



Ramón Soriano
(Coordinador)

**LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES
PERSPECTIVAS CRÍTICAS**



5

Aconcagua Libros
Política y Sociedad

LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES

PERSPECTIVAS CRÍTICAS

Ramón Soriano
[coordinador]

Aconcagua Libros
Sevilla, 2011

Política y Sociedad, N° 5

Directores: Ramón Soriano y Carlos Alarcón

© Los autores

© De esta edición, Aconcagua Libros

Sevilla , 2011

Imprime: Publidisa

ISBN: 978-84-96178-62-5

E-mail: aconcagua@arrakis.es

www.aconcagualibros.com

aconcagualibros.blogspot.com

Diseño Cubierta: Diego Torres

El presente volumen es un resultado de investigación del proyecto de excelencia de la Junta de Andalucía PO7-TIC-02875, titulado *La Alianza de Civilizaciones como alternativa al nuevo orden mundial*

La selección de las publicaciones de la colección *Política y Sociedad* se hace tras la superación de los informes de dos evaluadores externos.

Impreso en España – Printed in Spain

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Índice

PRÓLOGO.....	7
I. LA REPERCUSSION DE LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES EN ESPAÑA. CRÍTICAS Y RÉPLICAS Ramón Soriano.....	11
1. Introducción.....	11
2. Una previa cuestión semántica. ¿Alianza o diálogo de civilizaciones o culturas?.....	13
3. Un poco de historia: la andadura de la iniciativa de una Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas.....	14
4. La proyección internacional de la Alianza de Civilizaciones: los foros.....	17
5. La defensa institucional de la Alianza de Civilizaciones en España.....	20
6. La crítica a la Alianza de Civilizaciones.....	25
7. La crítica a la Alianza de Civilizaciones en España.....	26
8. La réplica a los críticos de la Alianza de Civilizaciones en España.....	37
8.1. La Alianza de Civilizaciones es un proyecto utópico e ineficaz.....	38
8.2. El concepto de civilización es inapropiado.....	39
8.3. La Alianza de Civilizaciones es materialmente inviable. Las diferencias sustanciales entre civilizaciones.....	42
8.4. La Alianza de Civilizaciones es formalmente inviable. El problema de la representación.....	43
8.5. La Alianza de Civilizaciones es inviable por la disparidad de valores entre Occidente y el Islam en el ámbito religioso.....	44
8.6. La Alianza de Civilizaciones es inviable por la disparidad de valores entre Occidente y el Islam en el ámbito político.....	51
8.7. La Alianza de Civilizaciones comporta un peligro para la paz mundial e incluso la perduración de la civilización occidental.....	54
8.8. La reciedumbre del factor religioso, que hace imposible la Alianza...57	
8.9. El obstáculo de las identidades culturales para la Alianza de las Civilizaciones.....	61
9. Epílogo.....	64
10. Bibliografía.....	65
II. ¿CHOQUE O ALIANZA DE CIVILIZACIONES? MATERIALES PARA UN ANÁLISIS CRÍTICO DE LA IDENTIDAD. Rafael Rodríguez Prieto y Fernando Martínez Cabezedo.....	69
1. Introducción.....	69
2. ¿Choque de alianzas o civilizaciones?.....	71
2.1. ¿Qué es el choque de civilizaciones?.....	71

2.2. ¿Qué es la Alianza de Civilizaciones (AC)?.....	72
2.3. El choque de las teorías.....	75
3. Respeto intercultural e identidades dinámicas.....	78
3.1. Neurosis de la identidad.....	79
3.2. Identidad impura. Una huella con la que trazar encuentros.....	82
3.3. Democratización de los procesos culturales en el contexto de los derechos humanos.....	84
4. Conclusiones.....	89
5. Bibliografía.....	91
III. ISLAM Y DIÁLOGO ENTRE CULTURAS Y CIVILIZACIONES EN EL PENSAMIENTO DE MOHAMMED ARKOUN	
José Cepedello Boiso.....	93
1. Corán, humanismo, tolerancia y diálogo.....	93
2. Los obstáculos para el diálogo.....	98
3. La imagen terrorífica del Islam.....	104
4. El espacio cultural mediterráneo.....	109
IV. LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES ENTRE ESCILA Y CARIBDIS	
Ignacio de la Rasilla del Moral.....	117
1. Introducción. El estándar de civilización y el principio de igualdad soberana.....	117
2. El estándar de civilización en perspectiva histórica.....	122
3. Soberanía y comunidad internacional durante las décadas descolonizadoras.....	127
4. ¿Un nuevo estándar de civilización en el siglo XXI? Aproximaciones críticas del Tercer Mundo al Derecho Internacional.....	133
5. Conclusión.....	139
V. BIOÉTICA Y MULTICULTURALISMO	
Manuel Jesús López Baroni.....	141
1. Introducción.....	141
2. Variables de análisis.....	146
3. Principios de la bioética.....	154
4. Conclusiones.....	174
5. Bibliografía.....	176
RESEÑAS DE LOS AUTORES.....	181

Prólogo

En el primer capítulo de este volumen titulado *Las repercusiones de la Alianza de Civilizaciones en España* Ramón Soriano tras la exposición del proceso de construcción de la Alianza de Civilizaciones y la defensa institucional de la misma en España, apartados previos necesarios como presupuesto para entender el marco de las críticas contra la Alianza de Civilizaciones, reseña las críticas producidas en España contra la iniciativa de la Alianza promovida por el Gobierno español socialista y asumida por Naciones Unidas. La selección de las críticas de España se justifica porque es un Gobierno socialista de este país el que promueve la idea de una Alianza de Civilizaciones, y porque previamente un Gobierno español del Partido Popular se alió con Estados Unidos y Reino Unido en la guerra de Irak. Dos Gobiernos sucesivos situados en polos extremos respecto a una Alianza de Civilizaciones. España ofrece consiguientemente un escenario muy adecuado para las críticas y por ello ha sido elegida como punto de referencia. Las limitaciones de este capítulo incluido en un volumen colectivo explican que se haya dejado fuera –aunque incluíbles en una futura monografía– las críticas a la Alianza de Civilizaciones en Estados Unidos y Reino Unido, que junto con España formaron el vulgarmente conocido “Trío de las Azores” coaligado para llevar a cabo la guerra de Irak. ¿Recuerdan la famosa fotografía de Bush, Blair y Aznar, que dio la vuelta al mundo? Tras las críticas a la Alianza de Civilizaciones en España vienen a continuación las réplicas del autor del capítulo, que es la parte central y que pretende ser más original y por lo tanto también la más extensa. Las réplicas van dirigidas a las críticas, una por una, sin dejar ninguna en el tintero. Finalmente el capítulo concluye con un epílogo en relación con el futuro que cabe esperar de una iniciativa como la Alianza de Civilizaciones.

Rafael Rodríguez Prieto y Fernando Martínez Cabezudo reconocen en el segundo capítulo, *La Alianza de Civilizaciones en perspectiva crítica. Huella, hegemonía y respeto intercultural*, que la Alianza de Civilizaciones supone un gran esfuerzo para mejorar las relaciones entre países y culturas. Representa un paso adelante respecto la teoría de Huntington. Pero la alianza de civilizaciones cae en errores similares a

la teoría del choque de civilizaciones. Ambas teorías asumen y dan por sentadas un conjunto de preconcepciones en torno a las culturas, como mínimo discutibles. Entre ellas destaca una simplificación de la idea de cultura y una clara ignorancia de las relaciones de dominación efectivas dentro de esas mismas culturas. No todo en la cultura es religión, aunque se trate de un factor muy importante, y pese a que la Alianza trata de mejorar y aumentar el diálogo, falla cuando acepta el estrecho concepto de identidad, que postula la que se supone su antagónica: la teoría del choque de civilizaciones. En este trabajo tratamos de buscar una alternativa basada en una idea compleja de identidad, una universalización de los comportamientos democráticos y el respeto intercultural en el marco de los derechos humanos. El respeto intercultural y una concepción dinámica de identidad son elementos fundamentales para encontrar soluciones prácticas y factibles. La idea tan arraigada de culturas puras es algo que nunca ha tenido mucho sentido y más en el día de hoy. Los procesos de lucha en el interior de las tradiciones civilizatorias, la hegemonía de un grupo sobre otro, las influencias e intercambios entre distintos procesos son factores que se adecuan con la realidad. Ante ello no cabe más que aceptarlo y trabajar desde esa base modificando la concepción simplista de identidad hegemónica por una capaz de conciliar todos estos factores –la idea de huella– y de integrar categorías como la clase social, el género o incluso la orientación sexual.

En el capítulo tercero, *Islam y diálogo entre culturas y civilizaciones en el pensamiento de Mohammed Arkoun*, José Cepedello Boiso analiza las ideas esenciales de Mohammed Arkoun acerca del Islam como marco propicio sobre el que poder construir un espacio idóneo para el diálogo entre culturas y civilizaciones. Mohammed Arkoun, pensador egipcio recientemente fallecido, ha sido uno de los intelectuales islámicos reformistas más comprometidos en la labor de desenmascarar las falacias ideológicas en las que se sustentan las concepciones fundamentalistas del Islam contemporáneo. Frente a la configuración del credo islámico como entidad cerrada, monolítica e impermeable por completo a cualquier tipo de contacto con la realidad circundante, Arkoun defiende su carácter esencialmente humanista, tolerante y abierto al diálogo. En esta línea, en toda su extensa obra, desarrolla una radical labor de *deconstrucción* de los cimientos ideológicos sobre los

que, a lo largo de los siglos, se ha ido forjando esa deformada e interesada visión dogmática del Islam, que ha permitido que, en nuestros días, se siga manteniendo una imagen terrorífica de este credo. En su opinión, la labor de *deconstrucción* de esa visión sesgada y deformada del Islam debe ir acompañada de un imprescindible esfuerzo por reconstruir su auténtico espíritu humanista y abierto al diálogo. En este proceso, Arkoun propone la necesidad de crear, a todos los niveles (cultural, religioso, político y económico), las estructuras y marcos conceptuales idóneos para la recuperación del espacio común mediterráneo, como lugar originario de encuentro, y no de enfrentamiento, entre culturas y civilizaciones. Por todas estas razones, consideramos que el pensamiento de Mohammed Arkoun es un exponente muy significativo del sustrato intelectual sobre el que se asientan proyectos como el de la Alianza de Civilizaciones.

La Globalización ha vuelto a poner de moda las visiones constitucionalistas del orden jurídico internacional inspiradas en el Derecho natural. La actual preeminencia de la gobernanza mundial y el emergente poder supra-soberano de las instituciones internacionales invitan a una reflexión en perspectiva histórica sobre la relación entre el estándar de civilización, surgido al albur del auge del imperialismo en el último tercio del siglo XIX, y el principio de igualdad soberana en Derecho internacional. Ignacio de la Rasilla del Moral en el capítulo cuarto de este volumen, *La Alianza de Civilizaciones entre Escila y Caribdis*, toma como punto de partida el re-despuntar del iusnaturalismo en la base de pioneras construcciones constitucionalistas del orden jurídico internacional en el período de entreguerras a fin de examinar la interpretación estatalista que al mismo le otorgase la doctrina nacional-socialista alemana. Este punto de arranque tiene como objeto trazar un paralelismo histórico entre la voluntad de desligamiento del poder supra-nacional subyacente a la particular interpretación del Derecho natural que ofreciese la doctrina ius-internacionalista Nazi y las paralelas pretensiones de mayor poder soberano que ciertos países de la semi-periferia, asimismo, albergasen en dicho periodo. Esta última reivindicación, que conocerá de una amplia extensión conforme numerosos países avanzaban en la senda del 9 descolonizador durante los dos primeros tercios del siglo XX, palpita, actualmente, en la doctrina post-colonial del Derecho internacional contemporáneo, de la que la

corriente de las “Aproximaciones del Tercer Mundo al Derecho internacional” (ATMDI) influida por el giro post-modernista, se muestra como una acabada muestra doctrinal. Las posiciones de ATMDI son una sofisticada denuncia del resurgir de un renovado estándar de civilización en el siglo XXI que estos autores, cuyo trabajo permanece inédito en lengua castellana, insisten en ver representado en el cobijo que la democracia y los derechos humanos dan a lo que interpretan como las políticas neo-liberales e imperialistas de la gobernanza mundial – políticas gradualmente transmutadas en normas y principios jurídicos internacionales de carácter supra-nacional.

La bioética es un campo del conocimiento gestado en el contexto de los años setenta del siglo XX en EEUU. Por ello, los valores y principios que inspiraron su creación representaban básicamente los intereses y preocupaciones de los varones blancos anglosajones protestantes de nivel económico medio-alto. A medida que amplió sus temáticas originarias, vinculadas a la clínica médica, y sus fronteras, centradas en Occidente, se fue produciendo un cuestionamiento de la verdadera naturaleza de la bioética. Por otro lado, el hundimiento del comunismo y los avances tecnológicos de los años noventa del siglo XX generaron temáticas insospechadas, nuevos principios reguladores y diversas corrientes de pensamiento, que rechazaban la globalización, el modelo liberal-capitalista y la impronta originaria de la bioética. Manuel Jesús López Baroni estudia en el capítulo quinto y último, *Bioética y Multiculturalismo*, qué relación hay entre el contexto científico actual, la bioética como campo del conocimiento y las relaciones multiculturales. Para ello, ha establecido cuatro paradigmas de pensamiento: el relativismo fuerte y débil y el etnocentrismo fuerte y débil. El objetivo último es poder clasificar las numerosas cuestiones, problemas, corrientes de pensamiento y temáticas de la bioética desde una perspectiva multicultural, ofreciendo para ello criterios que puedan ser útiles para analizar las políticas en bioética.

I. La repercusión de la Alianza de Civilizaciones en España. Críticas y réplicas

Ramón Soriano
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

1. Introducción

El tema de la Alianza de Civilizaciones está cosechando en poco tiempo la atención de una amplia literatura. Ello se debe a la actualidad del tema como consecuencia de los ataques terroristas en Estados Unidos, España y Reino Unido y las resonancias en el mundo mediático que les ha acompañado. Y en el otro lado por las acciones de fomento del diálogo y la alianza entre civilizaciones y culturas promovidas desde organismos internacionales y planes de acción regionales y estatales.

El tema de este trabajo se centra en las críticas dirigidas contra la Alianza de Civilizaciones en España.

Comienza la exposición con la descripción del objeto del trabajo: el proceso de construcción de la Alianza de Civilizaciones, estableciendo al final sus diferencias con un proyecto previo y similar, pero de menor alcance, el *Diálogo de Civilizaciones* promovido por el presidente iraní Jatami. Ambos proyectos fueron presentados antes Naciones Unidas, que los asumió como propios.

A continuación el apartado dedicado a la defensa institucional, pues es necesario como presupuesto para entender el marco de las críticas contra la Alianza de Civilizaciones. El lector tiene que conocer en qué consiste y qué pretende la Alianza de Civilizaciones, para después comprender las críticas contra ella. Y he pensando que la presentación y justificación de la Alianza de Civilizaciones nadie puede hacerlo mejor que sus promotores y protagonistas. En consecuencia el apartado recoge los discursos del promotor de la propuesta ante Naciones Unidas, el presidente del Gobierno español, José Luis Rodríguez Zapatero, y de otros representantes de destacadas instituciones políticas españolas.

Tras la defensa institucional los capítulos dedicados a las críticas. La inclusión de las críticas en España se justifica porque es el Gobierno español el que promueve la idea de una Alianza de Civilizaciones, y porque previamente otro Gobierno español se alió con Estados Unidos y Reino Unido en la guerra de Irak. Dos Gobiernos sucesivos situados en polos extremos respecto a una Alianza de Civilizaciones. España ofrece consiguientemente un escenario muy adecuado para las críticas y por ello ha sido seleccionada. La inclusión de Estados Unidos se explicaría por sí misma dada la importancia de este país en la escena internacional durante los mandatos del presidente Bush en el papel de guardián de los valores de Occidente contra los peligros del mundo musulmán y el terrorismo alentado por el fundamentalismo religioso, llegando incluso a emprender la guerra contra Irak dentro de un programa bélico de política exterior estadounidense, que tenía previsto extender la guerra a Irán y Corea del Norte, los “ejes del mal” en palabras de los ideólogos del presidente Bush, los neoconservadores americanos.¹ Pero las limitaciones de este trabajo para ser incluido en un volumen colectivo impiden dedicar también nuestra atención a Estados Unidos y los neoconservadores estadounidenses, a los que por otro lado, hemos estudiado en varias publicaciones. Lo dejo para más adelante, posiblemente para un libro que compendie las críticas y replicas en relación con la Alianza en varios Estados del mundo.

Y en este marco ya bastante más amplio que el de este trabajo habría que incluir al tercero del denominado “Trío de las Azores”, Reino Unido. Todos tenemos en la mente la famosa fotografía de momentos previos a la guerra de Irak, en la que aparecen en amigable componenda los tres presidentes: Bush, Blair y Aznar.

Tras el capítulo de las críticas a la Alianza de Civilizaciones en España el apartado dedicado a las réplicas del autor de trabajo, que es la parte central y que pretende ser más original, y por lo tanto también la

(1) En mi grupo de investigación hemos trabajado y publicado monografías y volúmenes colectivos sobre los neoconservadores americanos y la doctrina Bush. En los escritos de los neoconservadores se encuentran las críticas más fundadas y extensas contra un proyecto de alianza o diálogo de civilizaciones. De esta línea de investigación selecciono *Fuentes intelectuales de los neoconservadores americanos*, Ramón Soriano (coord.), Aconcagua Libros, Sevilla, 2008 y *Los neoconservadores y la doctrina Bush*, de Ramón Soriano y Juan Jesús Mora, Aconcagua Libros, Sevilla, 2006.

más extensa. Las réplicas van dirigidas a las críticas, una por una, sin dejar ninguna en el tintero.

Finalmente el trabajo concluye con un epílogo en relación con el futuro que cabe esperar de una iniciativa como la Alianza de Civilizaciones.

2. Una previa cuestión semántica. ¿Alianza o Diálogo de Civilizaciones o Culturas?

Existe una enorme versatilidad en la doctrina sobre el uso de términos referentes a las relaciones entre civilizaciones y culturas. Basta leer los títulos de libros y artículos de revistas para constatar esta gran diversidad terminológica.²

Por otro lado tampoco hay una concreción terminológica en los proyectos y normas del derecho internacional y de las políticas exteriores de los Estados. Y un ejemplo de ello es que dos iniciativas cercanas en el tiempo promovidas por Irán y España, sucesivamente, contiene la primera el título *Diálogo de Civilizaciones* y la segunda el de *Alianza de Civilizaciones*.

Como digo mas adelante, hubiera sido preferible emplear al menos en las propuestas internacionales de Naciones Unidas el término cultura y no el de civilización, porque esta expresión tiene una menor concreción conceptual y además remite al problema de la unicidad de la civilización, un tema clásico en la teoría de las civilizaciones, que se evitaría si escogemos el término cultura. Digamos que civilización es una expresión de gran y viejo calado histórico, que presenta menos flexibilidad que el de cultura.

Pero creo que el debate sobre la idoneidad de una u otra expresión o término es estéril, si sabemos concretar el contorno y dintorno del

(2) Así, por poner algún ejemplo, *Diálogo de Civilizaciones*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1977, de R. Garaudy, y *El diálogo de las culturas*, Editorial Mensajero, Bilbao, 1995, de L. Sédar Senghor. Es de presumir que estos y otros autores emplean los términos “alianza” y “diálogo” con el mismo valor semántico, aunque propiamente el diálogo es una actividad previa a la Alianza.

objeto de estudio importando menos cómo le llamemos. El problema está en precisar las señas del objeto, el contenido, y no qué nombre le pongamos. Pero esas señas deben ser claramente perfiladas previamente al discurso para no incurrir en confusión. Viene al caso referir la necesidad de los interlocutores de indicar si entienden los conceptos del discurso en un sentido descriptivo o normativo, pues con frecuencia se produce un “diálogo de besugos” porque unos se sitúan en el plano descriptivo –lo que es– y otros en el normativo –lo que debe ser–. Si hablamos de la Alianza de Civilizaciones, pongámonos previamente de acuerdo si el discurso gira sobre lo que da de sí la actual alianza entre civilizaciones o lo que debería ser la Alianza de Civilizaciones en el futuro abordando estrategias adecuadas a tal fin.

3. Un poco de historia: la andadura de la iniciativa de una Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas

La iniciativa de la alianza de civilizaciones tiene origen en el discurso del presidente José Luis Rodríguez Zapatero pronunciado en la Asamblea General de Naciones Unidas el 21 de septiembre de 2004. El presidente indica expresamente que este proyecto tiene como objetivo tender puentes entre Occidente y el mundo árabe-musulmán.

Como instrumento de desarrollo y ejecución del proyecto sugiere la conveniencia de creación de un Grupo de Alto Nivel, que sería configurado por el secretario general de Naciones Unidas, del que formarían parte personas de distintas áreas geográficas del mundo y de diversas ocupaciones. Todavía en el discurso del presidente no aparece el patrocinio del proyecto por el presidente de Turquía, Recep Tayip Erdogan, que hará acto de presencia en el posterior discurso del secretario general de Naciones Unidas, Kofi Annan.

Al parecer la iniciativa del presidente español cogió de sorpresa a los miembros de la Asamblea General. No hay un eco de la misma en los medios de comunicación con anterioridad, aún cuando es presumible que el presidente Rodríguez Zapatero la hubiera comunicado al secretario general de Naciones Unidas. De hecho su discurso, dirigido a

la opinión pública internacional en general, tiene un destinatario especial y directo en la persona de Kofi Annan, del que pide su implicación en el asunto, tomando la iniciativa en sus manos y dándole cauce y forma.

No tardó mucho el secretario general de Naciones Unidas en recoger el guante del presidente español, y el 14 de julio de 2005 anuncia la iniciativa de creación de una Alianza de Civilizaciones para cerrar la brecha que separa a las sociedades occidentales e islámicas, auspiciada por los Gobiernos de España y Turquía, a cuyo efecto nombrará un grupo de expertos de alto nivel para que elabore un informe y un plan de actuaciones.

Poco después, la Asamblea General de Naciones Unidas aprueba el 24 de octubre de 2005 el documento final de la Cumbre Mundial, de fecha septiembre del mismo año, en el que se dice expresamente que “se acoge con satisfacción la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones anunciada por el Secretario General el 14 de julio de 2005”.

El 21 de noviembre de 2005 el Grupo de Alto Nivel queda configurado con 19 miembros pertenecientes a España, Turquía, Irán, Qatar, Túnez, Egipto, Marruecos, Senegal, Sudáfrica, Francia, Reino Unido, Federación Rusa, Estados Unidos, Uruguay, Brasil, Pakistán, India, Indonesia y China. Un amplio abanico de miembros de todas las latitudes y de diversas profesiones. Co-presidentes de este Grupo son el español Federico Mayor Zaragoza, exdirector general de la UNESCO, y el turco Mehmet Aydın, ministro de Estado.

Desde el anuncio del proyecto por el secretario general de Naciones Unidas diversos Estados de todos los continentes han ido adhiriéndose a la misma; especialmente significativa ha sido la adhesión de Estados Unidos, que tuvo lugar en febrero de 2006. El número de Estados adherentes crece progresivamente.

El Grupo de Alto Nivel organizado por Naciones Unidas entregó el plan de actuación, que se le encomendó para desarrollar la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones, al secretario de Naciones Unidas, al presidente español y al primer ministro turco el 13 de noviembre de 2006 en un encuentro en Estambul.³

(3) El informe en <www.unaoc.org/repository.htm>

Este documento del Grupo de Alto Nivel necesitaría un comentario extenso, fuera de los límites del objetivo de este escrito, pues es por ahora sin duda el texto más importante en torno a la Alianza de Civilizaciones. El documento contiene un primer apartado dedicado al examen del contexto político mundial y a la presentación de recomendaciones de carácter general y un segundo apartado destinado a las actuaciones concretas dentro de los espacios o áreas de actuación –educación, juventud, medios de comunicación y migración–, terminando con un plan para la ejecución de las recomendaciones y actuaciones concretas.

Las recomendaciones generales de la primera parte se refieren a “la resolución de los conflictos políticos más enconados y simbólicos” centrándose en el conflicto palestino-israelí, donde es urgente la creación de dos Estados soberanos y un Libro Blanco que señale la ruta para la solución del problema, una Conferencia Internacional sobre el proceso de paz en Oriente Medio, Pactos Internacionales para Irak y Afganistán, el fomento del pluralismo político en los países musulmanes, un compromiso para el multilateralismo y el respeto del derecho internacional y los derechos humanos, un plan de políticas de migración coordinadas, un programa para combatir la pobreza y las desigualdades económicas, un plan para la protección de la libertad de culto y de los lugares sagrados de todas las religiones, el ejercicio de un liderazgo responsable que promueva el entendimiento entre culturas, la incorporación de la sociedad civil para llevar adelante las recomendaciones y el desarrollo del asociacionismo de organismos internacionales para el desarrollo de las recomendaciones y actuaciones.⁴ Sería muy prolijo detallar el plan de actuaciones concretas en diversas áreas, que ocupa la segunda parte del documento.

La Alianza de Civilizaciones continúa calando en la voluntad de los Estados, las instituciones y la sociedad civil. Aumentan constantemente los Estados y organizaciones que van formando parte de ella. Es una bola de nieve que aumenta cada día de peso. Ya se han celebrado tres Foros de la Alianza que agrupa a un creciente número de participantes. El último se ha celebrado en Río de Janeiro el 28 y 29 de Mayo de 2010. Ya están seleccionados los emplazamientos de los Foros futuros: Qatar

(4) Págs. 19-24 del citado Informe del Grupo de Alto Nivel para la Alianza de Civilizaciones.

en 2011 y Austria en 2012. Los Estados no se incorporan nominalmente, para formar parte de la Alianza como un miembro más, pero sin programa y actividades para el desarrollo de los objetivos de la Alianza. Como el que presta un voto de confianza o da su visto bueno a un proyecto. Los Estados adoptan un compromiso práctico y activo, que les lleva a organizar y desarrollar Planes Nacionales en diversas esferas de promoción de tales objetivos.

La iniciativa Alianza de Civilizaciones tiene un precedente cercano en la presentada con el título de Diálogo de Civilizaciones ante la Asamblea de Naciones Unidas el 21 de septiembre de 1998 por el presidente de Irán Mohamed Jatamí. La más clara diferencia entre ambas iniciativas consiste en que la de 1998 insistía en aspectos académicos y culturales y la reciente de 2004 incorpora además un componente político, pues persigue consensos entre los Estados para mejorar las percepciones y las relaciones entre el mundo occidental y el mundo árabe-musulmán. La propuesta de 2004 es más ambiciosa y promete tener un mayor alcance.

El Diálogo de Civilizaciones no tuvo el éxito esperado. Quizás influyera en esta falta de éxito que la propuesta dimanara de una república islámica con un sistema político falto de la democracia y la estructura del Estado de Derecho del mundo occidental. Quizás también la menor urgencia de un puente de entendimiento entre las diversas culturas, pues aún no habían acontecido el atentado del 11-S, que tanto impactó a Estados Unidos y a Occidente.

4. La proyección internacional de la Alianza de Civilizaciones: Los foros

Éste epígrafe tiene por objeto examinar el alcance de la Alianza de Civilizaciones por medio de su calado y alcance en los Estados, organismos e instituciones y la sociedad civil del mundo. Los foros son un espejo de la aceptación de la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones

Han sido los instrumentos de conocimiento, proyección y expansión de la Alianza de Civilizaciones. Enorme la cifra de los participantes en los celebrados hasta la fecha, en los que se han mezclado los

representantes de las instituciones estatales y supraestatales, los intelectuales, los activistas y representantes de todo tipo de organizaciones sociales. Fue el escenario o marco para generar sinergias a favor de las relaciones de los dos mundos encontrados: el mundo occidental y el árabe-musulmán, y en general de todas las culturas del planeta. A destacar la ausencia de críticas en estos foros, a pesar del alto número de personas participantes. La asistencia presuponía la participación de quienes estaban de acuerdo con el proyecto de la Alianza de Civilizaciones.

El primer Foro de la Alianza de Civilizaciones se celebró en Madrid el 15 y 16 de Enero de 2008. Más de 900 expertos, 89 organizaciones y nacionales de 78 distintos países participaron en el mismo con el ánimo de una búsqueda de redes de mutua comprensión de las culturas y de diseñar proyectos de interacción. Un número de participantes muy alto teniendo en cuenta los acontecimientos recientes de “choques de civilizaciones”. A destacar en este primer foro el discurso inaugural del autor de la iniciativa de una Alianza de Civilizaciones, el presidente del Gobierno español, Rodríguez Zapatero, que resumía así el objetivo de esta iniciativa: “La Alianza pretende ser una nueva herramienta a favor del entendimiento, del encuentro y de la comprensión entre civilizaciones”.⁵

El Foro impactó a los asistentes, muchos de los cuales se comprometieron a realizar diversos proyectos: la Carta de Intenciones con el Consejo de Europa y los cinco Memoranda de Entendimiento, la creación de un *Fondo de la Alianza para los Medios de Comunicación*, Estrategias Regionales para el Diálogo Intercultural, Planes Nacionales por parte de Gobiernos y organizaciones multilaterales, la creación del “*Clearinghouse*” de la Alianza de Civilizaciones, la creación del *Mecanismo de Reacción Rápida en los Medios de Comunicación*, la creación del *Fondo Juvenil Solidario*, la creación de una red de Embajadores de buena voluntad de la Alianza de Civilizaciones, la Declaración de líderes religiosos de todo el planeta enunciando sus compromisos con la paz.

(5) Discurso del Presidente del Gobierno Español en la inauguración del I Foro de la Alianza de Civilizaciones, Madrid, 15 de Enero de 2008.

El Foro otorgó a la idea de la Alianza una serie de medios y objetivos parra llevar a cabo el propósito del entendimiento y comprensión de las civilizaciones y las culturas. En un proceso de mutuo contagio los proyectos fueron desgranándose unos tras otros. A la finalización de este primer foro lo que era más bien un propósito y un apunte teórico quedó convertido en un programa de actividades prácticas. Se hizo realidad la intención de Rodríguez Zapatero en su discurso inaugural: “La Alianza es algo más que un diálogo de civilizaciones; es un compromiso activo, una apuesta por la acción, por la iniciativa y por el tomar partido”.⁶

El segundo Foro se celebró en Estambul los días 7 y 8 de abril de 2009. La importancia de este Foro, lo que le identifica cara a la opinión pública mundial, ha sido la participación en el mismo del presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, en un doble sentido: como cambio respecto a la renuencia de Estados Unidos a formar parte de la lista de Estados miembros de la iniciativa y como contraste con la política del anterior inquilino de la Casa Blanca, el presidente Bush, contrario a iniciativas de este tipo y practicante de un unilateralismo y un excepcionalismo americano opuestos a la motivación y funcionamiento de la Alianza de Civilizaciones. Obama toma parte en el foro poco después de asumir la presidencia de su país y tras una gira por Europa propagando el cambio de política exterior estadounidense ahora favorable al multilateralismo y la cooperación de los Estados del mundo occidental en la construcción de una paz mundial.

Con su presencia en Turquía Obama quiso dejar claro ante la comunidad internacional que era necesaria la colaboración de todos los países en el común proyecto de la paz y la lucha contra el terrorismo, y que consecuentemente Estados Unidos no podía marchar por libre y aisladamente. En su discurso en Ankara Obama afirmaba: “Ninguna nación puede enfrentarse a estos desafíos sólo. Por eso debemos construir sobre la base de nuestros intereses comunes y superar nuestras diferencias. Somos más fuertes cuando estamos juntos. Ése es el mensaje que he llevado conmigo durante este viaje a Europa”.⁷

(6) Ibid.

(7) Intervención del Presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, ante el Parlamento de Ankara, Turquía, 6 de Abril de 2009.

El tercer Foro se celebró en Río de Janeiro los días 28 y 29 de mayo de 2010, cambiando la zona geográfica de anteriores celebraciones. Este tercer Foro muestra ya claramente la consolidación y expansión de la Alianza de Civilizaciones, pues tiene ya en su lista de amigos de la Alianza a 120 países de todo el mundo. En el Foro tomaron parte representantes de un centenar de países, casi una decena de Jefes de Estado o Gobierno (Brasil, Argentina, Bolivia, Eslovenia, Turquía, Cabo Verde, Senegal) y tres mil líderes, políticos y activistas.

Concluyó con la Declaración de Reino de Janeiro (29 de mayo de 2010), en la que se recoge, matiza y amplía los propósitos y objetivos de la Alianza de Civilizaciones, al tiempo que se refuerzan los vínculos de los Estados, los organismos internacionales y la sociedad civil para avanzar en dichos propósitos y objetivos, con el despliegue de un alto número de proyectos en todas las áreas de trabajo de la Alianza.

5. La defensa institucional de la Alianza de Civilizaciones en España

La defensa institucional ha venido de sus promotores, cuyos argumentos cabe encontrar en sus discursos públicos. Posteriormente otros altos responsables de los Estados y organizaciones internacionales han insistido en los mismos argumentos, una vez comunicada su participación en la Alianza. Imposible condensar en estas páginas las opiniones favorables y defensas institucionales de la Alianza. Incluimos los discursos de las autoridades españolas por dos razones. Primero, porque España ha sido la promotora y principal defensora de la iniciativa. Incluso el copatrocinador, Turquía, fue seleccionada como tal por parecer muy conveniente que el patronazgo fuera compartido por un país del mundo occidental y otro del mundo musulmán. Cuando ya la iniciativa había sido lanzada por el presidente del Gobierno español en Naciones Unidas. Segundo, porque en estos discursos de las autoridades españolas se encuentran ya los argumentos y razones de la Alianza de Civilizaciones, que serán reiterados en posteriores foros y encuentros.

Sigue una reseña de los principales discursos en torno a la Alianza de Civilizaciones.⁸

5.1. Discurso del presidente del Gobierno de España pronunciado ante la XL Asamblea General de Naciones Unidas. 21 de septiembre de 2004

El discurso más trascendente es el del presidente español pronunciado ante la Asamblea General de Naciones Unidas el 21 de septiembre de 2004, aún cuando en él poco se dice sobre la iniciativa: en qué consiste, cuál es su alcance, cómo se desarrolla. El presidente, creador de la nueva idea, da a entender, aunque no lo dice expresamente, que la definición y configuración es tarea de futuro y del trabajo conjunto de personas significativas, que vayan poco a poco y a través del consenso estableciendo un programa de actuación. Una labor de expertos y de voluntades políticas, actuando conjuntamente, que exigirá la participación de un buen número de Gobiernos de todo el mundo, occidentales y no occidentales.

El discurso contiene tres apartados. En el primero, tras referirse a los atentados del 11-M de Madrid, proclama la necesidad del “respeto a la legalidad internacional y a las Naciones Unidas”, que es el único instrumento según el presidente para vencer al terrorismo. Hay en el discurso una velada crítica a la política exterior de Estados Unidos en un párrafo valiente y poco consonante con la diplomacia moderada de Naciones Unidas: “el mayor riesgo de una victoria terrorista se produce cuando para luchar contra el terror la democracia traiciona su propia esencia, los Estados limitan las libertades, cuestionan las garantías judiciales o realizan operaciones militares preventivas”.

El segundo apartado del discurso es un repaso a los principales compromisos de España en la solución de conflictos internacionales: Oriente Próximo, Irak, Israel, Palestina, Sudán, Sahara Occidental, Gibraltar.

(8) Los discursos que siguen pueden consultarse en el dossier preparado por el Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación español: <www.maes.es/NR/redonlyres/D7DA919A-A9CF-4BA2-8133-B89EA47E49E8/0/Alianzacivilizaciones.pdf>.

El tercer apartado, al final del discurso, es el que nos interesa, pues en este tramo el presidente español hace un llamamiento a la creación de “una Alianza de Civilizaciones entre el mundo occidental y el mundo árabe y musulmán” y solicita al secretario general de Naciones Unidas “la constitución de un Grupo de Alto Nivel para llevar a cabo iniciativa”

5.2. Discurso del ministro español de Asuntos Exteriores y Cooperación ante la Liga de los Estados Árabes. 10 de diciembre de 2004.

El discurso del ministro español tiene por objeto concretar la iniciativa sobre la Alianza de Civilizaciones lanzada por el presidente del Gobierno español casi tres meses antes, aludiendo a los ámbitos de actuación de esta Alianza. Pero es además exponente de una interesante filosofía sobre las relaciones interculturales desplegada al comienzo. Veamos el alcance de esta filosofía y a continuación la concreción de la iniciativa del presidente español.

El ministro exige el diálogo entre los extremismos excluyentes provenientes de Occidente y del mundo árabe e islámico. El extremismo occidental se concreta en “teorías aviesas”, que establecen una identidad entre Islam y terrorismo; teorías que proclaman “un vínculo causal entre el terrorismo y el Islam.” Las religiones –dice el ministro– son pacíficas, pero algunos grupos radicales en el seno de la religión las reducen y pretenden justificar en ellas su violencia. Por otra parte, el extremismo árabe y musulmán se concreta en la difusión de “una imagen distorsionada de un Occidente agresor”, sin percatarse de que Occidente y sus valores no son nocivos para el mundo árabe e islámico. Frente a ambos mundos la propuesta del ministro instaurando “cauces de comunicación entre los diversos pueblos del mundo” .

La concreción de la iniciativa del presidente del Gobierno tiene lugar en dos ámbitos. En el ámbito político y de seguridad el objetivo es el de un “mundo estable, pacífico y justo”, y para tal fin la práctica del multilateralismo, la observancia de las resoluciones de Naciones Unidas y el respeto a los derechos humanos. En el ámbito cultural y educativo el objetivo es la promoción del diálogo de las culturas, operando en dos frentes: mediático y educativo, fomentando la tolerancia y el conocimiento de las culturas y luchando contra los prejuicios culturales

5.3. Discurso del presidente del Gobierno español en la clausura de la Conferencia Internacional sobre democracia, terrorismo y seguridad. 10 de marzo de 2005

El discurso del presidente del Gobierno trata de las causas del terrorismo internacional y de los remedios para combatirlo y vencerlo. Y es en el capítulo de los remedios donde alude a la Alianza de Civilizaciones como marco idóneo para la lucha contra el terrorismo. Se extiende el discurso del presidente sobre la definición, las causas y el plan de acción contra el terrorismo.

El terrorismo es para el presidente español el mayor ataque a la dignidad humana y no hay nada que pueda justificarle. El terror no puede ser patrimonio de ninguna civilización, cultura o religión. Expresamente alude el presidente del Gobierno al trasnochado concepto del choque de civilizaciones, indicando que el terrorismo no es una divisoria para la catalogación de las civilizaciones.

Para vencer al terrorismo es necesario conocer sus causas, económicas y sociales, pues no hay una única causa, sino un conjunto de factores: “la pobreza extrema, la exclusión social, la falta de educación, los Estados fallidos” (curiosa alusión del discurso a un término acuñado por los neoconservadores estadounidenses: los Estados fallidos).

El remedio contra el terrorismo es la primacía del Estado de Derecho, la promoción de la democracia, el respeto a los derechos humanos, el impulso de la justicia social.

El plan de acción contra el terrorismo estriba en el consenso como idea y el multilateralismo y la cooperación internacional como acción, reconociendo a Naciones Unidas el liderazgo que le corresponde.

En este entramado, ¿dónde se sitúa la Alianza de Civilizaciones? Es el marco general de la lucha contra el terrorismo construyendo un consenso que ayude a la ejecución de un plan de acción. La Alianza de Civilizaciones es el instrumento para el conocimiento de las culturas y civilizaciones: “una Alianza de Civilizaciones basada en el conocimiento, la comprensión y el respeto al otro”.

5.4. Discurso del presidente del Gobierno español en la Cumbre de la Liga de los Estados Árabes. 22 de marzo de 2005

El discurso del presidente español tiene por objeto presentar ante la Liga Árabe su proyecto de una Alianza de Civilizaciones informando acerca de sus características y alcance. El principal objetivo de la Alianza de Civilizaciones es “tender puentes de entendimiento entre las diversas culturas de nuestro planeta”. El presidente insiste en la necesidad de ambas partes –los países de Occidente y los países árabes y musulmanes– de colaborar para limar la brecha producida tras los acontecimientos del 11-S de 2001. La Alianza de Civilizaciones debe ser configurada en el seno de Naciones Unidas, pues es la organización mundial más universal, correspondiendo al secretario general la dirección del desarrollo de la iniciativa. La Alianza de Civilizaciones es un hito más en un proceso que cuenta con otros precedentes (el discurso no alude a la propuesta de creación de un Diálogo entre las Culturas a finales de los noventa presentada por el presidente iraní Jatami ante la Asamblea General de Naciones Unidas; quizás por parecerle imprudente al presidente español la alusión). La Alianza de Civilizaciones tiene finalmente un carácter abierto en el orden subjetivo y objetivo: “la Alianza de Civilizaciones no queda circunscrita a un determinado problema o a áreas territoriales concretas”.

La presentación de la Alianza de Civilizaciones va precedida de la exposición por el presidente del Gobierno español de su filosofía sobre el terrorismo internacional, en la línea de los discursos anteriores del presidente ante organismos internacionales. La referencia a esta filosofía era muy oportuna en un discurso ante los dignatarios árabes y musulmanes para generar un clima de confianza y credibilidad tras la sucesión de atentados terroristas en el mundo occidental. Dos son los puntales de esta filosofía. Primero: el terrorismo no es patrimonio de ninguna civilización, cultura o religión, porque “ha sido utilizado en el nombre de diferentes ideologías o confesiones religiosas”. Segundo: el Islam no contiene una apelación a la violencia, a pesar de que algunas visiones reductoras y fanáticas del mismo así lo pretendan; “El Islam –dice el presidente– es una pacífico y tolerante elemento de identidad de muchos países y muchos pueblos”.

5.5. Discurso del Rey de España ante la Reunión Plenaria de Alto Nivel de Naciones Unidas. 14 de septiembre de 2005

Es un breve discurso en el que el jefe del Estado español hace un repaso de los puntos cruciales de la agenda internacional y de la implicación de España en ellos: ayuda al cumplimiento de los objetivos del nuevo Milenio, estrategia contra el terrorismo, reforma de Naciones Unidas, fortalecimiento del multilateralismo. Finalmente, el rey alude a la Alianza de Civilizaciones y se congratula de que el secretario general de Naciones Unidas haya asumido la iniciativa española y haya designado un Grupo de Alto Nivel, que debe elaborar un plan de acción antes de finales de 2006.

5.6. Discurso del ministro español de Asuntos Exteriores y Cooperación ante la LX Asamblea General de Naciones Unidas. 20 de septiembre de 2005

Es un discurso sobre el Documento Final de la Cumbre, aprobado por la LX Asamblea General de Naciones Unidas. Contiene una relación de los apoyos de España a los acuerdos de la Cumbre y a sus compromisos de futuro en una diversidad de materias: estrategia global contra el terrorismo, fondo internacional de asistencia a las víctimas del terrorismo, duplicación de la ayuda oficial española al desarrollo, participación en la condonación de la deuda de países subdesarrollados, iniciativa contra el hambre y la pobreza, operaciones de mantenimiento de la paz, reforma de Naciones Unidas y aumento de su credibilidad, incremento de la ayuda a África, conflictos que atañen especialmente a España, como Gibraltar y Sahara Occidental.

Por lo demás, una breve alusión del ministro a la Alianza de Civilizaciones, y el anuncio de que en otoño (a finales del 2005) el Grupo de Alto Nivel celebrará en España una primera reunión.

6. La crítica a la Alianza de Civilizaciones

He seleccionado un escenario de las críticas a la Alianza de Civilizaciones: España. Una primera explicación de la selección se encuen-

tra en la introducción de este trabajo. También hay una simple razón de economía editorial: Incluir a críticas de otros países alargaría las dimensiones de este trabajo más allá de lo permitido por el editor.

Dejo para otro momento la crítica en Estados Unidos, muy fuerte, pues el momento de la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones coincide con el final de la primera presidencia del presidente Bush, que poco antes, en marzo 2003, había iniciado la guerra contra Irak, y a quien el atentado terrorista del 11-S de 2001 le había impresionado de tal modo que le hizo cambiar su política exterior emprendiendo una lucha sin cuartel contra el que denominaba “Eje del Mal”: Irak, Irán y Corea del Norte. La crítica en España es *más puntual, de menor alcance temporal, dotada de menor riqueza en los fundamentos*. La crítica en Estados Unidos es por el contrario *extensa, de largo tiempo, y muy rica de fundamentos*. Tiene su lógica porque en España los condicionamientos y presupuestos eran bastante menores comparados con los de Estados Unidos. La crítica en Estados Unidos tiene un campo amplísimo, con numerosos elementos sobre cada uno de ellos –guerra preventiva, excepcionalismo americano, intervencionismo exterior, expansión de la democracia por medio de cambio político, Estados canallas y terrorismo, etc.–; se había producido ya una ingente literatura. Es una crítica que acompaña a la larga vida de una importante corriente de filosofía política estadounidense, la corriente neoconservadora, cuyos orígenes se sitúan en los comienzos del siglo XX, y que contó con el amparo político de los mandatos del presidente Bush. Y es una crítica que se apoya en fuentes intelectuales de toda clase, incluso en las obras de los Padres Fundadores, a cuyo efecto cuenta con las aportaciones de las numerosas “fábricas de ideas” extendidas por todo el territorio estadounidense.

7. La crítica a la Alianza de Civilizaciones en España

La crítica a la Alianza de Civilizaciones ha sido amplia en los blogs y en las redes. Menor en la prensa, y aún menor en las monografías. La característica de la crítica es su uniformismo. Los argumentos son los

mismos y se aducen una y otra vez. La crítica asentada en el utopismo y la retórica: es imposible que dos mundos tan distintos y contrapuestos puedan relacionarse y comprenderse, y menos aún participar y llevar a cabo tareas comunes. La crítica basada en el mal ejemplo: forman parte de la Alianza de Civilizaciones quienes en el interior de sus países aplican una implacable política contraria a los derechos humanos y los derechos y aspiraciones de sus minorías y culturas. La crítica sustentada en la desconfianza: los musulmanes ya quisieron dominar Europa y lo intentarán de nuevo, se apoyarán en alianzas y pactos con el mundo occidental si les beneficia en su afán de dominio.

La crítica a la Alianza ha venido de todos los frentes: de partidos políticos, instituciones, intelectuales, periodistas, etc. Ha recibido una abundante crítica incesante desde las filas del PP desde el momento de la presentación de la propuesta por el presidente del Gobierno español ante Naciones Unidas; se ha hecho famosa la frase del expresidente José María Aznar: “la Alianza de Civilizaciones es una estupidez”. También se han sumado intelectuales de quienes no cabe predicar una filiación partidista. Nos centraremos en la crítica expuesta en artículos y libros,⁹ dedicando una atención más cuidadosa a la del profesor Gustavo Bueno, contenida en su libro *Zapatero y el pensamiento Alicia*. Un presidente en el país de las Maravillas, y a la del diplomático Gustavo de Arístegui, presente en su libro, *La Yihad en España*. La obsesión por reconquistar Al-Andalus. Ambos valoran negativamente el proyecto de la Alianza de Civilizaciones en capítulos de sus libros.

(9) También en la prensa se han lanzado frecuentes críticas a la Alianza de Civilizaciones, pero no podemos glosarla en la limitada extensión de este trabajo. Selecciono algunos artículos: Elorza, A.: “Alianza de civilizaciones” (*El País*, 20/09/2005); “Jugando con el terror” (*El País*, 29/12/2007). Ramoneda, J.: “La sombra del velo” (*El País*, 7/10/2007). Fanjul, S.: “Encuentro de filósofos” (*ABC*, 17/12/2007). Beevor, A.: “Cuando alguien habla de alianzas entre civilizaciones, a mí me produce una sensación de intranquilidad” (*El Mundo*, 24/09/2005). Kamen, H.: “Los enemigos de la libertad humana” (*El Mundo*, 7/04/2006). Petschen, S.: “¿Y la Alianza de las Civilizaciones?” (*El País*, 31/12/2007). Mate, R.: “¿Qué Alianza de Civilizaciones? Aliados no olvidan” (*El País*, 11/09/2005). Kristol, W.: “Es muy fácil criticar el esfuerzo que hace EEUU. Pero, ¿cuál es la alternativa? ¿El diálogo de civilizaciones?” (*El Mundo*, 25/03/2006). Rahola, P.: “Alianza ¿de qué?” (*La Vanguardia*, 16/01/2008). Cebrían, J. L.: “Alianza de civilizaciones. Barbarie, religión y progreso” (*El País*, 17/09/2006). Goytisolo, J.: “Alianza de valores” (*El País*, 11/09/2006).

Hay que decir que en octubre de 2009 el representante del PP de Relaciones Exteriores en el Parlamento español, Gustavo de Arístegui, revocó las opiniones anteriores de su partido contrarias a la Alianza de Civilizaciones argumentando el cambio de opinión y de posición del PP en el criterio, a mi juicio poco satisfactorio, del hecho consumado del alto número de Estados, que han sumado poco a poco su apoyo a la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones. Tal cambio de rumbo tuvo lugar en la Comisión de Exteriores del Parlamento. Arístegui condicionó el apoyo a la Alianza de Civilizaciones siempre que prevaleciera el respeto a los derechos y libertades fundamentales en las relaciones entre las culturas y civilizaciones.

Veamos a continuación algunas expresiones de la crítica a la Alianza de Civilizaciones en España.

1. Para R. L. Bardají¹⁰ es equivocado y engañoso el proyecto de una Alianza de Civilizaciones, porque desconecta de su realidad al terrorismo internacional, que es básicamente islámico, situándole “más allá de las civilizaciones, como algo externo”, cuando es realmente un producto de una cultura y civilización determinada y “de la enseñanza fundamentalista del Islam militante” y porque pretende un diálogo con el mundo musulmán que solo quiere imponerse a Occidente por la fuerza. Por otro lado, asegura Bardají, hay otros medios más eficaces para vencer al terrorismo islámico como es la promoción de la democracia y la transformación profunda de las sociedades islámicas; “la tiranía –dice– se combate con la expansión de la democracia, no con el diálogo con los tiranos”.

Éstas son sus dos críticas fundamentales, a las que se añaden otras de menor calado como “pretender la mayor gloria de Zapatero y su gobierno”, oponerse a la política exterior de anteriores gobiernos (del PP) y el fracaso de una experiencia semejante anterior (se refiere implícitamente al Diálogo de Civilizaciones de presidente iraní Jatami).

(10) Bardají, R.L., *La alianza de civilizaciones. Elementos para una crítica* (Ponencia presentada en FAES el 29 de enero de 2005). GEES de 26 de marzo de 2005. <www.gees.org/articulo/1238/>.

R. L. Bardají había señalado las críticas del artículo anterior, ampliándolas, en una colaboración anterior¹¹: a) La Alianza de Civilizaciones cuenta con un precedente fracasado: el pretendido Diálogo de Civilizaciones de Jatami; b) La Alianza de Civilizaciones es un instrumento erróneo para erradicar el terrorismo, porque las causas del mismo no residen en la pobreza o el desconocimiento de las civilizaciones, sino en “las condiciones intrínsecas políticas del mundo islámico”, donde predominan “la opresión política, la intolerancia y el fanatismo educativo”; c) La Alianza de Civilizaciones es peligrosa, además de errónea, porque “antepone el diálogo con el enemigo al cambio”; el enemigo no quiere dialogar, sino imponerse, y es un gran riesgo pretender comprenderle y no transformarle; y d) la Alianza de Civilizaciones es un fracaso ella misma, porque “es la transformación de Oriente Medio, y no el acomodo o el apaciguamiento, lo que está funcionando”. El cambio político en Irak, con Gobierno elegido, servirá de ejemplo para la zona –asegura el articulista–, alabando la firmeza de Estados Unidos y considerando un suicidio desde el punto de vista de la lucha contra el terrorismo el abandono de Irak por las tropas españolas.

2. F. J. Martínez¹² señala que no es que sea utópica o ambiciosa, sino “inconcebible” e “insostenible” la propuesta de Zapatero. E indica tres dificultades. La primera es la dificultad de aquilatar qué significa “civilización”, al ser un concepto genérico: “no es fácil explicar qué significa “civilización” en abstracto, y tampoco es fácil hacerlo cuando descendemos al terreno de una civilización cualquiera”. La segunda consiste en la dificultad de identificar a las partes, que participan en la alianza: quiénes y en base a qué estarían legitimadas para formar parte de la alianza. La tercera es la dificultad en llegar a acuerdos concretos cuando tan diferentes son las civilizaciones: qué alianza cabe con “quienes practican la mutilación genética femenina” o con “quienes están todavía en el Paleolítico, como ocurre con muchos indígenas”. Es un artículo de mal tono, que termina: “o bien ZP es un enviado de Dios,

(11) Bardají, R.L., *El fiasco de la alianza de civilizaciones*. GEES de 8 de marzo de 2005. <www.gees.org/articulo/1178>.

(12) Martínez, F.J., “La “alianza de civilizaciones” de ZP”, en *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, núm. 36, febrero de 2005, pp. 11 ss. <www.nodulo.org/ec/2005/n036p11.htm>.

en cuyo caso me callo porque los designios de Dios son inescrutables, o bien es un iluso o un majadero”.

3. Florentino Portero ha conectado la Alianza de Civilizaciones con la inconveniente política exterior del Gobierno socialista aplicando a la política española las mismas opiniones de los neoconservadores americanos a la política europea, empleando términos semejantes. Incluso cita a la “oveja negra” de los neoconservadores: Chamberlain, cuya tolerancia e ingenuidad permitieron el engaño y posterior guerra desencadenada por el nazismo alemán.

La idea clave de su alegato es la imposibilidad de mantener un diálogo o una alianza con el adversario: el islamismo, que juzga una versión radical del Islam: “una visión extrema y reaccionaria del Islam, que considera a Occidente una amenaza, pues con su influencia corrompe los valores del Islam y lo aboca a la decadencia”.¹³ No se puede dialogar con un enemigo que no lo desea y que pretende dominarnos. Y de ahí viene la crítica a una política de diálogo y apaciguamiento. La verdadera amenaza no está, pues, en los islamistas y la práctica del terrorismo, sino en la política de alianza del Gobierno socialista. “Se practica el terrorismo –asegura Portero– porque el agredido cede, se pliega al chantaje del agresor” De la misma manera que los neoconservadores americanos criticaban la política blanda de Clinton y otros presidentes estadounidenses con los Estados terroristas y tiránicos, así Postero se queja de la política equivocada de no interferencia y alianza de Rodríguez Zapatero con el mundo musulmán. Concreta esta política endeble en los siguientes puntos, que considera propios de lo que llama “la diplomacia del talante”: anteponer la paz mundial a la dignidad y soberanía de una nación, las buenas relaciones con los Estados tiránicos sin interferir en sus asuntos, la práctica de una política de apaciguamiento con los Estados agresores, el doblegamiento de una diplomacia del Estado a una Unión Europea cada vez dotada de mayores competencias, el rechazo del “fundamentalismo democrático americano” y de la “expansión de la democracia liberal por el mundo”.

(13) Portero, F., “Buenismo y Alianza de Civilizaciones” en vol. col. coord. por Valentin Puig: *El fraude del “Buenismo”*, FAES, Madrid, 2005, pp. 40-62.

Frente a los rasgos de esta política exterior española propone otra política bien distinta, cuyos ejes serían: “la transformación del Gran Oriente Próximo” y “el carácter universal de la democracia liberal”.¹⁴ El primer eje comportaría la modernización de los países del mundo musulmán, que deberían seguir los avances conquistados por la cultura occidental. El segundo, la aceptación y propagación de los valores de la democracia y el liberalismo del mundo occidental. En pocas palabras, la integración en las formas de vida y el sistema político de Occidente.

Dedica finalmente Portero un último capítulo de su trabajo a la Alianza de Civilizaciones, en el que repite las mismas ideas, de la que destaca que se trata de un “gesto oportunista” y el ser “otro ejemplo de “buenismo” de esa “diplomacia de talento” Una diplomacia que según él ha producido graves daños a los intereses nacionales y a la imagen de España en el mundo.

Resumo entresacando un párrafo del autor en el que sintetiza su idea acerca de la Alianza de Civilizaciones. “El problema está en los islamistas, que quieren privarnos de libertad a musulmanes y occidentales indistintamente. Ambos somos víctimas y dialogando no vamos a derrotar a nuestro agresor ni a generar más paz”.¹⁵

4. Gustavo de Aristegui, diplomático, experto en Relaciones Internacionales, dedica un apartado de su libro, *La Yihad en España*,¹⁶ al proyecto de la Alianza de Civilizaciones. En contraste con otros críticos centra su discurso en la relación alianza de civilizaciones-terrorismo, que es sin duda el objetivo del proyecto, como claramente se manifiesta en los textos y discursos oficiales. Para Aristegui es claro que una alianza es inviable porque el terrorismo no pretende otra cosa que derrotar y desoye cualquier razón. El terrorismo no razona, sino que se impone. “El planteamiento es profundamente erróneo –afirma-, pues presupone que se puede acabar con el terrorismo suprimiendo sus razones, por medio de la alianza de civilizaciones. He aquí un craso error, pues el terror no tiene razones... No hay mas forma de terminar con el terrorismo que su derrota, incluida la lucha en el terreno de las ideas”. Además

(14) Portero, F., 2005, p. 43-44.

(15) Portero, F., 2005, p.60.

(16) Aristegui, Gustavo de, *La Yihad en España. La obsesión por reconquistar Al-Andalus*, 3ª edición, Esfera de los Libros, Madrid, 2005.

de este argumento fáctico y pragmático emplea otro de mayor alcance: la superioridad e innegociabilidad de los valores y principios de la civilización occidental, que serían comprometidos en una alianza con civilizaciones que no los profesan. “La superioridad ética y moral de la democracia y el respeto a los derechos humanos –dice Aristegui– no admite ni duda ni compromiso alguno. Estos valores los consideramos universales e irrenunciables, la alianza los comprometería”.¹⁷

Finalmente, Aristegui hace una curiosa distinción entre alianza y diálogo con las civilizaciones, admitiendo la posibilidad del segundo pero no la de la primera; diálogo, sí, pero alianza, no. “Un eficaz catalizador: el diálogo entre civilizaciones, muy crítico cuando las circunstancias lo requieren... Alianza sólo puede haber entre democracias que compartimos principios y valores”.¹⁸ Un planteamiento similar al de José María Aznar, que admitía el diálogo y no la alianza entre civilizaciones; incluso se jactaba de haber mantenido durante su gobierno un diálogo con el presidente iraní Jatami. La posición de Aristegui es similar a la de los liberales clásicos, que admiten un dialogo intercivilizacional con reservas de principios y sin que éste se traduzca en acuerdos comprometedores para la intangibilidad de esos principios.

Pocos años después Aristegui ha publicado un libro con un significativo título, *Contra Occidente La emergente alianza contra sistema*,¹⁹ que ya indica su posición respecto a una alianza de civilizaciones. Lo que verdaderamente existe es esta alianza contra Occidente, cuyos elementos ya identifica el autor en la introducción: a) movimientos ansi-sistema, b) grupos antiglobalización, c) las izquierdas más radicales, y d) el populismo radical²⁰. A estos cuatro elementos se añade un quinto: el islamismo radical y su brazo ejecutor, el terrorismo yihadista. Dice de los cuatro elementos indicados que “han sellado una alianza estratégica sólida y a largo plazo. Los cuatro persiguen los mismos fines y comparten la filosofía y la ideología de fondo de manera muy clara”²¹. De esta alianza contra sistema dice Aristegui que “representa un verdadero riesgo para el sistema de convivencia en libertad, que

(17) Aristegui, 2005, p. 340.

(18) Aristegui, 2005, p. 342.

(19) Publicado en la editorial “La esfera de los libros”, Madrid, 2008.

(20) Aristegui, G., 2008, pp. 20-21.

(21) Aristegui, G., 2008, p. 20.

con tanto esfuerzo nos hemos dado en un número creciente de países del mundo”²² y habla de “una organización sectaria de jerarquía y de grados” y que “este rasgo es común a todos los elementos de la alianza antisistema”.²³ Discrepo de estas afirmaciones. No creo que todos los elementos antisistema señalados por Aristegui representen un riesgo para la libertad (a no ser que se entienda como libertad la libertad capitalista y de mercado exclusivamente) ni que una secta jerárquica sea un rasgo común de todos los elementos antisistema. No creo que los primeros elementos de su lista –los movimientos antisistema y los grupos antiglobalización– representen un riesgo para la libertad y posean una estructura sectaria con jerarquías y grados. Hay un propósito de meter en el mismo saco y con las mismas señas identitarias a movimientos y organizaciones que no casan entre sí.

Lo que es claro es que esta publicación del portavoz de Exteriores del PP viene a corroborar e incluso aumentar su prevención contra la Alianza de Civilizaciones, pues es lógico que la existencia de esta otra *real* alianza contra Occidente choca contra una alianza promovida desde Occidente que uniría –“tendería un puente”– entre el mundo occidental y el mundo árabe-musulmán. Planteo dos últimas reflexiones. **Primera:** Tengo mis dudas sobre la alianza antisistema contra Occidente de una serie de elementos –los indicados por Aristegui– que son muy desiguales y que no coinciden en sus objetivos, a no ser que se indique como único objetivo la crítica contra el predominio de una filosofía occidental, e incluso aquí habría que afinar mucho, pues los grupos antiglobalización se oponen a una determinada línea de esta filosofía, salvando otras (desacuerdo con la parte económica de esta filosofía, pero no en lo que atañe a la parte política del Estado de Derecho). **Segunda:** La Alianza de Civilizaciones es un proyecto de futuro: no es algo que ya existe, sino que hay que construir con el esfuerzo de todos. Y es este proyecto de futuro, ganando adeptos y colaboración, el que puede detener precisamente a esa alianza contra Occidente de que habla Aristegui, que realmente no existe en los términos que él la concibe, pero que sin duda puede configurarse como alianza de futuro, si en vez de contribuir a la Alianza de Civilizaciones nos dedicamos a criticarla y a cruzarnos de brazo.

(22) Aristegui, G., 2008, p. 36.

(23) Aristegui, G., 2008, p. 159.

5. El ex-presidente del Gobierno español, José María Aznar, es autor de quizás las palabras más críticas dirigidas contra la Alianza de Civilizaciones, de la que ha llegado a decir que es una iniciativa estúpida. Hay que decir que, a diferencia del PP y de su portavoz en la Comisión de Exteriores del Parlamento, el expresidente Aznar ha desplegado contra la Alianza de Civilizaciones una artillería pesada sin interrupciones e igualmente intensa. Su opinión es invariable, aunque haya cambiado y se haya moderado la de su partido político. El talante crítico y su intensidad no han variado desde su discurso en la Universidad de Georgetown, Washington, en septiembre de 2004, a su discurso en el Hudson Institute, Washington, en noviembre de 2010.

No sitúa el tema del conflicto del mundo musulmán y el mundo occidental en los acontecimientos recientes a partir del 11-S de 2001, ni siquiera en actuaciones en un periodo de tiempo determinado, sino en el dominio español del Islam en el siglo VIII, cuando la Península fue conquistada en su mayor parte por los musulmanes y dominaron y permanecieron en ella durante ocho siglos ininterrumpidos. La ideología de Aznar se basa en los siguientes presupuestos, que manifiesta su discurso pronunciado en el Hudson Institute de Washington, saliendo al paso de las críticas recibidas por el Papa Benedicto XVI tras su pronunciamiento negativo sobre el Islam: Primero: Desde el punto de mira fáctico son los musulmanes los que emprendieron la guerra contra Occidente hace ya varios siglos y ocuparon unos territorios que no les pertenecía. Ellos comenzaron la guerra. Nosotros tan solo nos defendimos. Y ahora pretenden lo mismo²⁴ “¿Cuál es la razón –se pregunta– por la que Occidente siempre deba pedir perdón y ellos nunca? Ellos ocuparon España ocho siglos.”²⁵ Segundo: Desde el punto de vista ideológico es impensable una alianza de civilizaciones cuando se trata de civilizaciones tan distintas y opuestas, como la musulmana y la occidental. “¿Cómo es posible una alianza –asegura Aznar– cuando nosotros defendemos los derechos de los hombres y las mujeres y el

(24) Aznar no se refiere a Eurabia o proyecto de dominio musulmán de Europa, pero de la información alrededor de este proyecto deriva que la segunda conquista musulmana de Europa –y singularmente de España– es una idea que acaricia y con la que sueñan algunos musulmanes.

(25) Xornal.com, 3 de noviembre de 2010, núm. 3983, año IX.

mundo musulmán defiende lo contrario?”²⁶ Lo que viene a decir el ex-presidente es que pretender un pacto o alianza con el enemigo de toda la vida y que tiene la pretensión de dominarnos y de engañarnos, si menester fuera, para conseguir sus objetivos, es un a actitud insensata de alto riesgo. En sus propias palabras, es “una estupidez”.

6. El conocido filósofo Gustavo Bueno dedica un capítulo de su libro, *Zapatero y el Pensamiento Alicia. Un Presidente en el País de las Maravillas*, expresamente a la Alianza de Civilizaciones, que para él es un exponente de lo que llama el pensamiento Alicia, que tiene su fuente en la Alicia de Carroll en el País de las Maravillas. Un tipo de pensamiento onomástico que se caracteriza “por la borrosidad de las referencias internas del mundo que se describe y la ausencia de distancia entre ese mundo irreal y el nuestro”; un tipo de pensamiento cercano al pensamiento utópico, que presenta sociedades irreales más definidas y marcando la distancia entre ellas y las nuestras. Pues bien, el pensamiento del presidente del Gobierno español es para Bueno un ejemplo claro de pensamiento Alicia: “El <Pensamiento Zapatero> (podríamos también denominarlo, con más precisión, <Pensamiento José Luis Rodríguez Zapatero>) es un caso o individuo concreto del tipo <Pensamiento Alicia>”.²⁷

Este pensamiento Alicia del presidente se proyecta en su idea de la Alianza de Civilizaciones, respecto a la que Bueno critica la misma denominación “civilizaciones” y de la que asegura que es “un contradictorio formal” y “un absurdo en el terreno material”.

Asegura Bueno que “civilización” en su acepción clásica presenta una unicidad como tendencia a la universalidad incompatible con una diversidad de civilizaciones. La civilización es el punto de llegada de círculos culturales. La civilización, como repite el filósofo, es cosmopolita. En cuanto tendentes a la universalidad las civilizaciones serían incompatibles. Por ello y en consecuencia una Alianza de Civilizaciones es contradictoria con la unicidad de la civilización. Es incompatible el concepto único de civilización con la existencia de una pluralidad de civilizaciones que se alían entre sí. “Es evidente –dice Bueno– que

(26) *Ibíd.*

(27) Bueno, G., *Zapatero y el Pensamiento Alicia. Un Presidente en el País de las Maravillas*, 3ª edición, Temas de Hoy, Madrid, 2006, p. 25.

cuando nos situamos en la perspectiva de la civilización universal, dotada de unicidad, el proyecto de una Alianza de Civilizaciones cae por su base, por la sencilla razón de que no tiene sentido hablar de Alianza de Civilizaciones, en plural, cuando se entiende la Civilización como única, como dotada de unicidad, como aquella Civilización que es la verdadera “casa común” de todos los hombres. Dicho de otro modo, su puesta la Civilización universal, la Alianza de Civilizaciones es un mero sinsentido”.²⁸

Por otro lado material y formalmente una Alianza de Civilizaciones no tiene sentido. Las civilizaciones son tan diferentes materialmente que no pueden establecerse alianzas entre ellas. Afirma Bueno que “las circunstancias materiales que privan de sentido objetivo al proyecto de una Alianza de Civilizaciones tienen que ver con la incompatibilidad de las mismas civilizaciones”.²⁹ Acude al binomio de conceptos incompatibles que definen a civilizaciones contrapuestas: monogamia/poligamia, propiedad privada/propiedad colectiva, democracia/dictadura, Cristo como Dios/Cristo como profeta. No pueden entenderse ni establecer alianzas civilizaciones caracterizadas por la profesión de valores contrapuestos.

Formalmente es difícil precisar cómo procederían las civilizaciones en su acercamiento para establecer alianzas: quiénes las representarían y con qué condiciones y requisitos. “Una alianza entre civilizaciones –dice Bueno– presupone la posibilidad de representantes personales o comisarios de tales civilizaciones que sean capaces de pactar. Pero, ¿quién puede asumir con títulos fundados la representación de una “civilización” en el momento de tratar de establecer una alianza con otras?”.³⁰

Pero la Alianza de Civilizaciones no es meramente “una denominación grandilocuente y retórica”, sino una idea peligrosa en función de sus consecuencias, porque desconecta y oculta la realidad y sus riesgos reales poniendo en su lugar una fantasía. Provoca, pues, una falta de atención a los problemas reales. “Encubre, bajo las fantásticas ideas de las “civilizaciones”, los problemas reales e impide centrarlos en sus

(28) Bueno, 2006, p. 30.

(29) Bueno, 2006, p. 33.

(30) Bueno, 2006, p. 34.

quicios propios”.³¹ Bueno distingue entre la aplicación del Pensamiento Alicia a la literatura y a la política, porque en la literatura es inofensivo lo que en política puede resultar vergonzoso: “Lo que el Pensamiento Alicia puede tener de interesante en el terreno literario lo tiene de vergonzoso cuando se aplica a la política y a la cultura como lo hace el Pensamiento Zapatero”.³²

8. La réplica a los críticos de la Alianza de las Civilizaciones en España

Interesante la filosofía que aflora en los discursos del presidente del Gobierno español y del ministro español de Asuntos Exteriores y Cooperación, que nos atreveríamos a denominar cercana al interculturalismo, puesto que insisten en la necesidad –no mera conveniencia, sino necesidad– del diálogo intercultural para así conocerse mejor las culturas, destruir los prejuicios existentes y a través del diálogo descubrir los valores compartidos. Falta a esta actitud intercultural un desarrollo de fundamentos, principios y reglas, lo que comportaría entrar ya en un plano teórico impropio de los discursos políticos.³³ Pero nos queda la preocupación y la duda de conocer hasta qué puntos el presidente del Gobierno español y el ministro de Exteriores son partidarios de una ideología intercultural, o, dicho de otra manera más explícita, hasta dónde llega y alcanza su profesión de fe intercultural, cuando hablan de la necesidad de “destruir prejuicios”, “dialogar para conocerse” y “descubrir valores compartidos” (palabras textuales presentes en sus discursos). Y sobre todo cuando aluden a la riqueza de la diversidad cultural y a que todas las culturas son valiosas. Hay un párrafo del presidente del Gobierno, que no me resisto a dejarlo en el tintero, porque permite encuadrarlo en las filas de un interculturalismo fuerte:

(31) Bueno, 2006, p. 37.

(32) Bueno, 2006, p. 37.

(33) Redacté una monografía conteniendo los fundamentos y principios de una filosofía intercultural publicada el mismo año que el presidente Rodríguez Zapatero lanzaba su propuesta de una Alianza de Civilizaciones (Ramón Soriano, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, Almuzara, Córdoba, 2004).

“Estamos convencido de que cada cultura es una forma absolutamente legítima de aproximarse a la realidad y a los ideales de la sociedad humana”. Muchos no suscribirían estas palabras.

En relación con las críticas dirigidas al proyecto de una Alianza de Civilizaciones, muchas de ellas claramente partidistas, consideramos que les faltan argumentos por encerrarse en un mundo hobbesiano acabado y sin posibilidad de cambio. Insisten en la utopía, ingenuidad, falta de conocimiento de la realidad internacional y sus actores por parte de los proponentes y simpatizantes de la Alianza de Civilizaciones. En pocas palabras las críticas se centran en la utopía e ineficacia del proyecto. Pero en contra de estas críticas creemos que el proyecto vale por sí mismo, esto es, que aunque el proyecto no se realice no por ello pierde valor; aunque se quede en simple propósito de intenciones; las intenciones ya son positivas por su mera existencia.

Pero el valor del proyecto no reside únicamente en su existencia e influencia, sino en mucho más. Vamos a presentar una réplica contra las críticas al proyecto, procediendo con orden. De la réplica puede obtener el lector el valor y alcance de una Alianza de Civilizaciones.

8.1. La Alianza de Civilizaciones es un proyecto utópico e ineficaz

Primero, un proyecto de esta naturaleza no es totalmente ineficaz; una llamada al consenso y al trabajo compartido siempre llega a algunas voluntades. Segundo: nadie puede predecir hasta dónde puede llegar la bola que rueda reclamando consensos y acuerdos sectoriales -en cuanto a la materia- y parciales -respecto a los sujetos participantes-; en este proceso nadie tiene la llave del futuro. Tercero: los acontecimientos terroristas exigen cualquier cosa menos cruzarse de brazo o alentar el fuego de la discordia. Quizás haya otras iniciativas más eficaces a corto plazo, pero difícilmente poseerán a largo plazo la eficacia de un proceso de construir poco a poco mediante el diálogo de las culturas acuerdos comunes para el mantenimiento de la paz internacional y el aumento del bienestar general.

A quienes critican la iniciativa de una Alianza de Civilizaciones le recomendaríamos la visita de la web: <www.unaoc.org>, donde encon-

traría, día a día, los encuentros regionales para impulsar la iniciativa y desarrollar las recomendaciones del grupo de Alto Nivel de Naciones Unidas creado al efecto, con participación de políticos, expertos, intelectuales de todo el mundo, miembros de la sociedad civil. Es un proceso en cadena que va a más claramente. Los partidarios y participantes en la Alianza son el mejor ejemplo de su éxito. Véanse en el punto relativo a los foros de la Alianza las cifras de adherentes y asistentes al Tercer Foro de la Alianza celebrado los días 28 y 29 de mayo de 2010. Los críticos, que hablan de la ineficacia, la ingenuidad, la inconsistencia de la Alianza, no pueden desmentir estas altas cifras ni desconocer que se ha convertido en la semilla y onda expansiva de proyectos y actuaciones, contribuyendo poderosamente al entendimiento de las culturas existentes en el planeta.

8.2. El concepto de civilización es inapropiado

En los críticos españoles encontramos una doble crítica al concepto de civilización: a) el carácter abstracto y difícil de concretar del concepto de civilización y b) la unicidad del concepto de civilización. La crítica más abundante va dirigida al concepto abstracto de civilización: no se sabe bien qué es una civilización, y si no se sabe en qué consiste huelga celebrar alianzas entre ellas: O sea, un problema de identificación del objeto sobre el que se establece la alianza. Pero no falta quien se coloca en el otro extremo, como hace Gustavo Bueno, y expresa un concepto estricto y preciso de civilización, la civilización clásica que se caracteriza por su unicidad y universalismo, y si la civilización es una y universal no tiene sentido hablar de una serie de civilizaciones que se alían; la unicidad de la civilización se opone a la pluralidad de civilizaciones; no es posible una alianza de civilizaciones, porque solamente hay una civilización, la definitiva y cosmopolita.

En los críticos estadounidenses se insiste en el segundo punto crítico no porque exista una única civilización sino porque hay una civilización ideal a la que tienen que seguir el resto de las civilizaciones: la civilización occidental de la que Estados Unidos es la representación y el guardián mundial. Es la gran conquista de Occidente a la que hay que preservar y que debe servir de ejemplo de todas las demás civilizaciones y culturas del mundo que se encuentran en una etapa de desa-

rollo inferior y anterior en el tiempo al lugar que ostenta la civilización occidental. Hay una única civilización que avanza y a la que tienen que asemejarse el resto de las civilizaciones.

Fuera y en un ámbito más general que el de las críticas de españoles y estadounidenses podemos indicar que el tema del significado de civilizaciones y culturas es de los más actuales y conflictivos. Apenas hay consenso sobre él. Resumiendo lo mucho que cabría decir, y por lo tanto evitando matices, podemos afirmar que las posiciones sobre el tema de reducen a tres tesis.

La tesis *negativista*, según la cual no hay ni civilizaciones ni culturas. Ambas son construcciones imaginarias que no responden a la realidad. La civilización es un concepto *abstracto*, tan lejano que es imposible concretar en determinados rasgos. Cultura es un concepto *inasible*, porque lo que denominamos cultura no es sino un conglomerado inestable de subgrupos de diferentes características.

La *tesis de la complementariedad* afirma que ambos conceptos son apropiados en su propio ámbito. Aquí se produce formulaciones de todo tipo respecto a las relaciones de civilización y cultura (tanto en plural como en singular y en plural una y en singular otra) La postura más común es la de entender que un concepto –civilización– comprende al otro –cultura–. La civilización es un conjunto de culturas

La *tesis de la ambigüedad*, que aún admitiendo la existencia de ambos conceptos –civilización y cultura– sin embargo no les concede a ambos la categoría de grupo, sino que uno de ellos es una adjetivación del otro. Curioso es el intento de algunos que reservan el concepto de civilización como una determinada cota que las culturas deben alcanzar en su evolución. Dentro de este intento destaca la opinión de Todorov porque considera que la civilización –mejor sería decir lo civilizatorio– es un rasgo transversal que adorna a determinadas culturas: aquéllas que poseen el respeto a la diferencia y al otro y que se oponen a las culturas bárbaras carentes de este rasgo. Civilización y barbarie son términos antinómicos. Existen por lo tanto culturas civilizadas y culturas bárbaras.

Mi réplica se basa en los siguientes puntos:

1. *La existencia de civilizaciones y culturas.* En la diversidad de opiniones acerca de la relaciones de civilizaciones y culturas creo que

la más convincente es la consideración de la presencia de civilizaciones (en plural) y culturas (en plural) siendo la civilización un conjunto de culturas. La civilización se define por rasgos más simples que las culturas que la engloban. Evolucionan las civilizaciones y las culturas, menos aquélla que éstas, pero abarcan más espacio y tiempo. Los deslindes de civilizaciones y culturas no son tarea fácil. A veces es complicado precisar las fronteras de los rasgos identitarios de las culturas, e incluso algunas pueden ofrecer rasgos ambiguos que no hace fácil clasificarlas dentro de una determinada civilización. Por lo tanto civilizaciones y culturas viven y se desarrollan en un mundo cambiante, que les afecta de una manera más o menos directa e intensa.

2. *La versatilidad del concepto de civilización.* Hay un empeño de los críticos de la Alianza de Civilizaciones en reducir la civilización a una sola o si existen varias solo hay un modelo, al que todas deben seguir de manera que su valor está en función de la proximidad al modelo perfecto y único. Hay una acepción clásica de civilización profesada por Gustavo Bueno, ya citada, cuando trata el asunto de la Alianza de Civilizaciones, pero no deja de ser una acepción entre varias. En realidad definir la civilización en su acepción clásica sin admitir otras es cosificarla y reducirla. Al fin y al cabo las etimologías cambian en el tiempo y los términos suelen evolucionar en su significado. Los juristas lo sabemos muy bien y nos vemos obligados a desvelar si el nuevo significado de un término jurídico ha evolucionado tanto en su significado que ya no vale la norma que lo refleja, y nos preocupamos de que una interpretación extensiva de una norma no termine en la creación de una norma nueva debido a la excesiva libertad en la aplicación de los criterios hermenéuticos a los términos en que la norma se expresa.
3. *La imposición de la civilización única.* En los siglos XVIII y XIX la civilización era el ideal de la humanidad ilustrada: una civilización formada por hombres sujetos de derechos, libres e iguales. Las grandes potencias propagaban por el mundo su civilización, la civilización ideal a la que habían llegado y a la que tenían que abrazar los pueblos salvajes, y este ideal civilizatorio –triste es comprobarlo desde nuestros días- se imponía a los pueblos colonizados y conquistados, despojándoles de sus valores y tradiciones,

de sus gobiernos, religión y derecho. Doble cara de la moneda de una civilización única que se imponía por la fuerza de las armas. Lo que explica que posteriormente se abandone o se extienda un falso velo sobre una acepción de civilización que tantos desmanes y despojos provocó en la historia de los pueblos, y que muchos prefieran no hablar de civilizaciones o equiparen el concepto de civilización al de cultura u otros similares.

Culturas y no civilización. Por mi parte considero más adecuado hablar de alianza de culturas que de alianza de civilizaciones. Quizás el término “civilización” deba su actualidad y uso al hecho de que antes de su acuñación se ha hablado y mucho del “choque de civilizaciones” y es lógico contraponer la alianza al choque de las civilizaciones. “Choque de civilizaciones” como expresión consolidada en el lenguaje del mundo occidental y del mundo árabe-musulmán, y no sólo en el primero, pues el prolífico publicista marroquí Madhi Elmandjra no se cansa de proclamar su paternidad en la utilización primera de la expresión contra la atribución de la misma al estadounidense Huntington.

Hoy en día asistimos a una mezcolanza en el empleo de términos intercambiables, y pretender ignorarla comporta colocarnos fuera del lenguaje real –esa realidad de la que huye el Pensamiento Alicia según Gustavo Bueno–.

8.3. La Alianza de Civilizaciones es materialmente inviable. Las diferencias sustanciales entre las civilizaciones

Me refiero en este apartado a una diferencia radical entre las civilizaciones, que impiden el diálogo y la alianza. En apartados siguientes concreto las diferencias en el orden religioso y político.

Este argumento de los críticos toma la parte por el todo. ¿Qué se opone a que existan alianzas entre civilizaciones dispares en asuntos donde no entren en colisión? ¿Es que no hay temas indiferentes al margen de los valores o principios a priori incompatibles? ¿Por qué negar que las civilizaciones puedan cambiar con el diálogo crítico entre ellas? ¿Por qué negar que a través del diálogo las diferencias pueden decrecer? Precisamente porque, como dice Gustavo Bueno, las civi-

lizaciones no son “esferas sustantivas”, sino “sistemas dinámicos de instituciones”.³⁴

Una alianza no presupone que los aliados sean plenamente compatibles. Cuántos aliados de conveniencia nos depara la historia! Cuántos aliados diversos, dispares, pero que se unen en una determinada casa común y consiguen el éxito!. La causa de la Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas es la causa de la victoria sobre el terrorismo, una causa que ciertamente puede aliar a civilizaciones dispares, pero afectadas por esta misma lacra en el seno de sus sociedades.

Los críticos del proyecto de una Alianza de Civilizaciones incurren en un argumento falso: “ex parte ad totum”; elevan a la categoría de la generalidad lo que no es sino una parte o fracción del objeto. Las civilizaciones son bien diferentes, y concretamente, para no salirnos del contenido de la Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas, muy diferentes la civilización occidental y la civilización musulmana; pero ello no es óbice para que puedan unirse para la consecución de determinados objetivos, porque las diferencias entre ellas no es tal que impidan la totalidad de sus relaciones.

8.4. La alianza de Civilizaciones es formalmente inviable. El problema de la representación

Se preguntan algunos críticos –Martínez, Bueno...– cuál va a ser el procedimiento para la Alianza de Civilizaciones: quiénes y en virtud de qué títulos van a representar a las civilizaciones en el proceso de sus relaciones para llegar a una alianza. “¿Quién puede asumir con títulos fundados –pregunta Gustavo Bueno– la representación de una “civilización” en el momento de tratar de establecer una alianza con otras? ¿Acaso la alianza entre la “civilización católica” y la “civilización musulmana” puede llevarse a cabo a través de la negociación entre el Papa de Roma y el imán de Bagdad?”.³⁵ Si las civilizaciones son algo confuso, borroso, incluso inexistente, si es difícil o imposible identificarlas, aún más difícil o imposible debe resultar identificar a sus representantes. Éste es su planteamiento.

(34) Bueno, 2006, p. 35.

(35) Bueno, 2006, p. 34.

Considero que esta apreciación es de las más inapropiadas, puesto que sitúa el problema fuera del contexto de la Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas. Las fuentes de la misma, los textos de Naciones Unidas, los discursos oficiales, las entrevistas de sus patrocinadores insisten en su apelación a los Estados de todo el mundo para que se adhieran al proyecto, lo asuman y le den vida. Los Estados que componen la civilización occidental y la civilización musulmana son los directamente llamados a la gran labor de una Alianza de Civilizaciones. Y en este sentido Naciones Unidas va informando periódicamente de los Estados que progresivamente van incorporándose a la Alianza. Y son obviamente los Gobiernos de estos Estados quienes representan a sus sociedades. Por lo tanto, ¿quiénes representan a las civilizaciones de la Alianza de Civilizaciones? Los Gobiernos de los Estados adherentes a la misma. Es por otra parte la forma tradicional de actuación de Naciones Unidas, que en este asunto como en otros se comporta como el factor promotor e instrumento para el desarrollo de una tarea o función llevada a cabo por los Gobiernos de los Estados.

Es verdad que las fuentes y textos de la Alianza de Civilizaciones no se olvidan de la sociedad civil para su contribución al éxito de la Alianza de Civilizaciones, pero ocupan un importante segundo lugar como referente. El informe del Grupo de Alto Nivel citado en el primer epígrafe señala en sus recomendaciones políticas generales “la importancia central del activismo de la sociedad civil”. “El Grupo de Alto Nivel –dice el informe– insta a conceder un papel mayor y una participación más intensa a la sociedad civil en los mecanismos para llevar adelante sus recomendaciones”.³⁶

8.5. La Alianza de Civilizaciones es inviable por la disparidad de valores de Occidente y el Islam en el ámbito religioso

Veamos la disparidad en varios planos: el religioso y el político. En el primer plano los críticos aducen la imposibilidad de un diálogo con fundamentalistas religiosos que tienen en sus mentes la guerra santa

(36) *Informe del Grupo de Alto Nivel*, cap. Otras recomendaciones políticas generales, p. 23. <www.unaoc.org/repository.htm>.

contra los infieles (quienes no profesan el Islam) y que se amparan en textos coránicos o de la Sunna contrarios a la alianza de las civilizaciones. Algunos críticos llegan a sostener que los musulmanes están en una etapa bélico-religiosa superada desde hace largo tiempo por los cristianos. Las luchas religiosas entre los cristianos y la expansión del cristianismo por la fuerza son comportamientos de otros siglos, mientras que en el mundo musulmán predominan actualmente estas ideas, actitudes y comportamientos. Otros refieren la gran brecha de la falta de laicismo o secularización en el mundo árabe-musulmán, que se traduce en la falta de separación de religión y Estado y el dominio de la primera sobre el segundo en estos países. Añaden que los musulmanes sostienen la idea de un Estado islámico cuya norma sería la *sharia*, y toman ejemplos de hechos políticos recientes como el Irán islámico o el dominio taliban en Afganistán hace unos años.

A los críticos de la Alianza de Civilizaciones según el criterio de la disparidad religiosa podemos responder con una relectura no fundamentalista de los textos sagrados islámicos, donde encontramos el apoyo de una larga lista de exégetas, dentro y fuera del Islam, con una visión abierta de los textos y la selección de algunos, en los que aparece el diálogo y no la lucha de religiones o la separación de la religión y el Estado.

Quienes apoyan su crítica a la Alianza de Civilizaciones en el fundamentalismo religioso musulmán actúan cínicamente o están mal informados, porque no solo fuera sino dentro de las filas de los hermeneutas coránicos hay una diversidad de escuelas y en este marco una amplia representación de escuelas e intérpretes, que encuentran en el Corán y la Sunna una interpretación abierta y no esencialista y estricta de la cuestión de la violencia y la tolerancia religiosa o de sumisión del Estado a la religión. En los textos sagrados islámicos no hay una llamada a la violencia y la guerra contra los infieles sin más. Primero porque hay aleyas que proclaman la tolerancia y no la lucha religiosa. Segundo porque la violencia por causa de extensión del Islam se ubica en unos párrafos “tocados”, es decir, manipulados por la influencia de las poderosas y autocráticas dinastías que gobernaban a los musulmanes.

Una conocida aleya del Corán dice expresamente: “en la religión no debe haber coacción”. La guerra religiosa es más una iniciativa de los califas que del Corán o la Sunna, de la misma manera que las gue-

rras de religión de los cristianos no está ordenada por los textos de los Apóstoles y fue obra de Papas y monarcas católicos, sometidos al Papa, quien podía excomulgarlos y deshacer el vínculo de obediencia de sus súbditos.

En relación con la separación Iglesia-Estado hay, v. gr., una aleya que alinea a Dios, los profetas y las autoridades y exige la obediencia de los creyentes a los tres sujetos indicados, sin establecer relaciones de dependencias entre ellos. La cuestión de la separación es más histórica que sustancial. Basta advertir que apenas hay precisiones políticas en el Corán. Como dice F. Halliday “no es cierto, sencillamente, que las sociedades islámicas no puedan separar política y religión. De hecho, se puede decir algo extremo, a saber, que toda la historia del islam, como proyecto político y de civilización, ha estado dominada por cálculos políticos realistas”.³⁷ Abd al-Raziq³⁸ argumentó que el Islam siempre fue una religión que no se ocupaba de asuntos políticos. Mohammed Arkoum³⁹ ha dedicado su vida literaria a demostrar el laicismo del Islam desde la época del profeta y la Medina, siendo las interpretaciones contrarias de juristas y teólogos una artimaña para fundamentar circunstanciales intereses políticos, llevando al terreno de lo histórico-político conceptos y expresiones de valor únicamente religioso (una obra de descontextualización de los textos sagrados en función de intereses políticos).

Son ya hechos comprobados y de general aceptación que: a) no hay un único e intangible corpus coránico, es decir, un cuerpo de textos ciertos; b) hubo una pugna en los primeros tiempos del Islam para conseguir una determinada, estricta, esencial y exclusiva interpretación del Corán y la Sunna al gusto de la voluntad y los intereses políticos de hegemonía de las dinastías dominantes. Conducta de los gobernantes musulmanes que ha continuado y sigue en la actualidad; c) el Islam carece de una teología oficial y de un intérprete de la misma;

(37) Halliday, F., *El Islam y el mito del enfrentamiento*, Edicions Bellatera, Barcelona, 2005, pp. 164-165.

(38) Abd al-Raziq, A., *El Islam y los fundamentos del poder*, Dar Maktabat al-Hayat, Beirut, 1996.

(39) De M. Arkoum véanse *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London, Saqi Books, 2002; *Rethinking Islam: Common Question, Uncommon Answer*, Boulder, Westview Press, 1994; *La pensée arabe*, Paris, Presses Universitaires Françaises, 1979.

d) la figura del Estado islámico no está diseñada en los textos sagrados y es una obra de creación política; y e) la *sharia* o ley islámica también es una creación de las opiniones de juristas y teólogos .

Veamos los puntos citados.

A) La revisión de la interpretación tradicional del Corán y la Suna no es reciente, sino que abarca casi el tiempo de la existencia del Corán. Con el paso de los siglos la revisión se ha hecho más fundada y creíble.⁴⁰

Los hermeneutas partidarios de una interpretación abierta de los textos sagrados indican que la tarea de revisión y aclaración de los mismos pasa por dos fases. La primera es de desvelamiento de las interpretaciones unívocas y erróneas ínsitas en la tradición poniendo de relieve la influencia política en el sentido y alcance de estas interpretaciones. La segunda labor es la adaptación de las interpretaciones clásicas y la construcción de otras nuevas teniendo en cuenta las circunstancias históricas y las necesidades sociales. Estamos ante una doble tarea, desveladora o crítica la primera y constructiva la segunda.⁴¹ En el desarrollo de ambas tareas lo importante es no separarse del espíritu del texto

(40) N. H. Abu Zayd ha escrito una historia concienzuda de los reformistas coránicos de los siglos XVIII a XX, donde se muestran argumentos diversos contra la posesión e imposición de una concreta forma de ver el Islam y sus mensajes. Esta obra se denomina *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006. Un experto en filosofía política del Islam, M. Campanini ha realizado una exégesis del pensador egipcio en su artículo: “Hermenéutica Coránica y Hegemonía Política en el Pensamiento Islámico”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, núm. 3, 2008, pp. 33-44. Campanini es autor de *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 2009.

(41) Recuerda esta doble tarea a la que se ha llevado a cabo en otros sectores del conocimiento contra las afirmaciones e interpretaciones dogmáticas impuestas con éxito en un largo periodo de tiempo. También en las ciencias jurídicas los sociólogos del derecho en el tránsito del XIX al XX se vieron abocados a plantear contra el imperante positivismo jurídico decimonónico primero el descubrimiento de la insuficiencia de la ley como única fuente del derecho y luego la construcción de un nuevo sistema plural de fuentes del derecho. Aperturismo frente a tradicionalismo. Interpretación abierta frente a interpretación cerrada. Parece ser el camino irregular y complicado de la evolución del conocimiento en las ciencias sociales. También en el derecho y la teología.

sagrado en la labor interpretativa. Recuerda la tarea de los juristas, tan similar a la de los teólogos, en el ejercicio de la hermenéutica. De la misma manera que en la teoría general del derecho se admite una interpretación de la ley en correspondencia con la evolución social y las necesidades sociales, sin que ello comporte atentar a la voluntad del legislador, al “espíritu de la norma”, así los teólogos pueden interpretar los textos del Corán y la Sunna sin salirse del ámbito del espíritu del texto y la voluntad divina.

Sería sumamente prolijo citar y explicar las escuelas y personas que se adhieren a esta línea de una interpretación del Corán y demás textos sagrados como textos abiertos y producto de una creación humana. Una interpretación horizontal del creyente ante los textos sagrados frente a una interpretación vertical y única controlada por las poderosas dinastías reinantes en el mundo musulmán. Creo que para el lector no versado en la materia convendría la lectura de las aportaciones de los dos prestigiosos hermeneutas coránicos contemporáneos citados anteriormente, el argelino Mohammed Arkoum y el egipcio Nash Hamid Abu Zayd.⁴² A destacar la firmeza y valentía del segundo en su concepción del Islam contra corriente del pensamiento oficial dominante en Egipto, que le valió un proceso y la declaración de apóstata, teniendo que exiliarse de su país natal. El primero ha merecido el reconocimiento de numerosas e importantes instituciones por su prolífica y valiosa obra escrita.

B) El uso político del Islam y consiguientemente la interpretación de los textos adecuada a ese uso es una de las verdades a voces de la historia de los pueblos árabe-musulmanes. En determinadas expresiones del Islam –cortas, sesgadas, descontextualizadas– se han apoyado tanto los gobernantes como sus opositores en una larga trayectoria histórica donde las revueltas han sido frecuentes. Tanto a los que exigían

(42) José Cepedello Boiso, experto en estudios islámicos, ha realizado una síntesis comparativa de las obras de estos dos autores en la *Revista Internacional de Pensamiento Político* (RIPP), núm. 6, 2011, bajo el título *Dos hitos en el camino hacia una concepción democrática y humanista del Islam: Mohammed Arkoum y Nash Hamid Abu Zayd*. El autor del artículo dedica un *In memoriam* a estos dos autores fallecidos recientemente, en 2010, reseñando la semejanza entre ellos en la tarea común de una deconstrucción de la interpretación ortodoxa del Corán influida por intereses políticos y de construcción de una interpretación abierta y en función de las necesidades de los pueblos musulmanes.

obediencia al gobernante como a los que justificaban la rebeldía contra el gobernante injusto amparaban puntuales textos del Corán, la Sunna y los hadices. N. Ayubi ha descrito numerosos casos de uso político del Islam a través de su historia para concluir con la afirmación siguiente: “Al igual que la religión puede utilizarse como herramienta para preservar el status quo, también puede servir como catalizador para el cambio y como fuerza de choque para la revolución, y el Islam siempre ha tenido incorporado en sí mismo una cierta tradición de revuelta”.⁴³ Y añade: “...Al hacer una cosa u otra en nombre del Islam no hay una sola fórmula recomendada por todos los eruditos y creyentes”.⁴⁴ Desde siempre las revueltas políticas en los Estados árabe-musulmanes se han apoyado en mensajes de los textos sagrados, como la exigencia de justicia del gobernante. Y no han faltado quienes han encontrado en estos textos una llamada revolucionaria contra la opresión y en favor de los pobres.

C) A los argumentos anteriores contra una unívoca y no contaminada políticamente interpretación de los textos sagrados islámicos, se unen otros dos argumentos: la ausencia de una interpretación oficial islámica y la presencia de comportamientos y prácticas falsamente derivados de los textos sagrados.

Algunas religiones, como el cristianismo, tienen una interpretación y una teología oficial. El Papa es el intérprete de la tradición católica. La Iglesia católica ha puesto especial cuidado en atar corto a los teólogos, que se apartaban de la ortodoxia por ella administrada.⁴⁵ No sucede lo mismo con el Islam, donde está dispersa la autoridad teológica, sin que exista un único centro de interpretación ni prioridades claras establecidas. La actitud ante el Islam de los musulmanes tiene cierto parecido con el libre examen de los protestantes cristianos. Como dice N. Ayubi, “el islam es algo diferente para cada persona: se entiende de forma diferente y se usa de manera diferente”.⁴⁶

(43) Ayubi, N., *El Islam político. Teorías, Tradición y Rupturas*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 1996, p. 97.

(44) Ayubi, N., 1996, p. 98.

(45) Prueba de ello es que el actual Papa Benedicto XIII fue durante largos años el cardenal Ratzinger, presidente de la Comisión de la Doctrina de la Fe, y se significó por la persecución de los teólogos heterodoxos.

(46) Ayubi, N., 1996, p. 95

D) El Estado islámico que tantos fundamentalistas desearían implantar en sus sociedades políticas, no deriva del Islam, porque el Islam nada dice sobre formas de Estado o de Gobierno. Se refiere a la comunidad, pero no a una determinada organización de ésta. Y en este sentido el califato fue un sistema político de creación humana, pero no ordenado por la voluntad divina. Dios delega en la comunidad o *umma* los temas políticos y la forma de organización política que quiera darse. La negación de un Estado islámico y la separación de religión y Estado son defendidas por prestigiosos teólogos musulmanes como Saif al-Dawnla, Muhammad Ahmad Jalafalla, Muhammad Imara, Husain Fawzi al-Najjar.

E) La *sharia* o ley islámica tampoco deriva de los textos sagrados directamente sino de las opiniones de los intérpretes y se va conformando con el paso del tiempo, las tradiciones de los pueblos, los intereses políticos y las necesidades. La *sharia* invocada frecuentemente contra el aperturismo de algunos Estados musulmanes no es un corpus contenido en el Corán y la Sunna, sino que obedece a tradiciones y costumbres y a las interesadas imposiciones del poder. La *sharia* se formó con el *fiqh* o acervo de interpretaciones de los textos sagrados realizadas por juristas y teólogos musulmanes. No es por lo tanto un elenco de taxativos textos sagrados. Y por el contrario forman parte de ella muchos dichos atribuidos al profeta por juristas y teólogos a lo largo de los siglos. La *sharia* por otra parte no contiene mensajes para resolver los problemas y conflictos del mundo actual. Una lista amplia de autores presenta esta crítica a la *sharia* como ley islámica, es decir, como *ley derivada de los textos sagrados del Islam*, como Muhammad Said al-Ashmawi, Husain Ahmad Amin y Faraj Ali Fawda. Este último se ha salido del contexto teológico de la *sharia* para insertarla en una dimensión sociológica y analizar el enorme peligro que para la unión y cohesión de los musulmanes supondría la instauración de un Estado islámico cuya principal fuente del derecho fuera la *sharia* a disposición de unos gobernantes autócratas, que no dudarían, como sus antecesores, en interpretarla y aplicarla al aire de sus intereses políticos.

A ello se une que determinados comportamientos de los musulmanes, algunos de los cuales llaman la atención negativamente en los medios de comunicación, son considerados falsamente por musulma-

nes y occidentales como derivados de la ley islámica o *sharia*, cuando realmente no lo son y fueron impuestos por la autoridad política o la fuerza de las costumbres. Prácticas como la extirpación del clítoris de las niñas o el velo (al parecer una costumbre persa preislámica), valores intocables, como el honor y honra, penas como la de azote, son costumbres enraizadas, que no derivan de la teología islámica.

8.6. La Alianza de Civilizaciones es inviable por la disparidad de valores de Occidente y el Islam en el ámbito político

Los críticos españoles y estadounidenses se dan de la mano en una crítica ferviente contra una Alianza de Civilizaciones por impedirlo las enormes diferencias en el orden político. En el mundo del Islam no hay separación entre lo religioso y lo político, no existe la democracia ni se respetan los derechos humanos. En este apartado de la crítica llevan la voz cantante los críticos estadounidenses con sus alusiones a los Estados canallas y la justificación de la imposición de la democracia por la fuerza en los mismos, pues el cambio político no podría derivar de una evolución de la sojuzgada sociedad civil de estos países.

A la disparidad en el orden religioso, que veíamos antes, se une la disparidad en el terreno político. En el mundo árabe-musulmán predominan según los críticos las dictaduras y tiranías como forma de gobierno y en la sociedad civil los ideales democráticos están ausentes. La democracia no es un valor propio de este mundo. Hay distintas posiciones al respecto. Compendiaría a los críticos en dos grupos, que presentan, respectivamente, un argumento religioso y un argumento político: a) quienes piensan que es inviable la democracia política porque este modelo de organización política está ausente de los textos sagrados islámicos y la religión es la principal fuente del comportamiento, público y privado, de los musulmanes, b) quienes creen que la democracia no forma parte del patrimonio de valores de la sociedad civil musulmana y por lo tanto no es posible un cambio de valores desde un cambio en la estructura política. Un cambio desde arriba llevaría al fracaso, porque las normas políticas no pueden contra la reciedumbre de las tradiciones y costumbres, máxime si están impregnadas de

normas religiosas. Alegan que los puntos de fractura entre Occidente e Islam son dos en este orden político. Primero: la cuestión de la forma de gobierno y de la democracia. Segundo: la cuestión de los derechos humanos.

A los críticos de la Alianza de Civilizaciones según el criterio de la disparidad política puedo oponer un argumentario más amplio aún, pues a las razones doctrinales se unen las sociológicas: a) doctrinalmente el Islam no es contrario e incompatible con la democracia y los derechos humanos, y b) sociológicamente las revoluciones recientes en el mundo árabe-musulmán nos muestran que es posible un cambio político en el seno de los Estados musulmanes, que durante largos años no han conocido otro sistema político que las autocracias, frecuentemente tiránicas. Obviamente no se puede pedir el establecimiento inicial de las democracias parlamentarias europeas en estos lugares, pero sí el de sistemas políticos más abiertos y cercanos, de los que cabe esperar una evolución hacia la conquista de cotas sucesivamente más amplias de democracia.

1. *Doctrinalmente* encontramos en los textos sagrados contradicciones y silencios en relación con las cuestiones políticas citadas, forma de gobierno y derechos humanos. Frecuentemente los fragmentos son simples o ambiguos o susceptibles de diversas interpretaciones, a lo que se añade el problema general ya expresado de la certidumbre de los textos debido a la repercusión en ellos de las imposiciones de las dinastías gobernantes.

En relación con la democracia nos encontramos con el silencio en los textos sagrados. Lo que explica que muchos intérpretes coránicos hayan señalado que en el Corán no puede encontrarse el apoyo a una determinada forma de gobierno, como afirma M. Imara, para quien el Islam no tiene especificada una determinada forma de gobierno debido a que las circunstancias históricas y el interés público exigirán el modelo adecuado y esto debe ser realizado por la mente racional.⁴⁷ Y J. M. Jalid va más allá al concebir que la *shura* coránica es equivalente a la democracia occidental con una interpretación a mi juicio demasiado extensiva.⁴⁸ G. Haynes ha estudiado la relación Islam-democracia

(47) Imara, M., *Islam y autoridad religiosa*, Dar al-Thaqafa al-Jadida, El Cairo, 1979.

(48) Jalid, J. M., *El Estado en el Islam*, Dar Thabit, El Cairo, 1981.

indicando que hay tres posiciones en el seno de los intérpretes: a) los tradicionalistas, que afirman que la democracia va contra el Islam, b) los moderados, que aseguran que la democracia no es directamente antislámica, sino islamizable, y c) los seculares, que dicen que en el Islam no hay indicaciones sobre los sistemas políticos y sobre cómo deben gobernarse a los pueblos.⁴⁹ Como resultante podemos resumir que solamente en el primer grupo indicado hay un rechazo a una aceptación de la democracia en el Islam.

Y el mismo silencio podemos encontrar respecto a los derechos humanos. Han surgido declaraciones islámicas de derechos humanos amparadas en una doble fundamentación: a) son *complementarias* de las declaraciones de derechos occidentales, añadiendo lo que en éstas falta, y b) son *peculiares* respondiendo a la singularidad de los países musulmanes, que tienen su propia perspectiva acerca de los derechos humanos.⁵⁰ Yo creo que –peculiares, complementarias o como se quiera– lo cierto es que no pueden tener el apoyo de los textos sagrados islámicos, porque éstos nada dicen sobre los derechos humanos. Una y muchas otras veces hay que advertir que el Corán y la Sunna, tratan de religión y no de derecho.⁵¹

2. Sociológicamente las recientes revueltas en el mundo árabe, la denomina *primavera árabe*, está demostrando no solo que hay una sólida sociedad civil en estos países –Túnez, Egipto, Libia, Siria, Yemen...– que aspiran a un cambio político que acabe definitivamente con las autocracias y tiranías mantenidas en poder casi medio siglo, sino que además con capaces por ellas mismas de producir el cambio hacia la democracia, la separación de religión y Estado, y el respeto a los derechos humanos. Es el más claro y potente desmentido contra la crítica sobre la imposibilidad de los países árabe-musulmanes de caminar hacia la democracia. Nada pueden los titubeantes argumentos doctrinales contra la contundencia del argumento sociológico. Es

(49) Haynes, G., “Islam, Pluralismo y Política”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Núm. 3, 2008, p. 19.

(50) La más conocida es la *Declaración sobre Derechos Humanos en el Islam*, la denominada Declaración de El Cairo, de agosto de 1990

(51) Hay pocos versículos en el Corán que traten de derecho. Contiene unos 60.000 versículos y de ellos no llegan a 1000 los que se refieren a derecho, básicamente a cuestiones de derecho civil, como las herencias y el matrimonio.

verdad que no hay distancia y tiempo por medio para calibrar y situar en su alcance justo la demolición de las tiranías llevada a cabo por las revoluciones de la primavera árabe, pero todo hace pronosticar que el cambio es ya irreversible, aunque probablemente no faltarán líneas irregulares en el avance de estos países hacia su futuro.

8.7. La Alianza de Civilizaciones comporta un peligro para la paz mundial e incluso la perduración de la civilización occidental

Es un argumento que hemos visto esgrimido por los neoconservadores, formando parte de la Doctrina BUSH y justificando el intervencionismo militar en base al excepcionalismo americano. Es también un argumento en general planteado más o menos intensamente por los críticos de la Alianza de Civilizaciones de España.

En los críticos españoles y europeos está presente la memoria del dominio musulmán de España durante ocho siglos y en ellos es frecuente las alusiones al interés de los musulmanes en extender por el mundo el Califato y concretamente en emprender por segunda vez la reconquista de la España cristiana. Aseguran que los musulmanes no pueden olvidar la etapa de esplendor del Califato de Córdoba y el dominio de España durante ocho siglos.

La Alianza de Civilizaciones y sus efectos en comportamientos e instituciones suponen un enorme riesgo según sus críticos, porque de ella pueden aprovecharse los musulmanes que desean reconquistar su poder e influencia en Europa, de quienes pretenden una nueva Eurabia.⁵² Mientras que los occidentales ocupan y dilatan su tiempo en tender puentes con el mundo musulmán, los musulmanes por su parte aprovechan este tiempo como un inesperado regalo para adelantar en sus cuitas de extensión del Islam y dominio de los infieles de Europa. Destacan en esta crítica los neoconservadores americanos quienes han expresado su contrariedad en la política europea blanda en relación con el terrorismo islámico.

(52) Para una idea de los que significa Eurabia véase el trabajo de Fernando León Jiménez, “Eurabia: el dominio musulmán de Europa”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Núm. 3, 2008, pp. 149-157.

La réplica a esta crítica se basa en varios puntos:

- a) La ideología de la guerra santa contra el infiel es profesada por un grupo reducido de fundamentalistas musulmanes. No es correcto atribuir a la generalidad de los musulmanes lo que corresponde a un sector minoritario. Ya se ha indicado antes que los reclamos de la guerra santa y la violencia por causa de religión obedecen a interpretaciones políticas del Islam. En los textos del Islam aparece la tolerancia y párrafos como “en la religión no debe haber coacción”. Por otra parte la tolerancia religiosa no es pura teoría sino hecho practicado por los musulmanes durante su dominio en España, donde convivían las tres religiones -musulmanes, judíos y cristianos- durante un momento histórico de esplendor. Poco después acabó esta convivencia tras la reconquista cristiana, que conllevó en nuestro país la expulsión de los no cristianos y la intolerancia de religiones distintas a la cristiana. Ha habido después otros momentos de menor tolerancia musulmana a otros credos religiosos (como la actual situación de los coptos en el Egipto musulmán, que no tienen los mismos derechos que a los musulmanes), pero no se ha llegado a las sangrientas e interminables “guerras de religión” europeas incluso entre cristianos.
- b) No existe una unión de los Estados musulmanes –algunos no árabes– para alcanzar la difícil empresa de dominio de Europa o alguno de sus Estados. Todo lo contrario. Estos países muestran con frecuencia intereses encontrados y dispares. No existe en ellos una política exterior común. Es lo que han descrito con pesar algunos pan-islámicos, como el marroquí Madhi Elmadjra.⁵³ Estos Estados tienen fuertes lazos con Occidente y a veces la lucha entre ellos es para conseguir un trato de mayor favor de los Estados occidentales. Es más fácil la unión de Occidente que la del mundo musulmán.

(53) Madhi Elmandjra es un autor marroquí muy conocido en el mundo árabe-musulmán, articulista de diversos rotativos árabes, que se caracteriza por sus frecuentes alusiones a la falta de unión del Magreb al tiempo que critica la política cómplice de los Estados de fe musulmana con Occidente y la enorme fractura producida entre sus dirigentes y su pueblo. He compendiado los escritos de Elmadjra en *Humillación. El Islam sometido por Occidente*, Almuzara, Córdoba, 2005. Esta fractura, de cuyos riesgos advertía Elmandjra amargamente, ha concluido en la clamorosa revuelta de la “primavera árabe”.

- c) Los Estados musulmanes no tienen el desarrollo económico y político necesario para suponer un peligro para Occidente. Tampoco disponen de un ejército poderoso para hacerle frente en sus propósitos expansionista y de dominio.
- d) El éxito de las revoluciones recientes en países árabe-musulmanes y su evolución progresiva en el futuro comportará el avance de la democracia y las libertades en tales lugares, siendo el cambio político un caldo de cultivo para las relaciones pacíficas entre los Estados. Una tesis propagada por los neoconservadores estadounidenses, siguiendo a Kant,⁵⁴ es que las democracias no se hacen la guerra entre sí. Una tesis con algunas excepciones. Pero es claro que la historia demuestra que la guerra abunda en los Estados no democráticos.

Es curioso y triste comprobar que los neoconservadores defendieron la implantación de la democracia por la fuerza en los territorios árabes-musulmanes gobernados por autócratas tiranos, convencidos que la democracia no podía llegar a estos lugares desde la revuelta de sus bases sociales.⁵⁵ Y ha sucedido precisamente lo contrario: la democracia impuesta en Irak ha sido un fracaso y en cambio son las bases sociales las que están provocando el cambio político hacia la democracia en sus países.

- e) Los peligros de la migración musulmana en los países europeos no tiene los fundamentos que pretenden los críticos del diálogo en-

(54) Kant es una de las fuentes influyentes en los neoconservadores estadounidenses, a cuyo libro *La Paz Perpetua* se adhieren para justificar la expansión de los valores americanos y la democracia por el mundo y concretamente para sustituir por la fuerza de las armas las tiranías de los Estados árabe-musulmanes por nuevas democracias. En este libro aseguraba Kant que las repúblicas no se hacían la guerra entre sí, y que una paz perpetua conseguiría la mayor garantía en una federación de repúblicas.

(55) Uno de los puntos centrales de la doctrina de los neoconservadores es el cambio político en los *Estados canallas*, fuertes tiranías que sojuzgaban a sus ciudadanos. Y este cambio debía comenzar por el *Eje del Mal*, constituido por Irak, Irán y Corea del Norte. El discípulo neoconservador y presidente de los Estados Unidos, G. W. Bush, quiso llevar a la práctica la doctrina del cambio político. Un examen de las fuentes de los neoconservadores en *Fuentes intelectuales de los neoconservadores americanos*, Ramón Soriano (coord.), Aconcagua Libros, Sevilla, 2008. Y en relación con Kant véase Ramón Soriano y Juan Jesús Mora, *Los neoconservadores y la doctrina Bush*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2006, pp. 53-58.

tre las civilizaciones. No se trata de emigrantes fundamentalistas, sino pobres emigrantes que buscan una vida mejor, porque en sus países de origen ni siquiera pueden conseguir unas condiciones de supervivencia, y viven atezados por gobernantes tiranos. No son minorías nacionales, que pretendan un cambio político en sus lugares de acogida para implantar en ellos el Islam. La inmensa mayoría son apolíticos. Hay por otro lado un proceso de aculturación ideológica provocada por los medios, la educación, la visión de lo externo, que produce una asimilación de los valores de la paz, las libertades, la democracia en generaciones de hijos de emigrantes, por más que sus progenitores pretendan lo contrario.

- f) La crítica del peligro de los proyectos de diálogo con el mundo musulmán tendría sentido si se sustituyera cualquier iniciativa, existente o potencial, por el diálogo, pongamos por caso que la política de diálogo y conciliación pusiera en suspenso cualquier otra política, como la política policial, penal, de seguridad, etc. Se entiende que la política de acercamiento, a la que sigue la Alianza de Civilizaciones, no supone cruzarse de brazos en otras políticas de control, sino que el conjunto de las políticas de diversos objetivos y campos actúa y se desarrolla con una estrategia de complementariedad a la búsqueda de un mismo fin. Se trata de emplear todo el abanico de iniciativas y acciones posibles para conquistar el mismo fin, y no que unas se superpongan y eclipsen a las otras.

8.8. La reciedumbre del factor religioso que hace imposible la alianza

Los críticos de la Alianza de Civilizaciones ven un obstáculo serio para su éxito cuando las civilizaciones se diferencian por sus credos religiosos. Utilizan el argumento de los tratadistas de las normas de comportamiento y concretamente de los filósofos del derecho cuando explican la dinámica de estas normas y sus limitaciones. La religión impide el diálogo y la alianza porque es la norma más irreductible del conjunto de normas que regulan el comportamiento. Cambian la norma jurídica, la costumbre, el uso, el hábito, las convenciones, pero no la norma religiosa. Por eso en los procesos de aculturación es inviable

el cambio religioso y no los cambios en los demás órdenes político, económico y social. Se dice que la norma jurídica nueva poco puede contra un acendrado y enraizado uso social. Pues menos puede aún contra la norma religiosa.

En el ámbito de la Alianza de Civilizaciones los críticos españoles y estadounidenses coinciden en que la dificultad de una relación entre Occidente y el Islam se concreta en la irreductibilidad de la religión musulmana. Los críticos que más apuntan hacia este argumento son los que tienen una visión del Islam concretada en el fundamentalismo religioso. Algunos críticos moderados hacen hincapié en el hecho de que el Corán invade tanto la esfera pública como privada de los musulmanes y esta omnipresencia de la religión en la vida de los musulmanes impide el diálogo y la alianza con otras religiones. Un sector de estos críticos va a más y considera que la religión impone a los musulmanes la expansión y el dominio de los infieles por medio de una guerra santa, como ya hemos visto; se convierten en partidarios de una interpretación estricta y conservadora de los textos sagrados musulmanes.

En los críticos ha influido una de las obras más citadas en el tema de las relaciones de civilizaciones y culturas, más por su oportunidad que por sus méritos internos en mi opinión: la obra de S. Huntington sobre el choque de las civilizaciones.⁵⁶ Pues Huntington como tesis principal de su obra señala que el choque de las civilizaciones se producirá no por cuestiones económicas, políticas o de otra naturaleza, sino por causa del factor religioso.

Estamos en mi opinión ante un supuesto de *reductio ad unum*. La religión lo es todo. Contra la importancia concedida al factor religioso y sus consecuencias en las relaciones inter-civilizaciones, planteo dos réplicas: una interna y otra externa.

1. Réplica interna: *la religión como obstáculo en una minoría fundamentalista y en una interpretación estricta y conservadora del*

(56) Huntington, S.P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós. Barcelona, 1997. La descripción del choque de civilizaciones no es exclusiva de este autor, pues se han señalado otros precedentes. Pero nunca he visto en la relación de precedentes alusión a Madhi Elmandjra, a quien antes me he referido, y que en sus escritos proclama ser el primer autor de la idea.

Corán. La réplica consiste en que el reclamo a la religión como obstáculo solamente procede en la minoría fundamentalista religiosa, pero ni el Corán ni su interpretación por la mayoría musulmana plantean como imposible el diálogo y la alianza por motivo de religión.

2. Réplica externa: *la confluencia de otros factores no religiosos y la dependencia del factor religioso de estos nuevos factores*. Quiero subrayar que se oculta en el análisis de los críticos la confluencia y relevancia de otros factores concomitantes y superpuestos al factor religioso, que incluso puede llegar a hacer a éste dependiente de aquéllos. Y en este entramado de factores diversos la religión puede ser un instrumento de uso para la prevalencia de intereses políticos y económicos inconfesados. El factor religioso, en el que se amparan los críticos de la Alianza de Civilizaciones, es una herramienta de control y dominio de factores políticos y económicos.

Veamos el uso de esta herramienta de control en varios campos:

- A) *La historia del Islam*.** Desde los comienzos de la expansión del Islam las dinastías se dieron cuenta de que la religión –una interpretación unívoca y conservadora del Corán y la Sunna– justificaría su dominio político autocrático en una sociedad desigual. Sólo bastaría ubicar la autocracia y la desigualdad social en los textos sagrados interpretados al gusto de sus intereses hegemónicos.
- B) *El actual cinismo de las autocracias del mundo árabe-musulmán*.** Los regímenes autocráticos musulmanes siguen haciendo uso de la religión para sus intereses de hegemonía política con un doble discurso: por un lado enfrentan la religión musulmana contra el corrupto Occidente y por otro se valen cínicamente de Occidente para sus aspiraciones de dominio político y social firmando con él todo tipo de convenciones y tratados que les otorguen pingües e inconfesados beneficios personales.
- C) *Fundamentalism religioso y factores no religiosos*.** El fundamentalismo musulmán y sus acciones extremas, en el que tanto se amparan los críticos de la Alianza de Civilizaciones, no responden precisamente a únicas razones religiosas, sino a otras razones políticas, económicas y sociales.

El factor religioso no es ni siquiera el factor único en las acciones terroristas siempre achacadas al fundamentalismo religioso, y que tienen un gran impacto en la opinión pública de todo el mundo por la proyección que de ellas hacen los medios de comunicación, extendiendo la idea por todas partes de la inmersión de la causa religiosa en estas acciones. Se han hecho estudios de campo que avalan la afirmación que no todo es religión en las acciones terroristas y tampoco en las misiones suicidas, como el análisis de Holmes sobre el 11-S apoyándose en textos de la organización Al-Qaeda.⁵⁷ Sería interesante un estudio comparativo de los ataques terroristas en Estados Unidos, España y Reino Unido. El problema al efecto reside en el cierre institucional. Los servicios policiales no permiten el acceso a los documentos por razones de seguridad. Pero de lo publicado hasta la fecha se deduce que no puede hablarse de la exclusividad del factor religioso como motivo explicativo de las acciones terroristas. Ni siquiera de las misiones suicidas. Es posible contemplar estas acciones y misiones propulsadas por la fe de los creyentes que participan directamente en ellas, pero a esta causa religiosa se superponen otros motivos –psicológicos, políticos, económicos...– en las organizaciones que los captan e impulsan hacia el terrorismo. No es aventurado imaginar otros motivos distintos a los religiosos: el resentimiento y odio a Occidente, la seguridad que proporciona una organización a tantos jóvenes musulmanes pobres, desorientados y desamparados, la influencia de los medios y las instituciones en el interior de los países musulmanes contra la imagen de Occidente opresor y responsable histórico de la situación deplorable que atraviesan las sociedades musulmanas, la crítica permanente e intensa en estas sociedades dirigida contra el colonialismo imperialista de Occidente, que sojuzgó a los musulmanes durante siglos despreciando y esquilmando su propia cultura. Como puede apreciar el lector numerosos motivos, que perviven en los sentimientos de los musulmanes, y que tienen una componente más política que religiosa.

(57) Holmes, S., “Al Qaeda, 11 de septiembre de 2001”, en D. Gambetta (comp.), *El sentido de las misiones suicidas*, FCE, México, 2009.

8.9. El obstáculo de las identidades culturales para la Alianza de Civilizaciones

Los críticos a la Alianza de Civilizaciones siguen el prejuicio tan intenso en la sociología y antropología de principios del siglo XX de que las identidades de las culturas condenan al fracaso a las relaciones entre ellas, porque éstas no moverán un pie para cambiar su esencia y someterla a la crítica ajena. También en la actualidad algunos críticos siguen esta línea interpretativa arrojándola a la misma iniciativa de la Alianza de Civilizaciones, asegurando que esta Alianza al igual que el Choque de Civilizaciones se apoyan en una visión de identidad esencial, estática e inamovible de las culturas.⁵⁸ Los críticos españoles y estadounidenses de la Alianza de Civilizaciones se asemejan porque arrojan a las otras culturas y civilizaciones, a las que la Alianza de Civilizaciones pretende tender un puente de diálogo, el boceto e imaginario de una identidad perfilada y sin posibilidad de cambio. Por ello se justifican el riesgo de establecer relaciones con ellas y la crítica a proyectos de diálogo y alianzas, y en críticos estadounidenses además –y porque tienen efectivos para llevarlo a cabo y son más susceptibles de ataques del enemigo– la destrucción de los sistemas políticos autocráticos del mundo musulmán mediante un cambio político hacia la democracia y las libertades.

Contra esta crítica planteo dos réplicas. La primera de orden doctrinal o teórico. La segunda de carácter sociológico. En relación con la primera la atribución de identidades culturales esenciales e inamovibles es propia de un discurso de dominio imperialista o nacionalista. En relación con la segunda la propia historia de las culturas demuestra que la atribución de identidades culturales con esta impronta no responde a los hechos.

1. *Réplica en el orden teórico.* La identidad ha sido defendida desde posiciones dispares e incluso encontradas. La identidad es uno de los conceptos básicos del discurso imperialista y colonizador. Los imperios coloniales de siglos pasados y los imperios actuales fijan la identidad de

(58) En los textos del proyecto y desarrollo de la Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas no hay referencias a esta consideración rígida de las identidades culturales.

las culturas en función de una estrategia de dominio, al situar en las señas de las culturas dominadas las carencias de las virtudes que adornan a los miembros de la cultura superior. La *identidad de la deficiencia* como causa legitimadora del dominio. E. Said aplicó la teoría lingüística de Foucault a las relaciones Occidente-Oriente en su *Orientalism* indicando que Oriente es una construcción discursiva occidental y que las notas negativas de esta percepción de Oriente es una herramienta legitimadora de dominio. El Otro inferior debe ser dominado por el Nosotros superior. Oriente es un concepto ficticio inventado por Occidente. Es el Otro inventado que no es el Nosotros. El Otro desorientado (Oriente) que necesita del Nosotros culto e inteligente (Occidente) La relación es de dominio y no de ayuda para que Oriente llegue al estatus alcanzado por Occidente. En consecuencia en el discurso occidental se presentan a las culturas con unos rasgos identitarios únicos y deficientes que por sus carencias deben ser cambiados.⁵⁹

Este discurso desvelado por Said sigue en la actualidad, pues hay un imaginario de la sociedad musulmana en Occidente y un imaginario de la sociedad occidental en el mundo musulmán. Es una imagen de ambas civilizaciones, ortodoxas, falsas, construidas conjuntamente por los poderes políticos de ambos mundos. El occidental dominador y opresor y el musulmán cerrado en sí mismo y violento. Este imaginario impide las relaciones entre las civilizaciones. La tarea de los intelectuales críticos de ambas civilizaciones sería romper estos estereotipos y poner en valor las virtudes de las dos civilizaciones y el patrimonio común que no es poco. Se olvidan los valores de la tradición musulmana: espíritu dialogante, austeridad, hospitalidad, tolerancia, solidaridad, cohesión familiar, etc.

Pero es curioso comprobar que en el otro extremo también se produce un semejante y falaz discurso de la identidad. Me refiero a los na-

(59) La que denomino la identidad de la deficiencia ha sido desarrollada por un buen número de antropólogos, filósofos y sociólogos, antes incluso de la obra de E. Said, que elevó sus observaciones sobre la percepción occidental de Oriente de su obra *Orientalismo* a un estudio general de las culturas y sus relaciones con los imperios en su libro *Cultura e Imperialismo*. Véase de Edward W. Said: *Orientalisme, Identitat, negació i violència*, Eumo Editorial, Barcelona, 1991, y *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996.

cionalismos no liberales.⁶⁰ Estos nacionalismos fijan también las señas de identidad de sus propias culturas como estrategia de resistencia frente a metrópolis e imperios dominantes en la misma medida que las utilizan como estrategia de dominación en el interior de sus propias culturas, impidiendo unas señas distintas a las fijadas por el poder nacionalista.

En ambos casos –en el imperialismo y el nacionalismo– la identidad proclamada es un imaginario que responde a un discurso falaz en defensa de intereses de dominio. Esas señas de identidad no existen, sino que se pretenden. Las culturas son irregulares, evolutivas, híbridas, curvilíneas e inconmensurables.⁶¹ Las identidades son creaciones ficticias cuando se presentan como universales e intemporales. Cualquier cultura está formada por una serie de grupos e individualidades con su propia y dispar identidad en comparación con otros de la misma cultura, que por otra parte, como identidad de grupo, evoluciona y cambia. Evolucionan las culturas y los grupos que la componen.

La crítica contra la Alianza de Civilizaciones, porque las identidades culturales no facilitan y hacen imposible primero el diálogo y luego la alianza entre ellas, hacen el juego a imperialistas y nacionalistas, ya que comporta revestir de autenticidad a discursos apoyados en bases sociales irreales. No son las culturas las que necesariamente arrojan sus inamovibles señas de identidad contra el diálogo y la alianza, sino los dominadores que se valen de la ficticia atribución de identidad para sus intereses de dominio.

2. *Réplica en el orden histórico y sociológico.* Las culturas en una dimensión histórica lejos de ser esenciales e inamovibles están sometidas a evolución y cambio. La sociología de las culturas así lo verifica. En el caso musulmán los críticos suelen acudir a un concepto muy trillado como es el de la *umma* o comunidad única de todos los musulmanes independientemente del Estado del que forman parte. Pero esto es un mito más cosechado y propagado tanto dentro como fuera del Islam,

(60) He visto que con cierta frecuencia se meten a los nacionalismos en el mismo saco. El nacionalismo catalán poco tiene que ver con el nacionalismo talibán, por poner un ejemplo. Es un tema muy tratado por W. Kymlicka en sus obras. Las referencias en este tramo de mi escrito a los nacionalismos y su falseamiento de la identidad cultural tienen por objeto a los nacionalismos no liberales.

(61) Como he analizado en mi *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, 2004, pp. 125-131.

como el mito del enfrentamiento de Occidente-Islam, pues esta comunidad única es ficticia y contrasta con la realidad de la diversidad de comunidades y Estados musulmanes tan diferentes entre sí en el orden étnico, social, económico, político, etc. Comunidades y pueblos que no sólo tienen su propia identidad sino que evolucionan separadamente, que se enfrentan entre sí, que anteponen sus propios intereses a la supuesta unión de la *umma*, que ni siquiera son capaces de crear una organización, que les una contra el adversario occidental, de lo que tanto se quejan musulmanes del interior críticos con sus propios gobernantes.

9. Epílogo

Creo haber aportado fundamentos solventes y razonables contra las críticas dirigidas a la Alianza de Civilizaciones. No a unas críticas concretas, sino a las críticas que en general se han lanzado en el mundo contra ella. He seleccionado como diana de mis réplicas a las opiniones publicadas en España. Ya expliqué en la introducción y en el comienzo del apartado de las críticas a la Alianza de Civilizaciones las razones de la selección de España, que con Estados Unidos y Reino Unido había formado parte del *Trío de las Azores*, cuya fotografía, momentos antes del inicio de la guerra de Irak de 2003, ha quedado como emblemática y simbólica del rechazo de una Alianza de Civilizaciones. Los tambores de guerra son el extremo opuesto al diálogo y la alianza. Una guerra emprendida contra un país árabe-musulmán, que fue una de las circunstancias que animaron a la creación de la Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas.

A los fundamentos contenidos en este trabajo se unen dos hechos, que asimismo contra la opinión de los críticos rubrican la idoneidad y oportunidad de la Alianza de Civilizaciones.

Primero, la acogida de la iniciativa de una Alianza de Civilizaciones en todo el mundo. La Alianza es una bola que rueda y crece. El número de Estados, organismos internacionales, instituciones, empresas, grupos de la sociedad civil... aumentan progresivamente y sin cesar.

Segundo, el éxito de las revoluciones recientes en Estados árabe-musulmanes. Este acontecimiento inesperado para los occidentales

muestra que la supresión de los sistemas políticos autocráticos y el cambio político hacia sistemas democráticos y liberales es ya un hecho consumado –ojalá que también irreversible– y estos nuevos sistemas son el presupuesto para el diálogo entre las culturas y la culminación de los objetivos de la Alianza de Civilizaciones, siendo el primero de ellos “tender un puente entre Occidente y el mundo musulmán”.

Así la sociología se une a la filosofía, los hechos a las razones, en la reivindicación de que la Alianza de Civilizaciones –todavía un proyecto de líneas no acabadas– es posible además de convincente.

10. Bibliografía

- ALCAIDE FERNÁNDEZ, J.: *Las actividades terroristas ante el Derecho Internacional contemporáneo*. Ed. Tecnos. Madrid, 2000.
- APPADURAI, A.: *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Ed. Tusquets, Barcelona, 2007.
- ARÍSTEGUI, G.: *La yihad en España: la obsesión por reconquistar Al-Ándalus*. Ed. La Esfera de los Libros. Madrid, 2006
- ARÍSTEGUI, G.: *Contra Occidente: La emergente alianza antisistema*. Ed. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008.
- AYUBI, N.: *El Islam Político. Teorías, tradición y rupturas*. Edicions Bellaterra, Barcelona, 1996.
- BARDAJÍ, R. L.: *La alianza de civilizaciones. Elementos para una crítica* (Ponencia presentada en FAES el 29 de enero de 2005). <GEES de 26 de marzo de 2005. www.gees.org/articulo/1238/>.
- BARDAJÍ, R.L.: *El fiasco de la alianza de civilizaciones*. GEES de 8 de marzo de 2005. <www.gees.org/articulo/1178>.
- BARREÑADA, I. (ed.): *Alianza de Civilizaciones. Seguridad internacional y democracia cosmopolita*. Editorial Complutense. Madrid, 2006.
- BUENO, G.: *Zapatero y el pensamiento Alicia. Un Presidente en el país de las maravillas*. Ed. Temas de Hoy. Madrid, 2006.
- BUENO, G.: *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Ed. Prensa Ibérica. Barcelona, 2004.
- CHARFI, M.: *Islam y libertad. El malentendido histórico*. Ed. Almed. Granada, 2001.

- CORM, G.: *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*. Tusquets. Barcelona, 2004.
- DELCAMBRE, A. M.: *Las prohibiciones del Islam. Los derechos humanos, la política, el laicismo, la mujer, el terrorismo...* Ed. La Esfera de los Libros. Madrid, 2006.
- DERSHOWITZ, A.M.: *¿Por qué aumenta el terrorismo? Para comprender la amenaza y responder al desafío*. Ed. Encuentro. Madrid, 2004.
- ELIAS, N.: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1987.
- FERJANI, M.Ch.: *Política y religión en el campo islámico*. Ed. Bellaterra. Barcelona, 2009.
- FUMAROLI, M.: *El Estado cultural. Ensayo sobre una religión moderna*. Ed. Acantilado. Barcelona, 2007.
- GAMBETTA, D. (comp.): *El sentido de las misiones suicidas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 2009.
- GARAUDY, R.: *Los integristas. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1990.
- GARAUDY, R.: *El diálogo entre Oriente y Occidente. Las religiones y la fe en el siglo XXI*. Ediciones El Almendro. Córdoba, 2005.
- GARCÍA CASANOVA, J.F. (ed.): *Encuentro y alianza de civilizaciones. 12 miradas*. Ed. Universidad de Granada, 2009.
- GARCÍA NEUMANN, J.: *Neoconservadores y choque de civilizaciones. Hechos y raíces doctrinales*. Ed. Comares. Granada, 2008.
- GLUKSMANN, A.: *Occidente contra Occidente*. Taurus. Madrid, 2007.
- HALLIDAY, F.: *El Islam y el mito del enfrentamiento*. Edicions Bellaterra. Barcelona, 2005.
- HIRSI ALI, A., HAQQANI, H., SILVA-HERZOG, J.: *El Islam a debate: ¿Es el Islam compatible con la democracia?* Letras Libres, n° 75, diciembre de 2007.
- HOLMES, S.: "Al Qaeda, 11 de septiembre de 2001", en D. GAMBETTA (comp.): *El sentido de las misiones suicidas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 2009.
- HUNTINGTON, S. P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Ed. Paidós. Barcelona, 1997;
- LUMBARD, J.E.B. (ed.): *El Islam, el fundamentalismo y la traición al Islam tradicional. Ensayos de especialistas musulmanes occidentales*. Ed. J. J. de Olañeta. Barcelona, 2007.

- MAALOUF, A.: *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*. Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- MARTIN MUÑOZ, G.: *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*. Ed. Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe-Agencia Española de Cooperación Internacional. Madrid, 1993.
- MARTÍNEZ, F.J.: “La ‘alianza de civilizaciones’ de ZP”, en *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, núm. 36, febrero de 2005, pp. 11 ss. <www.nodulo.org/ec/2005/n036p11.htm>.
- MATTELART, A.: *Diversidad cultural y mundialización*. Ed. Paidós. Barcelona, 2006.
- MAZRUI, A.A.: *A world federation of cultures. An african perspective*. The Free Press, MacMillan Publishing Co., Inc. N. York, 1976.
- MUÑOZ, J.: “¿Diálogo o conflicto entre civilizaciones?”, *Claves de Razón Práctica*, núm. 179, enero-febrero, 2008.
- NAÏR, S.: *Diálogo de culturas e identidades*. Ed. Complutense. Madrid, 2006.
- MIKUNDA FRANCO, E.: *Derechos humanos y mundo islámico*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Sevilla, 2003.
- MORIN, E.: *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Ed. Paidós. Barcelona, 2005.
- MORIN, E.: *Para una política de civilización*. Paidós. Barcelona, 2009.
- PÉREZ BELTRÁN, C. (ed.): *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Universidad de Granada, Granada, 2004.
- PORTERO, F.: “Buenismo y Alianza de Civilizaciones” en vol. col. de Valentin Puig (coord.) *El fraude del “Buenismo”*, FAES, Madrid, 2005, pp. 40-62
- REMIRO BROTONS, A.: *Civilizados, bárbaros y salvajes en el nuevo orden internacional*. Ed. McGraw-Hill. Madrid, 1996.
- RIFKIN, J.: *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*. Ed. Paidós, Barcelona, 2010.
- RIORDAN, S.: *¿Alianza de Civilizaciones o “Alianza de los Civilizados?”* Real Instituto Elcano. ARI n° 41, 2006 <<http://www.realinstitutoelcano.org>>.
- SAID, E.W.: *Orientalism*. Eumo Editorial, Barcelona, 1991.
- SAID, E.W.: *Cultura e Imperialismo*. Anagrama, Barcelona, 1996.
- SAID, E.W.: *Nuevas crónicas palestinas. El fin del proceso de paz (1995-2002)*, Random House Mondadori. Barcelona, 2003.

- SÉDAR SENGHOR, L.: *El diálogo de las culturas*. Ed. Mensajero. Bilbao, 1995.
- SEN, A.: *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Katz Editores. Buenos Aires, 2007.
- SHAYEGAN, D.: *La luz viene de Occidente. El reencantamiento del mundo y el pensamiento nómada*. Tusquets. Barcelona, 2008.
- SORIANO, R. y RUBIALES, F.: “La Alianza de Civilizaciones. Un proyecto de Naciones Unidas a propuesta del Gobierno español”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*. Vol. 3, 2007; pp. 99 ss.
- VALLESPÍN, F.: “Alianza de civilizaciones”, *Claves de Razón Práctica*, núm. 157, noviembre, 2005.
- VV.AA.: *Crossing the divide. Dialogue among civilizations. School of Diplomacy and International Relations*. Seton Hall University. South Orange, New Jersey, 2001.
- WARNIER, J.P.: *La mundialización de la cultura*. Ed. Gedisa. Barcelona, 2002.

Publicaciones sobre la Alianza de Civilizaciones en prensa española:

- ELORZA, A.: “Alianza de civilizaciones” (*El País*, 20/09/2005); “Jugando con el terror” (*El País*, 29/12/2007). RAMONEDA, J.: “La sombra del velo” (*El País*, 7/10/2007). BEEVOR, A.: “Cuando alguien habla de alianzas entre civilizaciones, a mí me produce una sensación de intranquilidad” (*El Mundo*, 24/09/2005). KAMEN, H.: “Los enemigos de la libertad humana” (*El Mundo*, 7/04/2006). VALLESPÍN, F.: “Alianza de civilizaciones” (*Claves de Razón Práctica*, n° 157, noviembre, 2005). PETSCHEN, S.: “¿Y la Alianza de las Civilizaciones?” (*El País*, 31/12/2007). MATE, R.: “¿Qué Alianza de Civilizaciones? Aliados que no olvidan” (*El País*, 11/09/2005). KRISTOL, W.: “Es muy fácil criticar el esfuerzo que hace EEUU. Pero, ¿cuál es la alternativa? ¿El diálogo de civilizaciones?” (*El Mundo*, 25/03/2006). RAHOLA, P.: “Alianza ¿de qué?” (*La Vanguardia*, 16/01/2008). CEBRIÁN, J.L.: “Alianza de civilizaciones. Barbarie, religión y progreso” (*El País*, 17/09/2006). GOYTISOLO, J.: “Alianza de valores” (*El País*, 11/09/2006). MUÑOZ, J.: “¿Diálogo o conflicto entre civilizaciones?”, *Claves de Razón Práctica*, n° 179 (enero/febrero de 2008).

II. ¿Choque o Alianza de Civilizaciones? Materiales para un análisis crítico de la identidad

Rafael Rodríguez Prieto/Fernando Martínez Cabezudo
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

1. Introducción

Hace poco tiempo, el Presidente José Luís Rodríguez Zapatero aprovechaba el Desayuno Nacional de la Oración en Washington para presentar en EE.UU. su idea de la Alianza de Civilizaciones. El marco no podía ser más propicio. El Presidente Obama entre los asistentes y una nutrida representación de medios de comunicación nacionales y extranjeros garantizaban una gran difusión a sus palabras.

¿Pero que es exactamente la alianza de civilizaciones? ¿Qué elementos positivos puede aportar? ¿De qué críticas puede ser objeto?

La Alianza de Civilizaciones fue una iniciativa del Primer Ministro de España, José Luís Rodríguez Zapatero, ante la 59 Asamblea General de Naciones Unidas en 2005. Otros Estados como Turquía se han sumado a esta iniciativa. Con esta propuesta, el Gobierno de España trataba de contrarrestar la hegemonía que los neoconservadores habían adquirido en la escena internacional. Es una iniciativa que se supone antagónica a la del “*choque de civilizaciones*”. La reflexión en torno al *choque* fue realizada por Samuel Huntington, un profesor de Harvard que siempre estuvo muy ligado al Departamento de Estado de EE.UU. Para los promotores de la Alianza, el objetivo era presentar una alternativa fiable que propiciara el entendimiento y el diálogo entre las civilizaciones –especialmente con el Islam– en contraposición a las intervenciones militares realizadas por la Administración Bush, cuyo fin oficial era la lucha contra el terrorismo y exportar valores estadounidenses como la libertad y el libre mercado.

La importancia de este tema es manifiesta. La relevancia e influencia del libro de Huntington es indiscutible. Cientos de conferencias internacionales se han celebrado en esta línea, por no aludir a problemas reales que se han planteado siguiendo la teoría del autor norteamericano. Para los partidarios del choque de civilizaciones, el terrorismo *yihadista* –especialmente después de los trágicos acontecimientos del 11 de septiembre– ejemplifica con nitidez sobrada la teoría de Huntington y pone de manifiesto su utilidad y clarividencia.

Para los que apoyan la iniciativa de la alianza de civilizaciones pasa algo muy diferente. Formular las relaciones entre civilizaciones como un choque y, por tanto, en términos belicosos, es un error. Hay que tratar de sumar a las civilizaciones a una *alianza* que propicie un marco de entendimiento, donde se pueda entablar un diálogo que evite guerras y acciones terroristas. Para los partidarios de la *alianza*, el fracaso del choque es manifiesto a causa del incremento de acciones de terror a lo largo del mundo.

En este trabajo reflexionaremos en torno a ambas teorías y sus insuficiencias para finalmente exponer una alternativa. Nuestra tesis es que tanto la teoría del *choque* como de la *alianza* responden una perspectiva común, simplista y reduccionista de lo humano. Ambas esencializan una única forma de ser, una identidad estática, homogénea y totalizante. Para unos el resultado es el conflicto y la guerra; para otros el diálogo y el necesario entendimiento entre diferentes. Describamos ambas posiciones para posteriormente criticarlas de la mano, principalmente, de Amartya Sen. En la última parte propondremos una alternativa sustentada en un concepto dinámico, impuro y complejo de identidad en el marco del respeto intercultural y los derechos humanos.

La preocupación por lo diferente y las relaciones que mantenemos con grupos extraños a nuestra cultura es muy relevante. No hay más que ver la atención que se le presta en todos los órdenes de la vida. La ciencia ficción se ha encargado en prolijas ocasiones de ilustrar las preocupaciones sociales y políticas con gran brillantez. La última película más taquillera, Avatar, es una muestra de este interés. Imperialismo, colonización, imposición, violencia, pero también amor, aprendizaje, intercambio y mestizaje son muestra de lo que puede suceder cuando los mundos o los grupos se encuentran.

2. ¿Choque de Alianzas o Civilizaciones?

2.1. ¿Qué es el Choque de Civilizaciones?

Huntington sostiene que la fuente principal de los conflictos en este nuevo mundo no será primordialmente ni la ideología ni la economía. Las grandes divisiones en la humanidad y la fuente de dominación del conflicto serán culturales. Los Estados nación continuarán siendo los actores más poderosos en los conflictos mundiales, pero los principales conflictos de las políticas globales serán entre naciones o grupos de diferentes civilizaciones. El *choque de civilizaciones* será el frente de batalla en el futuro. *‘En este nuevo mundo, los conflictos más generalizados, importantes y peligrosos no serán los que se produzcan entre las clases sociales, ricos y pobres, u otros grupos definidos por criterios económicos, sino los que afecten a pueblos pertenecientes a diferentes entidades culturales [civilizaciones].’* (Huntington, 1996:22).

La idea más significativa de Huntington consiste en considerar a grupos de países no en términos referentes a sus políticas ni a sus sistemas económicos, ni siquiera, referidos por su nivel de desarrollo económico, si no contemplándolos en términos de su cultura y civilización.

Desde esta perspectiva, una civilización es la más alta agrupación de pueblos. El nivel de identidad cultural más ampliamente compartido es lo que nos distingue de otras especies. Las civilizaciones quedan definidas desde la visión de Huntington por elementos comunes objetivos, tales como, el lenguaje, la religión, la historia, las costumbres, las instituciones y por la subjetiva auto-identificación de la gente con el contexto cultural, es decir, por su adscripción identificativa a una cultura concreta. Afirma que la identificación civilizatoria irá ganando importancia, en el futuro el mundo será conformado en gran medida por las interacciones entre siete u ocho civilizaciones principales. Estas incluyen el Occidente, la civilización Confucionista (Sínica), Japonesa, Islámica, Hindú, Eslava-Ortodoxa, Latinoamericana y posiblemente una civilización Africana. Los conflictos más importantes se producirán a lo largo de las fallas culturales que separan a cada una de estas civilizaciones (Huntington, 1996:30).

El eje central de las políticas mundiales en el futuro será definido por el conflicto del ‘Occidente con el Resto’, y las respuestas de las naciones no occidentales ante el poder y los valores de éste. De acuerdo con Huntington, caben tres posibles respuestas de las naciones no occidentales: a) consiste en una posición extrema, los Estados no occidentales pueden, como en el caso de Corea del Norte, intentar una política aislacionista con el fin de prevenir la penetración o ‘corrupción’ de occidente, implica no optar por la participación en la comunidad de naciones dominadas globalmente por el occidente. Sin embargo, los costes de esta decisión son elevados, y muy pocos estados han tomado este rumbo. b) La segunda alternativa consiste en intentar unirse al occidente pero no aceptar sus valores o instituciones. c) Tercero, es intentar un equilibrio entre el occidente, a través del desarrollo económico, militar y la cooperación, y el resto no occidental mediante la preservación de los valores e instituciones indígenas, sería un intento de modernizarse sin occidentalizarse.

En definitiva, para el choque de civilizaciones los conflictos venideros tendrán que dirimirse en el plano de la identidad y es necesario estar preparados para ello. La amenaza del terrorismo islamista ejemplifica de forma diáfana para los partidarios del choque esta certeza. Los Estados occidentales deben proteger los valores de la civilización frente a la barbarie de civilizaciones que los rechazan y pugnan por occidente por erosionar su hegemonía.

2.2. ¿Qué es la Alianza de Civilizaciones (AC)¹?

Para los partidarios de la alianza, las ideas de Huntington tienen unas insuficiencias graves. Los *choques* pueden llevarse acabo de diferentes formas. Por ejemplo, la violencia entre los católicos y los protestantes en Irlanda no fue un conflicto mantenido entre la civilización occidental y otra civilización. La alianza es, según sus partidarios, una reacción contra las simplificaciones hechas en el pasado y la actualidad y una salida pacífica a los conflictos civilizatorios que aquejan a nuestro mundo.

(1) La información básica sobre la AC procede de la página web del proyecto en <www.unaoc.org>.

La Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas, es una iniciativa del Secretario General de la ONU, la cuál anima a incrementar el conocimiento y las relaciones cooperativas entre las naciones y pueblos a través de las culturas y las religiones, así como ayudar a contrarrestar las fuerzas que estimulan el extremismo y la polarización (Jara, 2009:31, 67-68).

La Alianza se instituye en 2005 por la iniciativa de los gobiernos de España y Turquía bajo los auspicios de Naciones Unidas. En abril de 2007, el Secretario General de la ONU designó a Jorge Sampaio, ex presidente de Portugal, como el Alto Representante de la Alianza, esta decisión fue apoyada por las naciones que integraban el Grupo de Amigos².

Trabajando en alianzas con gobiernos, instituciones regionales e internacionales, con grupos de la sociedad civil, fundaciones y el sector privado la Alianza mantiene un rango de proyectos e iniciativas encaminadas a la construcción de puentes para una diversidad cultural.

Las funciones de la Alianza, a nivel global y dentro del sistema de Naciones Unidas, la podemos ver en los siguientes atributos: como constructor de puentes y vocación hacia el diálogo, conectando pueblos y organizaciones dedicadas a promocionar la confianza y el entendimiento entre diversas comunidades centrándose, aunque no restringiéndose, a la relaciones entre las sociedades Islámicas y Occidentales. Siendo así, un catalizador y facilitando ayuda para dar fuerza a proyectos innovadores que busquen la reducción de la polarización entre naciones y cultura a través de objetivos comunes y el mutuo beneficio de las alianzas. La AC nace con la idea de la construcción de mecanismos para el respeto y el entendimiento entre las culturas, amplificando las voces moderadas y de reconciliación que ayudan a conseguir a relajar las tensiones culturales y religiosas entre naciones y pueblos.

Existe una la idea de entender como necesario el recurso del acceso a la información y materiales extraídos del éxito de las iniciativas de cooperación que podría ser utilizado por los Estados miembros,

(2) Comunidad de 85 estados miembros y organizaciones internacionales. Funciona como *apoyo político a los principios de la Alianza y su voluntad de colaborar en la búsqueda de soluciones al problema de la falta de adecuado entendimiento y comunicación entre sociedades y culturas.*

instituciones, organizaciones o personas que desean iniciar procesos o proyectos similares. Basados en las recomendaciones extraídas del Informe del Grupo de Alto Nivel, el trabajo de la AC está estructurado en 3 objetivos fundamentales:

1. El desarrollo de una red de alianzas con estados, organizaciones internacionales, grupos de la sociedad civil y entidades del sector público que compartan las metas de la AC para reforzar su interacción y cooperación con el sistema de las U.N.
2. Desarrollar, mantener y destacar los proyectos que promuevan el entendimiento y la reconciliación entre las culturas, pero particularmente entre las sociedades musulmanas y occidentales. Estos proyectos deberán centrarse en los cuatro campos de acción básico que se resaltan en el Informe: juventud, educación, medios de comunicación e inmigración (Jara, 2.009:53-56).
3. Establecer relaciones y facilitar el diálogo entre los grupos que puedan actuar como fuerza de moderación y entendimiento durante los periodos de mayor tensión transcultural.

Para la consecución de esos objetivos la Alianza se moverá dentro de la elección de las actividades que representen una perspectiva más universalista. Al mismo tiempo, se pondrá un énfasis prioritario en las relaciones entre las sociedades islámicas y occidentales teniendo presente que la polarización transcultural y el miedo mutuo son muy agudos, resaltando que esta situación es una amenaza para la estabilidad y la seguridad internacional.

Trabajando con esta red global de alianzas intergubernamentales la Alianza promueve las políticas e iniciativas dirigidas a mejorar las relaciones entre la diversidad de grupos culturales. También se trabaja a nivel de las bases sociales mediante la promoción de proyectos innovadores para la construcción de la confianza, la reconciliación y el respeto mutuo entre las diversas comunidades.

Con el fin de fomentar la colaboración en torno a estas actividades y hacer más profunda la cooperación en una serie de iniciativas en diferentes regiones la Alianza desarrolla un 'Grupo de Amigos', una creciente comunidad de más de 80 miembros entre los que encontramos Estados y organizaciones internacionales que comparten los objetivos de ésta extendiéndose, también, a organizaciones de la sociedad

civil dedicadas a la expansión transcultural e interreligiosa del entendimiento y la cooperación. La Alianza de Civilizaciones ha llevado a cabo contactos con organizaciones, activistas, políticos y académicos que están trabajando o realizando investigaciones en estos campos.

2.3. El choque de las teorías

El concepto de la Alianza comete errores similares a los de la teoría del *choque*. Ambas teorías asumen y dan por sentadas un conjunto de preconcepciones en torno a las culturas, como mínimo discutibles. Entre ellas destaca una simplificación de la idea de cultura y una clara ignorancia de las relaciones de dominación efectivas dentro de esas mismas culturas. No todo en la cultura es religión, aunque se trate de un factor muy importante, y pese a que la Alianza trata de mejorar y aumentar el diálogo, falla lamentablemente cuando acepta el estrecho concepto de identidad que postula, la que se supone su antagónica: el *choque*.

Amartya Sen en su libro *Identidad y Violencia* critica la concepción de *choque* de Civilizaciones pero sus ideas también nos son útiles par criticar a la Alianza de Civilizaciones, ambas ideas comparten la misma concepción de cultura e identidad.

Siguiendo a Sen, ‘*El Choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*’ de Huntington comete un grave error cuando asume de manera monolítica las concepciones de Occidente y Oriente (Sen, 2007:34). Sen demuestra que marcadores usualmente adscritos a una cultura pueden surgir de otra. El *vindaloo*, un tipo de curry muy picante, se toma como la quintaesencia de la cocina india, pero proviene de una sala portuguesa llamada Vinhadalhos. También la trigonometría es tomada usualmente como una invención europea, sin embargo nace en India (Sen, 2007:101-103).

La dificultad que surge con la tesis del *choque* comienza con la presunción de que solo es relevante un aspecto de una sociedad para establecer una clasificación, en este caso el marcador identitario que se prioriza sobre todos es la adscripción religiosa. La pregunta *¿chocan las civilizaciones?* se basa en la presunción de que la humanidad puede ser clasificada en distintas sociedades, y que las relaciones entre los

diferentes pueblos sean vistas como contactos entre diferentes civilizaciones.

Esta idea está basada sobre la idea de la pureza. Barrington Moore argumenta que a través del monoteísmo se logra la asociación de lo impuro con los fallos de la moral. Esta competición hace ver a las ideas ajenas como contaminadas, es más, como contaminantes. La provocadora conclusión de Moore es que el monoteísmo, con el monopolio que establece sobre la virtud y el vicio, es responsable de alguno de las formas más virulentas de intolerancia y que es la mayor causa de la maldad humana y el sufrimiento (Moore, 2000: 56?). De acuerdo con Hegel el estado es la materialización del alma del pueblo. Esto implica la asunción de una idea similar a la de pureza que podemos encontrar en las tradiciones monoteístas antes citadas, esta pureza y la preservación de la misma es en lo que basaran su legitimidad las ideas nacionalistas de los movimientos europeos del S. XIX. Sin embargo, en la actualidad teóricos como Gellner han fundamentado las ideas de nacionalismo en la misma línea de Moore, así estas teorías son vista a la luz de las relaciones de dominación que generan, que configuran una legitimidad del sistema (Gellner, 1.981:16-20).

La tesis del choque de civilizaciones conceptualmente es parasitaria de la idea de una categorización sobre la idea de líneas civilizatorias, las cuales están únicamente basadas en las diferencias religiosas entre los pueblos. El nacionalismo, la pureza, la religión, son partes de esta concepción del mundo. Huntington compara la 'civilización occidental' con la islámica, la hindú, la budista... alega que las confrontaciones entre las diferentes religiones son incorporadas a una visión fuertemente estructurada de la división. Esta idea parte de una concepción fuertemente etnocéntrica, Huntington aplica las categorías de pensamiento occidental en un análisis que tiende al universalismo, al final justifica su propio sentido común. Parte de la teoría antropológica ha definido el etnocentrismo como la invasión del aparato de sentido común en el aparato analítico (Cantón, 2008), esta definición parece responder al modo de construcción de la teoría del *choque*. En términos hegelianos, la existencia del otro no significa diferencia, pero implica la negación propia, éste es el primer paso para la guerra y la destrucción del otro.

Sen señala como la división de la población mundial en grupos pertenecientes al mundo islámico, al mundo occidental, al mundo hin-

duista o al mundo budista, configura un poder decisivo basado en la prioridad clasificatoria que simplifica la visión de la realidad, encasillando firmemente a la gente en ‘cajas rígidas’ de las que no pueden salir. Otras divisiones (como la brecha entre pobres y ricos, o la diferencia entre los miembros de las diferentes clases, entre las distintas nacionalidades y las residencias locales ... etc) son invisibilizadas por este criterio de clasificación de los distintos pueblos (Sen, 2007:234).

La consecuencia es una teoría única la cual explica que las identidades humanas están configuradas únicamente por la adscripción de un sujeto a un solo grupo social. Sen apunta como esta teoría es una forma falaz del pensamiento comunitario y multicultural, al menos, de la forma en como la teoría de Huntington del *choque* la presenta. Edward Said afirma que esta práctica ha sido, y sigue siendo, parte de la manera de como el Occidente ha construido las identidades de los otros. Occidente ha entendido superficialmente la diversidad, clasificándola en un cuerpo monolítico que Europa va encontrando desde el S. XV. Esta visión de los otros –unida por la supuesta irracionalidad del otro– actuó como la argamasa para cristalizar las auto-identificaciones de la Europa de la ‘Edad de la Razón’ en los siglos XVII y XVIII. Es en este punto donde la conciencia etnocéntrica europea se desarrolla definiendo el mundo entorno a los valores e ideas que se han desarrollado en el occidente, la clasificación decimonónica de sociedades primitivas (las no industrializadas/modernizadas según el proceso histórico de las Revoluciones Industriales europeas) y avanzadas (las industrializadas/modernizadas) confirma la imposición etnocéntrica europea de la visión del mundo. Éste mismo etnocentrismo es el que subyace en las teorías de las *civilizaciones*.

Sen se opone a los planteamientos sobre la identidad que la configuran como algo que se realiza y se reconoce como un fenómeno natural preexistente. Tal perspectiva es a menudo reforzada por la supuesta “identidad singular” de las culturas y las civilizaciones. Sen describe estos enfoques como el elemento central de un proceso mediante el cual el flujo y la naturaleza evolutiva de las identidades, así como las diferencias dentro de los grupos culturales o de civilización, están oscurecidos. En este punto es interesante ver las aportaciones de la teoría antropológica referentes a la comprensión de las identidades, en concreto las ideas de Fredrick Barth con respecto a la identidad étnica (Barth,

1976:9-49). La caracterización de Barth se basa en que las cualidades básicas de la identidad son la situacionalidad y la relacionalidad, así esta visión conduce a una construcción de las identidades insertas en procesos históricos y sociales, por lo tanto está centrada en una visión dinámica de la identidad. Hay que tener en cuenta, que a diferencia de la visión externa de la identidad que da Huntington, Barth configura la identidad como un recurso que es utilizado por el individuo en sus relaciones sociales poniendo precisamente el acento en este carácter instrumental, que causa que la identidad sea un concepto dinámico, sobretodo centrado en la adscripción del sujeto. Así, en el marco que dibuja Barth, lo que marca realmente la identidad de un individuo no es la caracterización por el marcador religioso que se pueda hacer exógenamente, si no, la adscripción de éste a diferentes marcadores que configuran su identidad, de manera que se realiza endógenamente. No podemos entender las relaciones entre los seres humanos de diferentes sitios o culturas en términos unidimensionales que configuran la religión como el único marcador necesario para la definición de los grupos. Las interacciones culturales y sociales se dan de múltiples maneras, a través de los negocios, la literatura, la ciencia, etc.

Como nos enseña Sen, la principal esperanza de armonía en nuestro problemático mundo descansa en la pluralidad de la identidad, la cual nos atraviesa y trabaja contra la profunda división en torno a una sola línea de división vehementemente trazada de la que no se puede escapar. Nuestra humanidad compartida es cambiada salvajemente cuando nuestras diferencias son encorsetadas en un solo sistema ideado dentro de un único poder de categorización.

3. Respeto intercultural e identidades dinámicas

La tensión entre la concepción del otro entre Hegel y Spinoza es clave para comprender dos concepciones antagónicas del mundo y de nuestras relaciones con los otros. Como ya hemos mencionado, para Hegel la existencia del otro es negación de uno mismo y cualquier cosa que sea, es el resultado de la acción creativa del *absolutum*. Spinoza piensa de manera diametralmente opuesta. Según Spinoza, cualquier

cosa que exista, existe a causa de sí mismo. Spinoza describe al otro como diferente, pero no necesita negarlo (Galcerán, 2009: p. 34). La negación del otro abre la puerta para una concepción reduccionista de la identidad, que desarrollaremos en una primera parte de este epígrafe. En la segunda parte aportaremos algunas ideas fuerza que contribuyan a una comprensión compleja de la identidad.

Negar al otro para existir es una práctica que puede implicar tanto un ejercicio de imposición como de relativismo. Ambas posiciones no dejan de ser sólo dos caras de la misma moneda. Pensar que los procesos culturales son compartimentos estancos independientes unos de otros, como las personas, es sólo una mera entelequia. Lo mismo que insistir en preservar la pureza de cierta cultura o ignorar las relaciones de poder y de dominación que se producen en el seno de las mismas. El gobierno de Irán que exige a los demás, especialmente a Europa y EE.UU., la no imposición de sus valores, incluidos los derechos humanos, es capaz al mismo tiempo de organizar purgas contra los profesores universitarios y colectivos críticos en virtud de la reislamización de la antigua Persia.

3.1. Neurosis de la identidad

Universalizar o imponer una específica jerarquía de valores e ideas es tan nefasto como negarse a admitir interferencias de otros valores e ideas en los propios o en lo que uno o un grupo dice que son los propios. La historia del colonialismo europeo nos enseña lo primero. Casos como el de Irán, lo segundo.

No obstante, la tensión universalismo vs. localismo sigue muy presente en debates académicos y en la cotidianeidad política del mundo. ¿Por qué? , Permitámonos mostrar tres de razones para ello:

1. Complejo o neurosis occidental.
2. Una visión simplista de las culturas y sus relaciones internas.
3. Una concepción estática del proceso cultural.

La primera de razones aludidas se sustenta en la mala conciencia europea, arrastrada por tantas décadas de imperialismo y coloniza-

ción. No podemos olvidar los crímenes llevados a cabo en virtud de la expansión de la “civilización”. Muertes, masacres y explotación han conformado el lado oscuro de la expansión de los imperios coloniales europeos por el mundo. Pero este hecho incuestionable no puede conducirnos a admitir los excesos que variados dirigentes de antiguos territorios colonizados llevan a cabo y justifican en virtud del relativismo cultural.

Hace poco tiempo, nos horrorizaba la noticia de que un asesino entraba con un hacha en la casa de uno de los dibujantes daneses que osaron caricaturizar a Mahoma. O las presiones de colectivos como Islam Way para cercenar la libertad de expresión en Internet. Nada de eso beneficia el entendimiento o el intercambio. Respetar al diferente incluye respetar la crítica. No podemos sentirnos acomplejados por nuestra historia. Debemos admitirla y no repetirla, lo que significa no sólo evitar nuevas y más refinados ejercicios de neocolonialismo, sino de inacción o silencio ante tratamientos injustos hacia personas. Son precisamente aquellos más débiles los que son objeto de abusos en virtud de una determinada tradición o cultura. Ejemplos como el sometimiento de la mujer en sus múltiples formas, condenar al hambre a colectivos, restricciones a importantes derechos como la libertad de expresión o reunión, son muestras de ello.

No podemos justificar gobiernos que explotan u oprimen a su gente en nombre de la tradición de su cultura. Hay muchos gobiernos que rechazan los derechos humanos en virtud de que pertenecen a la tradición occidental. Pero solo se trata en realidad de la mejor forma de justificar injusticia y opresión en sus países. Cuando los mismo que oprimen a sus pueblos en virtud de interpretación de tradiciones anticuadas van a Suiza a gastarse el dinero de sus cuentas o a jugar a Las Vegas no parecen tener reparos de la cultura que tanto critican. Mientras que algunos justifican el bulka en sus países, aceptan el dinero de grandes corporaciones occidentales; muchos denuncian el imperialismo y reclaman respeto a sus tradiciones y cultura, a la vez que no dudan en imponer, al precio que sea, su política.

Consecuencia de la primera, la segunda de las razones que enunciamos es la insistencia inapropiada de tomar las culturas como un todo homogéneo e inmutable, en el que desaparecen las relaciones de

dominación. Parece cómo si tales relaciones sólo pudieran denunciarse al exterior, es decir, cuando una potencia extranjera o un colectivo oprimen a un conjunto de personas que pertenece a otra tradición civilizatoria, pero no se cuestionan las relaciones internas de esos grupos. No podemos ignorar las diferencias y conflictos en cada proceso cultural. No debemos olvidar la hegemonía de un grupo sobre otras personas o el resto de la gente. Las recientes elecciones en Irán avalan esta idea.

La tercera razón es producto necesario de las anteriores. El proceso cultural no es estático. Las culturas cambian, porque principalmente la mayoría de las culturas establecen relaciones y conexiones con otras. En el mundo real las gentes de diversas culturas pueden tener relaciones de muchos tipos entre sí. Esas relaciones pueden ser pacíficas, enriquecedoras, pero también, conflictivas o incluso violentas. Es por ello que los cambios en el interior de los procesos culturales suceden, tanto para mejor como para peor.

Glissant señala la importancia que los intercambios culturales tienen en el desarrollo de las culturas. Estos intercambios deberían ser reclamados por individuos y colectivos; y aún más: debemos reclamar culturas basadas en el intercambio (Glissant, 2006: p. 19).

Las culturas puras son solo una invención en un laboratorio social. Pureza, en términos sociales o culturales, es sólo una invención que nada tiene que ver con el mundo real. Las tres razones mencionadas –complejo occidental, visión simplista de las relaciones internas en las culturas y concepción estática de los procesos culturales– convergen en una concepción irreal y peligrosa de la identidad. La identidad así concebida expande la idea de pureza, derecho de sangre y fundamentalismo.

Para contrarrestar esta visión es mejor usar el concepto de huella. Glissant la concibe como antagonista de un sistema de identidad pura. Huella significa en este contexto conexión y cooperación (Glissant, 2006 p. 21-22). Siguiendo a Glissant, reclamamos una identidad impura sustentada en la mezcla, la hibridación, y lo común. Éste último, lo que compartimos, lo que tenemos en común los seres humanos es un elemento poderoso para construir relaciones de mutua comprensión y cooperación. Pero no caigamos en las abstracciones ni los sueños dorados. Construir lo común en el contexto de la huella o de

unas identidades impuras sólo se puede concebir desde la satisfacción de necesidades. La satisfacción de necesidades es un elemento clave, ya que acerca a los procesos culturales a lo común. Todos tenemos hambre cuando no comemos o necesitamos que nos quieran o un lugar donde guarecernos del frío o del calor. También necesitamos desarrollar nuestras facultades a través de la educación y remedios si nos ponemos enfermos.

Conectar la identidad con las necesidades es una operación fundamental para evitar los esencialismos identitarios. Todo el mundo sabe que las personas tenemos necesidades. Podemos distinguir diversos tipos de necesidades (económicas, sociales, emocionales, etc.). Sabemos que la diferencia se reclama constantemente en nuestros días. Es lo popular, lo que está de moda. Una a obsesión muy relevante en el mundo académico que, en parte, surge como una reacción a la homogeneización y el universalismo. Las diferencias entre las culturas se usan como una especie de fetiche que divide a personas y a comunidades. Pero, en realidad, las culturas no son tan diferentes, como se trata de hacernos ver. Los seres humanos tienen muchas necesidades en común, que los acercan. Todos los seres humanos necesitan tener cubiertas unas necesidades materiales mínimas y básicas. Todos los seres humanos precisan de cariño y respeto, de que se le posibiliten el desarrollo de sus capacidades a través de la educación. La satisfacción de tales necesidades podría constituir un vital punto de partida para unir a las personas, independientemente del proceso cultural en el que estén insertas. El problema consiste en olvidar tales necesidades en beneficio de abstracciones e imposiciones religiosas o nacionalistas. Cuando ello sucede la sociedad se hace más injusta, a veces, insoportablemente injusta.

3.2. Identidad impura. Una huella con la que trazar encuentros

Como hemos puesto de relevancia tanto el choque o la alianza de civilizaciones son abstractas e idealistas posiciones acerca del conflicto y las conexiones entre las culturas. No tienen que ver con la realidad de lo humano. Ambas están afectadas por las neurosis de un concepto

puro de identidad, incapaz de explicar el mundo y encontrar salidas y soluciones. Todo lo contrario: profundizan en lo que nos separa en vez de lo que nos une.

Para potenciar lo que nos une hemos tomado de Glissant la idea de huella, en conexión con la de intercambio y la potenciación de lo común; esta última idea es muy relevante porque tanto los intercambios como la cooperación dependen de la satisfacción de necesidades en la que los seres humanos coincidimos.

La identidad se ha usado contra el otro, que ha sido calificado como un enemigo; para preservar la hegemonía de una interpretación de un proceso cultural e insistir en una lógica de dominación e injusticia, que beneficia a una minoría elitista. No deberíamos entender la identidad desde su actual significado. Necesitamos un tipo de identidad diferente. Precisamos de una identidad impura e inclusiva. Una huella que favorezca el intercambio y la cooperación.

La clase social, la etnia, y el género deberían ser parte de un complejo concepto de identidad. No podemos entender la identidad como aislada, sino como en conexión, y lo que es más importante, en transformación. Libertad para elegir y para ser parte de algo. Pero sobre todo, libertad como proceso de liberación y cooperación entre las personas, con el fin de satisfacer necesidades humanas.

Una concepción saludable de identidad (abierta y dinámica) debería tener en cuenta la libertad. No estamos hablando de una libertad atomista o libertad individualista. Libertad como independencia del resto del mundo, del resto de la gente, es una mera ilusión. No tiene nada que ver con la realidad. La libertad entendida como un proceso cooperativo de liberación precisa de los demás, necesita del otro. Es en este sentido, en el que debemos reclamar el trabajo creativo, lo común en el contexto de una identidad, que tomando la idea de Glissant, sería una huella, una cultura de intercambio. Pero todo ello con ser importante no sería suficiente.

Es imprescindible que los procesos culturales se democratizen. A esa democratización la denominamos universalización de comportamientos democráticos. Tal democratización ha de tener lugar en el marco de dicha democratización se reaccione contra las injusticias y

las imposiciones que quieran establecer relaciones de dominio. A esa reacción es a lo que denominamos Derechos Humanos.

3.3. Democratización de procesos culturales en el contexto de los derechos humanos

Vivimos en tiempos de homogeneización, y a la vez de feroces particularismos que embutidos en esencialismos identitarios niegan a colectivos enteros la posibilidad de emanciparse y gobernarse por sí mismos. Ambos fenómenos son interdependientes y forman parte de una *cerrazón global* que universaliza el fundamentalismo y el autismo entre lo diverso, entendiéndose lo cultural como un mero agregado de particularidades en el marco de los valores culturales del capitalismo. Un purismo identitario que niega las diferencias ideológicas, centrando el debate político en la construcción nacional o étnica. Es la reedición en el siglo XXI de un fenómeno histórico muy viejo: el Estado nación como máquina de invisibilización de relaciones de opresión y explotación.. Es un hecho, difícilmente rebatible, que el mercado capitalista se ha convertido en el sacro central de nuestro tiempo, desplazando de tal posición al Estado, la historia y la religión (Moreno, 2002: 46-47).

Por un lado, el proceso de mundialización o globalización en curso está suponiendo la sublimación de uno de los elementos claves de la modernidad: la imposición de determinados valores culturales o esquema de pensamiento propios de un proceso cultural determinado, que en este caso es el establecido en la Europa anglosajona Schumacher identifica varias ideas que han pasado del siglo XIX al XX y de este al XXI, entre ellas destaca la idea de progreso, competencia y selección natural o la idea de “motor histórico”. (Schumacher, 1978: pp. 74-75).

Por otro lado, se quiere negar esta imposición imperial, cerrando herméticamente a cualquier tipo de influencia externa a aquellas culturas que se encuentran en franca desventaja, en el proceso de uniformización general al que asistimos. Sobre la uniformización sería interesante rescatar la tesis de Zygmunt Bauman sobre la mera globalidad de Occidente, a la que califica como condescendencia fácil con lo que sucede en otra parte, es decir, la posibilidad de comer hamburguesas en todos los lugares del mundo, o ver los mismos programas en la te-

levisión. Frente a ello, Bauman, sitúa la universalidad ilustrada de la razón y la tarea que semejante proyecto suponía en bien de la humanidad (Baumann, 1995: p. 24). Sin embargo, a nuestro juicio, existe una relación causa efecto entre una y otra y no esa separación tajante de la que habla Bauman, como se puede vislumbrar de una lectura crítica del trabajo sociológico de George Ritzer en torno a la macdonalización de la sociedad (Ritzer, 1998: p. 16-59)

En este punto resulta conveniente rescatar el mito de Babel y la construcción teológica que hereda el liberalismo y está en la base de las tendencias homogeneizadoras del mismo, tal y como han puesto de relevancia un buen número de intelectuales. Esta circunstancia suele ser aprovechada por élites que esencializan determinados valores funcionales, a la reproducción de sus relaciones de dominación. No es difícil vislumbrar la lucha de dos esencialismos en el mundo actual: el del Mercado capitalista, y el de los intereses de las élites dirigentes, que aprovechan el primero, para perpetuar su poder. En este sentido (Barber, 1995); o más recientemente, la aportación de Tariq Ali, que considera que asistimos al choque de un fundamentalismo imperialista frente a otro religioso, ambos con los mismos símbolos sacros y con semejante carga de anacronismo (Alí, 2002.)

Ambas ideas son, por tanto, formas de imposición que actúan, tanto en el interior de su proceso cultural, como en el exterior. La primera exporta una serie de valores al resto del mundo, pero al mismo tiempo, procura mantener la cohesión social en su interior, mediante mecanismos que perpetúan relaciones de dominación establecidas. Aquellos procesos culturales que se cierran a cualquier influencia externa, proyectan al exterior un relativismo cultural con el que tratan de justificar la hegemonía que una determinada élite ejerce en su proceso cultural. Los dos se retroalimentan entre sí. Son expresiones de una misma conducta (Barber, 1995: pp. 172-173).

¿Cómo propiciar la democratización de los procesos culturales, más allá de una postura relativista y de la clásica universalista? La democracia consiste en la construcción de medios adecuados para conseguir el autogobierno de la ciudadanía; medios que han de ser conformes a las necesidades y peculiaridades de cada sociedad.

En la manera de entender la construcción de medios que posibiliten dicho autogobierno se está operando de una manera muy semejan-

te al marco general con el que introducía el problema. Se actúa de una manera semejante a cuando se piensan los derechos humanos, es decir, confrontando relativismo frente a universalismo en un dualismo tramposo, que diluye las posibilidades de acceder a otras vías más adecuadas y complejas para comprender la realidad y establecer alternativas.

Desde las poliarquías electorales, se trata de imponer un formalismo con el que es precisa una identificación clara, cueste lo que cueste. Un formalismo, que incluso en aquellos Estados con un anclaje mayor en su imaginario colectivo está entrando en crisis pues se muestra cada vez más incapaz de afrontar los retos que se van presentando. La legitimación no afecta a la democracia, como siempre trata de hacernos pensar la corriente política dominante, sino a la construcción que en base a sus propósitos elitistas han hecho de ella, es decir, poliarquía electoral. Lo que no se puede hacer es estar hablando de la poliarquía electoral, como un concepto analítico que les sirve para justificar los problemas que sufre los sistemas políticos actuales, para saltar al concepto de democracia y su “defensa” cuando se les critica y recuerda el marco preconceptual del que son deudores.

Este es un salto lógico, que sitúa a cualquier crítica al modelo hegemónico de gobierno en la actualidad en el falso dualismo entre lo que hay o el autoritarismo, cuando lo que se nos muestra como gobierno representativo, está muy cerca de una forma de totalitarismo enormemente refinada, a causa de la creciente influencia de organizaciones multilaterales como la OMC en los procesos de toma de decisiones políticas, que son sustraídas a los parlamentos y a la opinión pública. Así, estimamos, que la democracia goza de una legitimidad difusa muy amplia, como poder del pueblo; sin embargo, el producto cocinado en las cocinas de la acción racional, el modelo elitista y la estructura de oportunidades políticas, al que denominamos oligocracia, no. Lo mismo ocurre con la legitimidad procedimental, que es de la que nos ocupamos con la idea de universalización de los comportamientos democráticos.

La propia revolución inglesa pudo haber sido distinta si hubiera triunfado la corriente popular que apostaba por arrinconar a la ética protestante, establecer una democratización mayor de las instituciones. Su fracaso entronizó la ética protestante y la ideología de las clases

poseedoras (Hill, 1983). Contra el pensamiento clásico burgués, centrado en el concepto de soberanía y la alineación política, emerge otro, del que Spinoza es elemento central, afirmando la potencia sobre el poder. Foucault, habla de biopoder, cuando afirma que el poder soberano materializado desde el siglo XVIII en la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida, constituyó un elemento indispensable en la consolidación del capitalismo mediante el ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos de acumulación de capital (Foucault, 1977: pp. 169-171).

Esto desemboca en una grave crisis de legitimidad y que instituciones tan importantes como el parlamento pierdan su peso específico en la dinámica democrática de un país. La ciudadanía busca en sus representantes respuestas a sus problemas. Cuando no las encuentra es como si se colocara una piedra más en la muralla que separa a representantes y representados en la democracia representativa o capitalista.

Se está tratando de universalizar procedimientos, que a su vez se están identificando como claramente inútiles para el logro del autogobierno y alejados de los problemas cotidianos de las sociedades de las que se dicen representantes.

Someter la democracia al procedimiento, en vez del procedimiento a la democracia es proyectar un “*ismo*” hasta el punto de momificar la potencialidad creativa de la ciudadanía. Es cercenar la capacidad de colectivos de construir sus propios procedimientos de toma de decisiones para gobernarse, es ejercer violencia ideológica contra ciudadanos de otros mundos o con otras formas de comprender el mundo (Izard, 2000: pp. 71 y ss).

Es el peor de los colonialismos posibles, y lo peor de todo, es que está de plena vigencia en el siglo XXI. Cuando se pretende convertir en universal y sólo tipo de procedimiento nos encontramos con un signo de autoritarismo y falta de respeto a diferentes espacios y procesos culturales.

Lo que es necesario hacer universal es el concepto de comportamiento democrático, que se define como una jerarquía de valores que conduce al autogobierno por los ciudadanos bajo la construcción de sus propios procedimientos. La decisión sobre las políticas se lleva a

cabo según procesos complejos endógenos y racionales. Con la práctica diaria, los comportamientos negativos, tenderían a limitarse. Hay que escapar del mesianismo del socialismo real y del individualismo liberal. La única escuela de democracia es la participación constante en la resolución de los problemas que afectan a los ciudadanos. Dicha participación debe conllevar la posibilidad de decidir, no tan sólo de consulta. El gobierno ha de coordinar estas decisiones ciudadanas, pero no actuar de manera unilateral. La complejidad es el paradigma donde la democracia se asienta. La democracia es sinónimo de respeto a la complejidad social y humana. Esta acción ciudadana es complementada por una nueva ontología que hace de una subjetividad creativa el motor de la construcción de los procesos de autogobierno.

En definitiva, la universalización de los comportamientos democráticos significa el autogobierno de la gente debe conducir a la organización de las sociedades. Los procedimientos pueden ser diferentes, porque son resultado de un proceso cultural, pero la mayoría de la gente debería tomar las decisiones sobre las políticas y autogobernarse. En eso consiste propiciar los comportamientos democráticos y su universalización. Como nos recuerda Mandela, en su pueblo africano existían procedimientos que hacían que la gente se gobernara a sí misma, sin necesidad de copiar los procedimientos que venían de otros lados del mundo. El presupuesto participativo en sus inicios en Porto Alegre también es un tipo de procedimiento distinto. Existen ejemplos que han de ser apoyados y desarrollados.

En un marco de universalización de comportamientos democráticos los derechos humanos no deben quedar relegados. No podemos seguir entendiéndolos como algo que nos cae del cielo. Son productos de luchas y su existencia se debe a una injusticia previa cometida contra un ser humano o colectivo. Los derechos humanos han de entenderse como reacción ante la injusticia y la opresión y sus consecuencias son la protección de necesidades humanas. Los derechos humanos son una reacción creativa y radical contra un ataque a la dignidad de las personas. Esta reacción se produce cuando alguien niega la satisfacción de necesidades humanas..

Hay gobiernos que rechazan los derechos humanos porque los consideran parte de la cultura occidental. Pero es cínico. ¿No es cierto

que las mujeres han sufrido opresión en el mundo entero e incluso en la cultura occidental? Para todos aquellos que proclaman las enormes diferencias entre culturas, habría que decirles que hay una coincidencia grave entre la mayoría (o todas) en lo que se refiere al tratamiento que se ha dispensado a las mujeres. ¿Quién protege sus derechos? ¿Quién satisface sus necesidades?

Los derechos humanos comprendidos de esta forma preservan la dignidad de los seres humanos, la satisfacción de sus necesidades básicas y el respeto a las minorías. Derechos humanos y comportamientos democráticos velan por el respeto en el interior de los procesos culturales y evitan el no establecimiento de relaciones de dominación. Lógicamente, no se trata de algo fácil de preservar. Siempre habrá grupos y élites que medrarán para evitar la democratización que referimos. Un primer paso consistiría en denunciarlas allí donde se produzcan, arrancando la máscara del relativismo y del todo vale todo.

En conclusión, necesitamos una identidad grande y dinámica. Tal identidad debería incluir otras categorías como el género, la etnia, la clase social. Esta huella, más que identidad, es impura, híbrida y abierta al mundo. Precisamos de herramientas que faciliten la comprensión entre los humanos, no que la incomprendan. Todo el mundo es parte de un proceso de liberación que constituye la libertad. Democracia es parte de ello. Cooperación y satisfacción de necesidades comunes ha de ser básico. Según Maillard, los lugares, desde este punto de vista, no se poseen, se hacen. “Y los hacen todos entre todos, con su movimiento, acompasando los cuerpos” (esto es, materialidad de los cuerpos construyendo lugares en el espacio y aplicando los ritmos decididos, sin ideales o ficciones). Es desde esta perspectiva, de donde se podrían pensar las prácticas que conduzcan a la democracia, es decir, tomándolas como puntos de partidas, como procedimientos abiertos a la interacción con los demás (Maillard, 1998: pp. 84-86).

4. Conclusiones

Las causas de la violencia entre personas y colectivos son muy complejas. Muchos factores intervienen en que se produzca. Como hemos

visto en este trabajo, existen corrientes muy relevantes que considera que las acciones violentas son producto de las guerras de religión que aún, en pleno siglo XXI, asolan nuestro planeta. Otras ideas perfilan más este enunciado aludiendo a factores culturales e imperialistas para explicar el asesinato indiscriminado de civiles o la lucha de guerrillas en Oriente. Otras posiciones estiman que las causas se hayan en la deficiente distribución de la riqueza a escala planetaria. En la enorme brecha existente entre ricos y pobres, entre enriquecidos y empobrecidos.

Ninguna explicación es por sí sola suficiente. Las causas de la violencia son siempre complejas y amplías. ¿Qué circunstancia económica había conuido a los terroristas del 11 de septiembre a estallar su aviión contra las Torres Gemelas y el Pentágono? ¿No es el último terrorista, detenido en Detroit, el hijo de una banquero nigeriano? ¿No son muchos miembro de AlQaeda individuos pertenecientes a la clase media-alta con educación y posibilidades económicas? Y por otro lado, ¿no es acaso verdad que las escuelas coránicas donde se instiga a asesinar florecen en áreas terriblemente castigadas por la pobreza y la desigualdad?

Nada es sencillo en este mundo. Lo que no deberíamos hacer es analizar la realidad de una forma simplista y reduccionista. Como hemos puesto de manifiesto en este trabajo, tanto la teoría del choque de civilizaciones como de la alianza realizan un diagnóstico muy limitado de los problemas de nuestro mundo. Su manera de analizar la identidad es pobre y escasamente rigurosa como ya ha quedado justificado, especialmente, gracias al brillante análisis de Sen.

El choque o la alianza no nos sirven para explicar nuestro mundo y mucho menos para vislumbrar vías de solución. Es por ello que es imprescindible buscar instrumentos que nos permitan diagnosticar mejor la realidad, primero, para conocerla y, posteriormente, para actuar sobre ella y cambiarla.

El respeto intercultural y una concepción dinámica de identidad son elementos fundamentales para encontrar soluciones prácticas y factibles. La idea tan arraigada de culturas puras es algo que nunca ha tenido mucho sentido y más en el día de hoy. Los procesos de lucha en el interior de las tradiciones civilizatorias, la hegemonía de un grupo sobre otro, las influencias e intercambios entre distintos procesos

son factores que se adecuan con la realidad. Ante ello no cabe más que aceptarlo y trabajar desde esa base modificando la concepción simplista de identidad hegemónica por una capaz de conciliar todos estos factores –la idea de huella– y de integrar categorías como la clase social, el género o, incluso la orientación sexual.

Desde una perspectiva explicativa como la que proponemos nuestro análisis gana en complejidad a la vez que identificamos a los que son oprimidos entre las culturas y al interior de las mismas. Esos sujetos deben ser nuestra principal preocupación. Sólo reaccionado ante la opresión y la injusticia social podemos alumbrar soluciones que impliquen el respeto intercultural, en el marco de los derechos humanos.

5. Bibliografía

- ALÍ, T., *El choque de los fundamentalismos*, Alianza, Madrid, 2002.
- BARBER, B., *Jihad versus McWorld*, Times Books, New York, 1995.
- BARTH, F.: *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económico, México, 1976.
- BAUMAN, Z.: *Life in fragments*, Blackwell, Oxford, 1995.
- CANTÓN DELGADO, M.: “Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas’ en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*”, enero-junio, 2008, vol. LXIII, núm. 1.
- FOUCAULT, M.: *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1977.
- GELLER, E.: *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- GLISSANT, E.: *Tratado del Todo-Mundo*, El Cobre, Barcelona, 2006.
- MAILLARD, C.: “Lugares sagrados: el espacio sonoro de la India”, en archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura, 34-35, 1998.
- HILL, C.: *El mundo transformado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1983.
- HUNTINGTON, S. P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1996.

- IZARD, M.: *El rechazo a la civilización. Sobre quienes no se tragarón que las Indias fueron esa maravilla*, Península, Barcelona, 2000.
- JARAMA, D. R.: *Alianza de Civilizaciones*, TESINA. Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, 2009.
- MOORE, B.: *Moral Purity and Persecution in History*, Princeton University Press, 2000.
- MORENO, I.: *Religión, Estado y Mercado. Los sacros de nuestro tiempo*, en Zambrano, C. V. (ed.), *Confesionalidad y Política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002.
- NEGRI, A.: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre Poder y Potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- RITZER, G.: *The McDonalization Thesis* (Sage, London, 1998, pp. 16-59).
- SCHUMACHER, E.F., *Lo Pequeño es Hermoso*, Blume, Madrid, 1978.
- SEN, A.: *Identidad y Violencia. La ilusión del destino*, Katz Editores, Madrid, 2007.

III. Islam y diálogo entre culturas y civilizaciones en el pensamiento de Mohammed Arkoun

José Cepedello Boiso
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

1. Corán, humanismo, tolerancia y diálogo

En su texto “Comment lire le Coran?”, que sirve de introducción a la versión francesa del libro sagrado realizada por Kasimirski, Mohammed Arkoun se pregunta en qué medida el Corán puede representar, para el mundo contemporáneo, una “modalité d’expression et lieu de ressourcement de la conscience universelle”.¹ En su opinión, para que esto sea posible, es necesario analizar en todas sus posibles implicaciones positivas un fenómeno humano que, desde principios del siglo XX, se encontraba abandonado en manos de dos enfoques que impedían acceder a su auténtica concepción humanista, profundamente impregnada de tolerancia y capacidad para el diálogo. Por un lado, las construcciones dogmáticas de los teólogos clásicos que ofrecían la imagen de un sentido coránico esencialmente medieval y, en consecuencia, incapaz de ofrecer aportaciones significativas a las circunstancias de nuestro tiempo. Desde esta perspectiva, para el no creyente, el Corán aparecía como un texto inflexible, anacrónico y desfasado, en relación con las necesidades de la sociedad globalizada actual. Por su parte, para el creyente, la concepción tradicional del texto coránico le conducía a un sentimiento profundo de inadaptación a la realidad cultural, social, política y económica, en el que sólo se vislumbraban dos posibles vías de escape: o la comprensión de su credo como una mera vivencia interior, ajena a los cambios de todo tipo que afectaban a su vida diaria, o la

(1) *Le Coran*, traducción de Kasimirski y prefacio de M. Arkoun, Flammarion, París, 1970, p. 31.

consolidación progresiva de un profundo resentimiento hacia los fenómenos más característicos de la modernidad, en la medida en que éstos no lograban ajustarse a sus creencias religiosas. Desde una perspectiva radicalmente distinta, el enfoque positivista convertía el Corán en un texto más, esto es, en una producción lingüística de alto valor cultural que debía ser analizada, con métodos positivistas, desde un punto de vista esencialmente histórico, cultural, lingüístico y literario.

En ambos casos, el mensaje coránico parecía haber perdido uno de sus rasgos principales, su carácter performativo, dado que los aportes hermenéuticos de ambas tendencias interpretativas resultaban ser, en gran medida, estériles, a la hora de realizar alguna aportación realmente efectiva a las condiciones de vida del mundo contemporáneo, hasta el punto que, a mediados del siglo XX, tanto en el ámbito occidental como en el islámico, se comenzaba a creer que el Corán había quedado reducido a ser una mera guía de vida interior, para el creyente, o un objeto de estudio cultural, histórico y literario, para el no creyente. Ahora bien, que los métodos de acercamiento al texto sagrado no fueran los idóneos no significaba que éste hubiera perdido su vigencia entre los fieles. Para millones de musulmanes diseminados por todo el planeta, el Corán y los *hadices* seguían siendo el componente esencial de un imaginario social colectivo que superaba todas las barreras geográficas, políticas, culturales o sociales, existentes entre ellos. Por esta razón, de forma paulatina, la necesidad que experimentaban los creyentes de que su texto sagrado fuera un discurso realmente vivo, esto es, el deseo de que la palabra divina se hiciera presente no tan sólo en los aspectos íntimos de sus vidas, sino en todas las facetas de sus existencias individuales y sociales fue progresivamente afianzando la interpretación coránica basada en el resentimiento hacia todos aquellos que habían intentado desvirtuar el, para algunos, auténtico sentido del Corán. De esta forma, con el objetivo de cubrir ese vacío que comenzaba a crearse en el imaginario social islámico, un número cada vez más nutrido de autores fue radicalizando las interpretaciones del Corán en dos direcciones totalmente contrarias a las predominantes a mediados del siglo XX. Por un lado, se intensificó el carácter dogmático y tradicional de la hermenéutica coránica, sobre la base de que sólo el respeto a los criterios interpretativos supuestamente originales, es decir, a los puestos en práctica en los inicios del mundo islámico, permitiría acceder

al verdadero sentido del texto sagrado. Y, por otro, se fue insistiendo, cada vez con más intensidad, en la idea de que la realización efectiva de la palabra de Dios en la tierra exigía que los creyentes dedicaran sus mayores esfuerzos vitales a llevar hasta el extremo último el carácter performativo del Corán. Esta tendencia supone la constitución de una razón islámica más dogmática y que, por tanto, excluye el diálogo como vía de acercamiento al resto de las culturas² y la consolidación de un imaginario social colectivo enclaustrado en una visión anacrónica de la realidad y guiado por una acentuada desconfianza hacia lo ajeno y, en especial, hacia todo lo que provenga de Occidente, aun cuando en las circunstancias reales de la vida social, cultural, política o económica los creyentes hubieran de convivir, a diario, con una gran diversidad de factores no islámicos.³

En consecuencia, para Arkoun, fueron justamente las graves carencias de los métodos de estudio del Corán las que provocaron el surgimiento de interpretaciones que fueron desgajando del espíritu islámico componentes esenciales del mismo, como, por ejemplo, su profundo humanismo, su tolerancia y su intrínseco espíritu dialogante. Es, pues, para él, imprescindible desarrollar una nueva hermenéutica del Corán que, superando estas deficiencias, permita acceder al sentido más profundo del libro sagrado, sosteniendo, al unísono, dos principios irrenunciables: la necesidad de respetar el sentido original del texto y, al mismo tiempo, la obligación de hacer factible su carácter performativo, atendiendo al contexto específico de lectura, determinado por los factores concretos de despliegue interpretativo característicos del mundo contemporáneo. Se trata, en definitiva, de una inmensa tarea de desmitificación de la historia del Islam que, por una parte, lo libere de todos los presupuestos previos de la teología dogmática y que, por otra, intente alcanzar una comprensión del fenómeno religioso que vaya más allá del mero análisis lingüístico y estilístico. El objetivo último sería pasar de la *reflexión sobre* una fe a una *inteligencia de* la fe, en tanto que realidad humana que funciona en los contextos históricos más diversos. Sería necesario, para ello, definir una metodología

(2) Arkoun, M., “Le concept de raison islamique”, en *Pour une critique de la raison islamique*, Mouton & Larose, París, 1984, pp. 65-101.

(3) Arkoun, M., “Imaginaire social et leaders dans le monde musulman contemporain”, en *Arabica*, T. 35, Fasc. 1, Mar. 1988.

y una terminología propias que permitieran leer los textos sagrados como un conjunto de acontecimientos que forman parte de la búsqueda humana del bienestar completo. De esta forma, “on passerait ainsi de la théologie comme discours à usage restreint à une philosophie de la théologie; on chercherait non plus à défendre la vérité d’une foi, mais à comprendre la foi comme vérité».⁴

Este nuevo acercamiento es rechazado tanto por los positivistas que buscan una supuesta objetividad científica, como por los creyentes tradicionales. Los primeros consideran que la mejor forma de analizar un fenómeno religioso pasa justamente por no dejarse contaminar por su espiritualidad, mientras que los segundos entienden que la desmitificación conlleva la eliminación del carácter trascendental y sagrado del hecho religioso. Sin embargo, para Arkoun, su propuesta hermenéutica no elimina el carácter trascendente inherente al credo islámico, sino que tan sólo obliga a considerarlo no como una realidad estática enraizada en las coordenadas medievales, sino como una entidad histórica que va evolucionando al tenor de los cambios operados en el mundo musulmán. En consecuencia, es preciso llevar a cabo un análisis que, sin presupuestos teológicos preconcebidos, evalúe, para cada época y para cada momento histórico, la importancia respectiva de la revelación, del mito y de los acontecimientos relatados en el texto sagrado. Mediante este método de análisis se podrá descubrir, en el Corán, el proceso de penetración de la trascendencia en la historia del Islam, la mitificación de la conciencia e, inversamente, el carácter histórico de la trascendencia y la racionalización del mito. Por este camino,

“...en récupérant un sens de la transcendance dans l’histoire, nous récupérons aussi une mémoire mythique qui est en train d’être éliminée par la mémoire historique. Celle-ci est divisée, éparpillée, partielle, donc nécessairement partielle; celle-là est synoptique, totalisante, ouverte aux manifestations symboliques de l’Être, donc à la communication en profondeur”.⁵

(4) Arkoun, M., “L’Islam face au développement”, en *Essais sur la pensée islamique*, Mouton & Larousse, París, 1984, pp. 297-317.

(5) *Ibid.*, p. 300.

La recuperación del auténtico carácter mítico del lenguaje simbólico de las tres grandes religiones monoteístas representa una de las vías fundamentales para sustentar la posibilidad de crear un marco general único que facilite el diálogo, si tenemos en cuenta que, a pesar de que el sustrato común haya sido resquebrajado por memorias históricas divergentes, las tres poseen un lenguaje de estructura mítica semejante, repleto de una simbología común. Durante siglos, cada una de estas tres religiones ha servido justamente para consagrar las conductas económicas y políticas de sus fieles, mediante la creación de una racionalidad y un imaginario social colectivo, enclaustrados ambos en un conjunto de certezas inamovibles sacralizadas por un lento trabajo de mitificación. Esta extensión abusiva de lo religioso ha permitido la sacralización del pensamiento, de las costumbres, de las tradiciones, de los códigos jurídicos, de las estructuras económicas y, en último término, de todas las formas de poder organizado de las, llamadas en el Islam, sociedades del Libro, caracterizadas todas ellas por la búsqueda incesante de las fuentes esenciales de autolegitimación de sus formas de convivencia en el contenido universal y trascendente del hecho religioso. Pero, al mismo tiempo, este proceso ha supuesto el vaciado progresivo del sentido propio de lo sagrado. Al sacralizar las formas de realización social, cultural, económica y política y diluir el fondo religioso trascendental común, la distancia entre las tres religiones se ha ido haciendo cada vez más insalvable, con el consiguiente déficit en cuanto a la tolerancia, el humanismo universalista y las posibilidades de un diálogo fructífero y efectivo entre los pueblos pertenecientes a cada credo. Por todo ello, es necesario un análisis certero que detecte los mecanismos utilizados para la sacralización de lo profano y desarrolle las herramientas precisas para su desmitificación, con la finalidad de volver a descubrir la frescura primera de la Palabra de Dios, como afirman los sufistas. En palabras de Arkoun,

“Aujourd’hui, nous disons qu’il est nécessaire de libérer le noyau mythique originel, l’intention libératrice des Écritures de toutes les doctrines, pratiques et croyances confondues sous les nom de religions. Notre privilège par rapport aux Anciens, c’est que nous pouvons réaliser cette démythologisation sans refuser l’histoire : en y déployant, au contraire, une activité plus lucide, moins aliénante. Déjà, grâce à l’exigence

critique ouverte à l'Appel, mais s'exerçant sans défaillance sur les divinités créées par l'homme, des consciences de plus en plus nombreuses entrent en dialogue dans 'une réciprocité de perspectives'. C'est ce dialogue que vise à favoriser la lecture du Coran que nous préconisons".⁶

2. Los obstáculos para el diálogo

Arkoun entiende que, para abordar, de una forma acertada, las relaciones entre el Islam y el mundo contemporáneo, de manera que se faciliten las vías de la cooperación y el diálogo, es necesario, en primer lugar, corregir una serie de errores conceptuales generados en la modernidad y que han sido utilizados para ensanchar las distancias entre los pueblos de los diversos credos, en virtud de factores no religiosos, sino esencialmente económicos y políticos.⁷ En primer lugar, cita la correlación desarrollado/no desarrollado, rico/pobre, Occidente/Tercer Mundo, surgida de una sacralización de los usos económicos que ocultaba sus verdaderas intenciones de mantenimiento de la situación de explotación bajo fórmulas ético-políticas del tipo: comunidad de intereses, cooperación, ayuda o amistad. Este falso esquema de bilateralidad, en las relaciones entre las antiguas potencias colonizadoras y los nuevos territorios libres, posibilitó que los regímenes islámicos apostaran, en principio, por reproducir las estructuras políticas de las antiguas metrópolis, aun cuando esas prácticas implicaban conductas y modos de acción no afines a los modelos propios de las sociedades islámicas. De esta forma, se multiplicaron los esfuerzos por integrar, en la tradición islámica, ideas, sistemas y prácticas cuyo origen se encontraba en los desarrollos propios de la cultura occidental. Se creó, así, una suerte de *mimesis* de las formas políticas, mediante la cual las antiguas potencias seguían dominando los territorios, debido a su capacidad para dirigir, conducir, guiar, o, siendo más acertados, controlar los procesos evolutivos de éstos.

(6) Arkoun, M., *La pensée arabe*, P.U.F., París, 1979, pp. 107-110.

(7) *Ibid.*, p. 116.

De entre los mecanismos mimetizados por los distintos gobiernos islámicos destacan los dos grandes instrumentos utilizados por Occidente para uniformizar el imaginario social colectivo: la educación y los medios de comunicación de masas. En nuestro mundo contemporáneo, en opinión de Arkoun, estas dos vías, independientemente de su función primordial social originaria, se han convertido en instrumentos de mitificación e ideologización más que de liberación, hasta el punto que, en el caso de los estados islámicos, han servido para crear concepciones del Islam representadas por conductas sociales y construcciones ideológicas más acordes con unas exigencias de carácter político y económico, extremadamente determinadas en sus flujos por Occidente, que con las propias coordenadas del credo islámico. De esta manera, “la culture qualifiée d’arabe et d’islamique tend ainsi à devenir une excroissance idéologique d’autant plus envahissante que le développement socio-économique est freiné soit par des pressions extérieures (...) soit par une stratégie intérieure défectueuse, soit par la conjugaison des deux obstacles”⁸. Esta *excrecencia ideológica* se nutre de diversas mitologías, pero, al estar determinada como conjunto por el nivel de desarrollo socio-económico, se ha ido constituyendo al ritmo marcado por Occidente y en pro, por tanto, de los intereses y deseos de éste.

Dentro de los elementos fundamentales de esta *ideología islámica contemporánea* podemos resaltar los siguientes. En primer lugar, el *tema de Occidente*, que incluye una aceptación de hecho de numerosos modelos culturales e ideológicos, que tienen en él su origen, combinada con un rechazo global y apasionado de la acción imperialista. En esta distinción entre lo positivo y lo negativo, se observa la rigidez y simplicidad de una visión maniquea, ya que no procede de un conocimiento científico de la civilización occidental, sino que viene muy marcada por los ritmos establecidos desde el propio Occidente. En segundo término, el *tema de la nación específica*, por el que cada una de las naciones islámicas quiere recuperar, en su territorio, fragmentos del mito de la comunidad musulmana o *Umma* y afirmarse, al mismo tiempo, como una construcción actual original, impregnada por la concepción centralizadora del nacionalismo de raíz occidental. A los dos elementos reseñados, se une el tópico, reconvertido en ideología de combate, de

(8) *Ibid.*, p. 300.

la *superioridad del Islam*, como credo injustamente desplazado a un segundo plano por la agresión imperialista cristiana. La necesidad de ofrecer una solución a esta situación de postración justifica la propuesta de la *reislamización mediante la vuelta a las auténticas fuentes del Islam*, como construcción mítica que enfrentar al modelo occidental. Durante las últimas décadas del siglo XX, esa construcción ideológica, repleta de elementos míticos, ha sido utilizada más como un mecanismo de dominación y mantenimiento de las estructuras de poder, basadas en la sumisión, que como una herramienta de liberación.

No es extraño, por tanto, que los sistemas políticos establecidos a lo largo de todo el territorio islámico hayan reproducido, cada uno en su estricto ámbito nacional, muchos de los procedimientos de control y explotación de la población, característicos de la antigua dominación colonial, al mismo tiempo que se mantenía un discurso supuestamente anticolonialista y que, en paralelo, la revitalización del Islam, en tanto que herramienta política sustentada en la existencia de un credo común, se haya visto impregnada de esos mismos componentes imperialistas frente a los que, en un primer momento, surgió como instrumento de liberación. Casi en la totalidad de los países de raíz islámica se ha ido gestando un doble discurso, a la hora de delimitar sus relaciones con los países occidentales. Por un lado, desde un punto de vista económico, un discurso de mantenimiento de los antiguos lazos comerciales con la metrópoli. Se ha sostenido, en gran medida de forma artificial, un aparente clima de cooperación, tan sólo roto en ocasiones muy puntuales, que ocultaba la sumisión a los intereses de las antiguas potencias imperiales, y del que se favorecían las nuevas élites económicas surgidas en los distintos ámbitos nacionales, que se consolidaban en las altas esferas de poder al dictado de las imposiciones, tanto económicas como políticas, de las potencias occidentales. Pero, al mismo tiempo, se cultivaba la ideologización mítica basada en el resentimiento ante los excesos de la época colonial. Como la sumisión económica era casi total, la reacción política al imperialismo buscó en el credo religioso común un principio de legitimidad ideológico-mítica para su actuación. La consecuencia más palmaria de esta bifurcación del discurso es que, en ambos casos, el imaginario social islámico se impregna de elementos de sumisión y conflicto en lugar de emancipación y diálogo. El diálogo sólo se ve políticamente factible cuando,

a pesar de las discrepancias puntuales, se lleva a cabo para resolver cuestiones de índole económica, que garanticen, entre otras cosas, el flujo constante de petróleo o gas hacia Occidente, pero se va tornando cada vez más imposible, cuando se realizan apelaciones a la supuesta entidad real de la comunidad islámica, en tanto que depositaria de un credo religioso común. La dualidad de los discursos reafirma el sentimiento de frustración de la mayoría de los musulmanes a los que se les impide el acceso a las mejoras económicas y políticas derivadas de la descolonización (y, por lo tanto, a las vías de diálogo), lo que les conduce a refugiarse en la identidad propugnada por el discurso religioso (en donde impera la incompreensión hacia el causante del ultraje). Pero, en la medida en que este discurso nació también marcado por un claro tinte político, basado en el mantenimiento de la situación de dominación, tampoco por esa vía se consigue acceder al espacio de la emancipación real, sino al de la religiosidad como refugio interior ante una situación de agresión económica exterior.

La visión dogmática del Islam ha acabado convertida, al mismo tiempo, en la *doctrina oficial* y en una *ideología de combate*.⁹ En un principio, se constituyó como la ideología oficial elaborada por las élites para encubrir la distancia económica existente entre ellas y la mayoría de la población que se mantenía, tras los distintos procesos descolonizadores, en una situación cercana a la miseria. Se fue consolidando como un intento de acentuar la defensa de la autenticidad de los valores islámicos contra la invasión intelectual de Occidente, al mismo tiempo que las élites se favorecían de las relaciones económicas establecidas con ese supuesto enemigo ante el que no era admisible ningún tipo de diálogo. Se creó, así, un divorcio entre la religiosidad tradicional de las clases populares, impulsada por el Estado, como aparente reacción a los agravios de Occidente, y el pensamiento laico de los intelectuales, que surgieron de esas élites debido al contacto con el ámbito intelectual occidental. Paulatinamente, la religión oficial se fue constituyendo como una ideología moderna, que utilizaba el componente mítico de la religión tradicional, para crear un imaginario social colectivo que le permitiera conseguir el monopolio del discurso político.¹⁰ Ahora bien, debido al alto grado de postración social, política y económica en que

(9) Arkoun, M., *La pensée arabe*, P.U.F., París, 1979, pp. 107-110.

(10) *Ibid.*, p. 116.

vivía la mayor parte de la población, la ideología creada para sustentar el conformismo social, a través de desviar la mirada hacia un enemigo externo, se fue consolidando, al mismo tiempo, como una *ideología de combate*. En esta tesitura, ya en la década de los setenta del pasado siglo XX, Arkoun intuye una peligrosa mixtura que podría romper la dinámica del discurso político poscolonial y que vendría representada por aquella situación en la que un grupo suficientemente representativo de las élites económicas intentara romper la estructura de sumisión a Occidente no mediante la denuncia expresa del mantenimiento de la situación de dependencia económica, ya que esto podría poner en peligro el aumento constante de sus ingresos, sino a través de la apelación al ultraje ejercido sobre el sustrato religioso común. En esta situación, el elemento *combativo* de la religión oficial se intensifica y se diluyen, al máximo, las posibilidades para el diálogo, dado que un discurso con un alto componente mítico, como es el religioso, es sustentado, al unísono, por el sentimiento de frustración de la mayoría de la población y por el poder económico de las élites, lo que, en consecuencia, le dota de un alto grado de capacidad de acción política como herramienta de conflicto y no como vía para la comunicación y el diálogo.

Para superar estos obstáculos, Arkoun defiende que es necesario llevar a cabo tres tareas esenciales: a) *romper la correlación Oriente-Occidente*; b) *conocer científicamente los niveles de la tradición islámica* y c) *reconocer y controlar la dialéctica entre desarrollo económico y desarrollo cultural*.¹¹ En relación con el primer aspecto, Arkoun insiste en que esta labor exige renunciar a los esquemas tradicionales del pensamiento esencialista y sustancialista. Del lado occidental, se trataría de superar las falsas divinidades extraídas de los presupuestos metafísicos del racionalismo positivista, intentando liberarse del imperialismo del *logos* racional que ha deseado dar cuenta de todos los fenómenos reales con la ayuda de modelos cerrados de interpretación. El esencialismo, enclaustrado en los presupuestos inamovibles de una racionalidad abstracta, enquistada en sus propios límites, conduce a mantener la distancia entre las culturas y a intensificar la idea de la inutilidad de todo esfuerzo por reducirla. Desde el punto de vista islámico, la ideología oficial de combate, al sustentarse también en el esen-

(11) Arkoun, M., "L'Islam face au développement", op. cit., p. 305.

cialismo, refuerza la correlación que se supone que intenta romper. Se busca, por este camino, reconstruir una *identidad perdida*, debido a la invasión ideológica del poder colonial, utilizando justamente gran parte de las herramientas metodológicas que ese poder colonial utilizó para imponerse: la constitución de identidades ontológicas inquebrantables, como sustrato último de legitimidad para el ejercicio del poder imperial. De forma paradójica, según Arkoun, cuando Occidente había comenzado a darse cuenta de los graves errores del esencialismo, el pensamiento islámico le está ofreciendo unas inmejorables vías de expansión que permitan justificar la necesidad de su supervivencia¹². De ahí que la vuelta islámica hacia el esencialismo haya servido para que las fuerzas occidentales que no estaban dispuestas a renunciar a él se consideren legitimadas para mantenerlo, como sustrato último de sus estructuras de poder, y se sientan reforzadas para sustentar su *visión del mundo*, en tanto que necesidad irrenunciable frente a las armas ideológicas del *enemigo* islámico.

Con la finalidad de evitar desembocar en la concepción esencialista del Islam, Arkoun propone tres tareas básicas que formarán parte de toda su labor investigadora durante décadas: realizar una relectura plural del Corán, reencontrar una concepción completa y no sesgada de la tradición islámica y, por último, luchar contra las tradiciones mutiladas. Frente a las lecturas lineales del Corán, que parten de unos axiomas o postulados irrenunciables para desembocar en una significación única del auténtico sentido coránico, las lecturas plurales se abren a todos los sentidos posibles, que pueden extraerse tanto de las estructuras inmanentes de la lengua, como del orden existencial articulado en esa lengua. Esta relectura debe atender no tan sólo al contenido estricto del texto revelado, sino también a la totalidad de las situaciones y realizaciones históricas diversas en la historia del texto como palabra viva, analizando la historicidad de la verdad revelada desde su surgimiento hasta nuestros días. Se trataría de construir un pensamiento islámico crítico, frente al poder monopolístico de la doctrina oficial. Este discurso crítico debe eliminar las censuras impuestas por el dogmatismo esencialista, superando las reflexiones y análisis superficiales que desembocan en estereotipos reductores de la realidad, ofreciendo,

(12) *Ibid.*, p. 308.

como alternativa, la puesta en práctica de un estudio minucioso de las estructuras profundas de las conciencias individuales y colectivas en el mundo islámico. En definitiva, se trataría de superar las concepciones de los sistemas teológicos tradicionales, que se han desarrollado como *sistemas culturales de exclusión*, a través de perversas estrategias de rechazo hacia todo lo ajeno, creando, por esta vía, obstáculos epistemológicos al diálogo con otras culturas y civilizaciones. Arkoun considera que, aunque con formas de evolución diversas, este fenómeno no ha sido exclusivo del Islam, sino que tanto el pensamiento judío como el cristiano también se han planteado hasta ahora su singularidad como credos religiosos estableciendo unos límites onto-epistemológicos estrictos que desembocan en poderosas estructuras de exclusión recíproca.¹³

3. La imagen *terrorífica* del Islam

La concepción dogmática del Islam se sustenta en dos pilares, que Arkoun denomina, respectivamente, la *razón islámica ortodoxa* y el *imaginario social colectivo del Islam* derivado de esta misma racionalidad. La primera supone la consolidación de unas estructuras cognitivas que refuerzan los elementos esencialistas e inmutables de la tradición islámica, a través de una interpretación única e inalterable de los textos sagrados, como si ésta debiera mantenerse anclada en los resultados de la hermenéutica que, tras un largo periodo de luchas políticas e interpretativas, acabó imponiéndose durante la Edad Media, y fue consolidándose, posteriormente, a través de los siglos, como la versión oficial del Islam. Frente a esta razón dogmática, Arkoun defiende el desarrollo de una razón *crítica e interrogativa*,¹⁴ en la medida en que

“...la raison se grandit lorsque'elle critique sans complaisance ses propres productions (...) j'attribue beaucoup d'importance à l'interrogation qui s'oppose, dans ma perspective, à l'affirmation. Je vois là un cheminement possible vers

(13) Arkoun, M., *La pensée arabe*, op.cit., p. 116.

(14) Arkoun, M., *L'Islam, religion et société*, Les éditions du Cerf, Paris, 1982, pp. 88-102 y « Le concept de raison islamique », en *Pour une critique de la raison islamique*, op. cit., pp. 65-100.

la conquête de nouvelles formes de pensée, donc de nouveaux cadres et de nouveaux posibles pour l'existence humaine. Je suis convaincu que nous ne sommes pas encore libérés des vieux tabous, des croyances négatives, des fantasmes qui limitent notre liberté créatrice, nos efforts d'émancipation. Quand nous réussissons à éliminer les tabous religieux anciens, nous les remplaçons par les illusions du laïcisme, du libéralisme, du démocratisme, du modernisme, du scientisme, du spiritualisme, du socialisme, etc. Et il faut recommencer à démythologiser, démystifier..."¹⁵

Arkoun entiende que el intento del positivismo racionalista de destruir, de raíz, esta razón dogmática religiosa no es acertado, y es evidente que históricamente no ha tenido éxito, ya que supone sustituir un principio dogmático, el del credo religioso, por otro, el del racionalismo positivista de raíz ilustrada, al mismo tiempo que no resuelve el problema en su totalidad, en la medida en que esta razón religiosa sigue perviviendo como mecanismo de construcción del *imaginario social colectivo* de gran parte de la población. Es más positivo asumir el papel integrador que pueden representar las religiones, analizadas todas ellas desde un punto de vista crítico, sobre todo si tenemos en cuenta que, en su opinión, no son las enseñanzas originales de los distintos credos las que entran en conflicto, sino las teologías exclusivistas que se han ido progresivamente consolidando como sistemas culturales de exclusión recíproca. Para Arkoun, por el contrario, los deseos de la razón ilustrada occidental de imponerse a la razón dogmática islámica, oponiendo a la misma una concepción igualmente dogmática, y sin preocuparse por realizar políticas reales de carácter socio-económico que permitieran un auténtico proceso de revisión crítica en el imaginario social colectivo del pueblo musulmán, no han hecho sino intensificar, en éste, el dogmatismo original, como instrumento de legitimación y poder frente a la razón exclusivista invasora. Todos estos procesos han fortalecido la imagen del Islam difundida, en Occidente, por amplios sectores intelectuales y, en el propio ámbito islámico, por discursos como el del fundamentalismo islámico. Es la poderosa imagen de un único y eterno Islam, como modelo ideal e idóneo para llevar a cabo la histórica acción de liberar al mundo del sistema imperialis-

(15) Arkoun, M., *L'Islam, religion et société*, op. cit., pp. 90-91.

ta occidental¹⁶. Los medios de comunicación occidentales difunden, de forma continua, esta monolítica imagen del Islam, como si fuera la única que existe en el imaginario musulmán contemporáneo y la transportan, en tanto que discurso único, al imaginario social de los países occidentales, estableciendo un campo de percepción mutua abierto a la confrontación continua entre dos imaginarios sobre los que se van acumulando una confusión interesada sobre otra. Este hecho condena los discursos oficiales a desarrollarse en los límites de un doble sistema cultural radicalmente excluyente. Pero, al mismo tiempo, sirve de mecanismo disuasorio, tanto en Occidente como en el mundo islámico, que intenta impedir que la población descubra las razones de índole económica y política sobre las que se sustenta, en gran medida, el clima de confrontación. En definitiva, una de las razones principales del anquilosamiento dogmático, tanto de la razón como del imaginario social islámico, viene representada, sin duda, por la denodada intención, puesta en práctica por los gobiernos de los países occidentales y por las élites nacionales musulmanas, de desarrollar mecanismos ideológicos míticos que permitieran mantener en acción los sistemas económicos y políticos de explotación, propios del pasado imperial, tras los distintos procesos de descolonización. De esta forma, en el imaginario social colectivo occidental, se fortalece la ficción de que la presencia occidental en territorio islámico es imprescindible, como único medio para anticiparse con éxito a los terribles efectos que conllevaría el triunfo de la concepción integrista y dogmática del Islam, al mismo tiempo que las élites musulmanas que monopolizan el poder económico, a través de sus pactos con los gobiernos y las grandes compañías occidentales, difunden esa razón dogmática islámica en el seno de sus diversas sociedades nacionales, con el claro objetivo de construir un imaginario social colectivo en el que se condensan en un enemigo exterior todas las causas de las injusticias sociales y económicas, provocadas por el mantenimiento interno de los mecanismos más característicos del poder colonial. Aun cuando, recordémoslo, ese enemigo exterior es el mismo con el que se pactan acuerdos comerciales claramente favorables para ambas partes, a costa de mantener injustas situaciones de extrema desigualdad social.

(16) Arkoun, M., *Rethinking Islam. Common Questions, Uncommon Answers*, Westview Press, Boulder-Oxford, 1994, p. 7.

Con la finalidad de desenmascarar estos procesos, Arkoun defiende que es necesario

“...to clarify the relationship between the morality of daily life and the severe, omnipresent control of the authoritarian one-party nation status than appeared after independence in contemporary Muslim societies. This kind of study would require combining the sociology of ethical practice with a legal-political analysis of a state organization that monopolizes power”.¹⁷

A la hora de delimitar el auténtico imaginario social islámico, Arkoun destaca la necesidad de precisar las diferencias entre tres grandes sectores sociales: las élites económicas y políticas, el ciudadano islámico común y las élites intelectuales críticas. En este sentido, se pregunta hasta qué punto son tan sólo algunos sectores muy reducidos de intelectuales y grupos sociales islámicos los que llevan a cabo una reflexión crítica y constructiva sobre puntos cruciales, a la hora de establecer las bases para el diálogo entre culturas y pueblos, como: las fuentes del poder y su legitimidad, los derechos humanos y la emancipación de la condición femenina, la aplicación de una *shar'ia* medieval, los principios éticos de la vida económica y financiera, la justicia social y la distribución de la riqueza nacional, los derechos de los niños, el lugar del no musulmán en la comunidad política musulmana o *Umma*, la situación de la persona o la ética de las relaciones internacionales. Haciendo un caso omiso a las aportaciones discrepantes de estos grupos críticos, la visión occidental más común, acerca del imaginario social islámico, se sustenta en la existencia de unos principios morales y políticos totalmente validados por la enseñanza divina que, delimitados por las élites políticas y económicas bajo la forma de razón islámica ortodoxa, impregna a la casi totalidad del pueblo islámico, debido al efecto conjunto de las tradicionales vías de transmisión de los principios de este credo, junto con el poder, cada vez más relevante, de los medios de comunicación, en todas sus formas y manifestaciones. Se reproduce, así, en todos los ámbitos, la descripción de un imaginario en el que se repite, de manera obsesiva, la idea de la existencia de un modelo profético ortodoxo que controla, casi por completo, todas las

(17) *Ibid.*, p. 114.

formas de razonar y ver el mundo, así como la conducta concreta de los individuos, preocupados especialmente por hacer acorde ese imaginario social colectivo con la necesidades económicas, sociales y políticas de la vida diaria. Sin embargo, la realidad, según Arkoun, es muy distinta, ya que, en la práctica efectiva de la vida cotidiana en los países islámicos, las exigencias materiales, propias de la modernidad occidental, desempeñan un papel fundamental, en la medida en que

“...for even the most humble, it prescribes norms of consumption, costly necessities, criteria for entry into a universally desired mode of existence. It engages all the energies and strategies of conduct in a direction that is counter to traditional morality, which is based in the subsistence economy”.¹⁸

Además, al mismo tiempo que se consolida este imaginario social colectivo en el mundo islámico, mediante el rígido control ideológico ejercido por las estructuras de poder, los estados musulmanes importan los materiales tecnológicos más complejos, compran sofisticados armamentos e instalan laboratorios con las técnicas más avanzadas. De esta forma, el acceso a los instrumentos característicos de la modernidad científica no va acompañado por el deseado avance en la mentalidad y el pensamiento crítico, por lo que la capacidad de integración o progreso que puedan aportar los avances tecnológicos es transformada en una peligrosa fuente de retroceso y desintegración.

La visión occidental estereotipada del imaginario social islámico desdeña, por tanto, un factor esencial; la importancia desempeñada en el mismo por lo condicionamientos socio-económicos, que, paradójicamente, vienen muy determinados por los comportamientos poscoloniales de las antiguas potencias imperiales, en connivencia con las élites nacionales. En el estereotipo occidental, se construye una imagen pasional, violenta e irracional del creyente islámico y, al mismo tiempo, se justifica esa especial configuración imaginaria, que hace imposibles las vías del acuerdo y la comunicación con el mundo islámico, apelando a la existencia de un sustrato religioso inapropiado para las coordenadas del mundo contemporáneo. Sin embargo, no se tiene en cuenta que la brutal erupción del espíritu competitivo occidental ha resquebrajado y sustituido toda una serie de principios tradicionales

(18) *Ibid.*, p. 117.

islámicos, muy ajenos a esa visión violenta imperante, como la solidaridad incondicional, la fidelidad, la lealtad, la asistencia mutua, la hospitalidad o el respeto por la dignidad humana. Por lo tanto, muchos de los valores tradicionales que conformaban el *ethos* de la mayoría de las sociedades islámicas están siendo desplazados por la presión de la peligrosa amalgama conformada, por un lado, por la versión dogmática e intransigente del Islam y, por otra parte, por las exigencias sociales, políticas y económicas impuestas desde Occidente, en connivencia con las élites autóctonas, como dos fuerzas que, aunque intenten crear la falsa imagen de una situación de enfrentamiento continuo entre ellas, en relación con la configuración del imaginario social islámico actúan de forma conjunta y en pro de unos fines muy semejantes¹⁹. La difusión de esta imagen, a través de las grandes corporaciones mundiales de la comunicación, es de tal magnitud que está arraigando no sólo en las sociedades occidentales, sino que va siendo, paulatinamente, asumida, incluso, entre amplios sectores del mundo musulmán. Por esta razón, el intelectual islámico debe, en la actualidad, luchar en dos frentes. Por un lado, frente a las estructuras de poder socio-económico, tanto internas como externas, y, por otro, frente a la ofensiva del discurso dogmático que, mediante las apelaciones a la autenticidad y la identidad, intenta construir un único discurso cerrado, inamovible y opuesto a cualquier posibilidad de diálogo. En este sentido, Arkoun se lamenta de las grandes dificultades existentes, tanto en Occidente como el mundo islámico, para que los intelectuales puedan concebir y dar publicidad a discursos que ofrezcan alternativas a esta concepción que, a pasos agigantados, tiene visos de acabar convertida en la imagen inamovible del Islam.²⁰

4. El espacio cultural mediterráneo

Arkoun considera que el resurgir del Islam, como un poderoso factor en la historia de un gran número de sociedades recientemente liberadas de la dominación colonial, conlleva la necesidad intelectual de

(19) Arkoun, M., *El Islam actual ante su tradición y la globalización*, Hiru, Hondarribia, 2002.

(20) Arkoun, M., *Rethinking Islam...*, p. 118.

identificar y rehabilitar los rasgos esenciales de la cultura mediterránea, como espacio de encuentro, más allá de los tópicos tradicionales, basados en evocaciones nostálgicas, apreciaciones estéticas subyugadoras o exotismos compartidos, que sólo son útiles como reclamo turístico, pero cuya eficacia resulta más que dudosa, si lo que nos planteamos es establecer las bases culturales, económicas, sociales y políticas que posibiliten la creación y consolidación de un escenario factible para el diálogo²¹. Se trataría de desarrollar un cuerpo crítico de conocimientos, acerca de los valores que comparten los países del ámbito mediterráneo, en aspectos como: el sentido de hospitalidad y celebración, las formas de comunicación social, las relaciones con lo divino, la raigambre hacia la tierra, los códigos de conductas basados en el honor o el fuerte sentido de la cohesión grupal. En todos esos aspectos, se observa un paulatino proceso de desintegración y transformación, provocado por el impacto de un modelo importado, que, en origen, parecía presentarse como un sistema cultural más emancipador, frente a las antiguas formas mediterráneas, caracterizadas, supuestamente, por la sumisión y el dominio de unos grupos sociales sobre otros. Un importante obstáculo, por tanto, para acceder, con certeza, a esos valores históricamente comunes, viene representado por la invasión, durante el último siglo, a ambos lados del Mediterráneo, de los modelos culturales impuestos por la acción de las grandes potencias imperiales del centro y del norte de Europa y, en las últimas décadas, por la poderosa maquinaria mediática norteamericana. En este sentido, Arkoun pone como ejemplo la sustitución en las costas de todos los países ribereños, tanto del norte como del sur del Mediterráneo, de los modelos tradicionales de construcción de la vivienda, por las estructuras impuestas a partir de los patrones establecidos siguiendo los diseños de la arquitectura de bajo coste de origen francés, alemán o británico.

En opinión de Arkoun, las tensiones no se han planteado sólo entre Occidente y el Islam, como nos quiere hacer ver el discurso de la ideología de combate del integrista islámico o el discurso hegemónico occidental que, en esto, como en otras muchas cosas, coinciden; sino que las líneas que definen los límites de las culturas en contacto son más extensas y difusas y, hasta ahora, no han sido suficientemente

(21) *Ibid.*, p. 121.

identificadas. No se trata, en consecuencia, de delimitar, con unas fronteras muy estrictas, dos polos irreconciliables, sino de buscar un marco de referencia e intercambio común, a través de la recomposición de la cultura mediterránea, mediante una eficaz labor de reconstrucción de las relaciones entre conceptos, signos y simbología común, utilizando, entre otras, las herramientas teóricas que nos ofrecen la historia comparativa, la filosofía y la antropología críticas y atendiendo a la pluralidad de sistemas culturales que conforman este espacio de convivencia milenaria²². El estudio crítico del conjunto de valores, prácticas y conductas, que se van paulatinamente imponiendo en este vasto territorio, demuestra que muchos elementos culturales propios están siendo desplazados de su marco social original, al mismo tiempo que son reconducidos hacia el espacio del *folklore*, conformado por una selección interesada de elementos obsoletos y pintorescos del pasado, transformados *ad hoc* para poder ser objetos de consumo rentables dentro del mercado turístico. Esos son los restos que van quedando, desgraciadamente, de unas manifestaciones culturales, tan distintas como homogéneas, que podrían servir de referente no sólo a un clan, tribu, grupo social o nación, sino a la humanidad en su conjunto, dado que son evidentes las *deudas de sentido* que numerosas culturas, muy diversas y extendidas por todo el planeta, tienen con los sistemas de usos simbólicos, de actitudes, de comportamientos y de conocimiento originados en ambas riberas del Mediterráneo.

Con el objetivo de deslegitimar las estructuras dogmáticas que han conducido a la doctrina del choque de civilizaciones, es, por lo tanto, imprescindible la revalorización de la capacidad de la cultura mediterránea para convertirse en un fondo común racional y simbólico, que facilite el desarrollo de marcos comunicativos o espacios de encuentro aptos para el diálogo entre culturas y pueblos. Esta tarea exige, según Arkoun, la puesta en práctica de cuatro estrategias cognitivas. En primer lugar, la denominada *dialéctica de influencia y residuos* permitirá distinguir entre la *cultura aprendida*, entendida como un conjunto de normas delimitadoras de conductas y actitudes, impuesto a través de la influencia o de la pura coacción ejercida por las reglas de comportamiento emanadas desde los órganos de poder y, por otro lado, la

(22) *Ibid.*, p. 122.

cultura popular que, en tanto que se resista a asimilarse a la oficial o a ser reducida a mero objeto *folklórico*, es constantemente reprimida, marginalizada y devaluada, por las élites intelectuales, sociales, económicas o políticas de cada territorio. Como resultado de esta lucha, en el ámbito mediterráneo, en el periodo comprendido entre la época imperial y el surgimiento y consolidación de las naciones contemporáneas, numerosas y muy diversas manifestaciones culturales han sido reducidas a un estado *residual*. Esto no significa que debamos identificar necesariamente la *influencia* del poder dominante con lo malo o perjudicial y todos los *residuos* culturales de los pueblos dominados con lo bueno o beneficioso para la convivencia. De lo que se trata, en realidad, es de restaurar las voces de todos los actores sociales, independientemente de su situación en relación con la escala de poder político, económico o cultural establecida por los sujetos o las élites que ejercen la situación de dominio, para facilitar la multiplicación de perspectivas, actitudes y usos culturales, frente a la unificación violenta y reductora, defendida por las fuerzas que, desde la ortodoxia, intentan convertir la cultura en una herramienta de control ideológico. Arkoun defiende, en esta línea, una radical liberación de todas las formas de expresión cultural que coexisten en un único espacio político común dominado por un centro. Esa liberación deberá afectar no sólo al presente y al futuro, sino también al pasado de las culturas vencidas y marginalizadas. En este sentido, en el Islam, tras un periodo inicial tolerante con la diversidad y el posterior desarrollo de una poderosa corriente humanista medieval, poco a poco se fue generando una *cultura ortodoxa aprendida* que, culminada en los periodos imperiales de los califas omeyas y abasidas, fue paulatinamente desplazando gran parte de los usos de la cultura popular. Posteriormente, la *influencia* de los grandes centros de concentración de poder, desde Bizancio al imperialismo capitalista occidental y, finalmente, los nacionalismos centralistas poscoloniales de raíz tribal, fue intensificando, por todo el Islam mediterráneo, la marginalidad de los usos culturales *residuales*.

En segundo lugar, Arkoun apuesta por el *comparativismo*, en tanto que disciplina de estudio que puede ayudar sobremanera en la tarea de alcanzar un espacio común para la construcción de nociones, conceptos y categorías subyacentes a cualquier cultura en todos los dominios de su actividad semiótica y semántica, en ámbitos como lo

mitológico, lo trascendental, lo sagrado, lo profano, lo simbólico, lo racional o lo imaginario. Aplicando estas herramientas de estudio al orbe mediterráneo, saldrían a la luz innumerables aspectos que merecen ser recuperados con una doble finalidad. Por un lado, como forma de fortalecer este núcleo cultural específico, frente a la expansión y dominación de las estructuras culturales impuestas por las antiguas potencias coloniales y, por otra, como búsqueda de unos basamentos comunes que puedan servir para establecer puntos de contacto entre un gran número de culturas de todo el planeta, en el seno de las coordenadas actuales de la globalización.²³ Hay que desarrollar una metodología comparativa que, frente al modelo de imposición cultural característico del colonialismo y el imperialismo, permita identificar los elementos culturales particulares, pero no con el objetivo de construir estructuras identitarias monolíticas, sino con la intención de establecer, a partir de un conocimiento acertado de los mismos, los nexos necesarios que permitan el intercambio de ideas, prácticas y valores entre las diversas y variadas culturas. Con esta finalidad, es necesario desenmascarar el sustrato original de toda cultura, en tanto que forma de comprensión del mundo, esto es, la peculiar relación establecida en el seno de la misma entre el conocimiento y los signos. Las culturas dominantes intentan consolidar sus modelos epistemológicos, a través de la imposición de los universos significativos que facilitan la expansión de una visión única de la realidad, sobre la que se sustenta su situación de poder. De esta forma, los sujetos se creen sumergidos en una inmediatez en la que la situación de dominio es asumida como el hecho más natural, cuando, en realidad, se hallan inmersos en un complejo universo simbólico conformado por diversas estructuras semiológicas que permiten legitimar la supremacía de unas culturas sobre otras. En consecuencia, en el comparativismo contemporáneo, es imprescindible llevar a cabo una labor de análisis semiótico que facilite el desmantelamiento de tales estructuras de dominación e imposición cultural. En un tercer orden de cosas, y siguiendo esta misma línea *deconstructiva*, para Arkoun, es igualmente necesario descubrir los vínculos existentes entre el *lenguaje, la historia y el pensamiento*, esto es, de qué forma los procesos de dominación imperial se han sustentado, a lo largo de la historia, mediante la imposición de una específica configuración lingüística que

(23) Arkoun, M. *Ibid.*, p. 125.

permitía monopolizar los mecanismos cognitivos de los pueblos sometidos y modificar, de forma paulatina, un gran número de usos, costumbres y prácticas que, en gran medida, dejaban de tener sentido en el universo semiológico impuesto por la lengua de la cultura dominante. Esta especial configuración impositiva del sistema imperial se sustentaba en una concepción que separaba, de forma radical, el lenguaje, la historia y el pensamiento de las culturas que entraban en contacto. La idea de la convivencia entre culturas, que poseían, entre sí, innumerables puntos de contacto, era sustituida por la del enfrentamiento de entidades monolíticas entre las que no era posible el intercambio, erigido sobre una base histórica común, sino el desplazamiento progresivo que conducía a la dominación cultural. De ahí que, según Arkoun:

“Beyond ideological tensions and sterile polemics, surely peace among peoples living on the shores of the Mediterranean will arrive via reconsideration of cultural interchange and linguistic communication within nations as well as among nations. Right now, as efforts, attention, and volition are turned toward the unification of Europe, scholars must be careful not to accentuate the isolation and dependence of Arab and Islamic nations, which by virtue of belonging to the Mediterranean region are capable of enriching and energizing the European domain that is the process of emerging”.²⁴

En cuarto y último lugar, es preciso desenmascarar los procesos de construcción de lo racional y lo imaginario que, de forma intencionada, intentan imponer una visión del mundo basada en la división y el enfrentamiento. En esta época de lucha por la hegemonía económica y la dominación política, estas prácticas favorecen los intereses de las grandes élites corporativas que, como estrategia para extender su poder a lo largo de toda la superficie del planeta, utilizan la creación de un constante clima de tensión cultural entre polos, supuestamente irreconciliables, como el Islam y Europa, obviando los lazos históricos que, durante siglos, se forjaron en el espacio cultural común mediterráneo. La aspiración a la hegemonía de estos poderosos grupos va unida a la afirmación de una verdad que excluya al resto y, con este fin, utilizando el inmenso poder de los medios de comunicación de masas, difunden

(24) *Ibid.*, p. 127.

y promueven un discurso racional y un universo simbólico imaginario, contruidos sobre la base de conceptos intangibles como la identidad o la autenticidad, que se convierten en obstáculos, en ocasiones insalvables, para la tolerancia y el diálogo. Además, aquello que se ofrece como auténtica identidad natural no es sino una creación ideológica forjada, en muchos de sus aspectos, no por la historia, el lenguaje y el pensamiento propio de cada pueblo, sino por el universo semiológico impuesto por la cultura dominante. En consecuencia, para Arkoun, los pueblos mediterráneos deben responder a esta dinámica de dominación cultural, que conduce al enfrentamiento y al conflicto, mediante el desarrollo de iniciativas que promuevan la tolerancia y el diálogo.²⁵ Es innegable que es en esta línea intelectual, delineada durante décadas por pensadores como Mohammed Arkoun, en la que se inscriben proyectos como el de la Alianza de Civilizaciones, auspiciado, en especial, como no podía ser de otra manera, por naciones como España y Turquía, esto es, por dos de los países que, sobre el sólido sustrato de sus raíces históricas cristianas e islámicas, y coincidiendo, al mismo tiempo, en su apuesta por los valores más característicos del laicismo moderno, más han contribuido a la creación de un espacio cultural tan diverso, plural e híbrido, pero, al mismo tiempo, tan común, único y universal como es el mediterráneo.

(25) *Ibid.*, p. 129. Esta es una de las ideas centrales de la obra, *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du Mal*, Desclée de Brouwer, París, 2003, en la que Mohammed Arkoun entabla un fructífero diálogo sobre este tema con el profesor cristiano libanés Joseph Maïla.

IV. La Alianza de Civilizaciones entre Escila y Caribdis

Ignacio de la Rasilla del Moral
Instituto Universitario Europeo de Florencia

Historia magister vitae.

“Mi tarea, la que estoy intentando lograr, es, la del por el poder
de la palabra escrita, hacerte oír, hacerte sentir –
mi tarea es, antes que nada, la de hacerte ver.

Eso – y no más, y lo es todo”¹

1. Introducción. El estándar de civilización y el principio de igualdad soberana

El Presidente del Gobierno del Estado Español solicitó la creación de una Alianza de Civilizaciones en su primer discurso ante la Asamblea General de Naciones Unidas (59º periodo de sesiones) celebrada exactamente 6 meses y 10 días después del atentado de la Estación de Atocha del 11 de marzo y 6 meses y una semana después de la victoria del Partido Socialista con el 39’2 % de los votos en las elecciones generales de 2004. En ese discurso se puede leer: “El terrorismo es la locura y la muerte, y lamentablemente siempre habrá fanáticos dispuestos a asesinar para imponer su locura por la fuerza. Dispuestos a extender la semilla del mal. La simiente del mal se malogra cuando cae en la roca de la justicia, del bienestar, de la libertad, de la esperanza; pero puede arraigar cuando cae en la tierra de la injusticia, de la pobreza, de la humillación, de la desesperación. Por eso la corrección de las grandes

(1) Conrad, Joseph, Prefacio to the Nigger of the “Narcissus” in Morton Dauwen Zabel (ed.), *The Portable Conrad Reader* (revised ed., New York, 1975), p. 708 citado *in fine* por Anghie, Antony, “On Critique and the Other”, en Anne Orford, *International Law and Its Others*, pp. 389-400, p. 400.

injusticias políticas y económicas que asolan el planeta, privaría a los terroristas de sustento popular; cuánta más gente viva en condiciones dignas en el mundo, más seguros estaremos todos”.² Definida como una iniciativa que “pretende mejorar el conocimiento y las relaciones de cooperación entre las naciones y pueblos más allá de culturas y religiones, y ayudar a contrarrestar las fuerzas que alimentan la polarización y el extremismo”, la Alianza de Civilizaciones tiene lugar contra un trasfondo en que la Globalización ha vuelto a poner de moda las visiones constitucionalistas del orden jurídico internacional inspiradas en el Derecho natural.

La actual preeminencia de la gobernanza mundial –proyecto en ciernes de política exterior de la Gobernanza Europea– y el poder supra-soberano de las instituciones internacionales, invitan a una reflexión en perspectiva histórica sobre la relación entre el estándar de civilización, surgido al albur del auge del imperialismo en el último tercio del siglo XIX, y el principio de igualdad soberana en Derecho internacional. En efecto, entre la llegada al poder de Adolf Hitler hasta el inicio de la “guerra relámpago” o *Blitzkrieg* contra Polonia con el ataque aéreo de los Junkers Ju 87 sobre la ciudad de Wielún en la madrugada del 1 de septiembre de 1939, la desmochada³ doctrina ius-internacionalista alemana auspició un reforzamiento conceptual del principio de igualdad soberana en Derecho internacional. Este hincapié argumental en la igualdad formal y en la inalienabilidad de un mínimo de derechos técnicamente asociados a la misma, revistió la fórmula de la doctrina de los derechos fundamentales de los Estados. Sin embargo, la defensa por parte del ius-publicismo internacionalista alemán de este principio y de su correlato, el principio de no intervención en los asuntos internos de otros Estados, suele palidecer ante construcciones más habitualmente asociadas con la época nacional-socialista. Así, las nociones de *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (asociación) y la competición entre las teorías del *Grossraum* schmittiano (o teoría del gran espacio con prohibición de intervención por parte de poderes

(2) Intervención del Presidente del Gobierno, Excmo Sr Don Luis Rodríguez Zapatero ante la Asamblea Nacional de Naciones Unidas 59ª Sesión (Nueva York, 21 de septiembre de 2004).

(3) Vagts, Detlev, F., “International Law in the Third Reich” 84 *American Journal of International Law*, 1991, pp. 661-702.

extranjeros)⁴ y el concepto de *Lebensraum*⁵ (espacio vital) acostumbra a hallarse más directamente asociadas en la historiografía doctrinal del Derecho internacional con la visión *volklisch-nationale*⁶ que el principio de igualdad soberana. El injerto biológico-nacionalista operado sobre la visión nacional-estatalista del Derecho natural (que los juristas nazis justificaran en la equivalencia entre el Derecho natural de la comunidad (*Gemeinschaft*) y un derecho a la existencia) es la base teórica que permitió sostener una concepción ius-naturalista del Derecho internacional basada en la noción de *Gessellschaft* (asociación) a la doctrina germana de la época. Esta construcción teórica se plasmó en “tres derechos naturales fundamentales: el derecho a la auto-preservación (del que emana el derecho a la auto-defensa), el derecho a la igualdad y el derecho a la soberanía”.⁷ Esta perspectiva doctrinal, en la que el ultra-nacionalismo y la defensa del principio de igualdad soberana en Derecho internacional se dan la mano, justificó la exigencia alemana de reajuste del Derecho internacional positivo de la época al Derecho natural de la asociación internacional de Estados.

Prolongación de las vindicaciones alemanas ante el “diktat de Versalles” y uno de los tantos ejemplos de la variable posición estratégica que, a lo largo de la Historia, los Estados han adoptado ante los grandes principios del Derecho internacional y de sus doctrinas, la mencionada pretensión poseía un potencial instrumental ante una serie de sanciones, controles y medidas de desmilitarización internacionalmente impuestas. Éstas, retrasaban, en aplicación de los acuerdos de indemnización del Tratado de Versalles, que fueron desarrollados por el pla-

(4) Que tan buena acogida tuviese, entre nosotros, durante el período de mimesis fascista de la doctrina ius-internacionalista española, De la Rasilla del Moral, Ignacio, “The Zero Years of Spanish International Law, 1939-1953” en *Les doctrines internationalistes durant les années du communisme réel en Europe*, Ed. Emmanuelle Jouannet y Iulia Motoc, Paris, Société de législation comparée (2011). Vid. asimismo Stolleis, Michael, “Reluctance to Glimpse in the Mirror: The Changing Face of German Jurisprudence After 1933 and Post-1945” in *Darker Legacies of Law in Europe: The Shadow of National Socialism and Fascism Over Europe and Its Legal Traditions* en C. Joerges, N. S. Ghaleigh & M. Stolleis (Eds.), p. 1-18, en p.16.

(5) Vagts, *vid.*, *supra* nota 1, pp.687-690.

(6) Gott, Virginia, L., “The National Socialist Theory of International Law” *The American Journal of International Law*, Vol. 32, No. 4 (Oct., 1938), pp. 704-718.

(7) Gott, *supra* nota 4, p. 708

nes Dawes (1924) y por el plan Young (1929-1930)⁸, la capacidad de reconstrucción y (re-arme) alemán acentuando, así, el enardecimiento populista ante el Artículo 231 del Tratado de Versalles. Durante este período, crepúsculo de la operatividad del “estándar clásico de civilización” (al menos, por lo que a su versión decimonónica atañe), la cuña ultra-nacionalista inserta por parte de la doctrina Nazi en esta doctrina ius-internacionalista involucionada del Derecho natural, será esgrimida como arma arrojadiza ante la abstracción normativista que caracterizara la influyente “doctrina reconstructiva” surgida en la Europa continental al albur de la creación de la Sociedad de Naciones. Paradójicamente, este desarrollo doctrinal coincidirá con un período histórico de resurgir del Derecho natural llamado a desempeñar una pretendida función doctrinal de “espiritualización del positivismo”.⁹ El mismo tendrá lugar contra un trasfondo doctrinal en el que el discernimiento de la causa última de la obligatoriedad de las normas jurídicas internacionales era, bajo la influencia del proceso de institucionalización internacional, considerada por gran parte de la doctrina formalista europea (incluyendo la española) como la cuestión central y decisiva de la naturaleza del Derecho Internacional. En la misma época que se producía tal argumentación de la Alemania Nazi en pro de la igualdad formal de los Estados, tenía lugar su “separada pero paralela defensa”¹⁰ por parte de ciertos Estados de la semi-periferia mundial. Esta vindicación igualitaria hallará una continuidad histórico-doctrinal en la posición central de los nuevos Estados del Tercer Mundo tras los 60 millones de víctimas de la gran conflagración bélica y el período descolonizador en una época de retorno del Derecho natural en sus varias concepciones a la palestra jurídica internacional. El Derecho natural clásico en su línea aristotélica-tomista-salmantina¹¹ desempeñará un papel importante en

(8) Anderson, Chandler P., “Final Liquidation of German War Reparations”, *The American Journal of International Law*, Vol. 25, No. 1 (Jan., 1931), pp. 97-101.

(9) Nussbaum, Arthur, *Historia del Derecho internacional* (trad. de F.Javier Osset). *Adiciones sobre la doctrina hispánica de Derecho internacional por Luis García Arias*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1949.

(10) Vagts, supra nota 1.

(11) Para un análisis crítico del Derecho natural racionalista y la defensa, en su lugar, del retorno de la concepción de la Escuela clásica española del siglo XVI en la línea aristotélico-tomista, vid. GarcíaArias, Luis, “Las concepciones iusnaturalistas sobre la fundamentación del Derecho internacional” en García Arias, L., *Estudios de historia y doctrina del Derecho internacional*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964, pp. 15 a 75 en pp. 40-47.

este “revival”. Esta recuperación ius-naturalista, que ya se encontrase presente, durante el período de entreguerras, en las construcciones internacional-constitucionalistas de A. Verdross¹² habría de caracterizar gran parte del hacer de la “escuela española” de Derecho internacional durante el Franquismo hasta bien entrada la década de los 60.¹³

Dicha asociación entre el fundamento ius-naturalista del Derecho internacional y la doctrina universalista de los derechos humanos en el plano doctrinal explica el porqué de que las aproximaciones del Tercer Mundo al Derecho internacional de segunda generación surgidas en la post-Guerra Fría hayan revisitado críticamente la obra de la Escuela de Salamanca. En los trabajos fundacionales de los teólogos españoles, estos exponentes de la teoría post-colonial crítica (para quienes el Derecho internacional se halla “fundamentalmente animado por una misión civilizadora que constituye un aspecto inherente a la expansión imperial que, desde tiempos inmemoriales, se ha presentado a sí mismo como orientado a mejorar las vidas de los pueblos conquistados”)¹⁴ atisban trazos del que devendría, durante el auge del positivismo jurídico en la era del nuevo imperialismo, el “estándar de civilización”.

La última parte de este trabajo dará una breve noticia (por vez primera, en lengua castellana) de esta crítica post-colonial en Derecho internacional englobada bajo la denominación de “Aproximaciones del Tercer Mundo al Derecho Internacional” (ATMDI, o TWAIL en siglas inglesas). Dicha influyente escuela contemporánea de pensamiento ius-internacionalista se halla, como indica B.S.Chimni, compuesta por una “serie de juristas internacionales que comparten el común mínimo denominador de observar la historia, estructura y proceso del Derecho internacional y de sus instituciones desde la perspectiva de los pueblos del Tercer Mundo; en particular de sus secciones más pobres y marginales”.¹⁵ El examen de esta narrativa crítica se realizará contra

(12) A. Verdross, *Die Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft* (1926). A. Verdross, *Derecho Internacional Público*, (trad. de A. Truyol y Serra), Ed. Tecnos, 1955.

(13) De la Rasilla, supra nota 2.

(14) Vid el desarrollo completo del argumento de Anghie, Antony, “On Critique and the Other”, en Anne Orford, “International Law and Its Others”, pp. 389-400, p. 384. Con gran claridad y detalle en Anghie, Antony, *Imperialism, Sovereignty and International Law*, Cambridge University Press, 2005.

(15) Chimni, B.S., “A Just Order Under Law: A View from the South” *22 American University Law Review*, 2007, pp. 199-220, en p. 200. (

el trasfondo de una serie de doctrinas que, desde inicios de los años 90, han venido sosteniendo un concepto de “soberanía condicional” en Derecho internacional. Una visión intra-disciplinar de este ordenamiento jurídico muestra que se halla actualmente caracterizado por una fase de resurgir de visiones constitucionalistas ancladas en una nueva noción de “positivismo ilustrado”¹⁶ que, sustentadas por el régimen internacional de los derechos humanos, contribuyen a legitimar los mecanismos occidentales de la gobernanza mundial. El sobrevuelo del Derecho internacional contemporáneo a la luz del juego en el mismo de los conceptos de nacionalismo y civilización, exige que nos demoremos, brevemente, con carácter previo, en ciertos debates que, sobre el “estándar de civilización” durante el siglo XIX, han venido animando las reflexiones de la doctrina ius-internacionalista en los últimos tiempos. A continuación, pasaré brevísimamente, asimismo, revista a la contribución de la doctrina del Tercer Mundo a la universalización del Derecho internacional a través de la defensa a ultranza del principio de igualdad soberana en Derecho internacional durante las décadas descolonizadoras.

2. El estándar de civilización en Derecho Internacional en perspectiva histórica

Mientras la batuta hitleriana alimentaba con sus incendiarios discursos en el *Reichstag* los trabajos de los “doctrinarios raciales”¹⁷ y algunos selectos juristas españoles, auspiciados por la Junta de Ampliación de Estudios, mantenían la tradición académica, a la que tanto contribuyese la Junta de Ampliación de Estudios, de viajar a investigar en universidades germanas,¹⁸ en similar situación que Alemania, en su voluntad de desanclarse de ciertos derechos extra-territoriales durante el período de entre-guerras, se hallaban algunos Estados de la semi-periferia como Turquía o China. Estos Estados habían, apenas,

16) Vid. De la Rasilla del Moral, Ignacio, “At King Agramant’s Camp – Old Debates, New Constitutional Times”, 8 *International Journal of Constitutional Law* 3, (Special issue on Global Constitutionalism), 2010.

(17) Gott, supra nota 4, p. 70.

(18) De la Rasilla, supra nota 1.

medio siglo antes, sido clasificados como pertenecientes a la “humanidad bárbara” en la influyente cristalización doctrinal emanada de la pluma de James Lorimer. De acuerdo a esta clasificación doctrinal tardo-decimonónica, “la humanidad en su presente condición se divide en tres zonas o esferas concéntricas – la de la humanidad civilizada, la de la humanidad bárbara y la de la humanidad salvaje”.¹⁹ En la primera esfera, quedaban incluidas Europa con sus colonias (o antiguas colonias ya independientes, como Latino-América y los Estados Unidos de América); en la segunda aparecían Turquía, Persia, China, Siam y Japón; y en la tercera, el resto de la humanidad. El trabajo de Lorimer fue publicado una década después de la fundación en Gante del *Institut de Droit International* que decidido a favorecer el progreso del Derecho internacional se comprometía a trabajar en la formulación de los principios generales de la ciencia en correspondencia con la “conciencia jurídica del mundo civilizado”.²⁰

La influencia de esta clasificación tripartita cristalizará bajo el influjo de la positivización de la doctrina del “estándar de civilización” durante la época del Imperialismo. Dicho auge se correspondía, tanto a una ley “congenial a las necesidades del pionero industrial y al inversor capitalista”²¹ como a las necesidades de una soberanía absoluta del Derecho Europeo en expansión no anclada en nociones ius-naturalistas de guerra justa. Esta ascensión del “estándar de civilización” es, asimismo, coincidente con una etapa de debelación positivista del ius-naturalismo racionalista durante el siglo XIX así como con la paralela mengua de la influencia en Derecho internacional de la relación entre el cristianismo y el Derecho natural. Que sólo se trató de un proceso de relativa secularización queda evidenciado por la instrumentalización que del universalismo cristiano se realizase en la justificación de la graduada expansión del Derecho internacional de raigambre europea en su pretendida “misión civilizadora” frente a otras culturas y religiones. La relación entre cristianismo y Derecho internacional ya había, por

(19) Lorimer, James, *The Institutes of the Law of Nations: A Treatise of the Jural Relations of Separate Political Communities*, 1883, p.101.

(20) Art. 2. a) Estatutos del Instituto de Derecho Internacional. Vid. Koskeniemi, Martti, *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

(21) Schwarzenberger, George, “The Standard of Civilization in International Law, *Current Legal Problems*, 1955, 212, p.220.

entonces, conocido un proceso de rebaja y secularización desde el ius-naturalismo clásico al ius-naturalismo racionalista que sirviese, precisamente, para justificar la igualdad de derechos soberanos entre los pueblos europeos en una *Christiana res publica*. Será, precisamente, esta igualdad soberana la que el “estándar de civilización” habría de tener como función negar, ya de forma completa, ya parcialmente, a ciertos pueblos no occidentales durante la época de transición del imperio informal de la *Pax Britannica* al imperio formal desde el último tercio del siglo XIX.

Provisto de una faceta interna y otra externa, el “estándar de civilización” constituía la transposición de las características de los Estados occidentales a sus relaciones con Estados y pueblos no europeos en tanto que criterio graduado de admisión al disfrute de los derechos asociados a la soberanía estatal plena de éstos últimos. En su versión más básica, en su faceta interna, la menor o mayor adecuación al estándar de civilización dependía del mayor o menor grado de adopción por parte del “otro” de instituciones políticas “europeas” diseñadas para garantizar la protección de la vida y propiedad de los occidentales. En su faceta externa, la aplicación del estándar de civilización obedecía a un baremo de respeto de las reglas del Derecho internacional occidental y a un comportamiento “civilizado” en el plano internacional.²² La aplicación efectiva del estándar de civilización, con la correlativa corrección del principio de igualdad soberana del Concierto de Europa, y su condicionamiento del reconocimiento de personalidad jurídica internacional, se adaptaría a las muy variables técnicas de colonización empleadas en diversos lugares y épocas durante el siglo XIX. Así, lo vemos perfilarse en el trasfondo de la asimilación, tras la conquista y cesión de territorios, de ciertos regímenes jurídicos sobre territorios que pasaban a formar parte del esquema colonial formal, quedando las relaciones de éstos definidas, a partir de ese momento, como asuntos de jurisdicción interna de la metrópolis. En otros casos, el estándar de civilización se solapaba bajo ficciones de soberanía dependiente de conformidad a las cuales el territorio retenía la soberanía sobre los

(22) Becker Lorca, Arnulf, “Universal International Law: Nineteenth-Century Histories of Imposition and Appropriation” 51 *Harvard International Law Journal*, p. 475-552, 2010, en p.499.

asuntos internos, mientras la metrópolis gestionaba las relaciones internacionales del mismo.

Además de su aplicación en los diversos tipos de protectorados y formulas coloniales, el estándar de civilización aparece, en tercer lugar, como eje conceptual de referencia tras la celebración de “tratados desiguales” (que incluyen exigencias de *hinterland*, la celebración de tratados portuarios especiales, el establecimiento de tribunales mixtos o jurisdicción consular) entre las potencias europeas en expansión y Estados de la semi-periferia con menor grado de desarrollo industrial y potencial armamentístico que aquellas. Estos sistemas de capitulaciones²³ fueron empleados como catalizadores para reformas orientadas a una armonización económica y jurídica interna que proveyese de una serie de derechos jurisdiccionales extra-territoriales a los poderes occidentales en salvaguardia de los intereses de sus nacionales. Es preciso contraponer el esbozo de este triple esquema de juego del estándar de civilización al hecho, como señala M.Koskenniemi, de que las clasificaciones del estándar de civilización, no se “asociaban con formas jurídicas institucionales claramente identificables” y que “el colonialismo comenzaría como ciencia sólo con el sistema de mandatos de la Sociedad de Naciones en los años 20 y en las teorías de desarrollo en los 50 y ulteriormente”.²⁴ En efecto, en el último tercio del siglo XIX, la armonización económica y jurídica canalizada por el “discreto civilizador de las naciones” se habría, fundamentalmente, de producir sobre los planos de las relaciones entre el individuo extranjero y el Estado; el Estado y el mercado; el Estado y el Estado extranjero; y el Estado y la sociedad internacional.²⁵ Su proyección no incidirá, por tanto, en la forma específica de gobierno del Estado, ni afectará (per se) a las propias relaciones entre el Estado de la semi-periferia y los nacionales de éste. Lejos de esta época en que las potencias europeas echaban los dientes, en contraposición con otros pueblos extra-europeos, de la concepción absoluta de la soberanía estatal, que otorga derechos so-

(23) Fidler, David P. *The Return of the Standard of Civilization 2 Chicago Journal of International Law*, 2001 p.137 -157, p.143.

(24) Koskenniemi, Martti, “The Legacy of the 19th Century”, p.7 accessible en <http://www.helsinki.fi/eci/Publications/talks_papers_MK.html> (visitado en Nov. 2010).

(25) Gong, Gerrit V.. *The Standard of Civilization' and the international Society*, (Clarendon University Press, 1984) pp. 14-15.

beranos absolutos en su actuación en el sistema internacional, queda la universalización (perfilada ya “in nuce”) de las doctrinas inspiradas por la división del mundo en Estados liberales y no liberales en función del respeto por parte del Estado de los derechos humanos y la forma democrática de gobierno.

La transición, desde formas de imperialismo informal, a formas de imperialismo formal tendría importantes efectos sobre el estudio del Derecho internacional y el perfil de sus profesionales. Un buen ejemplo de ello lo ofrece Inglaterra, donde si “a inicios del siglo XIX, los juristas internacionales ingleses formaban parte de una elite profesional cerrada de juristas civilistas”²⁶ (...) “en la segunda parte del siglo, el Derecho internacional dejó de ser el reducto de una rama especializada de la profesión para convertirse en el dominio de un conjunto de juristas académicos cuyas principales preocupaciones se centraban, menos en los litigios de los Tribunales del Almirantazgo, que en asuntos políticos”²⁷ y conflictos derivados de las relaciones internacionales. Plasmación, o ejemplificación tardo-decimonónica de cómo, como señalase David Kennedy, “el problema de entablar relaciones y gobernar al culturalmente diferente ha preocupado a la disciplina a lo largo de una amplia serie de períodos históricos, métodos científicos y convenciones doctrinales”,²⁸ junto a la narrativa de imposición canalizada por el estándar de civilización, observamos perfilarse, durante la misma época, una narrativa de apropiación estratégica de la “civilización westfaliana”²⁹ por parte de ciertos ius-internacionalistas profesionales y académicos de los Estados de la semi-periferia no Europea. Esta narrativa de apropiación es adyacente y complementaria de la perspectiva de imposición o de exportación hegemónica de “normas, reglas, instituciones y valores” por parte de los Estados occidentales resultante del mayor grado de densificación de la expansión occidental en el siglo XIX. Denominada, por Becker Lorca, la tesis del “universalismo parti-

(26) Lobin, Michael, “English Approaches to International Law in the Nineteenth Century” Craven, M., Fitzmaurice, M.; Vogiatzi, M., *Time, History and International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden/Boston, 2007, pp. 65-90, p. 66.

(27) Ibid. p.70

(28) Kennedy, David, “International Law and the Nineteenth Century: History of an Illusion”, 17 *Quinnipiac Law Review* (1998), pp. 99-136, en p. 103. Se recomienda examinar la original tesis de Kennedy en detalle.

(29) Fidler, supra nota 21, p. 138

cularista” del Derecho internacional,³⁰ este marco genérico de análisis permite observar el juego de diversas mutaciones doctrinales en función del poder relativo de los Estados de la semi-periferia y del carácter de las élites de éstos. Así, en el caso de Latinoamérica, como ya destaca Obregón Tarazona, la apropiación del discurso civilizador y de su “distintivo entendimiento de la civilización y sus atributos, se hallaron asociados con intentos de articular particulares concepciones latinoamericanas del Derecho internacional”.³¹ El fenómeno del que se hace eco este “universalismo particularista”, cuyas bases teóricas ya fueron iniciadas por Obregón con relación a la “conciencia criolla” del Derecho internacional,³² influiría en el “Nuevo Derecho Internacional” preconizado por el Juez Alejandro Álvarez.³³ Precisamente, este “Nuevo Derecho Internacional” habría de convertirse en un importante precursor de las posiciones doctrinales de los nuevos Estados surgidos durante las décadas descolonizadoras.

3. Soberanía y Comunidad Internacional durante las décadas descolonizadoras

“Hacia 1905” – como nos recuerda Johnston – “casi dos tercios de los territorios extra-europeos se hallaban dominados – y más o me-

- (30) Vid. e.g. Becker Lorca, Arnulf, “Universal International Law: Nineteenth-Century Histories of Imposition and Appropriation” 51 *Harvard International Law Journal* (2010). See also, Gozzi, Gustavo, “The Particularistic Universalism of International Law in the Nineteenth Century” 52 *Harvard International Law Journal – online* pp.73-86; Ozsü, Umut, “Agency, Universality, and the Politics of International Legal” History 52 *Harvard International Law Journal – online*, pp. 58-72.
- (31) Obregón Tarazona, Liliana, “Completing Civilization: Creole Consciousness and International Law in Nineteenth-Century Latin America” in Anne Orford (ed.) *International Law and Its Others*, Cambridge University Press, 2008, pp.247-264, en p. 248.
- (32) Obregón Tarazona, Liliana, “Construyendo la región americana: Andrés Bello y el Derecho Internacional” en Yolanda Gamarra, *La idea de América en el pensamiento ius nacionalista del siglo XX*, Institución Fernando el Católico, 2010, pp. 65-86.
- (33) Alvarez, Alejandro, “The New International Law”, *Grotius Society* pp. 35-51 (1929). Vid. también e.g. Obregón Tarazona, Liliana, “Noted for Dissent: ‘The International Life of Alejandro Alvarez’”, *Special Edition of the Leiden Journal of International Law*, volume 19, No. 4, Cambridge University Press, 2006. Pgs. 983-1016.

nos gobernados – por regímenes coloniales”.³⁴ Este espejismo histórico habría de desvanecerse entre el final de la Segunda Guerra Mundial y la caída del muro de Berlín; período durante el cual ochenta y nueve antiguas colonias alcanzaron la independencia. De éstas, once lo harán en los primeros cinco años tras la Segunda Guerra Mundial; ocho, en la década de los 50; cuarenta y cuatro en la década de los 60; veinticuatro en los 70 y dos, por último, en los años 80. La forma de orden político surgida del orden medieval de la Cristiandad occidental, concluía, así, la expansión territorial que acelerasen los nuevos desarrollos y necesidades del capitalismo industrial a finales del siglo XIX; su legado: la extensión del orden político del Estado soberano a la ordenación jurídico-territorial de este bello (y, ciertamente, complicado) planeta.

La gradual aparición de 89 nuevos Estados en el Derecho internacional durante las décadas descolonizadoras, encontrará un eco en la importante contribución de la doctrina del Tercer Mundo a la universalización del Derecho internacional. La nueva doctrina canalizará un proyecto reformista del mundo jurídico internacional apoyado en el papel de las instituciones internacionales y la defensa del principio de igualdad soberana en Derecho internacional. Este desarrollo se hermanaría con el proyecto doctrinal del constitucionalismo internacional iniciado durante el período de entreguerras por la doctrina reconstructiva europea bajo la influencia del proceso de institucionalización internacional que habría de conocer un nuevo resurgir en torno a la Carta de Naciones Unidas. Si, a la altura de los años 70, “instituciones internacionales como la conferencia de Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo y la UNESCO emergieron como foros de enorme contestación política entre Occidente y el Tercer Mundo en torno al Nuevo Orden Económico Internacional”,³⁵ durante los años 50 y 60, los intentos reformadores de la comunidad internacional coincidirán, asimismo, con el paralelo renacer del derecho natural tras la Segunda

(34) El trabajo póstumo de Douglas M. Johnston constituye un gran esfuerzo historiográfico, Johnston, Douglas, M., *The Historical Foundations of World Order. The Tower and the Arena*, Martinus Nijhoff, 2008, p.549.

(35) Koskenniemi, Martti “International Legislation Today: Limits and Possibilities” 23 *Wisconsin International Law Journal* 1 2005, pp.61-92, at 79.

Guerra Mundial³⁶ y con la gradual, aunque lenta, emergencia del nuevo campo del Derecho internacional de los derechos humanos.³⁷

Si, como señala Martti Koskenniemi, el avance una fe cosmopolita en el movimiento hacia las instituciones internacionales tras la guerra se verá, desde mediados de los 50, potenciado por las actividades de desarrollo y promoción del bienestar de estas instituciones³⁸ que habrían de simbolizar “la progresiva superación del estatalismo por las leyes económicas y técnicas de una modernidad en proceso de globalización”,³⁹ la evolución de este trasfondo doctrinal, desde el hincapié en construcciones teóricas en torno a la naturaleza obligatoria de un Derecho internacional concebido “científicamente” como sistema jurídico en el periodo de entreguerras, hacia las instituciones internacionales, encontrará un gran aliado en la contribuciones de la primera generación de la doctrina del tercer mundo a la universalización del Derecho internacional durante los años 50, 60 y 70. Como ha señalado B.S. Chimni, el trabajo de esta primera generación se halló marcado por la “continua creencia en que la Organización de las Naciones Unidas (i.e. incluyendo el Tribunal Internacional de Justicia) podrían jugar un papel fundamental para lograr un orden mundial justo y pacífico”.⁴⁰ Consonante, en este punto, con el ideal federalista de H. Lauterpacht,⁴¹ los juristas del Tercer Mundo defenderían que una concepción del imperio de la ley podría prevalecer en las relaciones internacionales en un mundo en el que el Tribunal Internacional de Justicia poseyese jurisdicción obligatoria.⁴² También ambicionaban contribuir a aquellas áreas del Derecho que, como la conferencia de Naciones Unidas sobre el derecho del Mar (“vista como un microcosmos de las posibili-

(36) García Arias, L., “Las concepciones iusnaturalistas sobre la fundamentación del Derecho internacional” in *Estudios de Historia y doctrina del Derecho internacional* (1964) 14.

(37) Bernstorff, J., “The Changing Fortunes of the Universal Declaration of Human Rights: Genesis and Symbolic Dimensions of the Turn to Right in International Law” 19 *EJIL* 5 (2009) 903, at 905.

(38) Koskenniemi, *supra* note 10, at 1-2.

(39) *Ibid.*, p. 14.

(40) Chimni, B.S., “International Law Scholarship in Post-Colonial India: Coping with Dualism”, 23 *Leiden Journal of International Law*, 2010, pp.23-51, at 35.

(41) Lauterpacht, H., *The Development of International Law by the International Court*, London, 1968.

(42) Anand, R.P., *Compulsory Jurisdiction of the International Court of Justice*.

dades de futuro y de la inauguración de una nueva era en las relaciones internacionales”)⁴³ se hallaban, por entonces, en proceso de génesis.

La constitución del movimiento de países alineados epitomizaría la creencia de los nuevos Estados independientes de que, a través de la acción reformista de la Organización de las Naciones Unidas, el Derecho internacional podría contribuir a un orden internacional más justo y acorde a sus intereses. A este objetivo se orientaron, asimismo, las aportaciones doctrinales sobre la doctrina de las fuentes del derecho internacional, y el realzamiento del valor normativo de las resoluciones de la Asamblea General donde los nuevos Estados irían, gradualmente, constituyéndose en mayoría. El apoyo estratégico a otras aspiraciones comunitaristas, como la doctrina de los poderes implícitos, y el desarrollo de conceptos como patrimonio común de la Humanidad son muestras de la importante contribución de la nueva doctrina a la legitimización de la noción de “comunidad internacional” y evidencian el carácter de ésta como precedente del resurgir de visiones constitucionalistas en Derecho internacional contemporáneo. Esta estrategia dirigida a “crear un derecho internacional que respondiese a sus necesidades,⁴⁴ también se revela en sus esfuerzos en pro de los derechos de la tercera generación, o derechos de la solidaridad en la célebre caracterización de Karel Vasak. Entre estos últimos se encuentra el derecho al medio ambiente, el derecho a la paz o el derecho al desarrollo,⁴⁵ presentado por sus valedores como “el alfa y omega de los derechos humanos, el primero y el último, el comienzo y el final, los medios y el fin de los derechos humanos”.⁴⁶ Acompañará a esta orientación desarrollista, la lucha contra el colonialismo y la discriminación racial. Estas se conjugarían en la adopción, durante los años 60, de una serie de resoluciones de la Asamblea General de Naciones Unidas, entre las que se incluyen la Declaración sobre la concesión de la

(43) Chimni, B.S., “International Law Scholarship in Post-Colonial India: Coping with Dualism”, 23 *Leiden Journal of International Law*, 2010, pp.23-51, at 35.

(44) Anghie, Antony, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge University Press, 2004, p.198.

(45) See e.g. Perez Gonzalez, Manuel, “Algunas reflexiones sobre el derecho al desarrollo en su candidatura a derecho humano” in *El Derecho internacional en un mundo en mutación Liber Amicorum Eduardo Jiménez de Arechaga*, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo-Uruguay, 1994, pp.321-344.

(46) Bedjaoui, Mohammed. ‘The Right to Development’, in Bedjaoui, M. (ed.). *International Law: Achievements and Prospects*, 1991 at 118.

independencia a países y pueblos coloniales (1960), la creación de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD) en 1964, y la adopción en 1970 de la célebre Resolución 2625 que contiene la Declaración sobre los Principios de Derecho Internacional referente a las Relaciones de Amistad y a la Cooperación entre los Estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas. Una serie de reformas institucionales (que, en parte, reflejaban, formalmente, la ampliación del número de Estados de la ONU : e.g. el número de miembros no permanentes del Consejo de Seguridad,⁴⁷ así como del número de miembros del Consejo Económico y Social,⁴⁸ de la Comisión de Derecho Internacional⁴⁹ y la modificación de la composición geográfica del Tribunal Internacional de Justicia),⁵⁰ acompañaron a la estrategia legalista-formalista animada por la creciente mayoría cuantitativa de Estados post-coloniales en la creación del corpus iuris internacional.

Un rasgo característico de la primera generación de la doctrina del tercer mundo será la promoción del proyecto de democracia inter-estatal. Equivalente a la aspiración del principio de “un Estado, un voto” dotado del mismo peso procedimental que el voto de cualesquiera otro Estado en el proceso legislativo de las instituciones internacionales, esta doctrina, que pretendía trasponer el principio democrático como principio constitutivo de las relaciones inter-estatales, es, ocasionalmente, presentada como la síntesis de los de los principios de soberanía estatal de los Estados, la auto-determinación de los pueblos y de justicia distributiva.⁵¹ Este objetivo de democratizar las relaciones internacionales mediante formulas de voto mayoritarias en las instituciones internacionales se halla, inextricablemente, asociado con el Nuevo Orden Económico Internacional,⁵² y con su intento de emplear la soberanía, en tanto que el “premio duramente ganado de su propia

(47) Res. 1991 (XVIII) of 17th Dec., 1963. :a 15 miembros.

(48) Res. 2847 (XXVI) of 20th Dec.1971 : de 27 a 54 miembros. Había sido ya ampliada de 18 a 27 miembros en 1965.

(49) Res. 36/39 of 18th Nov., 1981 : de 25 a 34 miembros.

(50) De un solo juez proveniente del continente africano a 3.

(51) Pinto, M.C.W., “Democratization of International Relations and Its Implications for Development and Application of International Law” *Asian Yearbook of International Law* Vol.5, 1995, pp.111-124

(52) See: Doxey, Margaret “Strategies in Multilateral Diplomacy: The Commonwealth, Southern Africa and the NIEO”, 35 *International Journal*, 1979-1980, pp. 329-356 at p. 334.

lucha por la emancipación”, para desarrollar un nuevo Derecho internacional. Este proyecto encontrará un respaldo gubernamental en la Declaración de Lusaka de 1970 emanada de la tercera conferencia sobre el Movimiento No Alineado⁵³ que opuso la democratización de las relaciones internacional entendidas como una “necesidad imperativa de nuestros tiempos” a la “tendencia por parte de algunos de las grandes potencias de monopolizar el proceso de decisión sobre asuntos mundiales que son de vital importancia para todos los países”.⁵⁴ Como ya observásemos en el caso de la Alemania Nazi, esta nueva proyección de la idea de igualdad soberana de los Estados por parte de la doctrina de Tercer Mundo, se verá, como entonces, marcada por una defensa a ultranza de las prerrogativas de la soberanía estatal “como epítome jurídico de que (los pueblos del tercer mundo) son los amos de su propia casa”.⁵⁵ La voluntad de salvaguarda de sus intereses económicos y de desarrollo, se plasmaría en la defensa de una paralela serie de doctrinas del Derecho internacional, como la del control soberano de los recursos naturales o la doctrina de las deudas odiosas, así como en el desarrollo paralelo de la promoción de los derechos sociales, económicos y culturales en amplias coaliciones como el Movimiento de Países no alineados o el Grupo de los 77. Aunque la demanda igualitaria contenida en la pretensión de elevar la fórmula de mayoría estatal en tanto que modelo para que “la democracia prevaleciera, o debiera ser adoptada como el principio constitutivo en el mundo de los Estados”,⁵⁶ no se plasmó en el mismo entusiasmo por el desarrollo de formas de gobierno democrático, o en el reconocimiento de Derechos civiles y políticos a nivel doméstico durante la Guerra Fría en muchos de estos Estados, su legado en la reafirmación de algunos principios estructurales del Derecho internacional, es duradero.

(53) Pinto, M.C.W., “Democratization of International Relations and Its Implications for Development and Application of International Law” *Asian Yearbook of International Law* Vol.5, 1995, pp.111-124 at 113.

(54) “La Declaración sobre la paz, la independencia, el desarrollo, la cooperación y la democratización de las relaciones internacionales”. Tercera conferencia de Países no alineados Lusaka, Septiembre 8-10, 1970) 10 *International Legal Materials*, 1971, pp.215-218, p. 217.

(55) Abi-Saab, Georges, “The Newly Independent States and the Rules of International Law: An Outline” 8 *Howard Law Journal*, 1962, pp.95-121 at 103.

(56) Una sugerencia inédita “antes de la década de los 60” de acuerdo a Pinto, vid. supra nota 52, p. 113.

4. ¿Un nuevo estándar de civilización en el siglo XXI? Aproximaciones críticas del Tercer Mundo al Derecho Internacional

Si, en buena medida, el final de la Guerra Fría marcó el declive del valor estratégico e influencia internacional de los países no alineados, la post-Guerra Fría y, especialmente, la nueva era de las relaciones internacionales inaugurada tras el 11 de Septiembre de 2001, ha visto cómo el estándar de civilización llamaba, de nuevo, a la puerta de los trabajos de los ius-internacionalistas. Autores críticos han reconstruido un proceso histórico de “auge, caída y auge”⁵⁷ del estándar de civilización identificando su recuperación en la era de la globalización y la gobernanza mundial con la actual existencia de un paradigma neo-colonial en Derecho internacional apoyado sobre los pilares de la democracia, la buena gobernanza y los derechos humanos. Estos tres componentes se hallaban ausentes del “estándar de civilización” decimonónico que (como se recordará) no requería a los pueblos y Estados no-occidentales poseer formas específicas de gobierno representativo, ni exigía tratar a sus ciudadanos del mismo modo que las potencias occidentales deseaban ver tratados a sus propios nacionales.⁵⁸ El estudio de tal paralelismo entre períodos histórico-conceptuales y la crítica de los efectos jurídicos contemporáneamente atribuidos a la distinción entre Estados liberales y Estados no liberales es considerada por Gozzi “la esencial contribución interpretativa de (la nueva generación de) autores del Tercer Mundo para quienes existe un vínculo de continuidad entre las doctrinas utilizadas para legitimizar el colonialismo occidental y las concepciones neocoloniales desarrolladas tras la Guerra Fría”.⁵⁹ Influidas por el énfasis de la teoría post-colonial en “la permanencia y continuidad, más allá de la descolonización formal, de patrones de poder y dominación colonial mediante la producción de conocimiento y la

(57) Fidler, supra nota 21, p. 144.

(58) Fidler, supra nota 21, p. 145 No obstante, los sistemas de mandatos et al., durante la época colonial se hallaron asociados a sistemas de gobernanza, liberalización y modernización de los pueblos bajo dominio colonial. Vid. Wilde, Ralph, *International Territorial Administration, How Trusteeship and the Civilizing Mission Never Went Away*, Oxford University Press, 2008, pp.317 y ss.

(59) Gozzi, supra nota 29, p.79.

constitución cultural de la otredad”,⁶⁰ así como por (aunque no únicamente) anti-esencialistas críticas de vocación post-modernista,⁶¹ estas aportaciones al estudio del Derecho internacional suelen, actualmente, hallarse asociadas con una corriente conocida como “Aproximaciones del Tercer Mundo al Derecho Internacional” (ATMDI, o TWAIL en siglas inglesas).

Esta comunidad epistemológica, que ganó carta de naturaleza doctrinal (bajo el auspicio intelectual e institucional de David Kennedy) en la Facultad de Derecho de la Universidad de Harvard en 1997, ha evolucionado, creativamente, desde la declaración contenida en su visión fundacional que consideraba “necesaria la democratización de la producción académica en Derecho internacional en al menos dos sentidos: i) primero, necesitamos contestar la hegemonía de las voces europeas y estadounidenses en Derecho internacional proporcionando oportunidades imaginativas e institucionales para la participación desde el Tercer Mundo; y (ii) segundo, necesitamos formular una crítica sustantiva de la política y del trabajo académico del Derecho internacional *mainstream* en la medida en que éste contribuye a reproducir estructuras que marginalizan y dominan a los pueblos del Tercer Mundo”.⁶² Aunque discutida con frecuencia en términos metodológicos, ATMDI/TWAIL se define, antes como un proyecto político y un instrumental analítico, que como una metodología cerrada.⁶³ Los autores adscritos a esta corriente pretenden distinguirse de la orientación del trabajo de los juristas internacionales del Tercer Mundo, o comprometidos con las causas del Tercer Mundo, que desarrollaron el núcleo de su trabajo durante las décadas descolonizadoras.⁶⁴ De hecho, el profundo

(60) Megret, Frederic, “From Savages to Unlawful Combatants: A Post-Colonial Look at International Humanitarian Law’s Other” en Anne Orford (ed) *International Law and Its Others*, Cambridge Univ. Press, 2008, pp. 265-317 en p. 268.

(61) Con las cuales, la primera se ve, con frecuencia, asociada en ciertas universidades occidentales (especialmente, estadounidenses).

(62) El texto original puede encontrarse en Mickelson, Karin, “Taking Stock of TWAIL Histories” 10 *International Community Law Review*, 2008, pp. 355-362, en p. 357-358.

(63) Anghie, Antony, “TWAIL: Past And Future” *International Community Law Review* 10, 2008, pp. 479-481, p. 480.

(64) Autores como Bedjaoui, M., *Towards a New International Economic Order*, Holmes and Maier, New York, 1979; Anand, R.P., *International Law and Developing Countries: Confrontation or Cooperation?*, Martinus Nijhoff Publish-

re-examen y replanteamiento crítico de dicho legado académico constituye uno de los criterios identificadores por antonomasia de la heterogénea galaxia de los juristas ATMDI/TWAIL. Aunque existe un reconocimiento de la contribución al Derecho internacional del trabajo pionero de juristas del Tercer Mundo (como R. P. Anand, T. O. Elias, Nagendra Singh, S. P. Sinha, J. J. G. Syatauw o, entre otros, G. Abi-Saab o M. Bedjaoui, y de algunos académicos occidentales como C. H. Alexandrowicz) durante las décadas descolonizadoras, así como de la contribución de su tarea, plasmada en una “historiografía crítica del previo período colonial diseñada ya, para desafiar el tono celebratorio que inspira la historia del derecho internacional, ya para denunciar su complicidad con el colonialismo”,⁶⁵ la relación de ATMDI/TWAIL con la previa generación científica es de profunda ambivalencia.

En concreto, si cabe definir el trabajo de un jurista del Tercer Mundo como un “intento de entender la historia, estructura y proceso del Derecho internacional desde la perspectiva del Tercer Mundo”, los autores de ATMDI/TWAIL hacen hincapié en el mayor ámbito y potencial emancipador de una “perspectiva crítica del tercer mundo al Derecho internacional”. Como señala B.S. Chimni, uno de sus principales portavoces, esta corriente “examina el Derecho internacional a la luz de las experiencias vividas de las gentes ordinarias del Tercer Mundo a fin de transformarlo en un Derecho internacional de emancipación cuyo objetivo principal es el de crear una vida de dignidad para los pobres y oprimidos del Tercer Mundo”.⁶⁶ Otros autores, como B. Rajagopal, que son, especialmente, críticos para con la primera generación de la doctrina post-colonial hacen hincapié en que la labor de estos autores “no fue llevada a cabo para, simplemente, repudiar el Derecho internacional, sino que constituyó un esfuerzo por producir un Derecho internacio-

ers, 1987; Elias, T.O., *New Horizons in International Law*, 2nd. Rev. ed. (by Francis M. Ssekandi) Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1992; Alexandrowicz, C.H., *An Introduction to the History of the Law of Nations in the East Indies*. Clarendon Press; Oxford University Press. 1967; o Abi-Saab, G., “The Newly Independent States and the Rules of International Law: An Outline” 8 *Howard Law Journal*, 1962, pp.95-121.

(65) Chimni, B.S., “The Past, Present and Future of International Law: A Critical Third World Approach” 8 *Melborune Journal of International Law* 2 (2007) 499, 500.

(66) *Ibid.*, p. 501.

nal universal”.⁶⁷ Como indica otro representante de esta heterogénea galaxia crítica, “históricamente, el Tercer Mundo ha visto el Derecho internacional como un régimen y discurso de dominación y subordinación, no de resistencia y liberación”;⁶⁸ un régimen y un discurso, asimismo, de “jerarquizaciones raciales” frente a las cuales ATMDI/TWAIL se presenta como un “proyecto reconstructivo”.⁶⁹ Frente a la voluntad estratégico-universalista de la primera generación de autores durante las décadas de la descolonización, los representantes de ATMDI/TWAIL revisitan la genealogía de las relaciones entre los pueblos europeos y no europeos en el discurso jurídico del positivismo del siglo XIX para destacar cómo, en la actualidad, también se asume que la “única historia de los retrasados que puede ser escrita lo es en términos de progreso hacia los avanzados”⁷⁰ y que, del mismo modo que antaño, la soberanía de tales pueblos se continúa considerando inferior a la de los pueblos occidentales democráticos (o “civilizados”).

La crítica post-colonial de la orientación científica de la primera generación de juristas del Tercer Mundo puede, en gran medida, reconducirse a cuatro rasgos característicos de lo que B.S. Chimni caracteriza como el dominio del Derecho internacional *mainstream* que define como un “conjunto de métodos, prácticas y entendidos relativos a la identificación, interpretación y aplicación del Derecho internacional”.⁷¹ En primer lugar, de acuerdo a Chimni, la perspectiva *mainstream* sería “parasitaria de una epistemología del Derecho que dictamina la fragmentación de las ciencias sociales en relación a la creación, interpretación e implementación del Derecho internacional. (...) Tal metodología, conocida bajo el nombre del positivismo, excluye una serie de prácticas sociales y políticas por considerarlas externas al ámbito del Derecho internacional”. En segundo lugar, haciéndose eco de la influencia del giro post-estructuralista de, entre otros, el entrañable Michel Foucault, y de su desconfianza ante las grandes narraciones his-

(67) *Ibid.*, p. 501.

(68) Mutua, Makau, “What is TWAIL?” *American Society of International Law, Proceedings of the 94th Annual Meeting*, 2000, pp.31-40, p. 31.

(69) Anghie, Antony, “What is TWAIL: Comment” *American Society of International Law, Proceedings of the 94th Annual Meeting*, 2000, pp. 39-40.

(70) Anghie, Antony, *Imperialism, Sovereignty and International Law*, Cambridge University Press, 2005, p. 113.

(71) *Ibid.*, p. 54.

tóricas, Chimni crítica la que considera la falaz imagen del presente del Derecho internacional que emana del hecho de que la “perspectiva *mainstream* escriba la historia del Derecho internacional como una narrativa de progreso”. Esta perspectiva crítica hace, asimismo, hincapié en la aproximación al “Derecho internacional (como) un sistema de reglas que puede ser conocido de forma objetiva, además de interpretado, y aplicado, objetivamente, sin que las disputas interpretativas surgidas en torno al mismo sean vistas como función del poder”. Finalmente, Chimni critica que “los prácticos del *mainstream* no reconozcan que existe una serie de condicionamientos estructurales en el sistema internacional que limitan en grado sumo la búsqueda del bien común mediante el Derecho internacional”.⁷²

Paradójicamente, cuando se observa en perspectiva histórica, son las instituciones internacionales, a cuya universalización, tanto contribuyese la doctrina de la primera generación de juristas internacionales del Tercer Mundo las que, con su gradual transformación en instituciones de gobernanza mundial, están, de acuerdo a las posiciones críticas, transformándose en las últimas hacedoras de la “misión civilizadora” en un mundo globalizado de soberanías “desagregadas”. Así, para Chimni, tras el final de la Guerra Fría, las organizaciones internacionales se hallan al servicio de una emergente “clase transnacional capitalista” que, en aras de sus designios neo-liberales hiper-globalizadores, está construyendo un “emergente Estado global, constituido por una serie de instituciones internacionales y procesos sociales mundiales, y respaldado por el poderoso monopolio que los Estados occidentales poseen sobre el empleo organizado de la fuerza”.⁷³ Entre los compañeros de viaje de este rechazo del *mainstream* positivista justificado en que el mismo no reconoce que existen “profundas estructuras que arraigan reglas y sistemas de creencias que sostienen la dominación sobre Estados y pueblos subalternos”⁷⁴ se hallan, entre otros, el giro historiográfico

(72) Chimni, B.S., “An Outline for a Marxist Course on Public International Law” Marks, Susan (Ed.) *International Law on the Left*, Cambridge University Press, 2008, pp. 53-91, en p. 53-54.

(73) Chimni, B.S., “A Just Order Under Law: A View from the South” *22 American University Law Review*, 2007, pp. 199-220, en p. 200-201.

(74) *Ibid.*, p. 54.

co en Derecho internacional.⁷⁵ Este giro ha, en gran medida, permitido conceptualizar y explicitar las líneas de continuidad en el propio seno del ordenamiento jurídico de la relación entre, por ejemplo, la exclusión de los pueblos “no civilizados” en el momento fundacional –esto es, durante la era de las guerras coloniales y el “reparto de África”– del Derecho internacional humanitario y contemporáneas nociones aplicadas al terrorismo internacional o a los “combatientes ilegales”. Sí, como señala Megret, el respeto del Derecho internacional humanitario fue, desde sus orígenes, considerado uno de los baremos de “civilización” y uno de los instrumentos más importantes de la “forzada socialización de naciones no occidentales en la comunidad internacional”,⁷⁶ otras numerosas similitudes de evolución jurídica emanan de esta plantilla histórica en lo que para algunos tiene de cauce de denuncia de los actuales regímenes internacionales de ocupación militar y del proceso de condicionamiento de la soberanía nacional operada sobre sus bases.

La renovación de doctrinas intervencionistas y regímenes sancionadores basados en la diferencia del Occidente democrático con el “otro” se inscribe en esta narrativa de la diferencia – narrativa que es, obviamente, auto-constitutiva, en tanto en cuanto coadyuva a un blindar a nivel doméstico el supuesto estadio superior de civilización y modelo de vida de las sociedades occidentales. Es, precisamente, dicha auto-concepción de poseer un estadio superior de civilización basado en un supuesto gran avance jurídico-democrático de las sociedades occidentales el que permite excepcionar jurídicamente una serie de políticas y medidas –como, entre otras, la guerra preventiva, el monopolio sobre la posesión y desarrollo de armas nucleares, la explotación del comercio de armas a nivel mundial o la legitimación de la tortura en la prevención de tramas terroristas transnacionales– que en “el otro” serían consideradas (en fin, francamente, tan) “incivilizadas”.

(75) De la Rasilla del Moral, Ignacio, “A propósito del giro historiográfico en Derecho internacional” en Gamarra, Y. (Ed.), *La idea de América en el pensamiento ius internacionalista del siglo XXI*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2010, pp. 33-42.

(76) Vid. también el examen que de la bibliografía colonial de algunos de los grandes “humanitaristas” del siglo XIX como Henry Dunant, Gustave Moynier or Friedrich Von Martens ofrece Megret, Frederic, “From Savages to Unlawful Combatants: A Post-Colonial Look at International Humanitarian Law’s Other” en Anne Orford (ed) *International Law and Its Others*, Cambridge University Press, 2008, pp. 265-317.

5. Conclusión

Este trabajo ha tomado como punto de partida el re-despuntar del ius-naturalismo en la base de pioneras construcciones constitucionales del orden jurídico internacional en el período de entre-guerras a fin de examinar la interpretación estatalista que al mismo le otorgase la doctrina nacional-socialista alemana. Este punto de arranque tenía como objeto trazar un paralelismo histórico entre la voluntad de desligamiento del poder supra-nacional subyacente a la particular interpretación del Derecho natural que ofreciese la doctrina ius-internacionalista Nazi y las paralelas pretensiones de mayor poder soberano que ciertos países de la semi-periferia, asimismo, albergasen en dicho periodo. Esta última reivindicación, que conocerá de una amplia extensión conforme numerosos países avanzaban en la senda del proceso descolonizador durante los dos primeros tercios del siglo XX, palpita, actualmente, en la doctrina post-colonial del Derecho internacional contemporáneo de la que la corriente de las “Aproximaciones del Tercer Mundo al Derecho internacional” (ATMDI) influida por el giro post-modernista, se muestra como una acabada muestra doctrinal. Las posiciones de ATMDI son una sofisticada denuncia del resurgir de un renovado estándar de civilización en el siglo XXI que estos autores, cuyo trabajo permanece inédito en lengua castellana, insisten en ver representado en el cobijo que la democracia y los derechos humanos dan a lo que interpretan como las políticas neo-liberales e imperialistas de la gobernanza mundial gradualmente transmutadas en normas y principios jurídicos internacionales de carácter supra-nacional.

V. Bioética y multiculturalismo

Manuel Jesús López Baroni
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

1. Introducción

La bioética es un campo del conocimiento joven y multidisciplinar, con un origen impregnado de un halo de neutralidad y cientificismo que sin embargo no ha impedido que quede estigmatizada por la impronta que le otorgara el protestantismo norteamericano. Aunque inicialmente se constituyó como heterónimo de la ética clínica, sus límites epistemológicos pronto quedaron desbordados, en parte porque los avances científicos no dan tregua, pero sobre todo porque la bioética no ha podido quedar aislada de los debates que han afectado a otros campos con similar poso ideológico.

El contexto sociopolítico también ha influido en esta materia. La bioética nace en el último tercio de la Guerra Fría, a principios de los años setenta, y en Estados Unidos.¹ Como dice Torralba, “Los problemas de la ciencia y de la biotecnología son problemas relacionados con la desarrollo de la cultura occidental”.² Pues bien, el hundimiento del bloque comunista y la entrada en la posmodernidad colocaron a la bioética bajo la lupa de la sospecha, con tres fallas colisionando irremisiblemente. De un lado, el etnocentrismo occidental y su innata tendencia a universalizar los problemas existenciales del varón blanco

-
- (1) María Guerra destaca otros elementos del contexto, como el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos y la radicalización de la izquierda europea en los años sesenta y setenta, “que parece que da sus primeros e inestables pasos, ahora es correlativa al movimiento antiglobalización y a la voz plural de multitud de organizaciones e individuos preocupados por la justicia y la solidaridad globales que objetan el modelo económico neoliberal”. Guerra, María José: “Hacia una bioética global: la hora de la justicia (A vueltas con la desigualdad humana y la diversidad cultural)”, en *Bioética: la cuestión de la dignidad*, pág. 30.
- (2) Torralba Roselló, Francesc: “La lógica de la circularidad. Eficacia del morir desde el hinduismo y el buddhismo”, en *Bioética y religiones. El final de la vida*, pág. 91.

de clase media-alta³; de otro, los movimientos antiglobalización y la izquierda posmarxista, que tras la caída del comunismo han sublimado la lucha de clases abriendo nuevos frentes⁴; en medio, las religiones y su denodado esfuerzo por captar almas en huertos ajenos y a la vez proteger los propios. El escenario de enfrentamiento es un planeta en el que interactúan sin freno cosmovisiones originariamente pensadas para no contaminarse.

Una de las heridas inesperadamente reabiertas por la bioética es precisamente la que analizamos, las relaciones interculturales. Con la posmodernidad se ha acentuado el debate sobre la pretendida universalidad de los derechos humanos, es decir, si son un producto del etnocentrismo europeo cristiano-capitalista o una legítima aspiración transcultural y humana. Desde la Ilustración hasta prácticamente el fin de la Guerra Fría se fue alcanzando un consenso sobre la necesidad de otorgar determinados derechos a todos los seres humanos, aunque la justificación última procediera de códigos morales diversos («estamos de acuerdo siempre que no se nos pregunte el porqué», Maritain). Así, era indiferente que el fundamento fuese la razón, Dios, o un mero acuerdo, ya que lo relevante era que determinadas acciones debían prohibirse, por lo que las declaraciones de derechos humanos tendían a recoger esos mínimos con pretensiones universalistas con independencia de su basamento último.

Pues bien, la bioética ha irrumpido artera y sorpresivamente, cuando todavía no habíamos logrado generalizar una concepción de los

(3) El Convenio europeo firmado en Oviedo en 1997 relaciona la bioética con la política en diferentes apartados. Así, por ejemplo, el artículo tres establece el acceso equitativo a los beneficios de la sanidad a la población, “Las Partes, teniendo en cuenta las necesidades de la sanidad y los recursos disponibles, adoptarán las medidas adecuadas con el fin de garantizar, dentro de su ámbito jurisdiccional, un acceso equitativo a una atención sanitaria de calidad apropiada”. *Convenio de 4 abril 1997 para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina*, Oviedo, 4 de abril de 1997.

(4) Así, Solomon R. Benatar propone una ampliación de la agenda de la bioética que incluiría “achieving widespread access to public goods such as education, basic subsistence needs, and work; this requires collective action, including financing (to make sure they are produced), and good governance (to ensure their optimum distribution and use)”. Benatar, Solomon R. “Introducción a Global health ethics” y “Global health ethics and cross-cultural considerations in bioethics”. Section VIII, en *The Cambridge Textbook of Bioethics*, pág. 342.

derechos humanos transcultural, y ha puesto sobre el tapete problemas insospechados como la clonación humana o el cultivo de transgénicos con esporas indocumentadas que no entienden de fronteras⁵. La bioética ha reavivado el viejo fantasma de la necesaria homogeneización axiológica en un planeta moralmente heterogéneo, con estructuras políticas caducas y mentalidad aldeana.

Por otro lado, la necesidad de establecer universales culturalmente válidos en bioética ha removido cuestiones ocultas en las alforjas de la historia, como la situación actual de las minorías étnicas y sociales, los pueblos parcialmente descolonizados, los colectivos homo y transsexuales, el feminismo, etc. Además, en un contexto de globalización económica nadie quiere perderse su porción de pastel por lo mucho que hay en juego. Parafraseando a la metafísica, se está buscando algo que no se sabe dónde ni cuándo aparecerá, ni si lo hará. Pero se sabe que si se descubre, cambiará todo. Cada país vigila a los de su entorno y a los de más allá porque quedarse atrás en los posibles avances científicos puede suponer ser sujetos de otra forma de colonización, la biotecnológica, como ocurre, otra vez, con los países africanos con su suelo y su agricultura.

Examinadas desde otra perspectiva, las temáticas que abarca la bioética no son muy diferentes a las que se tratan en otros campos del conocimiento. Sin embargo, sus extremos son inquietantes, ya que nos enfrentan a situaciones límites. Hasta ahora la ética, la moral o las leyes trataban de justificar el pasado, inspirados en la idea de justicia. Los nuevos principios de la bioética se conforman simplemente con preservar el futuro, inspirados básicamente en el miedo. La reformulación del imperativo categórico kantiano por parte de Jonas resume el estado de ánimo, “obra de tal modo que la humanidad siga existiendo”.⁶

(5) “Las complejas relaciones entre bioética y derecho se evidencian especialmente en aquellos casos difíciles que constituyen, también, problemas bioéticos paradigmáticos en los que no existe un claro acuerdo a la hora de definir cuáles deben ser las conductas exigibles (...) Ha sido Ronald Dworkin el que ha popularizado la expresión «caso difícil» (hard case) en la teoría del derecho. (Véase Dworkin, R., *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984.)”. Casado González, María: “La bioética como soporte al derecho para regular la biotecnología”, en *Revista catalana de dret públic*, núm. 36, 2008, págs. 55-78.

(6) “Actúa de modo que las consecuencias de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana sobre la tierra”, Jonas: “El principio de responsabilidad”, p. 16, en Becchi, Paolo: “El itinerario filosófico de

En un extremo, la bioética nos enlaza con el problema de la naturaleza humana. El colonialismo, el imperialismo, las guerras mundiales, la guerra nuclear, etc., eran conflictos estructurales que sin duda modificaban sustancialmente las condiciones de vida de los seres humanos. Sin embargo, las cuestiones sobre la bioética nos obligan a reflexionar acerca de qué somos y hacia dónde vamos con un nivel de complejidad desconocido. Por primera vez en la historia de la humanidad no tenemos certeza de si el ser humano, tal y como lo conocemos hoy, será el mismo dentro de equis tiempo, dadas las inciertas posibilidades que se abren por las técnicas de “reescritura de la vida”⁷. La interacción entre la denominada “nueva genética”⁸ y la “nueva biotecnología”⁹ ha llevado incluso a la propuesta de nuevas definiciones de ser humano¹⁰.

Hans Jonas. Etapas de un recorrido”. *ISEGORIA. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 39, julio-diciembre, 2008, págs. 101-128.

- (7) Bertard nos plantea precisamente los problemas inherentes a la progresiva difusión de los límites entre lo cultural y lo natural, lo determinado y lo azaroso, que recoge en su análisis sobre “Quin tipus de connexions estableix la nova genètica entre naturalesa i cultura?”, Bestard Comas, Joan: “Cultura i nova genètica: sobre algunes connexions entre cultura i naturalesa,” en *A propòsit de cultura, Quaderns de l’institut Català d’antropologia*, págs. 97-110.
- (8) “Ha modificat, això, la distinció entre naturalesa i cultura, o bé el que ha canviat és la possibilitat d’establir noves connexions entre naturalesa i cultura? Per a qualsevol pensador modern no es tracta d’un canvi, a tot estirar es tracta de la culminació d’un procés o del desplaçament d’uns límits. La distinció és massa fonamental per abandonar-la.” Bestard Comas, Joan: “Cultura i nova genètica: sobre algunes connexions entre cultura i naturalesa”, en *A propòsit de cultura, Quaderns de l’institut Català d’antropologia*, págs. 97-110. Por otro lado, Gafo sitúa el término en el Nobel Daniel Nathans «mediante el desarrollo de las técnicas de ADN-recombinante», Gafo: “Problemas éticos del proyecto genoma humano”, en *Ética y biotecnología*, pág. 203.
- (9) Así, nos dice que “El objeto del presente trabajo es mostrar que la reflexión acerca de las tecnologías médicas (que experimentan un vertiginoso desarrollo desde la segunda mitad del siglo XX) y de la biotecnología (que comienza su andadura como “nueva biotecnología” en torno a 1970) es una condición de posibilidad para el nacimiento de la bioética”. García Capilla: *El nacimiento de la bioética*, pág. 142.
- (10) Así, el catedrático de derecho penal italiano, Ferrando Mantovani, propone: “De donde, en términos de prudente anticipación y programación del futuro, puede proponerse una nueva definición de hombre válida también a efectos penales, como sujeto concebido mediante fecundación sexual, asexual o inespecífica, capaz de vida autónoma. Definición ésta omnicompreensiva, que incluye los hipotéticos hombres clonados, los hipotéticos humanoides y los nacidos mediante gestación mecánica, animal o masculina, y en función de la cual se deviene hombre, a los efectos del delito de homicidio y como confirma

La imbricación entre genética e informática nos plantea interrogantes inimaginables décadas antes. La forma de afrontar estas cuestiones es también paradójica. En un lado están las teorías conspiratorias y apocalípticas; en otro, nuevas reediciones de la eterna búsqueda de la inmortalidad a través de la regeneración de tejidos o de los soportes virtuales de memoria; en medio, la desinformación, la ignorancia y la incredulidad con la que son acogidas estas cuestiones por quienes ignoran estas cuestiones. Sin embargo, nuestro sorprendente presente sólo queda paliado por el desconcierto que causa pensar en los tiempos venideros. No se trata de imaginar un futuro utópico, *eutópico*, más bien, o milenarista con catástrofes ya auguradas por nuestros antecesores, sino de ser conscientes de que asistimos a un futuro desconocido con interrogantes inquietantes, con una historia humana aún más inquietante, y en un planeta con demasiadas carencias político-económicas como para enfrentarse a los retos del calado que analizamos. La bioética ha dejado atrás el Estado nacional que tenía el monopolio legislativo y coercitivo sobre un territorio. Lo que se prohíbe en un país o en un continente se permite en otro, y la facilidad de los medios de transporte convierten en irrisorios los límites de lo lícito, lo moral y lo válido. Los llamados “turistas del derecho”¹¹ transitan el planeta buscando un lugar para nacer y otro para morir, no en vano legislar en bioética es arar en el mar. El único motivo por el que no hay más diferencias entre los países de diferentes culturas es porque la tecnología es más avanzada, por ahora, en Occidente. En un planeta con medios de comunicación y transporte como los actuales los límites no los establece la legislación, sino la capacidad económica de los usuarios o la tecnología de los países. Por ello, el Choque de Civilizaciones de Huntington se puede quedar en una mera disputa tribal si lo que colisionan son los descubrimientos sobre células madre, embriones, epigenética, transgénicos, biocombustibles, o no se sabe qué, pero que no por ello se deja de buscar.

el artículo 7 de la ley italiana de aborto, no ya en el momento del nacimiento (esto es, el inicio de la separación del útero: comienzo de los dolores del parto o rotura del saco de aguas), sino en el de la adquisición de vida autónoma extrauterina, adelantada cada vez más por el avance de las técnicas aplicadas a la supervivencia del feto: hasta la vigésima semana de gestación”. Ferrando Mantovani: “Las nuevas fronteras de la bioética”, en *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, Traducción de Jesús Barquín Sanz, RECPC 01-06-1999. (11) Rodotà, Stefano: *El País*, 12-12-10, págs. 10-11.

En el otro extremo, la bioética ha tocado una tecla inesperada, la economía política. Los transgénicos son el pariente pobre de la bioética, en el sentido de que su estudio suele quedar marginado en los estudios de bioética, en parte por la dificultad que entraña formarse en estas cuestiones, pero sobre todo porque las religiones, principales valedoras de esta disciplina, no ven peligrar su estatus, por lo que no se pronuncian con tanta vehemencia. Resulta significativo que EEUU buscara apoyo en el Vaticano para el cultivo de transgénicos¹². Sin embargo, las investigaciones sobre alimentos modificados genéticamente nos enfrentan a cuestiones antaño ocupadas por la economía política. La alteración de los precios por el cultivo; la sustitución de cultivos de alimentos por biocombustibles; el colonialismo económico al que se presta el tercer mundo, que bajo la promesa de acabar con el hambre permite que se experimente con su suelo y con sus poblaciones; los riesgos a escala mundial inherentes a abrir la Caja de Pandora en alimentos como el maíz, la soja, o el trigo; la dificultad de averiguar por qué un cultivo es legal en un país mientras que es prohibido en otro más industrializado; etc., son cuestiones difícilmente abarcables a no ser desde perspectivas multidisciplinares.

En esta encrucijada, entre el final de la Guerra Fría y la posmodernidad, entre el liberalismo protestante y el relativismo posmoderno, entre los embriones humanos y el maíz transgénico, entre el derecho a la autonomía frente al médico, los lobbies farmacéuticos, y el derecho a tener al menos un médico ante el que reafirmarse, y entre Gaia y el desarrollo económico sostenible, nos planteamos qué dificultades entraña la construcción de una ética bioética en un planeta multicultural.

2. Variables de análisis

Partimos de la tesis de que la filosofía es un campo de conocimiento de segundo nivel, es decir, trabaja con los materiales que le proporcionan otros campos del conocimiento¹³. En nuestro caso, una

(12) EL País, 25-12-2010.

(13) Partimos de la tesis de Bueno de que la filosofía «es un saber de segundo grado, que presupone por tanto otros saberes previos, “de primer grado” (saberes técnicos, políticos, matemáticos, biológicos...) (...) la filosofía presupone un

reflexión filosófica acerca de la bioética nos lleva a realizar un análisis crítico de la producción científica y académica que rodea la bioética.

Un análisis crítico implica la necesidad de establecer una clasificación que englobe todas las alternativas posibles, de forma que cualquier opinión, referencia, temática o posición sea encuadrable en alguno de los ítems de agrupamiento que ofrece la clasificación. A su vez, para poder definir, clasificar y establecer unas reglas de funcionamiento es necesario elegir algún criterio de clasificación. La bioética, tal y como ya hemos analizado, tiene un campo temático inmenso, difícilmente acotable, por lo que la elección de un criterio clasificatorio deberá ser lo suficientemente flexible como para poder abarcar todas las posibilidades.

Los estudios sobre bioética son muy variados. Se puede examinar la evolución legislativa; se pueden comparar las legislaciones de los diferentes países; se puede profundizar en alguna de sus numerosas temáticas, como la objeción de conciencia o el estatus del embrión; se pueden buscar los puntos en común y las diferencias entre las diferentes religiones; se puede hacer hincapié en el punto de vista médico, en el jurídico, en el científico, en el económico, en el de una religión determinada, etc. Un análisis más filosófico podría englobar cualquiera de estos estudios, ofreciendo criterios de análisis que enlacen las posiciones con las principales corrientes de pensamiento.

Pues bien, el criterio de clasificación elegido es el de las relaciones interculturales, es decir, las cuestiones sobre multiculturalismo, monoculturalismo, etnocentrismo, relativismo cultural, etc. La causa de esta elección reside en que la bioética reproduce prácticamente los mismos problemas que encontramos cuando estudiamos las relaciones entre las diferentes culturas. Así, las preguntas giran alrededor de si debe haber un código de normas universal válido para toda la humanidad o cada grupo cultural debe tener su propio código; si un código de valores universal es necesariamente etnocentrista o existen mecanismos de formación de la voluntad transculturales que puedan ser válidos; la fundamentación última de esos códigos de valores compartidos; su

estado de las ciencias y de las técnicas suficientemente maduro para que pueda comenzar a constituirse como una disciplina definida.» BUENO, Gustavo. *¿Qué es la filosofía?* pág. 13 y ss.

historicidad o atemporalidad, etc.¹⁴ La bioética es un fractal, una reproducción a escala temática diferente de todo lo que se refiere a los derechos humanos, fundamentación, justificación, protección, universalismo, etc.

Una vez elegido el criterio de clasificación, las relaciones multiculturales, trataremos de ofrecer las variables que van a acotar todos los modelos de relación posible entre culturas, de forma que la bioética pueda ser examinada a la luz de estos modelos de relaciones¹⁵. En concreto, hallamos cuatro posibles modelos de relación multicultural, que pretenden englobar todas las actitudes o posiciones posibles frente a las relaciones entre las culturas: a) etnocentrismo fuerte; b) etnocentrismo débil; c) relativismo fuerte; d) y relativismo débil.

No es fácil justificar por qué clasificamos todos los objetos posibles en tres, cuatro, o más grupos. La forma en que la Santísima Trinidad, interpretada por Joaquín de Fiore, ha ido *iluminando* las clasificaciones trinitarias de no pocos politólogos y científicos sociales, debería servir de advertencia. En nuestro terreno, las relaciones multiculturales, podemos hallar infinidad de clasificaciones. El arquetipo “liberalismo vs comunitarismo”, incluso aunque incluyamos vías intermedias como el interculturalismo, se queda en mi opinión corto para una materia como la bioética, ya que hay numerosos posicionamientos que no serían encuadrables en ninguna de estas opciones¹⁶. En el caso

(14) Como dice Solomon R. Benatar, «Thirdly, it highlights to clinicians the importance of recognizing the existence of reasonable ethical pluralism in bioethics and how different cultural and political conditions affect our conception of bioethics in industrialized nations.» BENATAR, Solomon R. “Introducción a Global health ethics”. Section VIII, en *The Cambridge Textbook of Bioethics*, pág 347.

(15) Es lo que Nimian Smart denomina “structured empathy” y “cross-disciplinary study of world views/belief systems”. SMART, N., *Worldviews: Cross-cultural Explorations of Human Beliefs*.

(16) El interculturalismo como tercera vía, propuesto por Soriano, es, como él mismo reconoce, una propuesta, no una realidad, aunque podemos encontrar también en bioética argumentaciones en esa línea, «Sin embargo, el talón de Aquiles del interculturalismo es ser simplemente una teoría, no una realidad consolidada. El interculturalismo es a las culturas como la democracia al individuo, con la diferencia de que la democracia en versión representativa es ya una conquista de Occidente, mientras que el interculturalismo es un proyecto sin conquista y que despierta grandes reticencias». Soriano, Ramón, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, pág. 150.

presente trato de explicitar, encuadrar o agrupar *todas* las posiciones que hay con respecto al binomio bioética-relaciones interculturales, lo que obliga a clasificar paradigmas tan diferentes como el liberalismo, las teorías feministas, o el budismo. La bioética es fundamentalmente filosofía política, con lo que prácticamente todas las ideologías y sus derivaciones y vástagos se posicionan de una u otra forma. Además, la ética y la moral, como examinaremos a continuación, juegan un papel también muy importante a la hora de analizar las posiciones de los agentes en este campo, ya que la “bio-ética” emplea el significado de la ética y de la moral con pretensiones ideológicas. Los cuatro criterios propuestos son, sin duda, mejorables o matizables (susceptibles de subclasificación, más bien), pero estimo que combinan la brevedad con la completitud y permiten mostrar qué relación hay entre los posicionamientos ideológicos de los diferentes grupos de poder en la bioética, teniendo presente las relaciones multiculturales.

Analizamos brevemente estos cuatro grupos.

1º) El etnocentrismo fuerte.

Su axioma de partida es un modelo de pensamiento fuerte (modelo veritativo puro, todo enunciado es verdadero o falso a la luz de un canon moral previamente establecido) en el que hay unos valores válidos ahistóricamente que deben ser impuestos a todos los demás modelos de pensamiento, sean culturas, ideologías o religiones, dada su veracidad inherente.

Esta variable genera dos posibles modelos de relaciones multiculturales: a) el modelo de choque de civilizaciones de Huntington¹⁷, en el que se aspira a guetos civilizatorios, es decir, a la división del planeta en áreas no intercomunicables con objeto de evitar una posible guerra

(17) «Algunos estadounidenses han promovido el multiculturalismo dentro de su país; otros han promovido el universalismo fuera de él; y los hay que han hecho ambas cosas. El multiculturalismo dentro del país amenaza a los Estados Unidos y a Occidente; el universalismo fuera de él amenaza a Occidente y al mundo. Ambos niegan la unicidad de la cultura occidental. Los monoculturalistas a escala mundial **pretenden hacer el mundo como Estados Unidos. Los multiculturalistas quieren hacer Estados Unidos como el mundo. (...) La seguridad del mundo requiere la aceptación de la multiculturalidad a escala planetaria**». Huntington, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*.

mundial entre civilizaciones; b) el modelo de evangelización de las religiones monoteístas, en el que dado un único código verdadero de valores, éste debe ser difundido por diferentes medios no necesariamente excluyentes como la evangelización, el adoctrinamiento, la fuerza, etc.

Pues bien, en bioética nos encontramos con numerosos grupos, instituciones, comités de ética, centros de investigación, partidos y religiones que defienden una concepción etnocentrista fuerte. Para ellos, los enunciados con contenido ético sobre bioética son aceptables o no en función de la contrastación de dichos enunciados con un canon previamente establecido, con axiomas ahistóricos que representan la moral del grupo que pretende ejercer una posición de preeminencia o dominancia.

2º) El etnocentrismo débil.

Su punto de partida es similar al anterior. Estamos ante un modelo de pensamiento fuerte (modelo veritativo puro: todo enunciado ético es verdadero o falso a la luz de un canon previamente establecido). Las diferencias residen en matices, como analizaremos después. Este modelo trata de universalizar valores producidos desde una cultura determinada. El resto de culturas se someterían a este código porque, en el libre mercado de los productos culturales, *es la mejor opción*¹⁸.

(18) Así, Jesús Mosterín, «El lenguaje, como la religión, reside en el cerebro. Sólo entidades poseedoras de un cerebro, como los ciudadanos individuales, tienen lengua o religión. Los contenidos culturales están en los cerebros de los individuos, no en las entidades descerebradas, como las naciones o los territorios. La nación carece de lengua, de religión y de cultura, del mismo modo que los números carecen de color y de hígado. Sólo los ciudadanos individuales tienen lengua o lenguas, y las tienen precisamente en su cerebro, en la forma de idiolecto plasmado en sus conexiones neurales. El resto es mitología. La única autonomía cultural con sentido en la de los individuos, no la de las colectividades o los territorios. La única normalidad cultural compatible con la libertad es aquella situación en la cual cada ciudadano decide por sí mismo los contenidos culturales que prefiere, y el Estado se limita a tomar nota de ello, sin pretender manipular los cerebros mediante política cultural, religiosa o lingüística alguna (...) En un mundo sin opresión, sin lenguas oficiales, ni lenguas promocionadas o discriminadas desde el gobierno, la evolución lingüística es la mera resultante estadística de las continuas decisiones libres de cada uno de los hablantes (...) Los sistemas socioculturales y las naciones carecen de intereses. Sólo los individuos singulares tienen intereses. Y los memes y las culturas son medios para la satisfacción de sus deseos e intereses (...) la racionalidad, la elección racional de muchos individuos, es una poderosa fuerza que actúa decididamente sobre la evolución cultural. Cuando no se ve frenada por la imposición y

El ejemplo más representativo son los derechos humanos, que nacen en un contexto occidental, cristiano y liberal, y se van exportando por diferentes vías.

Desde esta perspectiva, el objetivo de la bioética sería crear un canon de enunciados éticos cuyo universalismo tuviera la misma justificación que las declaraciones de derechos humanos. Los enunciados con contenido ético sobre bioética serán aceptables o no en función de su grado de validación con respecto a estas declaraciones de enunciados “éticos universales”. Las corrientes de pensamiento que más se aproximan a este modelo son el liberalismo, en el terreno político, en el sentido del convencimiento de que el modelo de Estado de Derecho parlamentario es el mejor producto político, y el positivismo aplicado a las relaciones interculturales, en el sentido de que permite validar el modelo político liberal desde un punto de vista pretendidamente científico u objetivo (los individuos de una forma racional tenderán a elegir el mejor modelo de relaciones de convivencia, que coincidiría con el occidental).¹⁹

Así, los famosos principios de la bioética, encabezados por el principio de autonomía, se asumen como representativos de la metafísica occidental. Sin embargo, se consideran tan encomiables que deben ser universalizados *urbi et orbi*. La función de los comités de ética en este campo será *descubrir* esos principios éticos mediante la *razón*, al igual que desde la Ilustración en adelante se ha pretendido *descubrir* los derechos humanos mediante esa misma razón universal y abstracta, cuya coincidencia con el raciocinio occidental no se logra explicar.

3º) El relativismo débil

El relativismo débil parte de un modelo epistemológico débil: los valores de verdad/falsedad referidos a las cuestiones humanas son relativos, históricos, y vienen culturalmente dados. El modelo trata de evitar la homogeneización planetaria, por lo que sería contrario a la globalización. Parte de lo que en antropología se denominan “univer-

la violencia, acaba conduciendo al progreso». Mosterín, Jesús. *La naturaleza humana*, págs. 256 y 257; y *Filosofía de la cultura*. Pág. 155.

(19) Así, dice Ramón Soriano que «Algunos liberales creen en la conveniencia de las relaciones culturales porque a través de ellas pueden educar a las culturas inferiores y hacer que éstas acepten el intocable legado de la tradición liberal». Soriano, Ramón. *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*. pág. 103.

sales culturales” (isomorfismos culturales, etc.). Aunque se reconoce la existencia de diferentes culturas con sus respectivas escalas axiológicas no homologables, se acepta como necesario buscar de forma consensuada elementos en común entre la pluralidad de cosmovisiones, proceso que parte de la igualdad entre los interlocutores.

Se diferencia del etnocentrismo débil en que no trata de exportar el modelo occidental de derechos humanos; se diferencia del modelo relativista fuerte en que aspira a encontrar puntos en común transculturales desde los que reexaminar a las propias culturas, de forma que no se caiga en la neutralidad valorativa de lo que ocurre en el seno de cada cultura o en otras²⁰. Sería una especie de universalismo policéntrico.

Este modelo es el propio de la Alianza de Civilizaciones, y en general está emparentado con la socialdemocracia postcomunista, es decir, posterior al hundimiento del régimen comunista, cuando la izquierda se *neoliberaliza* ante la falta de alternativas viables y los bloques políticos no responden tanto a diferencias ideológicas como a antagonismos culturales. También desde posiciones liberales se oscila entre el anterior modelo y éste.

En bioética este paradigma aspira a hallar “universales culturales”, es decir, valores compartidos transculturalmente. El modelo se basa más en los medios para conseguirlo (diálogo ecuménico entre religiones, o entre éstas y las corrientes laicas, con representantes de todas las civilizaciones o culturas, etc.) que en los objetivos finales, en la medida en que sus productos (los enunciados éticos acerca de la bioética) serán maleables en función de su inherente historicidad y de los componentes de los *parlamentos* que debatan. Así, desde esta perspectiva, se promueven comités de bioética intercultural, institucionalizados a través

(20) Soriano parte de la distinción entre multiculturalismo, como mero reconocimiento fáctico de la existencia de culturas diversas, e interculturalismo, que conlleva una imbricación entre las diferentes culturas y por ende, la necesidad de establecer principios de interlocución válidos. «El intercambio, como yo lo entiendo, presenta un doble plano: ético y sociológico. El primero comporta que las culturas tienen el mismo valor en el intercambio cultural, razón por la que participan como iguales. El segundo supone la presencia y coexistencia en un plano de igualdad de todas las culturas a la hora de emprender sus contactos a la búsqueda de puntos comunes de creencias y comportamientos». Soriano, Ramón, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, pág. 91.

de innumerables órganos, congresos, jornadas o eventos ad hoc, compuestos por personas representativas de las diferentes sensibilidades. El objetivo es alcanzar acuerdos interculturales mediante el consenso, acuerdos que obtendrán el estatus de principios bioéticos universales.

4º) El relativismo fuerte

Se caracteriza por ser un “pensamiento débil”, en el sentido de practicar el relativismo tanto desde el punto de vista axiológico como epistemológico. La aversión a las dicotomías clásicas (verdad/falsedad), a la modernidad europea, al racionalismo (pensamiento fuerte), etc., sitúan a este paradigma en el extremo del arco relativista, en el escepticismo pirrónico.

Este modelo rechaza la “verdad” en sus vertientes científica (verificabilidad, etc.), religiosa (verdad revelada), metafísica (iusnaturalismo), y ética (universalismo axiológico). La verdad es subjetiva, cada uno tiene la suya; todas las verdades particulares son respetables y no deben uniformarse; y la calificación de un enunciado como “verdadero” ya es en sí mismo un acto político totalitario.

En el plano de las relaciones interculturales conlleva la defensa de las minorías étnicas, la minimización de los préstamos culturales para evitar la homogenización (u occidentalización) inherente a la globalización, y un poso de romanticismo (por el respeto a la *unicidad* y al espíritu de cada cultura).

La corriente de pensamiento que representa este modelo es el pensamiento posmoderno. Sin embargo, muchos de sus postulados son defendidos por la izquierda marxista posmarxista, es decir, por la izquierda que ha seguido siendo comunista una vez que ha caído el comunismo en los países del este europeo.

En bioética su modelo sirve para rechazar las pretensiones universalistas de la ética, ya que defienden la coexistencia de múltiples morales representativas de las diferentes culturas que coexisten en el planeta. Critican la existencia de comités de ética porque consideran que sus postulados son otra forma más de ejercicio encubierto del poder, religioso, científico u occidental. Por otro lado, sus postulados epistemológicos les llevan a sostener a veces posturas apocalípticas, con teorías conspiratorias e idealizaciones de la naturaleza o de un pasado

mítico no industrializado ni tecnológico, postulados que se observan en las argumentaciones contrarias a los avances científicos, como ocurre con los transgénicos.²¹

3. Principios de la Bioética

Podemos resaltar dos paradigmas éticos (o morales) en bioética: a) el paradigma estoico, que es influido por el judaísmo y se basa en un modelo deductivo, con principios universalmente válidos para la ética (Gracia²²). Los famosos cuatro principios de la bioética, que ahora analizaremos, se inspiran en este modelo; b) el paradigma aristotélico, basado en una ética de la “probabilidad y la indeterminación”. Este segundo paradigma ha generado en bioética el modelo inductivo, del “caso por caso”, sin pretensiones universalistas (Jonsen y Toulmin), muy útil para las relaciones interculturales y los “casos difíciles” en bioética. Pues bien, ambos paradigmas éticos, el deductivo y el inductivo, se aplican en la actualidad en bioética, con no pocos desacuerdos.

(21) Buxó nos comenta la publicidad que alcanzan este tipo de cuestiones, «(...) o bé “Dos pioners de la clonació de mamífers alerten sobre els perills gravíssims de l'ús en humans” i l'afegitó de com això ha disparat totes les alarmes de la comunitat científica, i que la revista *Science* l'endemà farí un alslegat en contra; “Transgenics? No, gràcies, la batalla contra l'alteració genètica és lliure a Internet”; i d'altres com ara articles de fons, per exemple, a la revista de *La Vanguardia* del 10 de juny de 2001, amb el títol de “Golpistas en el Laboratorio”, per presentar un comentari que alertava de l'estat de la percepció pública de H. M. Enzensberger.». Buxó i Rey, M. Jesús, “La conjunció aplicada dels “co-”: comitès, col·laboracions, col·legues, co-operacions, co-generació i co-gestió de dades i problemes”. *Revista d'etnologia de Catalunya*, pág. 139

(22) Diego Gracia resalta cómo los estoicos trataron su superar el probabilismo de la ética aristotélica a través de la ley natural, «normas morales que son absolutas, inmutables, eternas, y sin excepciones». El cristianismo heredaría esta tradición estoica, e incluso Santo Tomás los prefiere en estas cuestiones frente o contra Aristóteles. Así, «Lo que Zenón reelabora y naturaliza es la religión y la ética hebreas, pero precisamente la religión y la ética de la época postexilica, de la época del nomismo. Es lo que pasó a la filosofía occidental a través del estoicismo y lo que adquiriría importancia fundamental en el desarrollo de la teología moral cristiana», Gracia, Diego, “Religión y ética”, en *Bioética y religiones: el final de la vida*, pág. 188.

En sus orígenes la bioética nació con pretensiones universalistas, de ahí que su alumbramiento fuera simultáneo a la formulación de una serie de principios que pudieran ser aplicados a todos los casos particulares que se presentaran. Es una formulación propia de la tradición estoico-judeo-cristiana, ya que parte de unos axiomas obtenidos mediante la revelación o el razonamiento que tratan de guiar la conducta humana en todos los casos particulares que se presenten. Va desde lo universal a lo particular.

Una serie de acontecimientos relacionados con los criterios médicos de investigación, como los experimentos realizados con población afroamericana tras la Segunda Guerra Mundial en Tuskegee, Alabama, llevaron al Congreso de los Estados Unidos a crear una comisión con objeto de establecer reglas de actuación en la investigación clínica. En 1978, después de cuatro años de trabajos, la comisión publicó el famoso *Informe Belmont*, donde se recogen los tres principios básicos de la bioética: autonomía, beneficencia y justicia. Al año siguiente se formuló un cuarto principio, el de “no maleficencia”, a raíz de los trabajos de Beauchamp y Childress, influidos a su vez por las teorías de Rawls. En general, hay acuerdo en vincular el nacimiento de la bioética, en 1971, con el establecimiento de estos cuatro principios y la publicación de la *Enciclopedia de Bioética* en 1978, sin perjuicio de antecedentes como el Código de Nüremberg de 1947.²³

Estos cuatro principios, creados a partir del Informe Belmont, han servido como guía para inspirar las actuaciones en lo referido a esta temática en las décadas siguientes. Así, Europa creó su propio Convenio sobre biomedicina en 1997, basándose en buena parte en estos principios; y España, a raíz de la entrada en vigor en 2000 del citado convenio, inició una serie de modificaciones legislativas con objeto de adaptar dichos principios a su ordenamiento jurídico. Lo mismo ha ocurrido en otros países europeos. La conexión entre los principios creados en el ámbito anglosajón norteamericano y nuestra legislación contemporánea, tanto europea como española, es evidente, dado que

(23) Riay Tatory Bakry dice con acierto que en el Código de Nüremberg de 1947 ya figuraban los principios básicos que después inspiraron los textos de bioética, “Islam, bioética y final de la vida”, en *Bioética y religiones: el final de la vida*, pág. 70.

en la práctica han supuesto la traslación mimética de unos determinados valores desde una biota a otra.

Sin embargo, el universalismo de esos principios ha sido puesto en duda desde múltiples atalayas. Así, se señala o cuestiona su jerarquía implícita (predomina por encima de todo la libertad individual, reflejada en el principio de autonomía); la superposición entre ellos (qué diferencia hay entre la beneficencia y la no maleficencia); sus antagonismos o incompatibilidades (autonomía vs. justicia); su etnocentrismo occidental (el predominio del principio de autonomía sobre los procesos de toma de decisiones comunales); los intentos de crear nuevos principios a través de la reformulación de los imperativos kantianos²⁴; la predominancia de otros valores en las demás culturas, como la superioridad del colectivo sobre el individuo²⁵; la existencia de cosmovisiones y metafísicas diferentes;²⁶ la imposibilidad de traducir la ética a otros paradigmas lingüísticos;²⁷ y sus carencias (falta la solidaridad,

(24) «Un imperativo adecuado al nuevo tipo de actuar humano y orientado al nuevo tipo de sujeto agente, sonaría casi de este modo: actúa de modo tal que las consecuencias de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana sobre la tierra, (H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 16). Becchi, Paolo, “El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de un recorrido”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 39, julio-diciembre, 2008, págs. 101-128.

(25) «Other times, these differences need to be more particularly negotiated on a case-by-case basis between clinicians and their patients and the patients’s immediate families, plus those from their traditional communities authorized by patients and their families, such as priests, rabbis, pastors, or imans, to provide them with moral guidance or even moral governance». Boyle, Joseph M , and NOVAK, David, “Religious perspectives in bioethics”. Section IX, en *The Cambridge Textbook of Bioethics*, pág. 379.

(26) Así, Torralba señala los principios de causalidad, interdependencia y la ética de la acción desinteresada en el hinduismo, y la oposición de los autores a hablar de una ética, menos aún una bioética, en el hinduismo; o la lógica circular y el principio de compasión en el Budismo. Torralba Roselló, Francesc, “La lógica de la circularidad. Eticidad del morir desde el hinduismo y el buddhismo”. *Bioética y religiones. El final de la vida*, pág. 102-104.

(27) “Accordingly, ethical values that may be held by Aboriginal people will be addressed rather than a formal, codified system of Aboriginal bioethics (...) Aboriginal system are unique in their respect for the visions and beliefs or the individual and concomitant respect for the community (Hultkrantz, 1987). Aboriginal values are frequently discounted by Western colonial cultura. Primarily rooted in the context of oral history and cuture. Aboriginal ethics are best understood as a process and not as the correct interpretation of a unified code (...) In their approach to ethical decision making, Aboriginal cultures differ from

por ejemplo²⁸), que se han tratado de suplir creando otros principios. El segundo paradigma ético examinado, el de la casuística (Toulmin, etc.), ha sido recuperado de los arcanos de la historia precisamente a raíz de las insuficiencias del primer paradigma, el judeo-estoico-cristiano.

Pues bien, la temática originaria de la Bioética, vinculada a la clínica, pronto vio desbordados sus límites, ya que fueron entrando en la agenda nuevas materias interrelacionadas, las células madre, los transgénicos, el medio ambiente, etc. A la vez, el hundimiento del bloque co-

religious and cultural groups that draw on scripture and textual foundations for their ethical beliefs and practices. (...) Research conducted with Aboriginal elders provides the basis for identifying widely held values in Aboriginal frameworks for decision making (Ellerby, 2005) (...) Aboriginal ethical decisions are often situational and highly dependent on individual values and on the context of the family and community. In general, Aboriginal ethical values include the concepts of holism, pluralism, autonomy, community- or family-based decision making, and the maintenance of quality of life rather than the exclusive pursuit of a cure. Most Aboriginal belief systems also emphasize achieving balance and wellness within all domains of human life (e.g. mental, physical, emotional, and spiritual) (...) Aboriginal cultures can be identified as premodern in the sense that there is no separation between the self and the universe; between self, family, and community; or between mind, body, and spirit. Therefore, healing is not possible without spirituality, nor without relationships to family and community, and to the cosmos (...) Recent Western history has emphasized scientific and technological advances at the expense of, and exclusion of, spirituality. The consequences of this have been traumatic for many traditional Aboriginal people. When in need of healthcare, many Aboriginal people view healthcare institutions as dehumanizing: they experience mind-body separation and separation from family and community, and they are asked to participate in ethical decision making guided by biomedical values. The postmodern paradigm, which questions the existence of universal norms, scientific truth, and "superior" cultures, presents an interesting challenge to modern medicine and its claims of exclusive efficacy in achieving cure. The current popularity of alternative healing methods, such as Aboriginal medicine, and the thirst for spiritual values are but two indications of a postmodern culture that is more inclusive and holistic and thus more akin to traditional Aboriginal culture". Ellerby, Jonathan H. "Aboriginal bioethics", en *The Cambridge Textbook of Bioethics*. Edited by Peter A. Singer and A. M. Viens. Cambridge University Press, First published, 2008, pp. 383 y ss.

- (28) Así, Alonso Bedate dice que «No parece que exista otra alternativa que la creación de un marco internacional que establezca sistemas de compensación a nivel planetario como existen en las comunidades individuales y políticas. (...) es necesario establecer sistemas que garanticen la solidaridad, pero no es menos necesario asegurarse que el consumo no se financie con esa solidaridad. El resultado sería una mayor pobreza». Bedate, Alonso, "Biotecnología: países en desarrollo y tercer mundo", en AA.VV., *Ética y Biotecnología*, pág. 166.

munista nos llevó, Internet mediante, a nuestra época contemporánea, la globalización-posmodernidad, con la sustitución del modelo de conflictos ideológicos (capitalismo-comunismo), por el de conflictos interculturales (Occidente-resto del mundo). Dos paradigmas, el neoconservador del Choque de Civilizaciones y el socialdemócrata de la Alianza de Civilizaciones, con los liberales oscilando entre uno y otro sin terminar de decantarse, polarizan hoy día las relaciones interculturales.

El desarrollo-mejora-sustitución de los cuatro principios originales de la bioética se implementó a partir de los años noventa del siglo XX, con la aparición de nuevos principios que reflejaban nuevas preocupaciones. Resulta difícil clasificarlos, aún más jerarquizarlos, dado que han sido formulados por personas o colectivos muy diferentes y para situaciones no equiparables. Sin embargo, estimo que es necesario hallar sus vínculos y sus reglas de jerarquización, oposición y confluencia, dado que junto a los cuatro principios primigenios son la base sobre la que se asientan nuestros valores en el incierto territorio de la bioética.

Si los cuatro principios prístinos giraban alrededor del principio de autonomía, representativo del imaginario occidental cristiano, estimo que el principio derivado más significativo de los de segunda generación es el de responsabilidad, flanqueado por el de precaución. Juntos representan otro tipo de imaginario colectivo, el temor, el pavor, la incertidumbre y el desasosiego que nos causa tomar conciencia de que nuestros actos pueden provocar la extinción de la vida en la Tierra (irreversibilidad, Kung²⁹; sociedad del riesgo, Beck³⁰). El salto es sin duda cualitativo. En una década se pasó de formular unos valores que permitieran al paciente elegir su tratamiento en el micromundo de un

(29) Así, en su famoso *Proyecto de una ética mundial* Kung expone reglas que completarían los principios universales, tales como «1) Regla de solución de los problemas; 2) Regla de aportación de pruebas, quien propone un nuevo conocimiento científico, (...) ha de correr con las pruebas de que su actuación no ocasiona daños sociales ni ecológicos; 3) Regla del bien común. El interés de la colectividad prevalece sobre el interés del individuo; 4) Regla de lo más urgente; 5) Regla de la ecología; 6) Regla de la reversibilidad. En el desarrollo técnico, los procesos reversibles prevalecen sobre los irreversibles: de irreversibilidad, sólo lo imprescindible.» Kung, Hans. *Proyecto de una ética mundial*, pág. 72.

(30) García Capilla hace suya la expresión del libro “La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad”, (Barcelona, Paidós, 1998, U Beck). García Capilla, Diego José, *El nacimiento de la bioética*, pág. 201.

hospital, a formular principios para prevenir situaciones con implicaciones planetarias irreversibles.

El principio de responsabilidad se debe a Jonas, quien en 1979 publicó el libro *El principio de responsabilidad*, inaugurando en cierta forma la formalización de los principios bioéticos de segunda generación. Jonás realiza una adaptación de la filosofía kantiana,³¹ y por ende, del principio de autonomía, para desarrollar significativa y profundamente el principio de responsabilidad. Sus tesis, además de una profunda crítica al marxismo, son un serio cuestionamiento del optimismo y de la modernidad europea:

Solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego [...] Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre [...] Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra [...] el primer imperativo, que haya una humanidad [...]»³²

En una segunda línea de actividad, en este segundo grupo de principios, se ha creado el principio de soberanía alimentaria. Flanqueado también, en este caso por el principio de diversidad, trata de enfrentarse a un mundo que tiende hacia la homogeneidad cultural conforme al patrón occidental. Estos dos principios forman un tándem para la

(31) Sobre el mismo autor, Esperanza Bautista resalta la íntima relación existente entre la el principio de responsabilidad de Jonas y el pensamiento de Emmanuel Levinás «y su formulación de una ética de la responsabilidad basada en esa relación originaria, o creacional, que se encuentra en el Rostro del Otro». Bautista Parejo, Esperanza, “Hans Jonas y la responsabilidad constitutiva: dignidad de la naturaleza y dignidad del ser humano”, en *Bioética: la cuestión de la dignidad*, editor L. Feito, Actas de las reuniones de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta, vol XXX, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2004.

(32) «Es evidente, por otra parte, que el nuevo imperativo se dirige más a la política pública que al comportamiento privado, pues éste no constituye la dimensión causal en la que tal imperativo es aplicable. El imperativo categórico de Kant estaba dirigido al individuo y su criterio era instantáneo [...] El nuevo imperativo apela a otro tipo de concordancia; no a la del acto consigo mismo, sino a la concordancia de sus efectos últimos con la continuidad de la actividad humana en el futuro. [...] Esto añade al cálculo moral el horizonte temporal que falta en la operación lógica instantánea del imperativo kantiano: si este último remite a un orden siempre presente de compatibilidad abstracta, nuestro imperativo remite a un futuro real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad», Jonas, Op. Cit., págs. 10, 40, y 87.

defensa de un mundo interrelacionado a la vez que plural. Por ello, el campo semántico de los movimientos antiglobalización está siendo reutilizado a la vez en la bioética para defender la biodiversidad (paralela a la diversidad cultural humana) y el principio de autonomía alimentaria (paralelo al derecho de autodeterminación de los pueblos). Temáticas y movimientos confluyen con la misma celeridad con que la ciencia se impregna de política, economía, moral y derecho, en un *totum revolutum* en el que los mismos argumentos que se emplean para proteger a una etnia de la depredación occidental se reutilizan para posicionarse contra los transgénicos y proteger la unicidad y la identidad de cualquier microorganismo. Algunos defensores de estos principios han desarrollado una vertiente mística que sacraliza la naturaleza y mitifica un pasado virginal no hollado por la ciencia y la tecnología, una reedición del mito del buen salvaje, el romanticismo herderiano y las luchas obreras contra la maquinaria y la industrialización,

Una tercera línea de principios, de esta segunda generación, es la que desarrolla el principio de autonomía originario de la bioética, y se agrupa bajo el paradigma de la Tercera Cultura. Enlazando con la tradición ilustrada-liberal-economía de mercado, trata de crear nuevos principios que legitimen los progresos de la biotecnología. Son los pro-principios, principios *ad hoc* para acompañar las investigaciones científicas, concienciar a la opinión pública de los beneficios de la ciencia, la continuidad con el pasado humano, y la posibilidad de solventar con eficacia cualquier problema estructural humano. En consonancia con las ideas de progreso y optimismo ilustrados, y conectando con los atavismos humanos, se prometen futuros cargados de presentes, rechazando por crédula o ignota cualquier advertencia, ruego o cuestionamiento. En su extremo, y al igual que en el grupo anterior, hay una vertiente místico-espiritual que promete la inmortalidad, ahora a través de una nube virtual donde volcar nuestras vivencias y recuerdos, en un panteísmo panhumano donde lograríamos, por fin, desmaterializarnos y resucitar nuestra identidad, silicio-grafito mediante, para la eternidad.

En definitiva, podemos hablar de cuatro principios originarios, los de autonomía, justicia, beneficencia y maleficencia, y de tres grupos de principios de segunda generación o no originarios: a) los principios cautelares, que son los de responsabilidad y precaución, gestados en el ámbito cultural alemán; b) los principios de soberanía alimentaria

y biodiversidad, imbricados con el indigenismo, los movimientos antiglobalización y la izquierda posterior a la caída del comunismo; e) el principio de la Tercera Cultura, paradigma de pensamiento de naturaleza neopositivista que ensalza el conocimiento científico como único mecanismo de progreso y conocimiento, bajo cuya cobertura se gestan principios, como el de identidad sustancial, que buscan favorecer la investigación científica.

Los cuatro paradigmas de relaciones multiculturales examinados se enfrentan de forma diferente a los dos paradigmas éticos existentes en bioética, y por ende, a los cuatro grandes principios de la bioética creados en o a partir del *Informe Belmont*. Examinaremos a continuación el posicionamiento de los modelos de relaciones interculturales con respecto a los principios que inspiran la bioética.

Los etnocentrismos fuerte y débil están de acuerdo en la necesidad de crear grandes principios desde los que examinar y valorar los casos particulares, cosmovisión heredada de la ética estoica y del judeocristianismo. Por ello, defienden con vehemencia la necesidad de un modelo ético axiomático.

Los defensores del *etnocentrismo débil* aceptan ese punto de partida como algo necesario: los principios de la bioética tienen raigambre cristiana y base cultural occidental. La legitimidad de su universalización radica en que son los mejores principios posibles, por lo que el resto de culturas deberán interiorizarlos como axiomas básicos de la bioética de la misma manera en que aceptan los descubrimientos científicos occidentales. Además, el valor jerárquicamente superior es el principio de autonomía, al ser representativo de una cosmovisión occidental en la que predomina el individuo sobre el grupo, así como la libertad individual sobre cualquier otro derecho. La influencia luterano-protestante de este principio de autonomía es aceptada prácticamente de forma unánime desde campos tan distantes como la filosofía («de un principio de “individualidad autónoma” absoluta que lleva al extremo las tradiciones luterano-kantianas y la metafísica de la “libertad creadora», G. Bueno³³), o la medicina («El principio de autonomía

(33) «Moderado ad hoc por un postulado de solidaridad, como virtud que habría que sobreañadir a los supuestos sujetos autónomos». Por ello propone desde

puede interpretarse como la transcripción sanitaria del imperativo categórico kantiano: el hombre es un fin en sí mismo», Batiz³⁴).

su sistema, el materialismo filosófico, unas coordenadas mixtas que tengan en cuenta el grupo y el individuo a la vez, «Entre los principios más importantes de la Bioética materialista se encuentra el principio de autodeterminación del sujeto corpóreo personal y el principio de grupalidad, que limita la visión individualista propia de los bioéticos liberales que se acogen al “principio de autonomía”, y que consideramos como simple traslación metafórica al individuo de la “autonomía” propia de determinadas sociedades políticas en relación con otras sociedades de su entorno. (...) La Bioética materialista parte de la concepción de la autodeterminación individual en cuanto característica ontológica de la persona libre. La autodeterminación es el proceso mediante el cual la persona libre se despliega como un momento dado en la co-determinación de esa persona por las que constituyen los grupos de personas a los que ellas pertenecen. (...) Ahora bien: es preciso distinguir el concepto de autodeterminación, así expuesto, del concepto de autonomía, de tradición jansenista y aún luterano-kantiana (por no remontarnos a Protágoras “el hombre es la medida de todas las cosas”) que suele figurar como principio fundamental en muchos de los sistemas de principios de ciertos sistemas bioéticos (aunque lo cierto es que el concepto de autonomía suele mezclarse confusamente con el concepto de autodeterminación). Desde las posiciones materialistas consideramos el concepto de autonomía, aplicado a los individuos humanos (“autonomía de la voluntad frente a su heteronomía”) como un concepto malformado (...) un sujeto operativo individual no puede darse a sí mismo sus leyes o normas: porque las leyes son universales y “la legislación que el sujeto se da a sí mismo” es sólo metafórica. El hombre no es la medida de todas las cosas –las relaciones pitagóricas no dependen de las “medidas” del hombre– aunque fuera el medidor de todas ellas. Las leyes o las normas le son dadas al individuo por el grupo, por las normas morales. Las reglas bioéticas están dadas en el sentido de reglas o normas biomorales, y los conflictos que entre ambos géneros de normas se susciten, suelen ser resueltos prácticamente por las normas jurídicas. El concepto de autonomía confunde, según esto, la autodeterminación con la autonomía. La autodeterminación se mantiene en el plano de las ejecuciones realizadas en función de normas establecidas, ya sea ajustándose a ellas, ya sea incumpléndolas deliberadamente, o combinándolas de modo peculiar.» BUENO, Gustavo. *¿Qué es la Bioética?*, pág. 18 y 79.

- (34) «Los principios de beneficencia y no maleficencia son complementarios y pueden entrar en conflicto con el de autonomía a través de la competencia y autoridad del profesional de la sanidad, debido a la asimetría en la relación médico-enfermo que se deriva de la posesión del conocimiento por parte del médico y la necesidad que el paciente tiene de la pericia del profesional. El propio concepto de beneficencia es un constructo que la práctica clínica, el juicio profesional y el criterio de los pacientes colaboran a elaborar de forma dinámica y coetánea. El principio de autonomía puede interpretarse como la transcripción sanitaria del imperativo categórico kantiano: el hombre es un fin en sí mismo. La autonomía es entendida como el respeto que toda persona merece tanto por ser autónoma como para ser protegida cuando la capacidad de decisión este disminuida o no sea. Esto implica el derecho a la información y a tomar decisiones sobre

En definitiva, el etnocentrismo débil no sólo parte de un modelo axiomático, sino que extrema el carácter absoluto de la autonomía individual, dado que representa una cosmovisión eurocéntrica en la que el individuo toma decisiones morales y trata de universalizarlas a la manera kantiana (“obra de tal manera...”), consecuencia *necesaria* de la naturaleza humana. La misma mitología que exaltara la libertad individual de los griegos frente a los persas es la que inspira el principio de autonomía en la bioética; la misma libertad individual que sacralizara Lutero para enfrentarse directamente a la Biblia es la que, contractualismo-liberalismo-capitalismo mediante, ha anidado en la base de la bioética.

Los defensores del *etnocentrismo fuerte* varían sus posiciones en función de su procedencia. Frente a las culturas no occidentales, sigue valiendo el principio de autonomía en la medida en que representa la concepción occidental del individuo. Sin embargo, dentro del campo occidental, protestantes y católicos reproducen las diferencias y paralelismos que hay entre occidentales y no occidentales. Los occidentales frente a los no occidentales enarbolan la bandera de la libertad individual reflejada en el principio de autonomía; los protestantes frente a los católicos reproducen esa misma idea.

Para los católicos el principio de autodeterminación procede de la herejía luterana, lo que se manifiesta en los recelos con los que es acogido por ejemplo por la comunidad latina³⁵. Así, el principio de auto-

su persona. Respetar la autonomía significa tanto dar valor a las consideraciones de las personas autónomas como favorecer las situaciones en las que estas personas expresen sus opiniones y tener en cuenta las mismas cuando ya no pueden ejercer su capacidad de autodeterminación». Bátiz, Jacinto; Loncan, Pilar, *Problemas éticos al final de la vida*, Gad. Med. Bilbao, 2006; 103: 41-45.

(35) María José Guerra cita «(...) en Latinoamérica la gente presta mayor importancia a la calidad de su relación con el médico –en términos de benevolencia, confianza y amistad– que el derecho de estar informado y tomar decisiones autónomas. Esto se supone tiene una base empírica. En consecuencia, la exigencia de informar y de que el paciente hispano tomase su propia decisión pasa a un segundo o tercer plano. El argumento del respeto cultural al otro enmascara una restricción de sus derechos como paciente». (A. L. F. SALLES y M. J. Bertomeu (eds), *Bioethics, Latin American Perspective*, New York, Rodopi, 2002., Salles, “Autonomy and Culture: The Case of Latin America (...)». GUERRA, María José. “Hacia una bioética global: la hora de la justicia (A vueltas con la desigualdad humana y la diversidad cultural)”, en *Bioética: la cuestión de la dignidad*, pág. 27.

mía, propio de la tradición protestante, es sustituido desde posiciones católicas por el de beneficencia. En este sentido, Gafo dice que:

Además de subrayar esos principios éticos básicos y característicos de la reflexión ética estadounidense: el consentimiento informado, el principio de autonomía, la privacidad, la ponderación costes/beneficios..., la reflexión bioética cristiana tiene que seguir subrayando sus propios valores y su propio carisma, centrados especialmente en torno al principio de beneficencia: el valor del débil, la importancia de la generosidad y del altruismo, el énfasis en la relación de amistad personal sanitario-enfermo y que surgen de una ética que hunde sus raíces en el mensaje evangélico.³⁶

En el campo católico, el principio de autonomía simplemente es frenado por interpretaciones como la presente de la Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano:

[...] las súplicas de los enfermos muy graves que alguna vez invocan la muerte no deben ser entendidas como una verdadera voluntad de eutanasia: éstas, en efecto, son casi siempre peticiones angustiadas de asistencia y de afecto. Además de los cuidados médicos, lo que necesita el enfermo es el amor, el calor humano y sobrenatural, con el que pueden y deben rodearlo todos aquellos que están cercanos, padres e hijos, médicos y enfermeros.³⁷

Desde el etnocentrismo fuerte se rastrean una y otra vez los textos sagrados y la teología clásica en busca de reglas que alumbren los complejos problemas de la bioética. Así, por ejemplo, los católicos han

(36) «(...) Las “razones” características de la cultura actual, a las que se refería Mc Cormix, tienen el peligro de llevar a una Bioética muy “correcta y aséptica”, muy respetuosa, por ejemplo, con la privacidad y los derechos del enfermo, pero carente de cordialidad, de entrega y de generosidad, poco sensible hacia determinados individuos poco rentables o productivos. Aquí puede situarse la gran aportación de la moral de la vida y de una bioética de inspiración cristiana (...).» Gafo Fernández, Javier, “La tradición católica”, en *Bioética y religiones: el final de la vida*, pág. 38.

(37) CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Santa Sede, *Declaración lura et bona sobre la eutanasia*, 5 de mayo de 1980.

rescatado los principios del “doble efecto” y el de “totalidad”³⁸ con objeto de encontrar reglas para la casuística sin que a la vez se vean obligados a tener que rechazar principios universales. Para otras confesiones, como la musulmana o las religiones orientales, la hipertrofia occidental del individuo colisiona con sus cosmovisiones, ya que en sus sociedades predomina el interés del grupo sobre el de la persona, por lo que los principios de la bioética son inasumibles porque representan los valores occidentales-capitalistas-liberales, etc.

Los principios de segunda generación también han influido en el etnocentrismo. Así, el etnocentrismo débil ha encontrado apoyo en el principio de la Tercera Cultura. En línea con el pensamiento moderno

(38) «Estos dos principios, junto con el de medios ordinarios y extraordinarios – al que aludiremos en el apartado dedicado a la eutanasia- han jugado un papel muy importante en la búsqueda por la Moral católica de una ética objetiva y no meramente dependiente de la libertad o del subjetivismo de las personas. El principio del doble efecto (...) las acciones humanas tienen, con frecuencia y simultáneamente, varios efectos y con mucha frecuencia no son todos positivos. El principio pretende dar una objetividad al dilema ético planteado por esa confluencia de efectos buenos y malos. Comenzó a utilizarse en el siglo XVI y se le ha incluido en torno al principio del voluntario directo e indirecto (o del voluntario positivo o negativo) (Rossi, L., “Principio de doble efecto”, L., y Valsecchi, A., Diccionario Enciclopédico de Teología Moral, Madrid, 1974, pp 233-247) Esta denominación se debe a que, en el primer caso, la voluntad busca directamente el efecto en sí mismo como fin o como medio, mientras que en el caso del “indirecto” la voluntad no busca el efecto malo, sino que sólo lo permite o tolera, al querer directamente un efecto bueno con el que aquél está ligado” (Zalba, M. Compendio de Teología Moral, Bilbao, 1965, pp. 7-8). Ciertamente el recurso a este principio ha servido para dar objetividad a la moral, pero no se pueden negar sus limitaciones. No es válido para explicar la legítima defensa ni la misma pena de muerte. Fue en tiempos de Pío XII cuando ese principio alcanzó su culmen, pero, al mismo tiempo y ante sus limitaciones, el mismo Papa Pacelli tuvo que enunciar el principio de totalidad. Por eso, hay autores que prefieren hacer una comparación de los valores implicados. Esta figura del conflicto de valores fue ya señalada por Hurley al hablar del “principio del derecho prevalente” (...) El segundo principio es el de totalidad: que ha sido formulado de la siguiente forma: “la parte existe para el todo y, por consiguiente, el bien de la parte queda subordinado al bien del todo: El todo es determinante para la parte y puede disponer de ella en interés suyo” (Zalba, M., “Principio de totalidad”, en Rossi y L., y Valsecchi, A., Diccionario Enciclopédico de Teología Moral, Madrid, 1974, p. 1086). Este principio tuvo gran tuvo una gran relevancia en el pensamiento de Pío XII. (...) El mismo Pío XII acepta la aplicación de principio de totalidad poniendo las funciones somáticas al servicio del bien personal; la subordinación del orden somático al orden psíquico para el bien superior de la persona en orden a “la finalidad espiritual de la persona misma”». Gafo “La tradición católica”, en *Bioética y religiones*. Págs. 33 y 34.

e ilustrado, la Tercera Cultura se sustenta en el pensamiento racional, en la creencia en el progreso ilimitado, en el optimismo antropológico, y en la afirmación de que los beneficios siempre son mayores que los riesgos o los costes. Estas premisas inspiran un apoyo ilimitado a la actividad científica en cualquier campo, por arriesgados o ignotos que sean sus efectos. El etnocentrismo fuerte, por el contrario, pretende paralizar esa actividad científica incesante, y por ello ha encontrado cierto apoyo en el principio de responsabilidad. Sin embargo, la causa no reside tanto en los miedos que alentara Jonas por los efectos irreversibles de la ciencia actual, sino en los cambios estructurales de raíz moral que se provocan en el mundo que nos rodea. La reproducción artificial, las células madre, los transgénicos, suponen un aldabonazo en la línea de flotación de las religiones, no habíamos terminado de digerir las preguntas clásicas cuando ya nos surgen otras nuevas, y paralizar o aplazar los avances científicos hasta poder controlar su desarrollo es uno de los motivos que impulsan a encontrar amparo en el principio de responsabilidad.

El *relativismo débil* se va a basar sobre todo en el principio de justicia, en detrimento del principio de autonomía, en la medida en que permite que la bioética centre sus investigaciones en una agenda diferente a la occidental. Cuestiones como la asistencia sanitaria universal, las diferencias norte-sur, el monopolio de las patentes por parte de los laboratorios y compañías privadas, el control de la población, el aborto femenino, etc., son temas a tratar desde una perspectiva no tanto individual como social, lo que entronca con los derechos sociales, económicos y culturales, y en general con la socialdemocracia. Los puntos en común con otras culturas no procederían tanto desde la perspectiva del individuo consumidor de productos biosanitarios en un entorno industrializado y tecnológico, sino desde el punto de vista de las tres cuartas partes de la humanidad cuyo problema es vivir en condiciones higiénicas mínimas.

A su vez, los principios de segunda generación también van a influir en este paradigma. Así, los principios cautelares, es decir, los de responsabilidad y precaución, van a marcar el rumbo del desarrollo científico efectuado desde el relativismo débil, ya que la combinación de ambos permite el avance científico desde esta corriente de pensamiento, pero sometido a criterios escrupulosos de control.

La bioética también ha sido objeto de reflexión desde el feminismo, y prácticamente todas las corrientes feministas podrían integrarse en el relativismo cultural débil. El relativismo débil del feminismo en bioética radica en su rechazo a los grandes axiomas universales, lo que conlleva un cuestionamiento de las bases de la civilización occidental, desde su religión (“bioética de liberación” análoga a “teología de liberación”)³⁹ hasta el modelo económico, el capitalismo, pasando por columnas vertebrales occidentales como la idea de Razón, de progreso o de ciencia. Por otro lado, el feminismo se posiciona también frente al relativismo fuerte con objeto de poder juzgar y condenar prácticas discriminatorias, que quedarían defendidas precisamente desde la negación de la existencia de verdades o valores comunes.⁴⁰ De ahí que alerten sobre la necesidad de proteger «los derechos individuales internos de las propias comunidades».⁴¹

Podríamos señalar como características comunes al pensamiento feminista en bioética las siguientes: a) reprochan a la bioética tradicional o estándar partir de postulados androcéntricos y eurocéntricos, obviando las cuestiones raciales, étnicas, sociales, de género, así como otras formas de poder y opresión⁴²; b) afirman que la creación de gran-

(39) “Contribución de la teología feminista”, en *Bioética, voces de mujeres*.

(40) «El “relativismo moral feminista”, elaborado por Susan Sherwin y otras autoras, es interesante porque se distancia del absolutismo ético (que a veces es confundido con el etnocentrismo) y del relativismo entendido en sentido absoluto. (...) Susan Okin, al examinar las relaciones entre multiculturalismo y feminismo, afirma que tenemos que reflexionar sobre la necesidad o no de defender a las minorías. Se pregunta si la tolerancia por las distintas culturas es siempre compatible con las principales exigencias del feminismo. A pesar de todas las pruebas de prácticas culturales que controlan y subordinan a las mujeres, ninguno de los más importantes defensores de los derechos multiculturales ha afrontado adecuadamente las dificultosas conexiones entre género y cultural, o los conflictos que fácilmente surgen entre multiculturalismo y feminismo». Marsico, Gaia, “Nuevas voces morales en ética”, en *Bioética, voces de mujeres*, pág. 74.

(41) “Autonomías necesidades de salud, y leyes de mercado”, en *Bioética, voces de mujeres*, pág. 117

(42) Se puede obtener una buena visión de conjunto en el libro *Bioética, voces de mujeres*, de Gaia Marsico. Así, podemos situar en un extremo del arco a las defensoras de la “ética del cuidado”, y en el otro a sus antagonistas basadas en una “ética del poder”. Éstas reprochan a las primeras que sus ideas no promueven una ética feminista sino femenina, como tantas veces se ha hecho desde posiciones machistas. Las posiciones son irreconciliables. También en el libro *Impactos sociales de la biotecnología*, de Rosario Sánchez Morales, págs. 325-372.

des principios axiomáticos en bioética responde a una lógica masculina binaria vinculada al contractualismo; c) estiman que la primacía del principio de autonomía es paralela al modelo liberal-capitalista-occidental, al *homo economicus* plenamente informado y maximizador de las opciones, vitales en este caso; d) afirman que el mismo paradigma androcéntrico que impulsa la bioética es el causante de los grandes males, desde el colonialismo hasta el racismo, pasando por la discriminación de género, la “feminización de la pobreza”, o la depredación de la naturaleza; e) comparten unos postulados genéricos en la búsqueda de relaciones que no sean de jerarquía ni dominación, inspiradas en relaciones éticas novedosas como la “ética-relacional”, la “ética del cuidado”, etc.; f) defienden modelos de tomas de decisiones más contextuales, que tengan en cuenta la emotividad, la sociabilidad humana, los múltiples factores causales, etc.; g) reinterpretan o deconstruyen los principios básicos de la bioética dotándoles de nuevos sentidos. Así, por ejemplo, tratan de mejorar el principio de autonomía dotándole de significados compatibles con la perspectiva de género, como puede ser la autodeterminación o la independencia moral y económica.⁴³

Ahora bien, dentro del feminismo hay grandes antagonismos, probablemente porque no quepa habla de feminismo en singular, sino de corrientes feministas que reproducen las virtudes y carencias de las grandes corrientes de pensamiento (marxismo, psicoanálisis, liberales, católicos, etc.).

El *relativismo fuerte* simplemente rechaza la existencia de principios universales. Desde su perspectiva, los cuatro principios de la bioética son el producto de la visión anglosajona protestante, y los esfuerzos por universalizarlos son situados en el mismo plano que las críticas a la globalización, el capitalismo o el colonialismo. Cualquier pretensión de establecer reglas de actuación comunes para todos los seres humanos conlleva una homogeneización que debe evitarse, ya que por inercia tienden a imponerse los valores de las culturas más desarrolla-

(43) «Desde el principio de su desarrollo la bioética ha prestado especial atención al principio de autonomía y a integrar distintas formas de individualismo. Al olvidar con ello la importancia de los grupos ha ignorado las cuestiones sociales y de género (...) una parte significativa del pensamiento feminista ha elaborado un concepto distinto y más rico de autonomía, concepto que, en parte, lo separa de la idea tradicional de corte liberal». Tognoni, Gianni. *Bioética: voces de mujeres*, pág. 30.

das económica y tecnológicamente. Por ello, no formulan principios alternativos, dado que lo que cuestionan es la necesidad y la existencia de cualquier tipo de principios universales. El título del último libro de uno de los más conspicuos representantes del pensamiento posmoderno, Vattimo, resume a la perfección estas tesis, *Adiós a la verdad*. Por ello, las corrientes de pensamiento que se han basado en el relativismo fuerte han transitado en una doble línea con respecto a los principios de la bioética: a) cuestionar la validez de los cuatro prístinos principios de la bioética; b) crear nuevos principios que se ajusten a los cambiantes escenarios de la bioética.

En efecto, en su primera línea de actuación, el relativismo fuerte ha provocado el radical cuestionamiento de los cuatro primeros principios de la bioética, autonomía, justicia, beneficencia y maleficencia. En un extremo se rechaza incluso que haya “principios”, ya que la creación de normas generales de validez universal es una de las características del eurocentrismo del que pretenden huir. Parten de un rechazo absoluto a la ética y/o la moral por considerar que la naturaleza de sus enunciados es ideológica, y que subyace la pretensión de imponerlos coactivamente desde una cultura a las demás. Por eso, su relativismo parte del dato fáctico de la multiplicidad de cosmovisiones en el planeta, de la necesidad de respetar esa pluralidad, y por ende, de la proscripción de cualquier formulación de enunciados de carácter axiológico con pretensiones universalistas. Los principios ya formulados, como por ejemplo ocurre en bioética, proyectan intereses culturalmente dados, por lo que en última instancia responden al intento de jerarquizar los valores para asegurar la primacía de la moral occidental. Por ese motivo, desde el relativismo fuerte se cuestiona no sólo la validez de los cuatro principios de la bioética, sino la necesidad misma de crear principios morales de carácter universal. En una crítica límite, abominarían incluso de la bioética, en la medida en que el campo del conocimiento en sí mismo nació contaminado de ideología etnocéntrica occidental.

Aunque este es el punto de partida del relativismo fuerte, a la hora de enfrentarse a escenarios concretos no han sido tan radicales, y han buscado matizar, ampliar o modular con pretensiones omniabarcantes los referidos cuatro principios. Así, de forma resumida podríamos observar las siguientes variaciones: a) el principio de justicia se ha exten-

dido hasta enlazar con un principio ausente, el de solidaridad, buscando una conexión entre los seres humanos de diferentes culturas (minorías y colectivos oprimidos, como las mujeres, las minorías sociales, las minorías étnicas, los seres vivos no humanos, etc.); b) el principio de autonomía se ha matizado o desdoblado en una doble vertiente. Frente a otras culturas, el principio de autonomía resulta inservible, por cuanto representa los valores del individualismo neoliberal y capitalista. Pero para determinados colectivos, como por ejemplo las mujeres, sí se ha mostrado útil, ya que permite generar un discurso de emancipación en contextos culturales androcéntricos. Por ese motivo, el principio de autonomía se ha ampliado en su sentido, permitiendo el acceso a su ejercicio a colectivos, como las mujeres, que en principio estaban ausentes (el derecho al aborto en nuestro país vendría de esta línea de pensamiento; el derecho al aborto de las mujeres menores de edad, aun en contra de la opinión de sus padres, también); c) el principio de beneficencia se ha reivindicado desde determinadas líneas feministas y multiculturales. Para algunas corrientes de pensamiento feminista de carácter esencialista, el principio de beneficencia muestra las diferencias de la mujer frente al hombre (ética del cuidado, de la solidaridad y de la compasión vs. ética de la competitividad masculina); para algunas corrientes multiculturalistas, el principio de beneficencia abre la puerta a otras culturas en la medida en que permite reivindicar el valor de lo grupal y lo social frente a lo individual (por ejemplo, en el proceso de toma de decisiones en situaciones cercanas a la muerte participaría la comunidad, a través de la familia, gurús, chamanes, personas de espiritualidad destacada, etc., que buscarían el bien del individuo sin contar con éste); d) por último, el principio de no maleficencia aseguraría la benevolencia de este proceso de toma de decisiones grupal, que reivindica lo colectivo frente a lo individual, o lo que es lo mismo, la cosmovisión social de culturas no occidentales.

En una segunda línea de actuación, el pensamiento relativista fuerte ha creado nuevos principios debido a la aparición de nuevas necesidades, temáticas y escenarios para los que los cuatro prístinos principios se habían quedado cortos. Así, destacaría dos principios en ese sentido, el principio de responsabilidad y el principio de soberanía alimentaria.

El principio de responsabilidad fue creado, como ya hemos examinado, por Jonas, un filósofo recuperado actualmente por el vertiginoso contexto tecnológico que vivimos. Aunque en principio Jonas está alejado de las corrientes de pensamiento propias del relativismo fuerte (género, posmodernos, indigenismo, antiglobalización, marxistas, etc.) podemos hallar una conexión rebuscando en sus raíces intelectuales. En efecto, Jonas es discípulo de Heidegger, uno de los padres precisamente del pensamiento posmoderno, base del paradigma que analizamos, y mortificó con su famoso libro *El principio de responsabilidad* la ciencia moderna, sometiéndola a una crítica implacable, en línea a la que ya realizara Heidegger en su momento. La reutilización de algunas de sus ideas por parte de pensadores como Enzensberger, por ejemplo,⁴⁴ radica en que Jonas criticaba la idea de progreso occidental, el crecimiento económico exponencial, las técnicas de ensayo y error de la ciencia, y sobre todo, recordaba el vínculo entre el nazismo, el estalinismo y la enfebrecida pulsión por descubrir, inventar y *progresar*. Estas ideas abonaron el terreno para su recepción por el relativismo fuerte, ya que las críticas a la ciencia oficial, a los grandes metarrelatos (capitalismo, comunismo, cristianismo), los recordatorios del pasado

(44) Es muy conocido, desde el paradigma que estudiamos, el artículo de Hans Magnus Enzensberger, “Golpistas en el laboratorio”, *La Vanguardia*, Domingo, 10 de junio 2001. «En los años 70 y 80 del siglo pasado parecía dominar la depresión. En todas partes se presentaban escenarios de decadencia. La guerra fría, [...] Antes del fin de siglo empezó la fase maniaca. Esta vez no fue la filosofía de la historia la que aguardaba con promesas salvadoras. Ningún partido, ninguna ideología política se presentó con un nuevo proyecto para la humanidad. Al contrario, el colapso del comunismo dejó un vacío ideológico que ni la vieja ni la nueva izquierda pudieron llenar. Las nuevas promesas utópicas llegaron de los institutos de investigación y de los laboratorios de ciencias naturales. Y no se tardó demasiado hasta que un fantástico optimismo dominó la escena. Casi de la noche a la mañana retornaron todos los temas del pensamiento utópico: el triunfo sobre todas las carencias y deficiencias de la especie, sobre la estupidez, el dolor y la muerte. De repente, muchos dijeron que se trataba sólo de una cuestión de tiempo hasta llegar a la mejora genética del hombre, hasta acabar con la vieja forma de la fecundación, del nacimiento y de la muerte, hasta que los robots eliminaran la maldición bíblica del trabajo, hasta que la evolución de la inteligencia artificial pusiera fin a la molesta escasez. Las fantasías ancestrales de poder absoluto encontraron un nuevo refugio en el sistema de las ciencias. [...] Nunca la humanidad se ha liberado voluntariamente de sus fantasías de poder absoluto. Sólo cuando la hidra haya hecho su camino se tomará conciencia, a la fuerza, de los propios límites, probablemente a un precio catastrófico».

colonizador y depredador de Occidente, etc., son en cierta medida una continuación del ensayo de Jonas. Pero es que además, cuando aparecieron los transgénicos en los años noventa del siglo XX, Jonas ya había fallecido, pero parte de su discurso serviría de bandera para atacar a las grandes multinacionales de los transgénicos y cuestionar el paradigma occidental de asumir los riesgos del progreso cuesten lo que cuesten. Precisamente el principio que nace para enfrentarse a este escenario de transgénicos nace dentro del contexto del relativismo fuerte: el principio de soberanía alimentaria.

En efecto, la segunda gran aportación del relativismo fuerte a la bioética ha sido el principio de soberanía alimentaria. En este principio se condensan la lucha contra los transgénicos, la reivindicación campesina de la tierra, el pasado indígena, el colonialismo occidental, el nuevo ecologismo, el feminismo, etc. El principio de soberanía alimentaria defiende el derecho de los indígenas, entendiendo por indígenas los descendientes de los pueblos colonizados por Occidente, a cultivar su tierra, empleando para ello sus propias tecnologías y semillas. Indirectamente se enfrenta a una nueva forma de colonialismo, el tecnológico, en la medida en que las empresas occidentales que detentan el monopolio de los transgénicos imponen los cultivos a los pueblos indígenas; directamente, el principio se enarbola por una nueva forma de izquierda indigenista iberoamericana, la de Evo Morales en Bolivia y Chávez en Venezuela, hasta el punto de incorporar dicho principio a las constituciones de sus respectivos países.

Oscilando entre este paradigma posmoderno y el relativismo débil podemos situar a los teóricos en bioética que defienden a los animales y/o a la naturaleza. Así, en esta línea se propugna un holismo ético⁴⁵ en el que no se tenga en cuenta sólo a los seres humanos, sino también

(45) «En ocasiones se utiliza para indicar una ética que considera moralmente relevantes a otros individuos distintos a las personas, y que proporciona argumentos de peso a las exigencias morales de los ambientalistas. Una ética centrada en la vida es una ética ambiental en este sentido, y una ética centrada en los animales lo es con menor claridad. Sin embargo, algunos reservan el término para una ética específica, el holismo ecológico, presumiblemente porque piensan que sólo una ética semejante proporciona una protección moralmente satisfactoria del entorno natural (Callicott, JB, "Elements of an environmental ethic: moral considerability and the bioethic community" I (1979, 71-81.) (...) la extinción va en contra de la meta de mantener la biosfera o los ecosistemas (...) En este caso, el holismo, una concepción según la cual los individuos, los

al resto de seres vivos (por ejemplo, el *Proyecto Gran Simio* y su “comunidad de iguales” compuesta por “humanos, chimpancés, gorilas y orangutanes”⁴⁶), incluidos a los seres inorgánicos (“eco-bio-communitarian perspective”, Benatar⁴⁷).

En conclusión, los cuatro grandes principios de la bioética han servido a la vez de punto de partida a esta disciplina y como diana de las diatribas y acusaciones de todos los colectivos que se han ido incorporando posteriormente a este campo del conocimiento. El cuestionamiento de su validez universal, tanto desde otras atalayas culturales como desde otros posicionamientos ideológicos dentro del propio Occidente, ha llevado a la recuperación del casuismo aristotélico. Las dificultades que acarrear los problemas de la bioética han generado una progresiva sustitución de los grandes principios por las soluciones caso por caso, provisionales, temporales, e inspiradas en el pragmatismo. A medida que la ciencia avanza la bioética halla más asideros en el relativismo y las verdades provisionales que en los grandes axiomas. Otra cosa es que esta realidad no sea aceptada tampoco desde los paradigmas no relativistas en bioética.

únicos que para muchos son moralmente relevantes, no lo son». Elliot, Robert, “La ética ambiental”, en *Compendio de Ética*, pág. 397.

- (46) Ramírez Barreto, Ana Cristina, en “Simios, derechos y torceduras”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 39, julio-diciembre, 2008, 349-358.
- (47) «Anthropologists and social scientists have been critical of modern bioethics on the grounds that it is based on Western moral philosophy and western biomedical perspectives. An additional criticism is that bioethics is located within a theoretical framework that emphasizes the application of scientifically rigorous medical care to people who are sufficiently autonomous to make self-interested decisions about themselves in a context of minimal social connectedness. It is claimed that such a highly reductionist and individualistic approach takes insufficient considerations of the social and cultural contexts of illness or associated ethical dilemmas. In addition, it isolates bioethical issues from spiritual perspectives on health and neglects the dynamic nature of relationship between individual, their families, and their communities (...) Some critics of modern bioethics favor a more embracing communitarian conception of the individual that acknowledges and values closer links with other people. As an example, the African notion of a person values links with the past (ancestors), the present (family and community), and with other animate beings (and even inanimate objects such as a earth) within a “web of relations” that has been labeled as an “eco-bio-communitarian perspective”». Benatar, Solomon R. “Global health ethics and cross-cultural considerations in bioethics”. Section VIII, en *The Cambridge Textbook of Bioethics*, pág. 344.

4. Conclusiones

En estos últimos cuarenta años la bioética ha ido transitando por los cuatro modelos de relaciones interculturales que hemos examinado. En una primera etapa, delimitada por el periodo comprendido entre el nacimiento de la bioética, en 1971, y la publicación del *Informe Belmont* y la *Enciclopedia de la Bioética*, en 1978, ha predominado el etnocentrismo débil. El principal producto de este periodo, los famosos cuatro principios de la bioética, se ha configurado siguiendo la tradición liberal occidental, como principios obtenidos deductivamente y con pretensiones universalistas. A la vez, esos principios están inspirados en el protestantismo norteamericano, con una evidente preeminencia del principio de autonomía barnizado con las ideas de dos ilustres representantes de esta corriente, Kant y Rawls. La tesis implícita es que todas las demás culturas deberán adoptar esos principios, de la misma forma en que se ha acogido la idea occidental de derechos humanos, su tecnología, o su modelo político.

La segunda etapa comienza en una fecha indeterminada de esa primera etapa, superándola en fuerza e intensidad. Las iglesias cristianas toman conciencia de que las materias tratadas por la bioética entran de lleno en el campo de sus competencias, por lo que inician el cerco intelectual a la bioética. Proliferan los comités, las instituciones, las cátedras, los libros, artículos e investigaciones, etc., patrocinados por instituciones católicas o protestantes. A medida que la bioética supera las fronteras occidentales se recepciona en otros lugares con el mismo espíritu numantino. Es el modelo etnocentrista fuerte. Se defiende una bioética que coincida con la moral religiosa. Las pretensiones en este caso son imponer las propias tesis, o bien, si las fuerzas no acompañan, acantonarse. Los paradigmas de bioética defendidos son compartimentos estancos con los que se evita absorber ideas foráneas y a la vez exportar las propias. La ética de la bioética es básicamente la moral de una confesión determinada, y los principios de la bioética son vástagos de los textos sagrados, engendrados a partir de una meticulosa labor hermenéutica.

La tercera etapa está relacionada con la caída del bloque comunista, a finales de los ochenta y principios de los noventa, y el comienzo de

la globalización. La extensión del modelo político económico occidental por el planeta, Internet, los medios de transporte, etc., son factores que acentúan los contactos entre personas de diferentes lugares a un rimo nunca antes alcanzado. La desaparición del comunismo plantea el encuentro con el *otro* desde una perspectiva no política, sino cultural. Los modelos antagónicos que surgen, Alianza vs Choque de Civilizaciones, liberalismo vs comunitarismo, etc., tratan de buscar asideros ante una mezcla tan inevitable como insospechada.

La bioética se bifurca en esta tercera etapa. Por un lado, surgen posiciones que buscan un acercamiento y puesta en común con personas de otras culturas. La socialdemocracia y determinados sectores del liberalismo tratan de hallar un punto de partida igualitario, apoyándose para ello en un relativismo débil que permita hallar universales o isomorfismos culturales y rehusando y distanciándose a la vez de las consecuencias del relativismo fuerte.

La segunda bifurcación de esta tercera etapa tiene por protagonista al pensamiento posmoderno. Si el Choque de Civilizaciones llevó aparejado como respuesta la Alianza de Civilizaciones, la globalización ha provocado como respuesta el reverso pesimista del periodo que vivimos, la posmodernidad. La crítica a la modernidad europea y sus grandes metarrelatos, a las utopías y paraísos terrenales, al milenarismo y al hombre nuevo, etc., han generado un discurso desalentador y melancólico, corrosivo y dosificadamente cínico, que rehúye todo lo que suene a verdad oficial, científica o religiosa. El relativismo fuerte que hemos analizado es la principal característica del pensamiento posmoderno.

En bioética, el paradigma posmoderno ha sido el más duro con las líneas oficiales, hasta el punto de abrir frentes insospechados un par de décadas antes, como la bioética feminista, los derechos de los transexuales, la situación de las minorías étnicas, las críticas a las patentes, laboratorios y empresas investigadoras, el rechazo a los comités de ética y a la ética en sí misma, etc. El pensamiento posmoderno se enfrenta a todo lo analizado hasta ahora, pero no desde una perspectiva nihilista, sino constructiva (deconstructiva, en su lenguaje), buscando nuevos sentidos, nuevas veredas, y rehuyendo la seguridad del suelo firme. Paradójicamente, han combinado la falta de solidez de muchas

de sus tesis con una ampliación de la bioética a temáticas tradicionalmente desplazadas, lo que ha repercutido en la mejora de la calidad de vida de no pocos colectivos.

En conclusión, los cuatro paradigmas analizados, el etnocentrismo y el relativismo, en sus versiones fuerte y débil, coexisten ahora en un campo, la bioética, que no cesa en su empeño por crecer, abarcar nuevas temáticas y plantear nuevas preguntas, aun cuando todavía no se han respondido las que acompañaron su génesis. Quizá la ciencia acentúe la homogeneización de la humanidad, dados los riesgos inherentes a la heterogeneidad moral en una aldea global, o quizá la fracione definitivamente, si no se ponen al alcance de todos los prometeicos proyectos de *mejora* de la especie. En cualquier caso, el confuso y complejo campo del conocimiento denominado bioética será el que se enfrente a esos nuevos escenarios.

5. Bibliografía

- ANDERSON, Michael, y LEIGH ANDERSON, Susan, “Ética para robots”, en *Investigación y ciencia*, versión española de *Scientific American*, Dic. 2010, núm. 411, págs. 56-61.
- ARANGUREN LÓPEZ, Jose Luis, *Ética*, Obras Completas. Vol II, Trotta Editorial, 1994.
- BÁTIZ, Jacinto; LONCAN, Pilar. *Problemas éticos al final de la vida*, Gaceta Médica de Bilbao, 2006; Vol 103, núm. 3, págs. 41-45.
- BAUTISTA PAREJO, Esperanza, “Hans Jonas y la responsabilidad constitutiva: dignidad de la naturaleza y dignidad del ser humano”, *Bioética: la cuestión de la dignidad*, editor L. Feito, Actas de las reuniones de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta, vol XXX, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2004.
- BEDATE, Carlos. “Biotecnología: países en desarrollo y tercer mundo.” En AAVV. *Ética y Biotecnología*. Gafo, Javier (ed). Universidad Pontificia Comillas, Madrid. 1993.
- BECCHI, Paolo, “El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de un recorrido”, Università di Genova. Traducción del italiano de Susana Brítez D’Ecclesiis. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral*

- y Política*, N.º 39, julio-diciembre, 2008, 101-128. Versión corregida y aumentada de un trabajo inicialmente publicado con el título «Hans Jonas e il ritorno alla metafisica» en *MicroMega*, n.º 5, 2003, pp. 82-109.
- BENATAR, Solomon R. “Introducción a Global health ethics” y “Global health ethics and cross-cultural considerations in bioethics”. Section VIII, en *The Cambridge Textbook of Bioethics*, edited by Peter A. Singer and A. M. Viens. Cambridge University Press, First published, 2008.
- BESTARD COMAS, Joan, “Cultura i nova genètica: sobre algunes connexions entre cultura i naturalesa”, en *A propòsit de cultura, Quaderns de l’institut Català d’antropologia*, págs. 97-110.
- BOYLE, Joseph M, and NOVAK, David, “Religious perspectives in bioethics”. Section IX, *The Cambridge Textbook of Bioethics*. Edited by Peter A. Singer and A. M. Viens. Cambridge University Press, First published, 2008.
- BUENO, Gustavo. *¿Qué es la filosofía?*, Pentalfa Ediciones, 2ª edición, Oviedo, nov 1995.
- BUXÓ I REY, M. Jesús, “La conjunció aplicada dels “co-”: comitès, col·laboracions, col·legues, co-operacions, co-generació i co-gestió de dades i problemes”, *Revista d’etnologia de Catalunya*, Universitat de Barcelona Publicació de L’Observatori de Bioètica i Dret. UB. Parc Científic de Barcelona.
- CASADO GONZÁLEZ, María, “La bioética como soporte al derecho para regular la biotecnología”, *Revista catalana de dret públic*, núm. 36, 2008, pág. 55-78.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Santa Sede, *Instrucción Dignitas Personae, Sobre algunas cuestiones de bioética*. 13 de diciembre 2008.
- Declaración Iura et bona sobre la eutanasia*, 5 de mayo de 1980.
- ELLIOT, Robert, “La ética ambiental”, *Compendio de ética*, editor Peter Singer, título original *A Companion to Ethics*, versión española de Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- FERRANDO MANTOVANI, “Las nuevas fronteras de la bioética”, traducción de Jesús Barquín Sanz *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 01-06-1999.

- FLAMIGNI MASSARENTI, Armando; MORI, Maurizio, PETRONI, Angelo, *Manifiesto di bioética laica*; MAURIZIO MORI; VAT-TIMO, Gianni, y otros, *Nuovo manifesto di bioética laica*.
- GAFO FERNÁNDEZ, Javier, “Problemas éticos del proyecto genoma humano”, en *Ética y biotecnología*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1993.
- “La tradición católica”, en *Bioética y religiones: el final de la vida*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2007.
- GARCÍA CAPILLA, Diego José, *El nacimiento de la bioética*, Biblioteca Nueva SL, Madrid, 2007.
- GARZÓN SEFARTY, Baruj A., “Judaísmo y bioética”, en *Bioética y religiones. El final de la vida*. ed. Javier Gafo, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2007.
- GRACIA, Diego, “La deliberación moral: el papel de las metodologías en Ética clínica”, en Sarabia, J, y De los Reyes, M, (ed.), *Comités de ética asistencial*, Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 2000.
- “Religión y ética”, en *Bioética y religiones: el final de la vida*, ed. Javier Gafo, Univ. Pontificia Comillas, Madrid, 2007.
- GUERRA, María José. “Hacia una bioética global: la hora de la justicia (A vueltas con la desigualdad humana y la diversidad cultural)”, en *Bioética: la cuestión de la dignidad*, editor L. Feito, Actas de las reuniones de la Asociación Interdisciplinaria José de Acosta, vol XXX, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2004.
- EINSTEIN, Albert, “Las leyes de la ciencia y las leyes de la ética”, en *La gran ilusión. Las grandes obras de Albert Einstein*, edición de Stephen Hawking, título original *A stubbornly persistent illusion. The Essential Scientific Writings of Albert Einstein*, traducción de Ubaldo Iriso Ariz., Crítica S.L. Barcelona, 2010.
- HUNTINGTON, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, 1997.
- KELLNER, Menachen, “La ética judía”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, editor Peter Singer, título original *A Companion to Ethics*, versión española de Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- JONAS, *El principio de responsabilidad*, (título original *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, 1988), traducción de Javier Fernández Retenaga, Editorial Herder SA, Barcelona, 1995.

- JONSEN, A. R., “Bioethics as a discipline”, en *The Birth of Bioethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.
- KÜNG, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, título original *Projekt Weltethos*, Trotta, tercera edición, 1995, Madrid.
- LECUONA (DE) RAMÍREZ, Itziar, “Textos y recursos de referencia para abordar los retos del derecho público ante las ciencias de la vida desde una perspectiva bioética”, *Revista catalana de dret públic*, 36, 2008.
- LUCAS LUCAS, Ramón, *Antropología y problemas bioéticos*, traducción de Salvador Antuñano y Cristina Miguel, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.
- MARSICO, Gaia, *Bioética: voces de mujeres*, traductora Carolina Ballester Meseguer, Narcea SA de Ediciones, 2003.
- MOSTERÍN, Jesús, *La naturaleza humana*, Espasa Calpe, Madrid, 2006.
- Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid, 1993.
- RAMÍREZ BARRETO, Ana Cristina, “Simios, derechos y torceduras”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 39, julio-diciembre, 2008, págs. 349-358.
- REICH, Warren Thomas, *Encyclopedia of bioethics*, New York, MacMillan, 1995
- RODOTÁ, Stefano, *El País*, 12-12-10, págs. 10-11.
- POLAINO LORENTE, Aquilino, “Más allá de la confusión: razones para la prioridad de la bioética”, *Manual de Bioética General*, ediciones Rialp, 1994, págs. 70-97.
- SÁNCHEZ MORALES, María Rosario, *Impactos sociales de la biotecnología*, UNED, Madrid, 1995, págs. 325-372.
- SMART, N., *Worldviews: Cross-cultural Explotarions of Human Beliefs*, 2nd edn. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1995.
- SÁBADA, Javier, *Principios de bioética laica*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- SINGER, Peter A.; VIENS, A.M, *The Cambridge textbook of Bioethics*, Cambridge University Press, 2008.
- SORIANO, Ramón, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, Almuzara, Córdoba, 2004.
- TARQUIS ALFONSO, Pedro, “Bases teológicas de la ética protestante”, en *Bioética y religiones: el final de la vida*. ed. Javier Gafó, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2007.

- TATARY BAKRY, Riay, “Islam, Bioética y final de la vida”, en *Bioética y religiones: el final de la vida*, ed. Javier Gafo, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2007.
- TOGNONI, Gianni. *Bioética: voces de mujeres*, traductora Carolina Ballester Meseguer, Narcea SA de Ediciones, 2003.
- TORRALBA ROSELLÓ, Francesc, “La lógica de la circularidad. Eticidad del morir desde el hinduismo y el buddhismo”. *Bioética y religiones. El final de la vida*, ed. Javier Gafo, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2007.
- VV.AA *Enciclopedia Británica*.
- WITTGENSTEIN, *Conferencia sobre ética*, introducción de Manuel Cruz, Editorial Paidós, Barcelona, 1989.
- WILLIAMS, John R., *Manual de Ética Médica*, título original *Medical Ethics Manual*, Unidad de Ética de la Asociación Médica Mundial, 2ª edición 2009.
- WOJTYLA, Karol, *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, BAC, 1980.

Reseñas curriculares de los autores

José Cepedello Boiso. Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla, es Licenciado en Filosofía, en Derecho y en Filología Hispánica. Actualmente desempeña sus tareas docentes e investigadoras, como Profesor Contratado Doctor, en el área de Filosofía del Derecho y Filosofía Política de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Su labor investigadora se centra en los siguientes temas: las teorías del Derecho contemporáneas, la filosofía política marxista, el pensamiento político islámico, las teorías sobre los Derechos Humanos, la globalización y las bases filosófico-políticas de la Alianza de Civilizaciones. Entre sus publicaciones, destacan una edición comentada de una de las obras esenciales del pensamiento islámico contemporáneo, Justicia Social en el Islam de Sayyid Qutb y sendos estudios monográficos sobre el pensamiento político del filósofo marxista Adolfo Sánchez Vázquez y el intelectual palestino Edward Said.

Manuel Jesús López Baroni. Doctor en filosofía política y licenciado en derecho y en filosofía. Es profesor de secundaria en la Junta de Andalucía y profesor asociado de filosofía del derecho en la Universidad Pablo de Olavide. Ha completado los estudios con formación de posgrado en pensamiento político, criminología, práctica forense, innovación e investigación educativa, docencia virtual, y demás temática relacionada. Ha publicado una veintena de libros educativos sobre filosofía, derecho, economía y empresa, y una quincena de artículos de filosofía en revistas especializadas. Investiga en historia de la filosofía política española del siglo XX y en bioética.

Fernando Martínez Cabezudo. Profesor de Filosofía del Derecho y Política de la Universidad Pablo de Olavide. Es Licenciado en Derecho y en Antropología por la Universidad de Sevilla. DEA en Pensamiento político, democracia y ciudadanía por la Universidad Pablo de Olavide. Realiza su tesis doctoral sobre el tema “Internet y Democracia”.

Ignacio de la Rasilla del Moral. Investigador Post-Doctoral Max Weber en Derecho, Instituto Universitario Europeo de Florencia. Doctor en Relaciones Internacionales con especialización en Derecho Internacional por el Instituto Universitario de Altos Estudios Internacionales y de Desarrollo de la Universidad de Ginebra. Licenciado en Derecho (Universidad Complutense de Madrid), Diploma de Estudios Avanzados en Derecho Internacional y Relaciones Internacionales (IUHEI, Ginebra), Diploma de Estudios Avanzados en “Pensamiento Político, Pensamiento y Ciudadanía” de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla (UPO, Sevilla), Máster en Derecho (LLM) por la Facultad de Derecho de la Universidad de Harvard. Colaborador Honorífico del Área de Filosofía del Derecho de la UPO, Sevilla. Investigador asociado al Centro de Estudio e Investigación sobre el Derecho internacional, Universidad Paris I (Panteón-Sorbona). Investigador Asociado del Centro para el Estudio de la Economía Política y el Derecho del Instituto Universitario Internacional de Turín. Miembro de SEJ277 e investigador de varios grupos de investigación avanzada en España: DER2010-16350 (Universidad de Zaragoza) y DER2010-1958, SEJ2006-14556JURI y TIC-02875 (UPO). Es profesor invitado del Máster de Consultoría, Análisis y Pensamiento Político (UPO) y del Máster de Derecho Internacional y Europeo de la Universidad Católica de Lille.

Rafael Rodríguez Prieto. Profesor Titular de Filosofía del Derecho y Política de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Miembro del Grupo SEJ 277 Derechos Humanos. Teoría General, dirigido por Ramón Soriano. Miembro del RCC James B. Conant Research Group at Harvard University. Entre sus obras destacan Ciudadanos Soberanos. Participación y democracia directa (Almuzara, 2005), Holocausto y Crímenes contra la Humanidad. Claves y Recorridos del Antisemitismo (Anthropos, 2010, coord. con José Cruz), ¿Por qué soy de Izquierdas? Por una Izquierda sin complejos (Almuzara, 2010 con José M.Seco) y Construyendo Democracia. Una propuesta para el debate (Aconcagua, 2005). Es investigador del LIPPO (Laboratio de Ideas y Prácticas Políticas), Centro oficial de Investigación de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

Ramón Soriano. Catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Es autor de una treintena de libros y un centenar de artículos científicos de fondo sobre los temas de teoría general del derecho, filosofía política, sociología del derecho y derechos humanos. Ha sido decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Huelva y profesor de Sociología jurídica en el Instituto Andaluz de Criminología. Codirige la Maestría "Derechos Humanos en el mundo contemporáneo" de la Universidad Internacional de Andalucía y el programa doctoral "Pensamiento político, democracia y ciudadanía" en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Dirige la publicación periódica "Revista Internacional de Pensamiento Político". Es cofundador del Instituto Internacional del Sur para la ecociudadanía y el desarrollo sostenible (www.ecociudadania.org). Dirige colecciones de filosofía política y jurídica de las editoriales Almuzara, MAD y Aconcagua. En la actualidad es director del Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas (LIPPO), Centro oficial de investigación de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

