

¿DIÁLOGO O CONFLICTO ENTRE CIVILIZACIONES?

JACOBO MUÑOZ

La tendencia a pensar el mundo de acuerdo con el modelo dualista —según el cual nos dividimos de alguna forma esencial en dos: *nosotros* y *ellos* (un *ellos* que puede ser a su vez múltiple)— es tan antigua, cabría decir no sin cierta disculpable exageración, como nuestra conflictiva especie. *Nosotros* y *los otros*; identidad y alteridad; *los civilizados* y *los bárbaros*; *Oriente* y *Occidente*; *Norte* y *Sur*; *centro* y *periferia*; *Dar al Islam* (tierra de paz) y *Dar al Harb* (tierra de guerra); zonas de paz y zonas de desorden; mundo libre y mundo comunista o totalitario; *sociedades abiertas* y *sociedades cerradas*, son dicotomías harto conocidas. Hay quienes, deseando ser objetivos, y siéndolo en cierto modo, dividen el mundo con criterios más bien económicos: países ricos (modernos, desarrollados) y países pobres (subdesarrollados o en vías de desarrollo). Pero, claro, esta división económica, aparentemente neutral o técnica, se corresponde históricamente con la división cultural entre Oriente y Occidente, una división que remite a diferencias no solo de bienestar económico, sino de filosofías, valores y formas de vida. Y así, al presunto “universalismo occidental”, y su modelo de modernización y su sentido del progreso, se le opondría el llamado “relativismo cultural”, denostado este a su vez, por los etnocéntricos.

De otra parte, cabría argüir también que si Occidente puede, y ha podido de antiguo, ser percibido como una unidad, al menos en cierto sentido, no se ve muy bien qué podrían tener en común las sociedades no occidentales, esto es, las que nos ponen frente a una diversidad de “civilizaciones” tan llamativa como la existente entre la civilización japonesa y la china, o la hindú y la musulmana; por no hablar ya de la “africana”. Y eso por no entrar en la interesante cuestión del contenido ideológico y político de la di-

visión entre un Occidente “moderno” y “civilizado” (colonizador) y un Oriente premoderno (colonizado o colonizable, en el sentido en el que podría serlo incluso hoy bajo la especie de la globalización). No falta quienes creen poder percibir en esta dicotomía un mito creado por Occidente.

En cualquier caso, tampoco faltan los que, también con buenas razones, han establecido una y otra vez nexos entre las divisiones y polarizaciones y los conflictos bélicos, “calientes” o “fríos”, que protagonizaron la historia de nuestro mundo.

El retorno de lo reprimido

Tras la caída del muro, sin embargo, el mundo vivió un momento de euforia. Una intensa propaganda llegó casi a hacer plausible la hipótesis de que el final de la guerra fría, o lo que es igual, el hundimiento de un mundo bipolar, significaba el final de todo conflicto importante en la política global. Un conocido ensayista llegó incluso a popularizar la tesis del “final de la historia”, esto es, *del final*, al que se supone que se habría llegado tras la caída del muro, *de la evolución ideológica del género humano y la universalización de la democracia liberal occidental como forma de gobierno definitivo*. Aun habría conflictos, claro es, pero de baja intensidad, por ejemplo en el tercer mundo y bien localizados, no a escala planetaria. La lucha ideológica habría quedado, en fin, superada por la resolución tentativa de problemas económicos y técnicos triviales. Hubo incluso universidades, en USA, en las que se eliminaron, por innecesarias ya en el emergente nuevo orden mundial, las cátedras dedicadas a estudios sobre la seguridad nacional e internacional.

No necesitaré recordar lo pronto que se deshizo este espejismo de armonía en

el mundo con la multiplicación de conflictos étnicos y con la aparición, o reaparición, de apelaciones que se creía definitivamente olvidadas —a la “limpieza étnica”, por ejemplo— o de orden religioso.

Y así, a principios de 1993 se estimaba que en todo el mundo se libraban 48 guerras étnicas, y que sólo en la antigua Unión Soviética existían 164 “conflictos y reivindicaciones étnico-territoriales con relación a las fronteras”, de los cuales 30 habían supuesto algún tipo de enfrentamiento armado. Añádase a ello la aparición del terrorismo como fenómeno de masas; los bombardeos de Afganistán e Irak, con la invasión, además, de este último país (y la definición por parte del presidente Bush de un presunto “eje del Mal”); confrontaciones a propósito de la tecnología nuclear —o de la venta de componentes de misiles (como la efectuada por China a Pakistán); el aumento del fundamentalismo religioso en todo el mundo; nuevos conflictos comerciales de gran intensidad; etc. Quienes argumentan que en el mundo de la posguerra fría la política global se ha convertido, por primera vez en la historia, en multipolar y multicivilizacional, tienen, pues, material de sobra en el que fundamentar sus tesis. Como lo tienen también los que llaman la atención sobre el cambio, en el mundo de la posguerra fría, del vocabulario “político”. Un cambio evidentemente profundo y, desde luego, inquietante...

Politización de la religión o redefinición religiosa de la política?

Ya me he referido a la reaparición de conceptos etnicistas, raciales (como el de “limpieza étnica”) en el ámbito geopolítico. Más llamativo y sorprendente, sorprendente al menos para muchos, ha sido otra reaparición en la lucha política: la de un vocabulario religioso que parecía olvidado.



Hasta no hace mucho tiempo, en amplios sectores de Occidente la religión y, más genéricamente, la religiosidad, era un asunto radicalmente personal —un “estado de fe”, por decirlo con William James—, privado, subjetivo, enraizado en la propia experiencia, pero sumamente resistente a la vez, a las exigencias, cada vez más notorias, de lo público, lo social y lo cotidiano en un marco secularizado. Pues bien, poco a poco, pero sin demora, el empeño de acotar un espacio para la religión en un dominio llamado “experiencia”, privado y personal, ha ido convirtiéndose, para muchos, en algo extemporáneo. Recuérdese, por ejemplo, la insistencia con la que en los medios de comunicación, en los escritos académicos, incluso en las arengas y en las homilias dominicales, se habla hoy de “lucha religiosa”.

¿A qué se apunta con esta expresión? Desde luego no a luchas privadas con de-

monios interiores. Tampoco se alude con ella al notable esfuerzo hecho a lo largo del siglo XIX por unas iglesias que aparecían como agotadas y declinantes ante la opinión pública por mantener la autoridad de las convicciones religiosas situándolas en un ámbito fuera de las seducciones de lo profano.

Frente a esto, la expresión “lucha religiosa” remite hoy principalmente a acontecimientos que tienen lugar en el espacio público, incluyendo en él los tribunales de justicia. Recuérdese la larga lista: Yugoslavia, Argelia, India, Pakistán, Irlanda, Irán... Y también esa inacabable tónica de nuestros días: políticas de inmigración, problemas de minorías, programas escolares, preceptos del sabbath, velos, debates sobre el aborto, sobre la mutilación genital femenina, terrorismo “islámico”, mártires suicidas, fundamentalismos varios, fatwas, asaltos, monjes políti-

cos en el extremo Oriente, guerreros santos algo más cerca...

Nada de todo ello es privado. Tal vez velado, tal vez intermitente, tal vez pronto involuntariamente olvidado, pero poco privado.

En un momento en el que la relación entre Islam y política condiciona, al menos en parte, el equilibrio mundial, en el que el propio Islam se ha convertido de facto en la segunda religión en Francia, en el que importantes contingentes de población en los países árabes —y no solo árabes— buscan en el Islam un dique contra una globalización occidentalizante que juzgan abrasadora, en el que los literalistas bíblicos apoyan e intentan dar un fundamento teológico al belicismo de un presidente de EE UU casi con tanta dedicación y esfuerzos como los no hace mucho prestados a socavar la legitimidad de otro presidente, en el que fuerzas paramilitares asesinan obispos y “teólogos de la liberación” inspiran revueltas campesinas, no parece razonable seguir hablando de religión. O seguir hablando solamente en los términos en que los herederos de la ilustración occidental lo han hecho hasta hace más bien poco: en términos de “los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en su soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad” (William James).

Los signos del tiempo

Parece, pues, obligado “leer” también estos signos del tiempo —de nuestro complejo, fragmentado e inquietante tiempo y sacar las debidas consecuencias. Son signos cuyo catálogo nos es ya, por otra parte, familiar: la competencia entre visiones contrapuestas del Islam o del judaísmo, o entre las que componen el abigarrado mosaico del subcontinente indio; la globalización *sui generis* que busca el

papado renovado; el retorno de la ortodoxia en la Rusia post-soviética; el escrituralismo profético que quiere devolver, a su vez, América a “lo” americano”; y en fin, la conversión creciente de las comunidades de fe en los ejes en torno a los que gira la lucha por el poder (local, nacional y, en cierto modo, internacional), inseparable, por otro lado, del aumento del peso de lo religioso y de la pertenencia religiosa en la confección y definición de las identidades personales.

Como es bien sabido, Samuel Huntington sacó no hace mucho las en su opinión obligadas consecuencias en una de las obras más leídas y debatidas en los últimos tiempos: *El choque de las civilizaciones*. Entre las consecuencias por él extraídas destaca una con particular fuerza: la de que hoy (en el mundo posterior a la guerra fría, con su división en dos grandes potencias enzarzadas en una lucha ideológica, política y económica, que llegó a ser militar en algunos de los países del tercer mundo, pobres, carentes de estabilidad política, recién independizados, no alienados, que nominalmente quedaban fuera de los dos bloques, pero que estaban en realidad sometidos a sus presiones), las distinciones más importantes entre los pueblos, configuradoras del nuevo orden mundial, no son ya ideológicas, políticas ni económicas, sino culturales en un sentido antropológico-social totalizador. Y en la medida que la religión es elevada a instancia definitoria de una cultura o civilización así entendida, se trataría entonces de diferencias religiosas. De hecho, lo que Huntington ofrece es el modelo de un esquema interpretativo del nuevo orden mundial en el que el choque, tal y como él lo entiende, no como encuentro más o menos difícil, sino como confrontación y pugna, como “guerra”, entre siete u ocho civilizaciones, juega un papel central ¿Qué civilizaciones? Pues: la occidental, la latino-americana, la africana, la islámica, la sínica, la hindú, la ortodoxa, la budista y la japonesa. Como se ve, lo religioso prima.

En cualquier caso, el esquema interpretativo del nuevo orden mundial que propone, sostiene, de acuerdo con las presuntas “constataciones” en las que a la vez se apoya, que las poderosas fuerzas de integración que hoy actúan en el mundo (“globalización”) están generando fuerzas opuestas de afirmación cultural y conciencia civilizadora propias de un esencialismo identitario inequívoco. En definitiva, que el mundo se divide hoy en un mundo occidental, que sería el civilizador

dominante, o aspirante a ello, y muchos mundos no occidentales que tienen poco en común, por no decir nada; que los Estados siguen siendo los actores principales en los asuntos mundiales, pero sus intereses, asociaciones y conflictos están cada vez más configurados por factores culturales y civilizatorios; que los problemas de mayor alcance no se plantean ya entre bloques ni entre naciones situados dentro de una misma civilización, sino entre las civilizaciones mismas. Dicho de otro modo: que aunque el mundo multifocal y heteróclito surgido tras el final de la guerra fría es hoy el escenario de múltiples conflictos tribales y de nacionalidad, los conflictos que plantean mayores peligros para la estabilidad son los que surgen entre estados o grupos procedentes de civilizaciones diversas.

En resumen: “en la época que está surgiendo, los choques de civilización son la mayor amenaza para la paz mundial, y un orden internacional basado en las civilizaciones es la protección más segura contra la guerra mundial”. Lo que equivale a definir el actual orden mundial como un orden basado en civilizaciones diferentes, que “deben aprender a convivir en intercambio pacífico, aprendiendo unos de otros, estudiando cada uno la historia y los ideales de los otros, su arte y su cultura, enriqueciéndose así mutuamente”.

Por tanto: frente a la tensión, el malentendido y el choque, la alianza fructífera y, en cualquier caso, el diálogo sumado a la capacidad de integración. Aunque, claro, una cosa es hablar de integración, en el sentido, por ejemplo, en el que el presidente Hatamí hablaba hace pocos años de Sohrabardi, en cuya obra se trenzan magistralmente la antigua sabiduría persa, el racionalismo griego y el conocimiento intuitivo islámico, y otra, la integración entendida como asimilación forzada y en definitiva como homogeneización abrasadora.

Por otra parte es obvio que no hay diálogo posible sin igualdad entre quienes dialogan, lo que presupone la renuncia por parte de quienes dialogan a toda tentación unilateralmente “universalista”; y no digamos ya “impositiva”.

¿Qué universalismo?

Un hueso muy difícil de roer para quienes piensan, por ejemplo, que entre las diferentes alternativas civilizadoras que hoy existen sólo hay una –la occidental– verdaderamente universalizable. O, si se prefiere, que no hay ninguna que pueda

aceptarse como digna de ser hegemónica, en un sentido presuntamente beneficioso para la totalidad de la humanidad. Poner en cuestión esa hegemonía, como haría para Huntington el “multiculturalismo” (una trampa que hace de Occidente una civilización aparentemente a la espera de otra que la supere) es, según este razonamiento, liquidar el sueño de “una civilización universal, basada en los principios europeos del legado clásico, el cristianismo, la separación entre la autoridad espiritual y la temporal, la democracia, que no se ve muy bien cómo podría implantarse en otro país sin tener en cuenta su propia cultura política, el liberalismo, la tolerancia los derechos humanos, el pluralismo, los cuerpos representativos, el individualismo y el imperio de la ley”.

De este sueño o programa existen varias versiones, fuertes o débiles. Entre estas últimas figurarían las conclusiones del veintidós congreso mundial de filosofía jurídica y social, celebrado en Granada en Mayo de 2005, de acuerdo con las que “el gran reto de este siglo XXI es configurar un orden mundial nuevo en el que los derechos humanos constituyan realmente la base del derecho y la política”. Porque, claro, no basta con hablar sin tregua de ellos, ni mucho menos con asumílos sin más como nuestra instancia legitimadora básica. Habría que conseguir antes que se respetaran incluso en ese supuesto paraíso de los derechos humanos que sería Occidente. Y en cuanto a la irrenunciable simetría de los dialogantes, no parece que el subdesarrollo, el desempleo, los desequilibrios cada vez más intensos de la riqueza a que asistimos, puedan precisamente fortalecerla.

Por otra parte, el concepto de civilización que maneja Huntington es un tanto borroso, como se ha sugerido. ¿Se define realmente una civilización por objetivos comunes tales como la lengua, la historia, la religión, las costumbres, las instituciones y por la “autoidentificación subjetiva” de las gentes? ¿Sigue el poder realmente a la cultura como parece sugerirse aquí? ¿Son “culturales” las fuentes del poder, o sociales, económicas, militares y políticas? ¿Son “culturales” los factores que pautan hoy la cohesión, la desintegración y el conflicto? Y con todo, ya el hecho de sugerir que solo el diálogo es hoy un camino viable hace del libro de Huntington una aportación valiosa.

El problema radica –nos atreveríamos a sugerir– en su rechazo de toda posible abdicación por parte de Occidente de esa presunta superioridad de su cultura que

justificaría los sucesivos intentos de universalizarla a que se ha asistido históricamente. Pero también en su denuncia, coherente con lo anterior, de los peligros que conllevaría la famosa decadencia de Occidente debida al relativismo y escepticismo en él dominantes, generadores de un vacío moral que lo dejaría inerme frente a la confianza cultural de un Islam cada vez más autoafirmativo. Y con ello entramos en el núcleo del problema.

El Islam sería “una civilización convencida de la superioridad de su cultura y obsesionada por la inferioridad de su poder” que ante los estragos de la modernización estaría reaccionando en clave de refuerzo de la religión como sustento último de su identidad y condición de posibilidad de la autoidentificación subjetiva de sus gentes. Estaríamos pues ante una suerte de mecanismo compensatorio en el que deberíamos buscar la deriva fundamentalista contemporánea. Frente a todas estas líneas divisorias, que de algún modo nos retrotraen a las guerras de religión, cabría pensar en una alianza entre los pueblos forjada, y a la vez basada, en valores realmente universalizables —más allá de todo etnocentrismo y toda nostalgia por el pasado imperial de Occidente—, como la democracia, el imperio de la ley y el respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales. Todo ello en un marco de interculturalidad, claro es, de mezcla si se prefiere, de identidades diferentes pero capaces de aprender las unas de las otras.

Con ello nos situaríamos definitivamente lejos de lo que en verdad es el choque de civilizaciones: no una guerra cultural, sino un conflicto de poderes por el control de recursos básicos, de zonas y de “fronteras”; una lucha política, no religiosa, aunque esta pueda vehicular en algunos casos tal lucha.

¿Multiculturalismo o interculturalismo?

Terminaré señalando que la alianza de civilizaciones es en lo esencial, un diálogo abierto que exige simetría, como ya quedó subrayado. Y que desde el respeto a la diferencia, busca lo que une. Busca el terreno inevitablemente compartido, aunque por desgracia no siempre esté a la vista. Desde este supuesto, nada más erróneo que acentuar, lo acentúe quien lo acentúe, a propósito de las tres grandes religiones del libro, lo que las separa, cuando es mucho más lo que comparten. No voy a entrar en cuestiones teológicas. Me limitaré a señalar que ese diálogo tiene un claro fundamento en el hecho bási-

co de la unidad e interdependencia de la especie humana y en la idea regulativa, inseparable de este mismo hecho, de la existencia de algo común a la condición humana, realizable, sin embargo, de mil formas idiosincrásicas, algo incluso individual e irreductible, y, en este sentido, algo universal–humano, que puede constituir o procurar una base plausible para nociones y criterios transculturales de validez —la validez que hoy se otorga, por ejemplo, de modo casi general, a los derechos humanos.

Así pues, la pregunta sería: ¿multiculturalismo o interculturalismo? ¿Mera coexistencia de unidades culturales encerradas en sí mismas o diálogo entre los pueblos? ¿Ensimismamiento o capacidad de “mirar al Otro”, de mirarnos, de vernos con los ojos del otro, de reconocerlo, de crear unos valores de pertenencia común, compartida? Como interculturalidad hay que entender a un nivel más inmediato la exigencia moral de un espacio humanizado en el que hombres y mujeres venidos de todas partes —de otras culturas— puedan desarrollar su manera de ser propia en compañía de los otros, y “compartir un espacio comunitario, humano y humanizador”, algo bien distinto a la reclusión de los diferentes en guetos tolerados. A un nivel más general, más *in the long run*, se trataría de convertir el mundo en un espacio de ese tipo: en un genuino multiverso. Pasar, en fin, de la unidad monolítica a la pluralidad cultural y religiosa y del anatema al diálogo.

Por lo demás, ¿qué es Occidente, ese Occidente que tiende a imponer su cultura como universal? Se ha repetido hasta la saciedad que la civilización occidental deriva de la civilización griega. Pues bien, esta tuvo su origen en un “choque” —en el sentido en que politólogos e historiadores han usado tradicionalmente este término, que no equivale al choque de civilizaciones del que habla Huntington— o encuentro de culturas; en un encuentro entre las diferentes culturas del mediterráneo oriental. Fue el primer gran choque entre las culturas de Oriente y Occidente, y sus efectos fueron duraderos —piénsese en la influencia de Homero—, lo que nos pone sobre la pista, ya indicada por no pocos analistas, del hecho de que un choque cultural de este tipo —versión arcaica y primitiva, históricamente hablando, de la alianza de culturas, mucho más programada y racionalizada de que hablamos hoy— no tiene por que resolverse y concretarse siempre en batallas y guerras destructivas. Puede dar lugar también, y

ese ha sido históricamente el caso, al desarrollo de una cultura superior, altamente compleja, como la griega, que luego chocó con la romana, que la asumió rápidamente —como asumió esta fusión muy pronto el legado judeo-cristiano “oriental”. El siguiente gran choque fue con la cultura árabe, a la que tanto debe la cultura occidental, que asumió de ella piezas muy relevantes: lingüísticas, culinarias, artísticas o científicas. (Recuérdese que Platón y Aristóteles nos llegaron en su día fundamentalmente en versiones árabes).

Por lo demás, la población europea es, como nadie ignora, el resultado de migraciones masivas. Desde tiempo inmemorial, oleada tras oleada de personas salieron de las estepas del Asia Central y se unieron a otras provenientes de inmigraciones anteriores en las penínsulas meridionales, surorientales y particularmente en esas penínsulas occidentales de Asia que denominamos Europa, dispersándose a continuación. Un resultado que está, claro es, a la vista: un mosaico lingüístico, étnico y cultural marcado por el mestizaje; un multiverso que nos invita a aprender de las diferencias y no sólo respetarlas; una escuela de tolerancia positiva y activa, no meramente pasiva como la del superior que “perdona la vida” a sus inferiores. Y también, una escuela de creatividad. De “justicia”. ■

Jacobo Muñoz es catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.