

**EL PARADIGMA DE CÓRDOBA O EL APRENDIZAJE INTERCULTURAL****Ramin Jahanbegloo**

Los sucesos de Oriente Medio han desencadenado un debate a veces desagradable sobre las sociedades musulmanas y la democracia. Algunos comentaristas de Occidente dicen que ambas, sociedad musulmana y democracia, no son compatibles. Otros, incluidos muchos musulmanes, se preguntan por qué el islam perdió la gloria de la que disfrutó una vez como civilización y si algún día podrá recuperarla. Los musulmanes han respondido a la democracia de tipo occidental de varias maneras. Los extremistas, como Al Qaida, los salafistas y los talibanes la rechazan de manera violenta. Pero para muchos intelectuales de Oriente Medio el desafío, su «mega-tarea» es comprometerse con la democracia sin sacrificar su independencia. Para ellos, el desafío para las sociedades musulmanas contemporáneas es el de crear su propia democracia. Sería una forma de apreciar el mundo contemporáneo, utilizar tecnologías contemporáneas, establecer centros de ciencia y aprendizaje, modernidad crítica y ver cómo las sociedades musulmanas pueden ser democráticas, consiguiéndolo desde dentro. Algunos musulmanes afirman que para que el islam abrace la democracia, enfatizando la razón, el conocimiento adquirido, los derechos humanos y la representación política, es necesario reclamar el patrimonio islámico que ha enriquecido a la humanidad y que ha contribuido a su progreso.

Como podemos ver, la experiencia de Córdoba no es el camino que toman los seguidores radicales del islam en la actualidad. Ellos ven la modernidad y la democracia con recelo, consideran ambas no sólo como conceptos occidentales que amenazan los valores musulmanes, sino como un intento malintencionado por parte de los poderes occidentales para diluir y debilitar al islam. La cercanía entre el mundo islámico y la democracia es el punto nodal alrededor del cual se crean las tensiones. El origen de la ansiedad no deriva del hecho de que estén distantes sino, por el contrario, de la cercanía existente entre ambos. El islam, especialmente el que se practica en Oriente Medio, debido a su cercanía y lazos de unión con Europa (a través de su geografía, religión monoteísta, modernización voluntaria, colonización e inmigración) muestra de manera más dramática el temor a la igualdad. Como tal, el islamismo es la expresión más conflictiva de este involuntario, aunque cercano encuentro con el mundo moderno. Dicho de otro modo, el islamismo contemporáneo se basa en un doble movimiento y tensión, es decir, la postura antagonista entre la modernidad y la ideologización de la religión. El discurso islamista no se adhiere a las interpretaciones tradicionales del islam. Opera como una especie de amalgama ideológica entre las diferentes escuelas del islam, culturas nacionales y costumbres populares. En el islamismo radical su activismo y terrorismo son los que proporcionan o más bien imponen una nueva fuente de legitimidad para las costumbres islámicas. ¿Quién decidirá qué es lícito o ilícito en el islam? ¿Quién tiene la

autoridad sobre la interpretación de los textos religiosos? ¿Quién puede dar una *fatua*<sup>1</sup> declarar una *yihad*<sup>2</sup>? Todas estas cuestiones se vuelven muy problemáticas, ya que las tradiciones islámicas se han convertido en una ideología en manos de los islamistas radicales.

La principal pregunta que se dirige, en particular, a los islamistas y, en general, al mundo musulmán, es la de conocer la manera para llegar a un acuerdo a través de su propia experiencia de democracia, porque la democracia es cada vez más un valor intrínseco y una práctica vivida. El terrorismo islámico quiere expresar una antidemocracia radical, pero sus actores han confesado al mismo tiempo estar cerca de la modernidad. Al destruir los símbolos problemáticos de la modernidad, los actores radicales del mundo musulmán han destruido su propia vitalidad y dinamismo cultural. Su cultura de muerte ha desembocado en la muerte de la cultura. El islamismo ha empujado a los musulmanes a lamentar sus propios esfuerzos por democratizarse. El islamismo radical, insistiendo en la ambivalencia entre ser ambos «musulmanes y modernos» o «musulmanes y democráticos», ha intensificado la tensión no resuelta entre el islam y el pluralismo. Como resultado, parece que los musulmanes que abogan por la democracia y el laicismo están siendo muy criticados por la esfera pública bajo la acusación de no ser lo «suficientemente musulmanes». Las voces dentro de la comunidad musulmana, que insisten en que el islam no debería tener nada que ver con el odio, el terrorismo y el retroceso, se ven marginadas y excluidas.

Francamente, las sociedades musulmanas son como Jano. Tienen dos caras. Está la cara tolerante y pacífica, y la cara intolerante y violenta. Las dos caras de Jano de las sociedades musulmanas son inseparables (como en todas las religiones), especialmente en un momento en el que a escala mundial se están sucediendo importantes transformaciones sin precedente alguno. Hubo un tiempo en el que los filósofos y teólogos musulmanes sentían que si los musulmanes estaban ansiosos por resolver problemas volverían al Corán y a la Sunna. Este acercamiento, sin duda, tiene sus beneficios, pero también sus inconvenientes. Volver al Corán y a la Sunna no es fácil y no garantiza que todos los islamistas radicales pongan fin a la violencia y a su interpretación monolítica de los textos religiosos. No todos en el mundo musulmán están preparados actualmente para aceptar que su opinión es correcta pero que podría ser equivocada y que su oponente teniendo una opinión equivocada podría estar en lo cierto. Esto quiere decir que hay que posponer los juicios que uno considera verdades absolutas antes de juzgar a otros como corruptos, desviados y demás. Con el fin de dar cabida a la diversidad de opiniones entre los musulmanes, los islamistas tendrán que aprender a aceptar un sistema basado en el pluralismo y en la democracia.

---

<sup>1</sup> N.T. Una *fatua* (en árabe: فتوى *fatwā*, en plural فتاوى *fatāwā*), a veces también *fatua*, es un pronunciamiento legal en el islam, emitido por un especialista en ley religiosa sobre una cuestión específica.

<sup>2</sup> N.T. *Yihad* (en árabe, جهاد *jihād*; transcrita *jihad* en inglés o francés) es un concepto del islam, que describe una obligación religiosa de los musulmanes. En árabe, la palabra *yihād* se traduce como «lucha». La palabra *yihad* aparece 41 veces en el Corán y de modo frecuente en la expresión idiomática «esfuerzo en el camino de Dios (al-jihad fi sabil Allah)»

Como podemos ver en la primavera árabe, muchos musulmanes han aprendido esa lección. El humanismo islámico tiene un gran potencial para contribuir en el desarrollo global del mundo musulmán, pero sólo si puede cultivarse de manera que no socave las perspectivas de pluralismo y diversidad.

Actualmente volver a pensar en el islam humanista y no violento es una tarea más urgente y significativa que todas aquellas discusiones sobre el resurgimiento islámico. Sin embargo, de momento, no es posible volver a pensar en el islam humanista y no violento sin realizar una cuidadosa distinción entre los dos modos de pensar que adoptaron los eruditos musulmanes en sus tiempos y en sus respectivas sociedades. Por desgracia, muchos musulmanes continúan viviendo y presentando el islam como un sistema de creencias cerrado y definitivo que no puede someterse a ninguna investigación crítica y filosófica. Sin embargo, la evolución histórica del pensamiento islamista nos permite continuar con una crítica de la razón islámica (en los ámbitos filosóficos, teológicos, éticos y legales). En líneas generales, el islam humanista ha sido históricamente una característica destacada de la religión. Esta característica data de la edad de oro de la traducción prolongándose por un período de 150 años desde 767 d.C. hasta 912 d.C. Este contacto con la «filosofía de la Antigüedad» (tal y como los eruditos musulmanes a menudo llamaban a la filosofía griega) tuvo un profundo efecto en el desarrollo humanista del islam y especialmente se desarrolló entre los pensadores musulmanes andalusíes, como fue el caso de Averroes (latinización del nombre árabe Ibn Rushd) en Córdoba. Esto ocurrió mientras que un grupo de escuelas suníes y chiíes sentaron las bases de la jurisprudencia islamista (*fiqh*<sup>3</sup>) y algunos como la escuela Jafari confiaron en la *ijtihād*<sup>4</sup> del imán, que combinaron la autoridad espiritual y temporal. La introducción y definición de la filosofía en tales condiciones eran más reveladores que nunca en dilucidar y construir una tendencia humanista en el pensamiento islámico. Aquí podemos señalar a la lucha entre los dos paradigmas de «conocimiento heredado» y la «innovación filosófica». Esta lucha se hizo más intensa cuando los nuevos entes de la cultura fueron incluyéndose en un amplio marco de civilización. A pesar de que la *sharīa*<sup>5</sup> llegó a adquirir un halo de irrevocabilidad como parte de una reacción violenta contra las corrientes de reforma y de cambio, la filosofía (*falsafah*) contenía todas las semillas de la futura controversia con la teología. En su conocida definición

---

<sup>3</sup> N.T. El término *fiqh* alude a la metodología para convertir en legislación aplicable las normas del Corán y de la Sunna que, por sus características de revelación religiosa, no pueden regular directamente la vida de los hombres en la religión islámica.

<sup>4</sup> N.T. El *ijtihād* (árabe: هادِجْتْ! designa el esfuerzo de reflexionar, complementario al Corán y la Sunna, que los *ulemas* o *muftis* y los juristas musulmanes emprenden para interpretar y aplicar los textos fundadores del islam y transcribirlos en términos del derecho islámico.

<sup>5</sup> N.T. *Sharia al Islamiya* (transliterado del árabe إسلامية شريعة *šarī'a* -«vía o senda del islam»-, hispanizado *charia* —aparece muy frecuentemente como *sharīa*—) es el cuerpo de Derecho islámico. Constituye un código detallado de conducta, en el que se incluyen también las normas relativas a los modos del culto, los criterios de la moral y de la vida, las cosas permitidas o prohibidas, las reglas separadoras entre el bien y el mal. En los medios occidentales se la identifica como ley musulmana o ley islámica. Sin embargo, su identificación con la religión es matizable: aunque está en el islam, no es un dogma ni algo indiscutible (como pudiera serlo el texto del Corán), sino objeto de interpretación.

de la Filosofía, Abu Yusuf al-Kindī (873 a.D) afirmó: «La filosofía es el conocimiento de la realidad de las cosas dentro de las posibilidades del hombre, porque el fin del filósofo en su conocimiento teórico es obtener la verdad y en su conocimiento práctico comportarse según la verdad».

Curiosamente, Averroes (1198 d.C.) continuó con el desafío filosófico de al-Kindi en Córdoba. Escribió muchos comentarios sobre los trabajos de Aristóteles y refutó a teólogos como Algazael (latinización del nombre árabe al-Ghazālī) hasta el punto de ser identificado en Occidente con el «aprendizaje laico». Es bien sabido que Ernest Renan pensó que la tradición aristotélica de Averroes había eliminado el islam y se había puesto en su lugar. Según Renan, con la muerte de Averroes en 1198 d.C. somos testigos de un momento decisivo en la historia intelectual islámica en el que el Corán triunfa sobre el «pensamiento libre» durante al menos 600 años. Tras Renan, durante un largo periodo, hubo un acuerdo unánime sobre el momento decisivo para la historia intelectual, tanto europea como islámica, que supuso la muerte de Averroes. De hecho, Averroes se convirtió en el símbolo del auge de la cultura europea y su muerte marcó la caída del humanismo islámico.

Cuando nos fijamos en la experiencia de humanistas islámicos como Averroes o Ibn Arabi o personajes islámicos contemporáneos como Maulana Azad e Iqbal, llegamos a la conclusión de que en la actualidad no falta diálogo intercultural en el pensamiento islámico. Esto nos muestra al menos tres aspectos. En primer lugar, indica al mundo que, de hecho, el humanismo islámico puede contribuir a la búsqueda de una solución pacífica a las enfermedades de la civilización de nuestro mundo. En segundo lugar, proporciona una plataforma de valores y un modelo de experiencias para un amplio espectro de musulmanes y no musulmanes para que se unan en una búsqueda a fondo de alternativas no violentas a la violencia global de la era actual. En tercer lugar, ayuda a los musulmanes a superar un difícil desafío: cómo mirar al resto no desde su propia perspectiva o desde su propia tradición religiosa, sino desde una perspectiva interreligiosa e intercultural. Esto significaría entrar en un diálogo con otras tradiciones y horizontes de pensamiento, permaneciendo totalmente seguros en su propia tradición.

Sin embargo, actualmente, los musulmanes liberales y democráticos no tienen la suficiente confianza como para querer ser oídos, ni alzan sus voces, ni abandonan la comodidad de sus torres de marfil o ni la esfera pública musulmana. Actualmente, las debilidades de los musulmanes alrededor del mundo son tales que las consignas radicales y violentas son mucho más evocadoras que las moderadas y no violentas. Sin embargo, si los musulmanes deben seguir acudiendo al islam como una fuente de identidad personal y comunitaria y como guía moral, tienen que ir más allá del constante juego de acusaciones e incluso aprovechar las energías positivas de la comunidad musulmana en una nueva asociación optimista formada por miembros de otras tradiciones espirituales. El lenguaje del odio y de la violencia en la comunidad musulmana necesita reemplazarse por un compromiso de «corazón y mente» y

una cooperación entre musulmanes y otras culturas. Por lo tanto, la tarea urgente para los musulmanes pluralistas sería levantar la sombra de violencia que arrastra la cultura islámica y llamar a los musulmanes a su tradición de islam humanístico que siente el dolor ajeno y no necesita de un enemigo para su sustento. De esta manera, no sólo serían capaces de fortalecer buenas interacciones interreligiosas e interculturales, sino que también podrían dar forma a la conciencia de la comunidad musulmana en la dirección de la tradición no violenta del islam. Como solía decir Gandhi: «Ya ha pasado el tiempo cuando los seguidores de una religión podían ponerse de pie y decir que la nuestra es la única religión verdadera y las demás son falsas».

El tiempo es, pues, propicio para las sociedades musulmanas y Europa, para que miren al pasado a su patrimonio común y empiecen un nuevo diálogo. Ambos, Europa y el humanismo islámico, continúan estando entre los principales pilares de la civilización humana. Reconociendo este hecho, Europa y el humanismo islámico pueden entablar un intercambio dialógico para aportar soluciones comunes a sus problemas tales como el fundamentalismo, el terrorismo, el racismo y la integración y, en particular, para ser compañeros de creencia, acción y ciudadanía. De este modo, uno puede ser un musulmán que vive en Europa y al mismo tiempo un musulmán europeo. No hay contradicción alguna en ninguno de estos dos términos, y no se debería preguntar o forzar a nadie a elegir entre uno u otro. No olvidemos que el precio de una Europa plural y democrática no es ni una estrategia del miedo ni una política de odio. Se trata de una cultura política de moderación y deliberación.

La idea intercultural de Europa ha resistido como principio durante siglos. Su omisión u olvido simplemente significa que la historia europea se ha escrito y pensado en términos monoculturales. Si ése es el caso, Europa no debería ser una «buena idea» en el sentido que Gandhi hizo de la palabra «civilización» entendida como una cultura de diversidad en su confección, aunque después de todo podría quedarse como una «no-idea». Es mucho más realista considerar la civilización europea en plural y no en singular. Existen muchas culturas europeas, pero sólo una Europa y ¡Europa es una buena idea! Europa es un viaje, no un destino. Como la democracia es un proyecto sin terminar. Nos estamos engañando si afirmamos que hemos alcanzado una civilización europea realizada en su totalidad. La civilización como la democracia es un ideal por el que luchar. Como un testigo en una maratón de relevos, el proceso de la civilización ha ido pasando de mano en mano, de una cultura a otra. Aunque la visión de la modernidad pueda parecer para muchos el triunfo final de la civilización en singular, entendida como una proyección global de la cultura occidental, sería, sin embargo, más adecuado filosóficamente y legítimo ontológicamente subrayar la necesidad en la historia del ser humano de realizar un acercamiento genuino pluricivilizador.

Cierto es que el actual análisis huntingtoniano de las guerras culturales contra Occidente han renovado el interés por la problemática pluralista de la civilización. Sin embargo, no hace falta decir que la dinámica pluralista interna de la modernidad sugiere un espacio cultural abierto

que se autocuestione, se autoplantee problemas y se transforme a sí mismo mediante cambios democráticos. No se puede negar que la civilización moderna haya sido muy a menudo y justamente equiparada con nociones de progreso, Ilustración y universalidad. Pero esto no significa que modernidad siga siendo un terreno cultural monolítico e indiscutible. A pesar de que la modernidad pueda ser vista como una forma de distinción de la civilización y una nueva experiencia histórica con una gran capacidad de dominación racional de la naturaleza, dominio de la humanidad, expansión política y violencia, también hay que centrarse en la visión moderna de la autonomía humana que encuentra su expresión en reivindicaciones para la democratización social y las relaciones políticas. Esta doble dinámica de modernidad se tradujo, por un lado, en nuevas estrategias de acumulación de bienes y expansión de poder encarnado en la economía capitalista y , por otro lado, dio lugar a una capacidad autocreativa y autotransformadora del Occidente moderno. Podemos considerar, pues, la modernidad como un horizonte abierto que ha generado espacios para interpretarla de diferentes formas. Como tal, el estado actual de pluralidad y diversidad de identidades y prácticas en el mundo moderno podría ser destacada como la consecuencia de la apertura de la modernidad a diferentes interpretaciones. Esto podría verse como un indicio para la existencia de múltiples modernidades. Así pues, en vez de hablar de «modernidad» en singular, sería mejor hablar de «modernidades» en plural.

Si esta perspectiva de diversidad en la unidad de la modernidad es correcta, entonces podemos ver hasta qué punto el modelo eurocéntrico de modernidad está condenado al fracaso, en un mundo multicultural en donde la voluntad de modernizar va siempre acompañada de una llamada a la diferencia. Si pluralidad en la modernidad sigue siendo un hecho indiscutible, entonces deberíamos pensar más allá de la conceptualización monista de modernidad como un movimiento de culturas y tradiciones plurales de opiniones hacia modernidad singular. Si este argumento es correcto, las nociones de globalización unilineal y mundialización hegemónica son también inaceptables. Una concepción pluralista de modernidad implica una concepción plural de globalidad basada en las diferencias de las tradiciones y en la diversidad de culturas. Además, la modernidad tomada como un proceso en curso que no tiene un fin en particular, no sólo tiene consecuencias verticales como la racionalización, industrialización, urbanización y burocratización, sino también consecuencias horizontales como las que originaron la promesa de igualdad y justicia en los países no occidentales. Por lo tanto, debido a que la modernidad es múltiple y cada tradición cultural es única, hay que decir que todas las civilizaciones contemporáneas se enfrentan a una situación similar, relacionada con la difusión global de la modernidad y encuentros intercivilizadores. La globalización de la modernidad debe entenderse como un proceso de mutuo entendimiento e intercambio de ideas y valores en todo el mundo. Como tal, las civilizaciones no serían y no podrían ser víctimas de una cultura global denominada monolítica y homogénea. Si por globalización de modernidad se entiende mantener una visión de conjunto, entonces cada

civilización tiene que esforzarse para enfrentarse a los desafíos compartidos del nuevo milenio. Al mismo tiempo, esto significa que la idea pluralista de civilización tiende a sentar las bases de un cruce fronterizo entre múltiples áreas. La capacidad mundial constitutiva de un proceso global abre camino a una dinámica transcivilizadora y a una creciente conciencia de la compleja relación existente entre las tradiciones de pensamiento religioso y cultural.

De nuevo, la principal cuestión no es si la globalización es sinónimo de globalización de los valores occidentales, sino preguntarse si el pluralismo que sugieren las normas éticas e instituciones políticas para promover la democracia podría aparecer en culturas musulmanas y en otras culturas diferentes de las de Occidente. Si la libertad es un principio global y esencial para aliviar la difícil situación de la mayoría de la gente vulnerable en el mundo, entonces la cuestión clave no es si la democracia debería promoverse sino si cómo podría promoverse.

Uno de los ejemplos de la alianza intercultural que desarrolló una cultura de tolerancia como pilar filosófico y político entre culturas es la experiencia andalusí. Que la convivencia en al-Andalus, que marcó una época notable en la historia del islam y de Occidente, no jugó un papel constructivo en las percepciones de los cristianos sobre el islam es indicativo de los errores del islam profundamente arraigados en la memoria occidental. La historia de la experiencia andalusí, o para ser más precisos, lo que llamamos el «paradigma de Córdoba», no puede separarse de la civilización islámica. La experiencia andalusí es un logro del humanismo islámico que sirve como punto de referencia, donde muchos de los principios de diálogo interreligioso e intercultural se alcanzaron plenamente, empezando especialmente por la transmisión del conocimiento, principalmente de las fuentes griegas a las árabes antes de que se tradujeran a otras lenguas. Al-Andalus trajo consigo una experiencia única en lo que se refiere a logros tangibles trasladados a todas las esferas de la vida. La literatura árabe y el discurso filosófico sobre la razón y la fe hicieron hincapié en el aprendizaje, marcado por la fascinación por la ciencia. Sin embargo, lo más importante era la experiencia de diversidad y diálogo. La coexistencia cultural adquirió diversas formas, tejiendo un patrón de contacto y tradición, creación y redescubrimiento. El legado cultural de Córdoba es impresionante por su magnitud y esplendor. Por una parte, podemos encontrar la tradición araboislámica de Ibn Tufayl y Averroes; y por otra, la herencia judeoárabe de Avicbrón (latinización del nombre Ibn Gabirol) y Maimónides (latinización del nombre Moshé ben Maimón), pensadores que utilizaron el árabe como medio de expresión. A menudo se han realizado comparaciones entre *Summa contra gentiles* de Santo Tomás de Aquino, *Guía de perplejos* de Maimónides y *La incoherencia del incoherente* de Averroes. Los principios religiosos y legales, que fueron de gran alcance en sus implicaciones, posibilitaron este tipo de coexistencia cultural. Por ello, la experiencia andalusí es un momento crucial en la historia, probablemente único en su propio tiempo y que difícilmente se repetirá en otro. El carácter más notable y creativo del «Paradigma de Córdoba» es la cohabitación y la coexistencia basadas en los principios legales y religiosos. A menudo, este paradigma se refiere a la interacción de la discusión intercultural

entre los tres grupos y los foros cívicos compartidos en donde los diferentes valores podían coexistir a pesar de los orígenes religiosos o étnicos. Este proceso de entendimiento mutuo fue también un proceso de escucha y aprendizaje recíproco. Esta visión del aprendizaje recíproco se entrelaza profundamente con las vidas de los individuos y comunidades culturales en la Córdoba medieval. Las dinámicas globales promovidas por espacios de confianza y solidaridad ayudaron a la creación de momentos en los que fluían obras artísticas y filosóficas y de reciprocidad intercultural, de vínculos desarrollados a través de una unión y de la búsqueda de la moral naciente contra los prejuicios destructivos y el fanatismo de la época. Así pues, el paradigma de Córdoba sigue siendo un modelo ejemplar de reconciliación asociativa en donde europeos de diferentes comunidades religiosas contribuyeron a aconsejar, y sobre todo a fomentar, el aprendizaje intercultural.

Actualmente, en nuestro mundo global nos enfrentamos al mismo problema de coexistencia pacífica. Sin embargo, nuestro mundo, que se enorgullece del liberalismo y de la universalidad de sus ideas, muestra pocos ejemplos para que nos igualemos a la experiencia andalusí. Desgraciadamente, la teoría del choque de civilizaciones ha distorsionado nuestra visión histórica. Las corrientes dominantes historiográficas en estudios islámicos centran sus análisis o sobre los inicios del islam o sobre el islam contemporáneo, olvidando el legado andalusí y percibiéndolo como un aspecto exclusivamente español, aislado del resto del mundo musulmán. Sin embargo, a pesar de este olvido histórico la experiencia andalusí aún sirve como legado dialógico y actitud filosófica que ha acercado entre sí al mundo occidental y musulmán gracias a sus potenciales civilizadores. Como tal, las sociedades islámicas contemporáneas no pueden negar este legado de diálogo y empatía como un potencial que ha existido entre los musulmanes. Es el momento de reactivar este potencial en la esfera pública islámica contrario a las miradas cercanas al fundamentalismo islámico. Verdaderamente, si el islam tiene un futuro cultural, dependerá de su tradición de diálogo e intercambio con otras culturas y religiosas. Así pues, el «paradigma de Córdoba» también es un legado para los europeos que han de conservar y recordar.

Se trata de una conciencia por un mundo diversificado, y sobre todo, una conciencia histórica y social por una cultura entendida como actividad espiritual y por una civilización entendida como un proceso que fomenta el desarrollo de la idea de «civismo», concretamente la eliminación gradual de la violencia. Actualmente, el mundo se enfrenta al urgente desafío de buscar la manera de vivir juntos durante mucho tiempo. Esta forma de vivir en comunidad hace visibles las diferencias y fértil la diversidad. De este modo, la humanidad ya no es una manada insoportable para sí misma. Finalmente, nos daríamos cuenta de que compartiendo valores comunes se garantiza, en el mejor de los casos, un equilibrio precario. O lo que es lo mismo, cada civilización es irremediablemente incompleta y necesita de las demás para completarse. Sólo los dioses son autosuficientes para estar solos. Existe, por tanto, un conflicto permanente entre civilización y aislamiento. Cada civilización se ve

permanentemente amenazada por la idea de ser autárquica y de ser capaz de satisfacer sus necesidades por sí misma. Pero en la historia de la civilización humana, no ha nacido ninguna cultura a no ser que fuera en una comunidad de otras culturas. Desde el inicio, todas las civilizaciones entran en una red de relaciones intercivilizadoras y esto es universal para cada civilización y básico para la raza humana. Por ello, las civilizaciones han luchado a lo largo de los años para ser reconocidas como civilizaciones. Para tener este reconocimiento, las civilizaciones han solicitado en repetidas ocasiones el respeto de otras incluso conformándose o distinguiéndose de las otras. Está, pues, claro que la coexistencia intercivilizadora es una reivindicación del reconocimiento y una búsqueda por el respeto de otros. Incluso las civilizaciones que se han convertido en brutales tiranías y han utilizado la violencia salvaje como modus vivendi han intentado ganar el respeto de otros. Este reconocimiento de superioridad siempre ha sido acompañado por el odio de quienes son diferentes. Cada civilización que ha rechazado depender de otras, se ha considerado a sí misma como un dios. Así, el rechazo a admitir que una civilización es incompleta siempre ha terminado en violencia y en masacre. En la historia de las civilizaciones la culpabilidad de otros siempre implicaba la persecución de uno mismo. Existe una especie de persecución colectiva en el modo de vida de una civilización, y de la cual crece la violencia y el odio hacia otras civilizaciones y culturas. Porque en la base de todo fanatismo se encuentra una negación de reciprocidad y diálogo. Sin embargo, no hay forma de que uno pueda escuchar al otro sin callarse. Esto aparece como un ritual imposible para todas aquellas culturas que escogen la violencia como forma para el no entendimiento y el no respeto a los demás. Con el auge de la política del particularismo cultural, en donde el factor decisivo de la política se convierte en una identidad religiosa y étnica y estos vínculos definen los intereses de las comunidades, se han deteriorado las ideas y valores de democracia centrados en la sociedad civil independiente, la separación de religión y gobierno, la ética religiosa y la ética de la tolerancia. El problema del particularismo cultural y de la forma de solidaridad que esto supone se ha visto siempre como un desacuerdo con las ideas del pluralismo internacional y la democracia global (y existe una buena razón para ver por qué esto es así). Es importante señalar que la idea de diálogo entre civilizaciones y los criterios éticos internacionales para regular su coexistencia han sido distorsionados por la política de identidad. La restitución de las primitivas formas de nacionalismo o del particularismo cultural sería como la división entre «nosotros» y «ellos». Por lo que coexistencia y cooperación entre culturas se vuelven imposibles, y con el tiempo, el diálogo también. Sólo cuando la moral, los imperativos culturales de lo religioso y las comunidades políticas están reorientadas desde intereses particulares hacia intereses comunes puede existir una auténtica mejora en el ámbito de la gobernanza global democrática. Esta nueva orientación depende de una transformación de la cultura política lejos del particularismo ético y hacia una universalización política. No hace falta decir que la validez de las normas y los principios globales pueden determinarse a través del diálogo global que está abierto a todas las culturas. Lo que se cuestiona aquí es cómo el orden internacional pluralista debería o

podría equilibrar las ciudadanía patrióticas, religiosas y étnicas mediante el cumplimiento de lo básico para la humanidad, salvaguardando y promoviendo la diversidad de varias culturas. Se trata simplemente de que esta toma de conciencia que nos permite entender que la capacidad universal de hablar, común entre todos los seres humanos, no podría llevarse a cabo sin el derecho no negociable de hablar con los demás. Ciertamente es que la diversidad favorece el diálogo, pero contiene también muchos peligros si sólo se tiene consigo como referencia un simple monólogo de una cultura o tradición. Todas las formas de particularismo político y cultural conducen a diferentes formas de tribalismo político y étnico que son igual de estrechas. Ambas son barreras a largo plazo para la paz y la solidaridad entre civilizaciones. Esto no puede significar más que violencia perpetua y un alejamiento de las instituciones políticas basadas en la misma idea de coexistencia de valores. Por esta razón, desde el 11 de septiembre de 2001, denunciar el fundamentalismo religioso y concretamente el radicalismo islámico, que se supone que es un obstáculo para buen funcionamiento de un mundo cada vez más globalizado, y exigir la «democratización» del islam y otras tradiciones religiosas se han convertido en un punto de encuentro. Las dudas y los temores se han combinado, en esta atmósfera de turbulencias internacionales, para aumentar el número de escépticos en lo que se refiere a la posibilidad de alcanzar un islam «democratizado» y «empático». No se puede o no se debería simplemente apartar estas dudas, ansiedades y objeciones. Pero al mismo tiempo, hay que entender que el miedo y la duda caracterizan un sentimiento generalizado en las sociedades actuales (especialmente en las sociedades democráticas). Dicho sentimiento se refiere a la impotencia de los ciudadanos para entender las cuestiones políticas y el problema de la extensión de la democracia en el proceso de globalización.

Gracias al sentimiento compartido de pertenencia a la humanidad, todas las culturas comparten y entienden estos valores como experiencias de vida en común. Desde una perspectiva transcultural, ninguna cultura puede agotar toda la gama de posibilidades humanas. Así pues, ninguna cultura es el árbitro final o la legisladora de todos los valores morales y, ciertamente, no puede imponer su propia experiencia de vida a las demás. Lejos de ser una visión hegemónica universal, la perspectiva transcultural ofrece a todas las culturas e individuos la única oportunidad histórica de pluralizar la identidad humana. Además, cuando entendemos la identidad humana desde este punto de vista, no asumimos que otros pueden ser básicamente como nosotros (y nuestros amigos) o diferentes de nosotros (y, por tanto, nuestros enemigos). Cuando a la sociedad se le permite disfrutar de la diversidad a través de una armonía dialógica, se pueden generar nuevas formas radicales para estructurar las relaciones interculturales que no pueden sino profundizar en una responsabilidad intercultural y de humanidad compartida. Esto nos recuerda que la distinción entre una sociedad que no reconoce la diversidad social y cultural y una sociedad donde la aceptación de las diferencias va acompañada de formas concretas de comunicación intercultural y

solidaridad es un desafío fundamental para la vida en común, un desafío al que aún se le debe hacer frente con éxito.