). Pero sí cabe ir avanzando en su definición a partir de su oposición al paradigma del “choque de civilizaciones” que acabamos de presentar. En esta línea, lo que sigue puede entenderse como una esquemática reconstrucción de lo que, siempre a nuestro juicio, *habrían de ser* las pautas básicas del discurso de la AC.

1.- Aun no negando el diagnóstico general de que la principal fuente del conflicto se asienta sobre diferencias culturales -si no carecería de sentido la búsqueda de tal “alianza”-, su análisis debería ir más allá hasta englobar algunas de las muchas causas que pueden estar detrás del mismo. Como hemos dicho arriba, carece de sentido aislar los conflictos identitarios de otro tipo de consideraciones, que seguramente se concretan en el problema general de las asimetrías de poder político y económico que asolan el planeta. Sin la consideración de este último dato es imposible establecer un mínimo de coherencia interna en el discurso que rige nuestra relación con otras culturas. Como ya señalara John Rawls, para que una sociedad pueda respetar todo un conjunto de derechos humanos es imprescindible que goce de unas condiciones materiales mínimas. Y de ahí se derivaría un genérico deber de asistencia por parte de las sociedades

desarrolladas a aquellas sociedades que carecen de dichos mínimos⁸. Reconocer que existe un grado de compatibilidad importante entre necesidades fundamentales y derechos es algo que generalmente se olvida cuando se reclama retóricamente la necesidad de su respeto universal.

2.- Frente a la afirmación de la radical inconmensurabilidad entre bloques culturales y el abandono de la posibilidad última de acceder a consensos normativos entre ellos, la AC se concentraría en el objetivo de tender puentes y ampliar consensos entre diferentes modos de vida y sistemas de valores culturales. El propósito fundamental es avanzar lo suficiente en nuestra capacidad de entendimiento mutuo como para mantener viva la idea de que aquello que nos une sigue siendo superior a lo que nos separa. Que es posible, por tanto, aspirar a una convergencia en torno a los principios de una “ética global” que sostenga las bases de la convivencia planetaria y lime los conflictos interculturales. La mayor dificultad que se presenta a estos efectos reside en las diferentes *interpretaciones culturalistas* de la tradición de los derechos humanos. Aunque no sea fácil conseguirlo acudiendo a una única interpretación de dicha tradición, ello no debería conducirnos a una estéril inhibición normativa. Lo ideal sería encontrar una respuesta adecuada a la siguiente cuestión: ¿es posible establecer algún acuerdo de mínimos sobre los preceptos de una ética global que sea a la vez respetuoso con la diferencia cultural? Parece evidente que muchas veces el conflicto de interpretaciones y las discrepancias obedecen más a consideraciones de defensa del particularismo cultural y de la supuesta “integridad” de una determinada sociedad que a la existencia específica de supuestos rasgos valorativos inconmensurables. Sería ingenuo negar el pluralismo de principios y valores existente entre las grandes comunidades culturales del mundo, pero también la importante convergencia respecto de determinadas normas imprescindibles para la convivencia común. Uno de los aspectos más relevantes de esta concepción es que no ceja en esta estrategia de integración intercultural, aunque sea más a partir del consenso en torno a una lucha frente a los “males comunes” (la tortura, la indigencia, la tiranía, la opresión, etc.) que a partir de un supuesto conjunto de bienes universales. Luego volveremos sobre esto con más detalle.

⁸ John Rawls, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.

3.- Sin que ello signifique renunciar a las propias convicciones, los supuestos “intereses de civilización” de Occidente deben ser redefinidos a la luz de las justas demandas elevadas por otras unidades culturales. Para resolver los conflictos lo ideal sería poder tomar como punto regulativo la existencia de un interés global que estuviera por encima de los intereses particulares de las diferentes culturas o civilizaciones, un metainterés sobre el que todas pudieran converger. Y ésta sí que es una consideración *estratégica*. Entre otras razones, porque la pretensión huntingtoniana de blindarse frente a la infiltración de los “extraños” es un vano afán en plena expansión de las migraciones. Muchos ya están dentro y habrá otros muchos que seguirán el mismo camino. El diálogo y el entendimiento transcultural no sólo podrán ayudar a resolver problemas de comprensión y cooperación geopolítica, pueden contribuir también a la propia integración socio-política de las muchas y extensas minorías culturales presentes en nuestra sociedad. Hay una relación especular entre diálogo intercultural externo e inclusión interna de los grupos de inmigrantes. Los ataques terroristas de Londres del pasado mes de julio, realizados por nacionales británicos de origen paquistaní, pusieron en evidencia las dificultades de una integración de este tipo de minorías incluso dentro de un sistema que venía presumiendo de la eficacia de sus políticas multiculturales. Si en cualquier sociedad desarrollada de Occidente hoy nos hacemos la pregunta retórica que se contiene en el título del último libro de Huntington -“¿quiénes somos?”-, comprobaremos enseguida que estamos lejos de poder ofrecer una respuesta unívoca. El mero hecho de suscitarla apunta ya a la crisis de las anteriores evidencias. De todas formas, no estaría de más saber aprovechar las experiencias exitosas de acomodación de las diferencias culturales en el interior de nuestros propios países a la convivencia cultural exterior.

5.- Por todo lo anterior, la concepción de la política que aquí predomina se sustenta sobre pautas consensuales. Aquello que se subraya de la política es su capacidad de adicionar fuerzas humanas para realizar fines colectivos –en este caso para alcanzar un mejor entendimiento intercultural-. Y el horizonte imprescindible de esta política no puede reducirse al debate y a la búsqueda de la mayor comprensión mutua. Debe ayudarse de los acuerdos que progresivamente sea capaz de conseguir para empujar hacia una gradual “constitucionalización de la sociedad mundial”⁹, apoyarse en el ya

⁹ A este respecto véase el excelente trabajo de J. Habermas, “Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft?”, en *Zwischen Naturalismus und Religion*, Francfort, Suhrkamp, 2005.

existente sistema institucional del orden internacional para impulsar su extensión y eficacia.

Los problemas

En éste como en casi todos los proyectos la mejor forma de alcanzar el éxito es no poder de vista las muchas dificultades a las que puede verse expuesto. Una clara definición de los fines no puede hacernos perder de vista la naturaleza de los medios necesarios para alcanzarlos. Con el mismo esquematismo que venimos empleando pasamos, pues, a presentar una pequeña relación de problemas sobre los que habría que ir trabajando.

(i).- La delimitación de los actores: ¿Entre quiénes ha de establecerse la Alianza?

Esta pregunta no ofrece muchas dificultades aparentes. La AC está pensada ante todo para facilitar las relaciones entre Occidente y el mundo islámico, aunque ello no excluya, como es natural, a otros grupos culturales. Es evidente también que los actores principales no son “civilizaciones” o “culturas” en abstracto, sino la ONU y una pluralidad de Estados diversos. El problema surge cuando tratamos de saber a qué nos referimos cuando hablamos de “civilizaciones” y quién puede actuar como representante legítimo de cada una de ellas. Es importante en todo caso, que el proyecto no caiga en el error que tantas veces se le imputara a Huntington de presentar una relación de civilizaciones un tanto arbitraria y poco matizada¹⁰ y que éstas aparezcan como unidades cosificadas, casi pétreas. Por no hablar de los clásicos problemas relativos a si no sería más adecuado hablar de “culturas” o incluso de “religiones” o al hecho de que la mayoría de los conflictos habidos en las últimas décadas se han producido predominantemente *dentro* de los distintos bloques culturales más que *entre* ellos. Resulta evidente, en todo caso, que tanto aquí como en el libro de Huntington, la asociación entre civilización y religión es casi automática.

No podemos entrar, como es obvio, en una reflexión detenida sobre estos temas, tan fascinantes como inabarcables. Yendo al núcleo del asunto, el mayor desafío

¹⁰ Algún autor llegó a decir que a la postre parecía una proyección de las minorías culturales existentes en los Estados Unidos hacia el mundo como un todo.

consiste en poder sacar a la luz el propio pluralismo interno que nos encontramos dentro de culturas –este término nos parece preferible al de civilización- que exhiben un nivel de complejidad muy superior al que generalmente se les atribuye. Las culturas no son “formas de organización de la existencia en invernaderos” (Sloterdijk) ni son islas identitarias segregadas unas de otras ni pueden reducirse a un conjunto de rasgos omniabarcadores sin riesgo a caer en una burda simplificación. Están siempre sujetas a tensiones internas provocadas por el cambio social y por la inevitable influencia del entorno. En el propio Occidente conviven de forma más o menos cómoda dos almas distintas que son producto de nuestra propia evolución histórica: una más tradicional, cristiana, conservadora y particularista, y otra más ilustrada, secular, cívica y universalista. Según cuál de ellas predomine en un momento dado tenderemos a ver de una u otra forma los problemas asociados al conflicto cultural e interpretaremos también de forma diversa nuestra propia identidad. Ninguna de ellas la representa, sin embargo, en su totalidad. Algo similar cabe decir respecto de muchas otras culturas.

La mayor diferencia perceptible entre Occidente y el resto –probablemente con la excepción de China y Japón- puede que resida en su mayor capacidad para adaptarse a los avances de la “civilización” (aquí sí) científico-técnica. Y esta no es una variable que haya que desdeñar. Gran parte de las mayores transformaciones sufridas en la organización social y en las mentalidades tradicionales derivan precisamente de la implacable extensión de los avances tecnológicos y de las evidencias que nos aportan respecto a cuál debería ser nuestra propia autocomprensión como seres humanos. Una de las causas de la creciente presencia pública de la religión en el mismo Occidente bien puede entenderse como reacción frente a los nuevos problemas éticos suscitados, sin ir más lejos, por los avances en las técnicas reproductivas y en la biogenética, que han vuelto a poner sobre el tapete las cuestiones de ética pública y el papel que haya que atribuir al discurso religioso en el espacio público de sociedades formalmente secularizadas¹¹. O, en sentido contrario, el valor que hayan de dar sociedades imbuidas en cosmovisiones religiosas a las concepciones científicas que puedan entrar en conflicto –aparente o real- con muchas de sus convenciones. La tensión entre ciencia y

¹¹ A este respecto véase el debate entre Habermas y el todavía cardenal Ratzinger celebrado en enero del 2004 (*Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Friburgo, Herder, 2005) y algunos de los textos centrales del ya citado libro *Zwischen Naturalismus und Religion*.

religión, como la más general existente entre sociedad secular y sociedad laica, seguirá todavía bien presente entre nosotros.

B. Es posible resolver conflictos identitarios?

Con su perspicacia de siempre, Alfred Hirschman sugirió una distinción ya clásica entre conflictos "divisibles", que suelen ser aquellos que tienen que ver con la distribución de algún bien, y conflictos "indivisibles", que afectan sobre todo a consideraciones sobre la *identidad* o el *ser* de alguien¹². Los primeros, los "conflictos de interés", suelen incidir sobre "un más o menos", mientras que los segundos lo hacen sobre "o una cosa u otra", "o esto o lo otro" ("o se es creyente o no"; "o se es vasco o español"). La idea es que unos son "negociables", se prestan al compromiso y la componenda, mientras que otros impiden cualquier tipo de transacción, ya que lo que se piensa que está en juego es la propia identidad. Estos últimos suelen estar presentes, por ejemplo, en sociedades con graves fracturas étnicas, religiosas o lingüísticas, donde cada una de las partes se ve a sí misma y a sus adversarios con todo un conjunto de características o rasgos adscriptivos que se conectan de modo decisivo a la propia experiencia de la auto-identidad. Son, pues, prácticamente impermeables a la lógica de "un más o un menos". O se *es* de una manera o de otra.

El disenso intercultural entraría de lleno en este tipo de conflictos, que para ser superados exigirían "desactivar" su carácter innegociable. Las dificultades a la hora de conseguirlo son, sin embargo, formidables. En parte porque quienes reivindican una identidad muchas veces se resisten a clarificar qué es lo que desean en realidad; o, lo que es lo mismo, en qué se concreta en la realidad empírica una identidad que casi siempre aparece mistificada. ¿Cómo vamos a poder negociar algo sobre la propia identidad cuando no sabemos en qué consiste lo que "somos"? O lo vamos redefiniendo de forma que nunca sea posible llegar a una "transacción". Tampoco es siempre fácil de distinguir qué parte de consideraciones de "intereses" se encubren bajo el manto de lo identitario. Lo importante en todo caso es tratar de romper las identidades reificadas mediante estrategias de inclusión que eviten los celos mutuos y sean capaces de abrirse a un diálogo. Éste sería una condición necesaria pero no siempre suficiente. A ella habría que añadirle otra: que los miembros de cada una de las culturas pudieran

¹² Alfred Hirschman, "Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society", en *Political Theory*, vol. 22, mayo 1994; pp. 203-218.

disentir de las pautas cosificadas de sus propias culturas, que pudieran hacer frente a la imposición desde arriba de unos supuestos rasgos intangibles del ser cultural propio. O, lo que es lo mismo, que en todo orden cultural pueda brotar un sano pluralismo interno.

C- ¿En torno a qué principios habría de organizarse el acuerdo?

Aquí el punto central radica en ver hasta qué punto la convivencia entre diferentes grupos culturales haya de entenderse como un mero “modus vivendi” o, por el contrario, deba organizarse a partir de algún consenso normativo, esa convergencia universal en torno a determinados principios o normas básicas a la que aludíamos al comienzo. Las diferentes declaraciones de derechos humanos, en particular la de la ONU, que ya posee plena vigencia formal, serían los candidatos obvios a ese consenso. Resulta, sin embargo, que no han dejado de aparecer también varios intentos de aguar el contenido básico de los derechos humanos por medio de su interpretación con un acento culturalista diferenciador. Presionados por las grandes potencias occidentales, la inmensa mayoría de los grupos culturales no cuestionan ahora su valor intrínseco, sino exclusivamente la “versión” de los mismos que ofrece “Occidente”; su verdad sería relativa y habría que corregirla a partir de lo que otras culturas consideran como su “interpretación” propia. Prueba de ello son algunas interpretaciones *regionales* o culturales, como la Declaración Africana de Derechos Humanos de 1981, las numerosas afirmaciones de “derechos asiáticos”, recogidas muy sintéticamente y expresivamente en la Declaración de Bangkok de 1993 u otras interpretaciones culturalistas, entre las que cabe destacar la islámica.

El objetivo aquí es incidir sobre muchos de los puntos ciegos o no resueltos en la teoría de los derechos humanos occidental, como la definición de un elenco más o menos cerrado de derechos *básicos* y, sobre todo, el *orden de prioridad* entre ellos. Si nos fijamos en dichas declaraciones y en las teorías que habitualmente las acompañan, casi todas ellas enfatizan la necesidad de relativizar el valor de los derechos *individuales*, que se subordinan a los más propiamente *culturales*. La principal “distorsión” occidental en su entendimiento de los derechos humanos radicaría en esa prioridad de los derechos individuales, en instituir a la persona humana como el pivote sobre el que hacer girar a la sociedad como un todo. Frente a esta concepción se propone un orden de prioridades propio. Ello incidiría sobre las siguientes cuestiones: a)

para empezar, se afirma una comprensión del vínculo social más *comunitarista* que *individualista*, con la consiguiente necesidad de ajustar la teoría y la práctica de la democracia a las condiciones específicas que caracterizan a cada sociedad en particular. Consecuencia de ello sería b) la prioridad de los mecanismos de integración social que se apoyan más sobre los *deberes* que sobre los derechos; y c) el velar por la *cohesión social* como el valor supremo del orden de la sociedad. En sociedades islámicas se suele añadir también una cautela limitadora de los habituales criterios de libertad religiosa.

Éste último aspecto de la cohesión social deviene al final en el valor fundamental ante el temor que suscita toda amenaza a la supuesta *integridad* de la sociedad. Ya señalamos arriba cómo esta reivindicación de los valores y principios propios respondía a la necesidad de buscar mecanismos de defensa no ya sólo frente a valores foráneos, sino también frente a las transformaciones sociales que la acelerada modernización de nuestros días crea en estas sociedades tradicionales. En plena sintonía con los presupuestos comunitaristas, la cultura propia se percibe como un todo dotado de un conjunto de rasgos objetivos *únicos*, que deben ser respetados en su totalidad. No olvidemos que, desde este enfoque, la integridad del todo es el prerequisite para la identidad de cada individuo. La defensa de lo propio no puede evitar, sin embargo, una cierta ambigüedad a la hora de tener que dar cuenta sobre quién decide cuáles son los valores compartidos y cuáles de ellos son los que dotan a la cultura de su verdadera “autenticidad”.

Es obvio que en muchos casos todas estas reacciones contrarias a la aceptación de los derechos humanos de corte y origen occidental se anclan también en estrategias dirigidas al encubrimiento de relaciones de poder específicas o privilegios de los que gozan élites políticas locales. O que a menudo son los propios súbditos de estos Estados los que elevan la necesidad de respeto de los derechos humanos y ahí no cabría hablar, por tanto, de defensa de intereses occidentales. Sea como fuere, el hecho es que muchas veces estamos ante la afirmación de un *particularismo universal* que tiende a blindarse

frente a toda sugerencia de converger sobre un núcleo de principios básicos que regulen la convivencia global¹³.

La otra opción que se abre, más realista pero también más insatisfactoria para la sensibilidad occidental, radica en renunciar a un “consenso por superposición” sobre cuestiones normativas y buscar un mero “modus vivendi” entre las diferentes culturas. Es una posición bien conocida en la teoría política contemporánea, que se apoya en la idea de Isaías Berlín sobre la esencial inconmensurabilidad entre valores y pone el énfasis sobre el rechazo a la posibilidad de erigir algo parecido a un único sistema de libertades y derechos válido para cada persona o sociedad¹⁴. Frente al kantismo implícito de la búsqueda de un consenso normativo lo que aquí se buscaría es establecer una estrategia hobbesiana de evitar los *males comunes*. En la formulación que de ella hace John Gray, representante de eso que ha sido calificado como el “liberalismo del miedo”, de lo que se trata es de, por un lado, sancionar el objetivo fundamental de la política a partir del establecimiento de un “modus vivendi” entre bienes y males, que se concretaría en su capacidad para permitir la negociación entre conflictos de valor más que en promover un valor particular; y, de otro, valiéndose de Hobbes para aplicarlo al ámbito internacional, en fomentar el interés por la coexistencia pacífica sin provocar a la vez una pérdida o daño en la diversidad cultural.

D -¿Es posible globalizar la democracia?

Quizá exista una vía intermedia entre estas dos visiones, que es la que a nuestro juicio incorpora las ventajas de las dos anteriores. No tiene un nombre definido, pero nos atreveríamos a calificarla como la vía del “constructivismo democrático”. Esta posición está bien representada por un pequeño trabajo de Amyarta Sen¹⁵, donde trata de potenciar el valor de la democracia como mecanismo ideal para fomentar determinadas actitudes, prácticas y valores, que trascenderían las condiciones particulares en las que vive cada sociedad. La democracia sería un *valor universal*

¹³ Para un análisis más extenso de éstas y otras cuestiones relacionadas véase, F. Vallespín, “El problema de fundamentación de una ética global”, en Vicente Serrano, ed., *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

¹⁴ Su representante más cualificado en la actualidad es el profesor John Gray. Véase sobre todo su *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, Barcelona, Paidós, 2000.

¹⁵ Amyarta Sen, “Democracy as a Universal Value”, *Journal of Democracy*, vol. 10, (3), 1999, págs. 3-17.

porque tiene el efecto *generalizado* de a) acoger un conjunto de valores que poseen una importancia *intrínseca* en la vida humana, como son los derechos y libertades políticas; b) cumplir un valor *instrumental* a la hora de generar incentivos políticos para que los ciudadanos sean escuchados y capten la atención de los gobernantes, que estos se vean obligados a rendir cuentas; y c) poseer una función *constructiva* en la formación de determinados valores y actitudes que permiten que los ciudadanos aprendan unos de otros y la sociedad pueda definir sus necesidades y establecer sus prioridades. Por muy diversas que sean las sociedades, todas ellas se beneficiarían de estos méritos de la democracia.

La globalización de la democracia, esa esperanza que Kant veía en los pueblos con “constitución republicana”, puede que sea a la postre la mejor garantía para construir a partir de ella una mayor unión entre los pueblos y, a la larga, lo que nos permita converger sobre principios comunes. La ventaja de este planteamiento reside en la prioridad que establece sobre las instituciones y prácticas democráticas –con sus respectivos valores- más que sobre una apresurada y apriorística definición de supuestos preceptos de ética global. Pero el problema básico sigue sin resolverse, nos limitamos a trasladarlo a otro terreno. ¿Cuáles deben ser las características básicas de un sistema político democrático para satisfacer las virtudes señaladas por Sen? ¿Es compatible con valores y prácticas locales? Respecto a esta última pregunta, el propio Sen considera que Occidente yerra en su visión de la democracia como un conjunto de valores exclusivamente occidentales. Valores centrales para esta forma de gobierno tales como el debate público de las cuestiones disputadas –“el gobierno mediante la discusión”, la tolerancia o el respeto del pluralismo están bien presentes en otras culturas incluso en épocas anteriores a la Grecia Antigua. Parte del éxito de la democracia en la India, por poner uno de los ejemplos que él utiliza, deriva de su conexión con prácticas existentes antes de la colonización británica. Y la conclusión a la que llega no deja de ser razonable:

“Este error de apreciación (que la democracia es una concepción inmaculada de Occidente) obedece a una flagrante ignorancia de la historia intelectual de las sociedades no-occidentales, y también al error conceptual que concibe la democracia esencialmente en términos de votos y elecciones más que desde la más amplia perspectiva del razonamiento público. Una comprensión más completa de las demandas de la democracia y de la historia global de las ideas democráticas puede contribuir esencialmente a mejorar la práctica política en

nuestros días. Puede ayudar también a disipar un poco la artificial bruma cultural que oscurece la percepción de la situación actual”¹⁶.

Como se puede apreciar, todo este tipo de cuestiones no son fáciles, pero no cabe la más mínima duda de que la AC se enfrenta a la sugerente y ya ineludible tarea de intentar disipar la “bruma cultural” que tanto nos separa.

¹⁶ Amartya Sen, “Why Democratization is not the same as Westernization. Democracy and Its Global Roots”, en *The New Republic*, 6 de octubre de 2003. Puede accederse a este texto en www.tnr.com/doc.mhtml?i=20031006&s=sen100603