

Racionalidad del terror*

The rationality of terror

JULIÁN SAUQUILLO

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN. El terrorismo contemporáneo no es un fenómeno ancestral, irracional y oriental. Tampoco es una reacción fanática de las religiones que reivindican una sociedad atrasada frente a las sociedades desarrolladas del primer mundo. El terrorismo actual es un fenómeno plenamente moderno: uno de los peores engendros de la sociedad moderna, dotado de una planificación racional de objetivos. Una interpretación capciosa de la religión islámica dota al terrorismo de una proyección universal entre la numerosa audiencia de descontentos con el poderío de esa potencia difusa que conocemos como el Occidente desarrollado. Al Qaeda no duda en presentar su guerra con Occidente como una «guerra sin cuartel» hasta eliminar a los cristianos infieles y someter al mundo al Islam. Mientras tanto, en similar sentido conflictual, la campaña teórica de Samuel Huntington por todo el planeta, responde con un paradigma postguerra fría capaz de inflamar el conflicto internacional en un sentido no menos beligerante con anti-Occidente que el empleado por los imanes radicales. Como ha señalado Amartya Sen, al priorizar de esta forma la identidad religiosa, la respuesta de Occidente al terrorismo internacional como «terrorismo islámico» es muy torpe pues se magnifica la importancia de las autoridades religiosas en detrimento de los cauces gubernativos en la resolución de los problemas.

ABSTRACT. Contemporary terrorism is not an ancestral, irrational, oriental, phenomenon. Nor is it a fanatical reaction of the religions that vindicate a backward society as against the developed societies of the first world. The terrorism of today is a thoroughly modern phenomenon: one of the worst monstrosities of modern society, supplied with rational planning of objectives. A captious interpretation of the Islamic religion endows terrorism with a universal projection among the multitudinous audience of the discontented with the might of that diffuse power that we know as the developed Western world. Al Qaeda does not hesitate to present its war against the West as «a war without quarter» lasting until the infidel Christians are eliminated and the world is subjugated to Islam. In the meantime, in a similar conflictive sense, the theoretical campaign of Samuel Huntington across the entire planet responds with a paradigmatic post-cold war, capable of inflaming the international conflict, in a sense no less belligerent with the Anti-Occident than that employed by the radical Imams. As has been pointed out by Amartya Sen, to give priority in this way to the religious identity, the response of the West to international terrorism in calling it «Islamic terrorism» is very clumsy, as it magnifies the importance of the religious authorities in detriment to governmental ways and means in the solving of problems.

* Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto I+D+i DER 2009-08138.

Palabras clave: islamismo, identidad religiosa, racionalidad planificadora, Samuel Huntington, sociedad moderna, terrorismo contemporáneo, Amartya Sen, Theodor Adorno.

Key words: Islamic religion, religious identity, rational planning of objectives, Samuel Huntington, modern society, contemporary terrorism, Amartya Sen, Theodor Adorno.

«—¿Por qué dices que los que hicieron eso no son verdaderos musulmanes?

—Alá, como el Dios de los judíos y de los cristianos, prohíbe matarse a sí mismo, es decir, suicidarse. Y prohíbe también matar a los demás. Esos hombres que iban en los aviones, que mataron a los pilotos con un cuchillo y luego dirigieron los aparatos contra las torres de Nueva York, ignoraban la religión musulmana. Son unos fanáticos.

—¿Qué significa *fanático*?

—Es el que cree que siempre tiene razón y que es el más fuerte. Como no estés de acuerdo con él, puede ser bastante peligroso. (...) Son unos terroristas.

—Papá, ¿qué quiere decir *terrorista*?

—En el término “terrorista” está la palabra “terror”, que significa un gran miedo o espanto, pánico. Hubo épocas en la historia en que este terror se ejerció de modo colectivo contra determinados sectores de la población, en particular durante la Revolución francesa, en 1789. Fue algo horrible. (...). Islam significa “sumisión a la paz”. Así que lo que ha sucedido es una locura que ni tú ni yo comprendemos.»

Tahar Ben Jelloun, «El 11 de septiembre explicado a nuestros hijos», *El Islam explicado a nuestros hijos* (2002).

1. La extensión del fanatismo moderno

Las sociedades contemporáneas de todo el planeta sufren el terrorismo como expresión de un terror colectivamente calculado, planificado y sostenido organizativamente. Incluso cuando su objetivo expreso es crear una angustia indiscriminada en toda la sociedad y no va dirigido a un colectivo determinado como objetivo destructor, se origina de una forma premeditada sin que pueda comprenderse como violencia espontánea de un individuo o varios, episódicamente enaltecidos o enfebrecidos por una circunstancia pasajera. Con frecuencia, esta forma de terror procura una inseguridad generalizada en la población y logra la impresión cívica de que nadie está exento o es indemne a sus mortales efectos¹. Otras, se dirige a un grupo representativo del Estado o de la sociedad civil —policía, representantes democráticamente ele-

¹ Jean Baudrillard, *A l'ombre des majorités silencieuses*, París, Editions Utopie, 1978 [traducción Antoni Vicens y Pedro Rovira, «A la sombra de las mayorías silenciosas», *Cultura y simulacro*, Barcelona, Karios, 1978 (3.ª ed. 1987), 193 pp., pp. 107-168, pág. 162].

gidos, periodistas, intelectuales, algún grupo religioso o étnico...—. Pero siempre es tanto más efectivo cuanto más crea la sensación generalizada de vulnerabilidad en la sociedad y más deslegitima al Estado, tanto más débil cuanto menos capaz es de asegurar la vida y la seguridad de sus ciudadanos. Si atendemos a su estrategia, no cabe duda de que responde a una racionalidad instrumental inapelable: eficaz por sus fines propiciadores del mayor caos y destrucción posibles. Una racionalidad que dispone medios tanto más letales como sofisticados en una táctica conducente al logro de fines mendaces.

Los filósofos de Frankfurt destacaron el carácter intrínseco de la racionalidad instrumental a todas las sociedades de todas las épocas al subrayar cómo la primera ilustración fue griega, antigua, y no francesa². Desde luego, supieron que se puede ser moderno sin ser ilustrado. Theodor Adorno y Max Horkheimer no tendrían objeción alguna —en mi opinión— a que el terrorismo se imputara a los peores engendros de la modernidad junto a la cultura de masas, el mundo del ocio o del deporte y los campos de concentración. Sin embargo, poco previeron en torno a este fenómeno más propio de las sociedades actuales, en las que se dio un salto exponencial de la cantidad a la calidad, que de las sociedades de la primera mitad del pasado siglo³. Al concebir una racionalidad instrumental para todas las épocas, poco aportan a resolver si el terrorismo como terror planificado es propio de sociedades orientales y tradicionales frente a occidente —en cuyo caso, sería la reacción premoderna de las tradiciones al desarrollo occidental y moderno— o es un efecto puramente moderno, incluso cuando sus valedores pertenecen a etnias o grupos religiosos.

Sin mucho fundamento, con frecuencia, suele valorarse que el terrorismo es el ataque violento y religioso de las tribus reivindicativas de la sociedad ancestral y premoderna a la sociedad desarrollada y moderna. Pero éste no es sino el envoltorio utilizado por el terrorismo para lograr el mayor impacto entre las poblaciones más empobrecidas. Se opone así el terrorismo islámico, tribal, a la sociedad democrática, liberal y del bienestar⁴. Sin mucho fundamento, digo, porque poco o nada avala que las tradiciones orientales empujen al terrorismo. Y menos que los medios empleados en ocasionar el terror sean otra cosa que plenamente modernos (sus dirigentes más señalados bien pueden ser un ingeniero y un médico —tal era el caso de Al Qaeda— como si se hubiera previsto, incluso, reparar algún destrozo). Las fuentes sustentadoras

² Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische fragmente*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1944 (traducción de H. A. Murena, *Dialéctica de la Ilustración*, Buenos Aires, Sur, 1970, 302 pp.).

³ Una historia completa del terrorismo desde sus orígenes puede encontrarse en Michael Burleigh, *Blood & Rage. A Cultural History of Terrorism*, 2008 (traducción de Miguel Martínez-Lage y Natalia Rodríguez-Martín, *Sangre y Rabia. Una historia cultural del terrorismo*, Madrid, Taurus, 2008, 736 pp.).

⁴ Gilles Kepel, *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme*, París, Éditions Gallimard, 2000 (traducción de Marga Latorre, *La yihad: Expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Península, 2002, 797 pp.).

del terror planificado son, más bien, no sólo modernas sino plenamente contemporáneas. Comprender a los guerrilleros suicidas que atacaron las capitales comercial y política de Estados Unidos el 11 de septiembre de 2001 requiere deshacerse del prejuicio de que volvían a los tiempos medievales y reivindicaban apartarse del progreso moderno. Un espectacular ataque que pretende un nuevo mundo no apunta hacia los ayeres sino al futuro. Quizás debamos habituarnos a que existen modos de ser monstruosos y no sólo positivistas de lo moderno. De una parte, la Rusia soviética intentó occidentalizar oriente a partir del mito religioso de la Humanidad y del Progreso, revolviéndose precisamente contra la tradición zarista con un afán subrayadamente modernizador. Los bolcheviques eran enemigos de los valores liberales pero no contrarios a los valores ilustrados encarnados en la tradición hegeliana y marxista que les precedía. De otra parte, el nacionalsocialismo representó una versión delirante de la confianza en la raza superior y en la continuidad entre mayor nivel científico y más alto grado de evolución. Los nazis repudiaron el pasado y son ambiguamente ilustrados. Dentro de estas versiones espectrales de lo moderno, Al Qaeda es moderna por inequívocamente semejante al fascismo. Precisamente al quebrar el orden medieval, aparecieron en Europa movimientos milenaristas muy semejantes a la versión radical del Islam propuesta por Al Qaeda. Al desaparecer la autoridad medieval, los movimientos milenaristas profundizaron la desaparición de las jerarquías. En momentos más próximos, a finales del siglo XIX, aparece un terrorismo que no duda en su autoinmolación, un nihilismo destructor que está presente en los terroristas rusos y en Al Qaeda. El precedente inmediato de los activistas de Al Qaeda es el anarquismo ruso del siglo XIX estudiado por Albert Camus⁵.

Las raíces de Al Qaeda son las propias de un subjetivismo moderno que se opone a la razón. Al Qaeda entronca con la crítica moderna de los universales ilustrados: de una parte, es adversaria del universalismo ejemplar de Estados Unidos como potencia política; de otra parte, no deja de representar un apostolado mundial al pretender extender su dominio político en la tierra. Sus células planetarias son la quintaesencia de una modernidad que irradia un poder tan subjetivo, y con tanto afán de poder, como universal. La expresión moderna de Al Qaeda no sólo tiene este anverso expansionista y mesiánico de la dominación política sino que guarda un reverso económico. El terrorismo de Al Qaeda utiliza la globalización económica como modelo al sufragar sus gastos mediante un tráfico de drogas sin fronteras. El narcotráfico que sostiene al terrorismo aprovecha paraísos fiscales y logra una circulación de capitales sin límites geográficos. Combina así una estrategia política local sin barreras de actuación y una economía planetaria. Puede apoyarse en una dúctil red de activistas extendida en todo el mundo y en mecanismos financieros

⁵ Albert Camus, *El extranjero* (traducción de Bonifacio del Carril), Buenos Aires, Emecé, 2.^a ed. 1950, 157 pp.

sofisticados, propios de una empresa internacional con un potentísimo servidor informático. Y, a su vez, como las empresas más adaptativas que localizan los productos más universales con idiosincrasias, es capaz de sustentarse en alianzas de clan refractarias a cualquier traición y partidarias de sacrificios individuales absolutos. Como todos los fenómenos modernos, Al Qaeda puede combinar perfectamente la eficacia del sistema con los sacrificios individuales en aras de la operatividad del engranaje⁶. Nada que tuerza los presupuestos modernos y el sincretismo más pragmático⁷.

Una interpretación capciosa de la religión islámica le dota al terrorismo de una proyección universal entre la numerosa audiencia de descontentos con el poderío de esa potencia difusa que conocemos como el Occidente desarrollado. Al Qaeda no duda en presentar su guerra con Occidente como una «guerra sin cuartel»⁸ hasta eliminar a los cristianos infieles y someter al mundo al Islam. Mientras tanto, en similar sentido conflictual, la campaña teórica de Samuel Huntington por todo el planeta, responde con un paradigma postguerra fría capaz de inflamar el conflicto internacional en un sentido no menos beligerante con anti-Occidente que el empleado por los imanes radicales. Como ha señalado Amartya Sen, al priorizar de esta forma la identidad religiosa, la respuesta de Occidente al terrorismo internacional como «terrorismo islámico» es muy torpe pues se magnifica la importancia de las autoridades religiosas en detrimento de los cauces gubernativos en la resolución de los problemas⁹.

Las tesis del politólogo americano se plantean como un útil esquema, con reducciones teóricas calculadas, capaces de predecir los ataques de anti-Occidente a Occidente. No se trata tanto de un estudio completo de las transformaciones culturales de hoy sino de un «mapa simple, pero no demasiado simple» que sirva para entender lo que está pasando. Al tratarse de una «base» de intelección, *El choque de Civilizaciones* (1993, 1996) tiene que ir, expresamente, a lo que importa y no detenerse en lo que no lo es. La discriminación de información da lugar, por ejemplo, a que no importe demasiado si se están considerando «siete u ocho civilizaciones» (civilización más

⁶ Ernesto Sábato, *Hombres y Engranajes, Heterodoxia*, Buenos Aires y Madrid, Emecé y Alianza Editorial, 1941, 1951, 1973, 200 pp., pp. 13-94.

⁷ John Gray, *Al Qaeda and what it means to be modern*, Londres, Faber and Faber Limited, 2003 (traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Barcelona, Paidós, 2004, 180 pp., pp. 22, 27, 35, 36, 37, 42, 108, 109, 114, 115, 116, 118, 160).

⁸ Según contó Rafael Sánchez Ferlosio, en una intervención periodística, la expresión «guerra sin cuartel» proviene de las particularmente sanguinarias guerras carlistas. Antes de entregarse al enemigo, los asediados preguntaban «¿Hay cuartel o no hay cuartel?». Que no hubiera cuartel significaba que los asediantes deseaban una rendición completa y sin condiciones. No iba a haber prisioneros porque, una vez rendidos, todos los derrotados serían fusilados. Entonces, el combate no se interrumpía y duraba hasta el final.

⁹ Amartya Sen, *Identity and violence: the illusion of destiny*, Nueva York, Norton & Company Ltd., 2006 (traducción de Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen, *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, 266 pp., pp. 36, 37).

o civilización menos...). Se trata de una útil simplificación avalada por su capacidad predictiva. Pero más concretamente, ¿en qué se diferencia la geopolítica de la guerra fría de la geopolítica postguerra fría, según Huntington? En que las identidades culturales, configuradas en su nivel más amplio como civilizaciones, están cohesionando, desintegrando, metiendo en conflicto al mundo político posterior a la guerra fría. Los corolarios de esta tesis principal son cinco. En primer lugar, se afirma que la modernización económica y social no está produciendo una universalización por occidentalización de las sociedades que no eran tales sino una conversión de la política global en escenario de variadas civilizaciones que se presentan como polos en tensión. En segundo lugar, en el equilibrio de poder entre las civilizaciones, es previsible que siga la tendencia hoy y en el futuro, occidente pierde protagonismo debido al papel primordial adquirido por las civilizaciones asiáticas a nivel económico, militar y político y al impulso demográfico de la civilización musulmana. El desequilibrio de poder eleva a asiáticos, musulmanes y vecinos y deja caer a occidente. En tercer lugar, las alianzas de colaboración entre Estados se rigen por la identificación cultural y de civilización, fuera de cuyo guión resultan infructuosas. En cuarto lugar, la estrategia universalista de occidente es inútil porque ocasiona cada vez mayores conflictos con China y el mundo musulmán. Los conflictos desencadenados por occidente generan cada vez mayor solidaridad entre los Estados que se ven envueltos en guerras locales provocadas por tal universalismo. En quinto lugar, la elusión de gran guerra universal entre civilizaciones depende de que la identidad norteamericana se refuerce como singular y sea aceptada como preponderante para todos los países occidentales que se emplearán en su defensa frente a posibles ataques antioccidentales. Huntington prevé un mapa geoestratégico dominado por el Estado nación si bien en alianzas leales a la pertenencia religiosa, cultural y de civilización (de nuevo es la previsión de Carl Schmitt de un «nomos» basado en el Estado nación y las alianzas entre Estados¹⁰). La política global ya no se tensa en bloque sino en civilizaciones (las grandes potencias señaladas por Henry Kissinger —Estados Unidos, Europa, China, Japón, Rusia e India— pertenecen a cinco civilizaciones y los Estados islámicos, por densidad demográfica y recursos petrolíferos, poseen suma influencia en el mapa geopolítico). El eje política local-política universal es movido por el eje etnicidad-civilización. Aquellas previsiones de Tocqueville de dos grandes superpotencias, Estados Unidos y Rusia, y de Kissinger, de seis potencias, se desvanecen por la emergencia del choque de civilizaciones. Ni las clases sociales, ni las ideologías unifican y escinden tanto el mapa geopolítico como las culturas. El signo diferenciador de las

¹⁰ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen: text von 1932 mit einen Vorwort und drei corollarien*, Berlín, Duncker & Humblot, 1979, 124 pp. (versión española de Rafael Agapito, *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, 153 pp.).

diversas culturas no es el nivel de bienestar sino las religiones cada vez más acuciantes en su proselitismo y en su pujanza social. Aunque Samuel Huntington subraya que la democracia es un escollo cultural para el mundo musulmán (a pesar de la notable participación de los afganos en las últimas elecciones del 20 de agosto de 2009), reconoce esfuerzos de los Estados no occidentales por convertirse a la civilización occidental para beneficiarse (utiliza la expresión «subirse al carro»). Pero el peligro mayor, del que advierte, proviene de un frente antioccidental, cada vez más alcista representado por Asia y el mundo musulmán. La tosquedad del planteamiento se da por descontada por el propio Huntington si sirve como admonición urgente y «terapia de choque» a los peligros acechantes que tenemos en un horizonte político inmediato. Demasiada información en un «mapa de carreteras» puede molestar a un rumbo claro de circulación¹¹. Amartya Sen le atribuye a Huntington realizar una «desatención selectiva» por desestimación de la profundidad de las culturas no occidentales. Por ejemplo, el politólogo norteamericano no tiene en cuenta las idas y vueltas de hallazgos matemáticos y astronómicos de oriente a occidente que favorecieron el progreso en la historia de la ciencia¹². Tampoco distingue correctamente que es distinta una nación constitucionalmente secular y laica, como la India contemporánea, de un Estado teocrático de signo hindú con una población mayoritaria hindú, como Huntington se empeña en ver la civilización hindú en la India dentro de su esquema¹³. Tanta simplificación olvida, entre otras realidades, tres cuestiones: en primer lugar, las tradiciones hindúes, cristianas, budistas, católicas y musulmanas de tolerancia cultural y religiosa que tuvieron vida en el territorio de la India, desde antes de nuestra era, por no hablar también de la concepción liberal contemporánea que inspiró a la democracia constitucional actual allí —Tagore (orgulloso de la triple composición de su familia, hindú, musulmana e inglesa), Gandhi (convencido de la existencia de un gobierno de la humanidad por encima del gobierno de la India) y Nehru (partidario de un Estado laico que mantuviera una posición neutral en materia de religión)—; en segundo lugar, la coexistencia dentro de las variadas tradiciones religiosas de escépticos, agnósticos, materialistas y ateos memorables que ya aparecen de la mano de Madava Acarya (un hindú vedantista) en su autorizada *Sarvadasanasamgraha* o *Colección de todas las filosofías* del siglo XIV; en tercer lugar, las tradiciones de debate público no occidenta-

¹¹ Samuel P. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996 (traducción de José Pedro Tosaus Abadía y Rafale Grasa, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, 423 pp.).

¹² Amartya Sen, *The Argumentative Indian. Writings on Indian Culture, History and Identity*, Londres, Oxford University Press, 2005 (traducción de Horacio Pons, *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición*, Barcelona, Gedisa, 2007, 474 págs, pp. 49-54.

¹³ *Ibid.*, pp. 80, 81, 82.

les, de las que forma parte la «tradición argumentativa» de la India, desmienten que la democracia sea una práctica estrictamente occidental¹⁴. En el *Anticristo* (C. 60), Nietzsche se lamenta de que el cristianismo perpetrara un primer robo de la cultura antigua y luego un segundo con la cultura islámica. Para el genealogista, el esplendor islámico —el «prodigioso mundo de la cultura mora de España»— estaba muy por encima del siglo XIX alemán. Si Oriente era rico, las cruzadas se emplearon en su expolio. A Nietzsche, *aparentemente*, no le quedaban dudas de que la cultura islámica era más afín incluso a nosotros que la de Roma y Grecia¹⁵. La concepción de la confrontación de Huntington está muy pagada de sus predicciones, enumeradas por doquier en su libro, pero parece responder con su diagnóstico a la profecía que se autocumple, dada la seducción de sus argumentos cara a abrir «guerras preventivas».

2. Razones y elecciones frente al fanatismo

Si la primera línea de actuación de una racionalidad terrorista es un cálculo de medios hacia fines, la segunda línea es una construcción artificiosa de las identidades culturales, apropiada a la separación fronteriza entre idénticos y extraños. La artificiosidad de esta demarcación se sustenta tanto en las teorías de los intelectuales —veremos algunos ejemplos más, al final— como en la construcción adecuada de tradiciones que faciliten la beligerancia. Occidente sería baluarte del progreso y el entendimiento desde tiempo inmemorial. Occidente sería Occidente incluso antes de ser moderno. Mientras que Oriente sería cuna y abrevadero de las jerarquías, de la discrecionalidad y del atraso crónico incluso hoy. Oriente será Oriente hoy y siempre¹⁶. Con todo lo que tal previsión beligerante significa.

Después de todo, la estrategia conflictual de Huntington coincide con los sectores más conservadores de la derecha hindú cuando formaron el Hindutva como «calidad del hinduismo». Sectores del B.J.P. y del R.S.S. (posiblemente el movimiento fascista de mayor éxito en la democracia contemporánea, según Martha Nussbaum) se suman a la reconstrucción teórica de *El choque de civilizaciones* en la medida en que es una línea de ataque al mundo musulmán. Pero no hay que olvidar que algunos de los expertos del R.S.S. fueron fascinados admiradores de Hitler y Stalin, desmentían el Holocausto y elogiaban el antisemitismo nazi. El politólogo norteamericano coincide casualmente con una ciencia política muy particular. Los ciento cincuenta millones de musulmanes, mayoritariamente pobres, una minoría en la India, sin apenas conexiones con el mundo terrorista, pues pocos terroris-

¹⁴ *Ibid.*, pp. 36-58.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *El Anticristo* (introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 1974 (11.ª ed. 1986), 155 pp., pp. 106 y 107.

¹⁶ Amartya Sen, *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición*, p. 106.

tas locales han actuado en nombre del Islam y casi ninguno vinculado con Al Qaeda —situación muy distinta de Pakistán y Cachemira¹⁷—, no cuentan en la caracterización del politólogo norteamericano y los defensores de la pureza hindú, coincidentes en el hinduismo absoluto de la India. La caracterización reduccionista de la India como civilización hindú de Huntington ha sido recibida con aplausos entre el movimiento Hindutva¹⁸. Las estrategias de enemistad cultural y religiosa confluyen porque existe una diáspora india en EE.UU. muy pujante en su hinduismo que encuentra una línea de entendimiento con la politología del choque civilizatorio: «a ustedes no tenemos que convencerles, tras el 11 de septiembre de 2001, de la maldad intrínseca del islamismo». Se trata de reescribir la historia del mundo musulmán como islamista radical y terrorista en beneficio de la diáspora hindú, establecida en EE.UU., que emplea Fundaciones para estos fines de entendimiento con los sectores más conservadores de la política norteamericana¹⁹. Sin embargo, una reunión de académicos en temas islámicos coincidiría en afirmar que la religión de muchos musulmanes ni autoriza ni tolera el terrorismo. Y, además, ser musulmán no constriñe a coincidir en los juicios políticos en torno a sucesos tan graves como el atentado contra las Torres Gemelas²⁰. Mientras que, por el contrario, el movimiento Hindutva está jalonado, en su historia, de actos de violencia física, episodios terroristas y asesinatos de minorías como los de Bombay entre 1922 y 1923 y de Guyarat en 2002²¹. Si se contrastan las simplificaciones de la teoría cultural de Huntington con un genealogista de las culturas tan perspicaz (y maniático) como Nietzsche, en torno a la cultura islámica, las conclusiones son muy diversas.

Martha Nussbaum y Amartya Sen han insistido muy sugerentemente sobre estas cuestiones, como veremos ahora. Ambos han estudiado el radicalismo hindú como instigador del terror dentro de una sociedad con mecanismos modernos a pesar de los problemas de desarrollo social y educativo padecidos por la India. Coinciden en subrayar la distorsión que se produce en las potencialidades cívicas de los individuos cuando se les asfixia dentro de una definición cultural o religiosa. Y convergen en que un Estado laico y democrático puede dismantelar el terrorismo y la violencia religiosa a través de políticas de igualdad. La inmersión de los individuos en identidades religiosas cerradas es motor del terror colectivo. Basta con desconocer las variadas líneas de pertenencia de un musulmán, incluso islamista, que pueden hacerle coincidir con un occidental, y convertir, al contrario, a la religión en

¹⁷ Amartya Sen, *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, op. cit., pp. 224 y 225.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 236 y 237.

¹⁹ Amartya Sen, *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición*, op. cit., pp. 90 y 91.

²⁰ Amartya Sen, *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, op. cit., pp. 100, 104 y 142.

²¹ Amartya Sen, *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición*, op. cit., pp. 78 y 79.

el vector fundamentalista de todos los musulmanes odiados por occidente, para manipular la identidad de los sujetos en su riqueza. Cuando se trata de fomentar el «arte marcial» entre sectas, basta con imputarles a los individuos una sola identidad, la religiosa. Tanto cuando se catalogan a los individuos como entregados a civilizaciones enfrentadas como cuando se les atribuye muy bienintencionadamente pertenecer a civilizaciones que dialogan, se les está empequeñeciendo al no reconocerles la gran riqueza de filiaciones que poseen. Defendiendo bondadosamente el diálogo, se logra el encasillamiento civilizatorio. Ni el «diálogo de civilizaciones» ni el «multiculturalismo» garantizan la «libertad cultural» si nos encasillan o nos impiden salir de la colectividad donde nacimos libremente²². Somos muy diversamente diferentes unos de otros por la gran cantidad de pertenencias que cada uno tenemos. Los posibles choques, cuando se acaben las posibilidades de persuasión argumentativa, son responsabilidad de cada individuo en particular y no tienen por qué ser instigados ni por santones ni por reputados académicos. Tanto la violencia local como el terrorismo global se forjan en la inclusión del otro dentro de un catálogo reducido de identidades colectivas que acarrearán odios sectarios. Por ello, Amartya Sen señala que las políticas comunitaristas planteadas por partidos progresistas no son una solución frente al terror étnico. Más que echar todos los problemas culturales y religiosos del mundo desarrollado en la canasta de las «relaciones entre comunidades», se trata de potenciar las capacidades de discusión de los ciudadanos con sus visiones políticas, herencias lingüísticas y prioridades sociales, sin obviar sus diversidades étnicas y religiosas. Si no, se logra aquello que no se desea: se refuerza el etnicismo, las autoridades religiosas, y, por consiguiente, se despoencia así el espacio público y las instituciones democráticas²³. Creo que la posición de Martha Nussbaum es muy semejante a la del economista indio pero con un énfasis mayor en que la discusión pública conlleva una parte emocional que puede pasar por las religiones en determinados contextos culturales. Su laicismo es claro pero la reivindicación de una poesía pública —inspirada en Rabindranath Tagore y Walt Whitman—, que dé entraña al esqueleto institucional de la democracia, es mayor que en Sen, algo más individualista. La imaginación ética concebida como compasión, para la filósofa norteamericana, consiste en ser capaz de ponerse en el lugar del otro y comprender sus razones que le hacen ser distinto. Martha Nussbaum insiste mucho en el fracaso que supuso, en la India, llevar el laicismo hasta el final y dejar finalmente la religión en manos de la derecha hindú del Hindutva. Algo que pudo evitarse no sólo atendiendo a las necesidades materiales urgentes de los indios, tras el proceso constituyente de la nueva demo-

²² Una muy buena fundamentación de los presupuestos de la «Alianza de Civilizaciones» puede leerse en Fernando Vallespín, «Alianza de civilizaciones», *Claves de Razón práctica*, n.º 157, noviembre de 2007, 82 pp., pp. 4-10.

²³ Amartya Sen, *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, *op. cit.*, pp. 219, 220.

cracia india de la Constitución de 1950, sino haciéndoles partícipes de una poesía pública²⁴.

Tanto Amartya Sen como Martha Nussbaum parten de una concepción cosmopolita que supone que la paz depende de la concepción de los individuos como habitantes comunes de un mundo amplio. Las identidades absolutas y las inclusiones cálidas en comunidades enfrentadas traen odios cainitas, violencia y terror. La propia inseguridad de los individuos ante la versatilidad del mundo en que vivimos les hace buscar en su interior una identidad fuerte. Pero no se trata de descubrir la identidad que nos califica de musulmán, cristiano, hindú, sij, judío, católico o budista. Es preferible, cara al entendimiento social, elegir entre la prolijidad de pertenencias que van componiendo nuestra vida singular y compartible en diferentes contextos sociales. Más que de descubrir una identidad cultural o religiosa impuesta y aceptada acríticamente, se trata de razonar, sopesar y elegir entre identidades, a veces, compatibles y otras incompatibles entre sí. Es razonable pensar que la vida no es un «destino» marcado por una identidad cultural o religiosa que nos esclaviza sino una serie de elecciones permanentes. Nuestro mundo es una cosmópolis de ciudadanos en la que elegimos, en vez de una «federación de religiones» a punto de inflamarse y estallar²⁵.

Cuando se trata de inflamar el ambiente político, cabe desconocer si el musulmán es creyente, escéptico o ateo, si tiene menores o mayores ingresos, sus estudios, sus aficiones, su grado de conocimiento de otros contextos culturales del mundo, cuál fue su ambiente familiar, su nivel de estudios, su grado de tolerancia a las costumbres de otras religiones, si se trata de un autodidacta que se delecta con varias de las expresiones artísticas que enriquecen nuestra humanidad, cuáles son sus ideas políticas, qué pensaban sus antepasados inmediatos a los que oyó hablar desde los comienzos de su vida, si es filántropo o misántropo, si le gusta más conversar, si aprecia más dedicarse a la erudición y el estudio que emplearse a fondo en el baile, si observa en la mujer a un enemigo sospechoso o un sujeto pleno de posibilidades de convivencia, si le atrae más una masculinidad bien entrenada o un intelecto activo que puede descuidar la musculatura... En el comienzo espléndido de *Las identidades asesinas* (1998), Amin Maalouf muestra las líneas de pertenencia a identidades muy diversas de un libanés de hoy que escapan a la rápida etiquetación de «islamista radical». Propone que hagamos un «examen de identidad» como el que expone: en vez de buscar una pertenencia esencial en que reconocerse, deja que aflore la mayor riqueza posible de componentes de su identidad. Los ingredientes identitarios de Maalouf son

²⁴ Martha Nussbaum, *The Class within. Democracy, religious violence and India' future*, Harvard, Harvard University Press, 2007 (traducción de Vanesa Casanova, *India. Democracia y violencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 2009, 447 pp., pp. 380-382).

²⁵ Amartya Sen, *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, op. cit., pp. 11, 12, 13, 15, 16, 41, 57-68, 202).

muy diversos: familia originaria del sur de Arabia establecida en la montaña libanesa, dispersada migratoriamente desde Egipto a Brasil y de Cuba a Australia, familia árabe y cristiana, de lengua materna árabe que le abre a los oradores y a los eruditos de una «madrasa» timurí, cristiano abierto a dos mil millones de hablantes, escritor en francés, nacido en una comunidad católica griega (reconocida a la autoridad del Papa pero seguidora fiel de algunos ritos bizantinos), melquita aun registrado protestante, educado como católico por los jesuitas, de abuela turca y abuelo anticlerical y librepensador, de segundo abuelo maronita, su tatarabuelo fue el primer traductor de Molière al árabe para representarlo en 1848 en un teatro otomano... Todos los individuos tenemos —en opinión del escritor libanés— diversas pertenencias y múltiples fracturas que nos hacen singulares. Por ello, es tanto más disparatado que se trate forzosamente de inflar la importancia de alguna de ellas o se nos atribuyan prejuiciosamente defectos, crímenes, o malos modos. ¿Cuántas veces hemos escuchado decir que los musulmanes son pendencieros, los católicos resignados, los judíos son arrogantes o los protestantes venderían a su madre por dinero? Con frecuencia somos moldeados por los estereotipos desde afuera. Nos agrupamos en torno a la pertenencia más atacada, mostramos solidaridad con el perteneciente al grupo y desarrollamos un miedo paranoide hacia el extraño que puede conducirnos al crimen. Como recuerda Amin Maalouf, se trata de una tendencia a la violencia que podemos desarrollar todos porque Mr. Hyde se alberga en todos nosotros²⁶.

Mucho antes de que se dé la «banalidad del mal», nuestra paranoia se urde a base del trabajo ideológico que nos pone ante un canalla al que disparar, porque es de los «otros», en vez de ante un padre de familia que también tuvo progenitores y abuelos con filiaciones curiosas, exóticas incluso, y, sobre todo, respetables. Se trata del trabajo ideológico de los voceros del fanatismo. Un trabajo corrosivo de la inteligencia de las personas, siempre construido sobre la intolerancia moral y alguna suerte de monoteísmo religioso, a veces secularizado. Aquí no hay culturas o religiones más o menos propiciadoras del fanatismo y del consiguiente terror. Tenía razón Michael Moore cuando señalaba, en *Bowling for Columbine* (2002), que la segunda enmienda constitucional norteamericana que permite la tenencia privada de armas se basa en una paranoia que les advierte algo así: «protégete de los indios, defiéndete de los negros, guárdate de la vuelta de los colonos ingleses y prepárate para el aterrizaje de los marcianos». Como explica Rafael del Águila en su último libro, *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales* (2008), las primeras formulaciones modernas del fanatismo religioso son protestantes y, de los «neocons» a Mohamed Atta, se hace hincapié, con la

²⁶ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, París, Éditions Grasset & Fasquelle, 1998 (traducción de Fernando Villaverde, *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, 2001, 174 pp., pp. 9-41).

misma lógica, en el monismo paranoide y extremista. Así se refirió Rafael del Águila expresamente a la «racionalidad del terrorismo»: «(...) la perspectiva del terrorismo fundamentalista ofrece a sus seguidores certidumbre, pertenencia, identidad, armonía, tradición, grupo, autoridad, grandes objetivos, heroísmo, salvación. También lucha y un sentido para la propia vida (o la propia muerte) a través de la recuperación de la utopía del pasado perfecto y del servicio a la voluntad de Dios. Pero la vía hacia ese fin es dura. Exige maniqueísmo absoluto, sacrificios supremos, entrega completa, blindaje psicológico contra la realidad, déficit de emotividad, elusión de la corrupción y de la contaminación que produce el contacto con lo impuro, frialdad con los seres humanos y calor del ideal, deshumanización de las víctimas y santificación de los victimarios, fe y determinación, religión y violencia. (...) Hay profundidad y abundancia de valores religiosos, políticos y morales. Constituye un error pensar que ciertas acciones no tengan sentido alguno y no respondan más que a la desesperación porque nos parecen actos de locura homicida. La locura terrorista tiene su método, su “racionalidad”, su coherencia. Procede de acuerdo a ciertos valores, construye una concepción del mundo dogmática para cubrirse, responde a ciertas ideas básicas fanáticamente sostenidas y a ciertas constelaciones ideológicas que le dan abrigo. En el fundamentalismo hay ideales profundamente sentidos. Y terriblemente peligrosos.»²⁷ La diferencia entre el providencialismo que hace creer a los «neocons» norteamericanos que Dios conduce a EE.UU. en la guerra global contra el mal absoluto, contra la interpretación secular de su Constitución y el respeto de las normas del derecho internacional²⁸, y la teopolítica islámica hay una diferencia de sentido pero no existe una liberación de la política de cualquier religión. El terrorismo impulsado por el fanatismo musulmán se basa en el cumplimiento de un mandato divino contra los infieles desobedientes a Alá. Se trata de crear un compromiso religioso de destrucción de un enemigo externo, sin fisura moral alguna (en vez de pensar que el fundamento de todas las religiones es la moral), que cuenta con: la fundamentación religiosa del asesinato en masa, la ritualización religiosa de todos los comportamientos de quien está dispuesto a autoinmolarse, el poder justificador de la palabra sagrada más temible que la de cualquier humano y sus armas, y la complacencia a Alá a través de la violencia²⁹. Pero, ¿es la religión un fin en sí mismo de estos activistas, creen sus dirigentes que cumplen fielmente los mandatos divinos cuando realizan sus atentados? Una de las viejas polémicas del barroco español con Maquiavelo supone un reproche. Lo que los antimachiavelianos maquiavélicos le objetan a «El Machia» es la utiliza-

²⁷ Rafael del Águila, *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, Madrid, Taurus, 2008, 207 pp., pág. 94.

²⁸ *Ibid.*, pp. 113-148.

²⁹ *Ibid.*, pp. 79-94.

ción de la religión como un medio para otros fines mundanos³⁰. Es muy antiguo que la modernidad se abra con una liberación respecto de la religión que ahora es instrumento de los hombres. Y, creo, que es precisamente esto lo que ocurre con la apelación contemporánea a la divinidad por los más fanáticos. La religión es un arma más de los terroristas en vez de una creencia íntima. Lo más llamativo es que la religión aquí no es una convicción íntima del político norteamericano o del terrorista musulmán sino un instrumento despersonalizador de los agentes de decisiones violentas de carácter público: ya se trate de la escenificación del derrumbe de unas torres que representan el poder financiero y tecnológico o de la invasión y la extracción de informaciones mediante torturas. El terror de uno y otro signo requiere unas identidades inamovibles de signo religioso a las que se adscriben o en las que son clasificados los individuos. Tales identidades culturales o religiosas —las siete u ocho civilizaciones que fraccionan el mundo de Huntington— abolen cualquier otra consideración sobre las personas que comparten su misma humanidad y el espacio público donde desarrollan sus vidas. Y cualquier quiebra de esta férrea identidad provoca una amnesia traumática entre los que ocasionaron el terror. Es el caso planteado por el director Ari Folman en el filme *Vals con Bashir* (2008). Unos ex-soldados israelitas que participaron en la invasión del Líbano de 1982 y presenciaron la matanza de ochocientos palestinos en los campos de refugiados de Sabra y Chatila, por las Falanges cristianas libanesas con el posible beneplácito del ejército israelita, sufren una amnesia dentro de la historia narrada por el filme. El diálogo sobre el pasado en la invasión irá recuperando el recuerdo de lo atroz entre los participantes judíos. Ninguna cabeza puede encarar tanto horror sin deshumanizarse o emprender un viaje amnésico.

3. Falsas identidades religiosas y culturales

«(...) la “maldad desinteresada” o, para decirlo con Spinoza, la *simpatía malevolens* (simpatía malévola) es una propiedad moral del hombre: ¡y, por tanto, algo a lo que la conciencia dice sí de todo corazón! (...)»

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (1887).

³⁰ Pedro Ribadeneira, *Vida de San Ignacio*, Barcelona, Imp. Y Librería de la Viuda é Hijos de J. Subirana, 1885, 659 pp.; Pedro de Ribadeneira, *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*, Biblioteca de autores españoles. Obras escogidas del Padre de Ribadeneira de la Compañía de Jesús con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos por Don Vicente de la Fuente, Madrid, Atlas, 1952, XXIII+609 pp., pp. 449-587.

El problema es que las demarcaciones culturales y religiosas que ocasionan la violencia son no sólo irrelevantes para muchas personas sino también ficciones identitarias de origen a veces muy reciente. Así la tradición viril y belicosa hindú impulsada por la derecha india contra la amplísima minoría musulmana. Desde la Partición de la colonia inglesa en Pakistán (que se vería reducida geográficamente por la separación de Bangladesh en 1971) y la India en 1947, la derecha india impulsa con mayor denuedo, dentro y fuera de la India (con sumo interés a través de la diáspora de EE.UU.), una remodelación de la tradición hindú que pasa por la modificación de toda la imaginería de los antiguos dioses y una falsificación arqueológica que impute a los musulmanes la mayor maldad e intolerancia plurisecular. Las bases teóricas de la justificación identitaria del terror pasan por el adoctrinamiento de los niños en divertidas escuelas paramilitares («Shakhas») donde se inician en el odio asesino hacia los musulmanes sin acudir exactamente al rigor de las Juventudes Hitlerianas sino a uno más ingenuo, el estudio memorístico de manuales de ciencias sociales con alusiones admirativas a los «logros» de Hitler, el mantenimiento en nómina de adiestrados historiadores en revocar la documentación inútil, el boicot a conferenciantes que participan en seminarios universitarios como éste, o el veto de las instituciones universitarias a quien indague demasiado fielmente en la tradición (el «terrorismo antiacadémico» sufrido llevó a un investigador del Departamento de Religión de la Universidad de Emory a impartir una conferencia titulada «El estudio de la religión en la era del terror»)³¹. La propia Partición fue instigada por musulmanes, aliados de los ingleses, que no representaban a su mayoría: la Liga Musulmana liderada por un musulmán elitista y cercano al modelo de los líderes fascistas europeos³². Amartya Sen y Martha Nussbaum han estudiado estos problemas sobre la tercera nación con mayor número de musulmanes del mundo —después de Indonesia y Pakistán— para subrayar que la reconstrucción de una apropiada tradición hindú contra los musulmanes se basa en fuentes occidentales, en concreto románticas y alemanas.

Los sucesos de Guyarat son una advertencia de los peligros que atraviesa la democracia cuando un régimen político se asienta en el «terror religioso». Se trata de un problema común a todo el planeta y no a las civilizaciones. El extremismo religioso en los países en vías de desarrollo no es característica exclusiva de la cultura musulmana. Otras culturas proyectan esta imagen aterradora de los musulmanes para distraer la atención fuera de los propios crímenes. El «choque de civilizaciones» convoca a la opinión pública en torno a un tópico muy burdo con gran desconocimiento de la región surasiática (India, Pakistán, Bangladesh, Nepal, Sri Lanka, Indonesia, Malasia). Bangladesh se forma por diferencias culturales, no religiosas, den-

³¹ Martha Nussbaum, *India. Democracia y violencia religiosa*, op. cit., pp. 278, 291.

³² *Ibid.*, pág. 144.

tro del mundo musulmán, respecto de Pakistán y cuenta con una democracia constitucional, reconocedora de los derechos fundamentales, apoyada por la población (85% musulmana). Posee un destacado papel de la mujer en la política —dos mujeres lideran sus dos principales partidos— y una previsión de políticas públicas en materia educativa y no discriminación de género. Se trata de una nación incomprensible desde el esquema del «choque de civilizaciones»³³.

La amenaza a la democracia india no proviene del «choque de civilizaciones» sino de la inflamación nacionalista como identidad singular para los indios. Se trata de una artificiosa reconstrucción nacionalista basada en el romanticismo nacionalista, los lazos de sangre, telúricos y de pureza del «Volkgeist». Durante los años comprendidos entre 1920 y 1930, la derecha hindú admiraba sobremanera los métodos fascistas de Italia y Alemania. Explotaron el mismo sentimiento de humillación experimentado por los alemanes tras la I Guerra Mundial trasladado a la historia de las conquistas medievales musulmanas en territorio indio y a la colonización inglesa. En la India más que un «choque de civilizaciones» hay un simulacro de la propia historia de humillación de una sangre pura que se limpia en la tradición europea romántico-fascista. Tomada en serio, la expresión «civilización occidental» no es sino una idea con una gran heterogeneidad: liberalismo, fascismo, marxismo y, entre otras tendencias, muy variadas concepciones religiosas. Todavía menos útil es la categoría «no occidental» por las amplias diferencias entre África y Asia, así como por el tránsito de ideas e influencias históricas que se dio entre ambos entornos geográficos³⁴. El «choque de civilizaciones» se da más bien en el interior de la mayoría de los seres humanos y en los colectivos entre el deseo de «homogeneidad étnico-religiosa» y la «ciudadanía más inclusiva y pluralista». Frente a la humillación que agita la agresión violenta sólo cabe el antídoto de la «compasión» y la «imaginación ética» respetuosa que se ponga en lugar del otro³⁵. Las políticas sociales y económicas apropiadas para superar el sufrimiento y la humillación plurisecular evitan el fácil reclutamiento de terroristas. Insistir en el parroquialismo étnico en vez de confiar en la humanidad común sólo contribuye al reforzamiento del terrorismo³⁶.

Toda la reflexión de Martha Nussbaum se abre a partir de un intento de eliminación sistemática de musulmanes por hindúes bajo excusa de basarse en una venganza. Las detenciones se sucedieron a la explosión de vagones de peregrinos en Godhra. Se acudió a la teoría de la conspiración de terroristas pakistaníes musulmanes. Se detuvo a un anciano clérigo musulmán,

³³ *Ibid.*, pp. 26, 27, 180, 181.

³⁴ *Ibid.*, pág. 29.

³⁵ *Ibid.*, pp. 38, 39.

³⁶ Amartya Sen, *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, op. cit., pp. 164, 241, 242.

sin vínculos con actividades terroristas. Lo cierto es que la planificación de las violaciones y matanzas de Guyarat siguieron una estrategia de eliminación étnica propia de un pogromo. La tortura de mujeres era extraordinariamente importante en el escarmiento. Si la patria es representada por la madre con la que guardamos un vínculo de sangre, violar a las mujeres musulmanas era una forma de invadir la tierra enajenada por falsos invasores que nunca debieron pisar tierra india. Pero violarlas con los genitales no era la forma de guardar la pureza hindú sino una forma de mezclarse. Así que la forma de violarlas seguía una secuencia fija: se las ponía a correr hasta caer exhaustas, se les introducía algún objeto de metal y, en pleno sacrificio violador, se las prendía fuego. Como Martha Nussbaum señala, había un complejo masculino de los hindúes con la supuesta dotación genital extraordinaria de los musulmanes y la fertilidad extraordinaria de las mujeres capaces de tener relaciones con varios hombres. Los hindúes más acérrimos no podían, incluso, soportar que su elefante divino llevara la trompa enrollada en vez de enhiesta porque podía representar a sus genitales en estado de flacidez en vez de erguido. Así que, en Guyarat, los hindúes más fascistas pudieron calmar su obsesión. Vieron cumplido un sueño pornográfico con las musulmanas satisfechas al culminar el deseo de copular con hombres sin la circuncisión hecha. Incluso, satisficieron el uso de genitales de hierro, desprovistos de humanidad y sin compasión, como los seres de hierro de la primera línea de *La batalla como experiencia interior* (1922) de Ernest Jünger³⁷. Cuando se objetaba a la derecha hindú la inocencia de los musulmanes eliminados en Guyarat, no faltaba entre sus filas quien computaba las víctimas entre las represalias de los propios islamistas: tampoco tuvieron en cuenta que los más de tres mil muertos del 11 de septiembre eran inocentes. Los islamistas no reparan en daños. ¿Pero cómo van a ser los islamistas los mismos verdugos y víctimas en Guyarat? Y, ¿cómo puede el primer ministro indio, Modi, del B.J.P., justificar Guyarat y no dimitir? La inmoralidad lo justifica todo: alguno comprendía que, como Bush, era víctima de las imprevisibles acciones de los terroristas³⁸.

El punto de vista de Sen y de Nausbaum es contrario al de Huntington, al que atribuyen una bastedad analítica adecuada a sus intereses conflictuales e injustificada omnipotencia de la filiación religiosa, a veces inexistente en escépticos y ateos. Se absolutiza la religión en la construcción de la identidad individual en perjuicio de la variadísima gama de filiaciones que componen las muy diferenciadas identidades de los individuos. Las filiaciones individuales existen en toda su riqueza y son los individuos autónomos quienes determinan a cual se da prioridad en cada situación concreta o momento de la vida, dando lugar a un encuentro u otro entre diversas personas. Sólo la

³⁷ Martha Nussbaum, *India. Democracia y violencia religiosa*, op. cit., pp. 244, 245.

³⁸ *Ibid.*, pp. 86, 87.

constricción autoritaria mengua esta posibilidad pues el individuo elige dentro de un contexto más o menos versátil. Aunque algunas elecciones serían impensables o de ciencia ficción dentro de determinados contextos sociales y materiales, el individuo no deja de decidir. La religión no tiene por qué ser la determinación única que le oriente. El choque de civilizaciones no se da entre contextos geográficos más o menos distanciados con culturas opuestas, sino en la misma persona que encara un dilema interno entre el deseo de entendimiento con el «otro» o de dominación del extranjero, común a todas las religiones del planeta.

La investigación de Martha Nussbaum acerca del terror en la India posee un triple interés. De una parte, indaga en cómo se aprovecha el supuesto terrorismo islámico por parte, a veces, de las propias instancias gubernamentales o afines para generar más terror —el pogromo de Guyarat del 2002 puso en marcha una maniática violencia religiosa y sexual contra dos mil personas mayoritariamente musulmanas en venganza, poco después, de un accidente de peregrinos hindúes en Godhra (Estado de Guyarat)—. De otra parte, analiza cómo se reconstruyen las tradiciones adecuadamente a favor de fines bélicos, tras el proceso colonial inglés. A pesar de que la India cuenta con una tradición de entendimiento cultural entre musulmanes, budistas, hindúes, cristianos, pastunes y sijs, basada en la conversación como práctica cultural (Amartya Sen se refiere a la «India discursiva»), se ha producido allí una dislocación de la tradición hacia el Hindutva, basado en un masculinismo feroz, intolerante y beligerante con todo lo musulmán. Los fundadores de la nueva India, Tagore, Gandhi y Nehru, vieron, en cambio, el «choque» como una confrontación violenta y superable entre diferentes grupos insertos en la sociedad. La democracia parlamentaria, inspirada en las instituciones inglesas y en el cosmopolitismo del ideario de sus constituyentes ha sido ejemplo para muchos países en vías de desarrollo. El procedimiento electoral ha sido una respuesta eficaz del sistema político a la intolerancia y la persecución de los musulmanes, permitidas por el B.J.P. en el poder, ya que las elecciones de 2004 han posibilitado el castigo electoral de los gobernantes que justificaban la complacencia de la policía con la derecha hindú de signo fascista. Por último, se traza la línea moderna que ha sustentado aquella dislocación de la tradición con fines segregacionistas, a partir de la admiración de la derecha hindú por el «Volkgeist» y la capacidad de Alemania en la formación del Estado nación no menor que su aprecio por la ciencia política británica de la colonización³⁹. Una admiración germánica e inglesa que pasa por la alabanza de la capacidad de dominio de Hitler. Esta derecha tradicionalista no ha pretendido una concepción política de la unidad

³⁹ Es de sumo interés la película documental sobre Jacques Vergès, *L'avocat de la terreur* (2007) de Barbet Schroeder, para el estudio de la violencia anticolonial y los orígenes del terror en Oriente y Europa.

nacional sino una visión romántica, étnica y territorial: en la aspiración a forjar la unidad nacional a sangre y hierro, el otro que amenaza la integración debe desaparecer. Tal como señala Martha Nussbaum, los humanos para constituirse en comunidad dominante necesitan identificar lo nauseabundo en cuyo temeroso rechazo constituyen su animalidad. Los judíos, las mujeres y los islamistas —para la derecha Hindutva— son el objeto de execración de lo que más odia la comunidad de sí misma. El propio complejo de la comunidad, lo que aísla como la causa de su humillación y de su autorrepudio, es proyectado hacia fuera para destruirlo con toda violencia. El asco, la vergüenza, la animalidad, la impotencia de la propia comunidad se vuelve hacia el exterior en otro, el nauseabundo grupo. La ansiedad del grupo que se siente vejado puede llevarlo a proyectos de limpieza étnica del otro: al eliminarlo, al purificarse de ello, al librarse de su amenaza, el grupo pretende salvarse de su propia muerte⁴⁰.

En el ideario Hindutva, el problema no era tanto que los musulmanes no tuvieran lazos de sangre con la patria hindú sino su carácter cultural y religioso diferenciado respecto de la mayoría dominante. Por ello, la extrema derecha hindú manejaba el esquema nazi de obligar a cristianos y musulmanes a abandonar sus costumbres y tradiciones para asimilarse con las prácticas religiosas del Hindutva, como hicieron muchos judíos al espíritu nacional alemán⁴¹. Después de todo, el buen judío para los neofascistas hindúes es aquel que una vez comprobada la humillación a la que le condujo ser culto y artista, en vez de cultivar su musculatura, ahora hace el camino inverso hacia una masculinidad guerrera. La masculinidad alemana que vio en el homosexual y en el afeminado un degenerado a matar es el ejemplo seguido por la derecha Hindutva⁴². La imaginaria política de la derecha hindú no es originariamente india sino germánica.

Martha Nussbaum ha resaltado el carácter refractario de una nación politeísta, colorista y caótica, de un tráfico automovilista imposible, como la India, a la obediencia alemana. En un escenario de gran heterogeneidad religiosa, con ritos y dioses muy diversos a la elección del practicante, hubo que importar de Alemania la homogeneidad y la obediencia generalizadas. El gusto de los indios por la conversación y los debates es un antídoto a la «visión única de la identidad nacional», la violencia y el terrorismo. Amartya Sen ha estudiado muy sugerentemente esta tradición argumentativa que se da en la India. Una tradición argumentativa que unifica la democracia con el razonamiento público y que no es una destreza particularmente especializada⁴³. Muy al contrario, es la voz de todos capaz de sustentar la justicia.

⁴⁰ Martha Nussbaum, *India. Democracia y violencia religiosa*, op. cit., pp. 243, 244.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 194, 195.

⁴² *Ibid.*, pp. 232, 233.

⁴³ Amartya Sen, *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición*, op. cit., pp. 11-118 y 395-420.

Poner de manifiesto el origen moderno del odio entre hindúes y musulmanes sitúa el problema político del terror fuera de la condescendencia occidental: se trata meramente de un problema asiático que ratifica el «choque de civilizaciones», dirán los «avanzados»⁴⁴. Como si se tratara de la reposición de la «crueldad amarilla» de lo «chino» a la que se refirió un alemán de pro como Nietzsche.

4. *El terror de los intelectuales*

«El verdadero “choque de civilizaciones” no está “ahí fuera”, entre occidentales dignos de admiración y musulmanes fanáticos, sino que está en el seno de toda persona, mientras oscilamos dificultosamente entre la agresión autoprotectora y la capacidad para vivir en el mundo con los demás.»

Martha Nussbaum, *The Class within. Democracy, religious violence and India's future* (2007).

Con frecuencia, se ha escrito de la vinculación de ciertos intelectuales con el terrorismo pero muy poco se ha analizado cómo suscitan un terror desorbitado con sus teorías. Más allá de los historiadores en nómina del R.S.S. que rebuscan en los orígenes del hinduismo hasta descubrir falsos dioses pertrechados de armas y en actitud aguerrida, existen buenos ejemplos de intelectuales que al investir al terror de racionalidad contribuyen al «culto del odio», a la «ampliación del campo de batalla» en la expresión de Michel Houellebecq. La graduación del miedo que sus teorías sociales suscitan va de la confortable inquietud a la serena seguridad para acabar en la conmoción paroxística. Creo que éstas son las desagradables emociones que puede experimentar un ciudadano contemporáneo si se asoma a los problemas de encaje cívico y violencia que plantean las sociedades «collage»⁴⁵ en que vivimos a través de la ventana al mundo de Richard Rorty, John Gray y Giovanni Sartori, respectivamente⁴⁶. Todos ellos carecen de «imaginación ética» para ponerse en el lugar del otro o sentir alguna compasión por la situación del extraño. Más bien diluyen, respectivamente, esta «imaginación ética» en infatuación occidental, federación segura de culturas con fronteras

⁴⁴ Martha Nussbaum, *India. Democracia y violencia religiosa*, op. cit., pp. 197, 216, 217, 376.

⁴⁵ Clifford Geertz, «Thinking as moral act», *Antioch Review*, n.º 28, 1968; «The uses of diversity», *The Tanner lectures on human values*, n.º 7; Sterling M. McMurrin, «Anti-antirelativism», *American Anthropologist*, n.º 86, 2 de junio de 1994 (traducción de María José Nicolau La Roda, Nicolás Sánchez Durá y Alfredo Taberna; introducción de Nicolás Sánchez Durá, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós ICE/UAB, 1996, 127 pp.).

⁴⁶ Julián Sauquillo, «Como extranjeros entre ciudadanos: multiculturalismo y acatamiento de la ciudadanía por razón de la residencia», *Logos. Anuario de Metafísica de la Universidad Complutense*, Departamento de Filosofía, Madrid, 2002, 399 pp., pp. 105-139.

definidas y un dique espinoso que proteja a los occidentales de los musulmanes.

Richard Rorty no ha eludido celebrar el bienestar y la fineza cultural de occidente. Para Rorty se trata de un desarrollo social, económico y cultural procedente de las prácticas concretas de los ciudadanos del Atlántico Norte (norteamericanos y canadienses). Espectador de las revoluciones sociales y culturales del pasado siglo xx, no está dispuesto a ceder un ápice en el progreso que para sus ciudadanos lograron las revoluciones del siglo xviii. ¿Por qué tiene que renunciar al gusto de un niño cuidado por sus colecciones de sorprendentes orquídeas y de un adulto a pasearse por los salones de Guermantes de la mano de Proust, en aras de una igualación social trotsquista como la querida por sus padres? Rorty es un partidario acérrimo de los logros occidentales de los «burgueses prósperos de Norteamérica». Descartado cualquier universalismo, ni cultural ni ideal, es partidario de arribar a la justicia por ampliación del ámbito de la solidaridad. De acuerdo con su diseño moral, los países desarrollados tienen que profesarse una solidaridad interna hacia la propia colectividad y avanzar por círculos concéntricos de más a menos afines gradual y prudentemente. No comparte ni un punto de vista kantiano, universalista, ni otro comunitarista, relativista. Si el punto de referencia de la responsabilidad es la propia comunidad y no una comunidad ahistórica, dentro de este marco social debe darse la solidaridad frente a cualquier concepto universal de justicia. La lealtad con la propia sociedad es, para Richard Rorty, suficiente. La lealtad se practica con el grupo con el que nos identificamos ya que la moralidad de esta comunidad que formamos tiene una moralidad diferente a otras. Actuamos, según Rorty, a partir de las redes y tradición de la comunidad con la que nos identificamos. Y, si tenemos que socorrer a un menor despojado de toda dignidad por la desgracia que padece, lo hacemos desde los valores de nuestra comunidad de identidad y no desde cualesquiera valores morales universales de dignidad⁴⁷. Rorty no tiene duda de que las comunidades particulares son un tejido de conocimiento y experiencia desde el que actuamos, que nos diferencia singularmente de otras comunidades. Una cosmópolis de ciudadanos no le parece sino una entelequia debida a la ciencia ficción. Pero parece ver a las sociedades como comunidades con cierta unidad particular. John Gray, en cambio, desmonta la unidad de ese tejido común y particular. Ve a las sociedades más como el fruto de un equilibrio complejo, sin entendimiento posible, donde la seguridad requiere coexistencia más que diálogo. Para coexistir, en el argumento de John Gray, no cabe sino un ponderado reparto de poder o «estatus quo». No cabe auspiciar consensos más perfectos que la coexistencia bajo la base

⁴⁷ Richard Rorty, *Objectivity, relativism and truth. Philosophical papers, I*, Londres, Cambridge University Press, 1991 (traducción de Jorge Vigil Rubio, «Liberalismo burgués posmoderno», *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos, I*, Barcelona, Paidós, 1996, 301 pp., pp. 267-274).

de que la comprensión mutua no es posible. Las pretensiones de la propuesta de Rawls —arribar a un consenso constitucional y a un consenso por solapamiento de las concepciones del bien— no son posibles, dentro del razonamiento de John Gray⁴⁸. Los entendimientos morales son imposibles y sólo cabe un equilibrio político que aparte a la sociedad de la barbarie. Ambos han previsto la elusión del «choque de civilizaciones» mediante un reforzamiento de los límites definitorios de cada civilización: bien porque el mundo rico del Atlántico Norte se repliega en su cultura para medir qué acciones solidarias emprende dentro de contextos culturales que le sean más o menos familiares; bien porque las comunidades se respetan sin entenderse dentro de un frágil equilibrio cultural donde las diversas comunidades se dan la espalda. Evitan el terror volviéndose «mónadas» con escasas puertas y ventanas.

La propuesta política de Giovanni Sartori para las actuales sociedades multiculturales es directamente incendiaria: inflama cualquier equilibrio de los anteriormente buscados y elimina toda posibilidad de entendimiento cosmopolita. Aunque dice no sostener presupuestos schmittianos, los comparte en su propuesta occidental beligerante con lo que supone antioccidente. Para Sartori, la bifurcación identitaria es clara: o «Ellos» o «Nosotros». Según su defensa de identidades fuertes, nos definimos en la pertenencia que alivia la angustia de no ser sino parte de la «muchedumbre solitaria». Por ello, no cabe ninguna identificación cosmopolita. Nos agrupamos en el límite, en la frontera que demarca quiénes somos nosotros y quiénes son ellos. La demarcación de la frontera, el límite, el cierre, es condición de nuestra definición excluyente en una identidad a la que pertenecemos nosotros y donde no pueden estar ellos. Sartori da por descontado que no todas las culturas valen igual para entablar un descrédito de la cultura musulmana. Da lugar al rechazo cultural-religioso de los musulmanes por los occidentales debido a su supuesto desprecio teocrático de los derechos humanos. Justifica el rechazo porque no se trata de una execración racial ya que ni asiáticos ni hindúes producen tal miedo. Le basta con que su minusvaloración se fundamente en razones culturales y religiosas. Para Giovanni Sartori el extranjero es un extraño con identidades étnicas y religiosas cuya diferencia con los occidentales es insuperable⁴⁹. El politólogo italiano no sólo concede importancia constitutiva a la identidad cultural y religiosa, por encima de cualquier otra pertenencia de las múltiples de un individuo, sino

⁴⁸ John Gray, *Two faces of Liberalism*, Cambridge, Polity Press y Blackwell Publishers Ltd., 2000 (traducción de Monica Salomon, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001, 167 pp.).

⁴⁹ Giovanni Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multiétnica*, BUR Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2002, 182 pp. (traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azúa, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001, 139 pp.).

que justifica el miedo hacia el otro: al distinguir entre «xenomiedo», como consustancial, y xenofobia, como discriminación, está reconociendo, de una parte, que un miedo natural a las culturas diversas nos hace replegarnos ante lo desconocido y definirnos frente a lo extraño e inquietante como parte de una comunidad amurallada; y, de otra parte, que el cosmopolitismo no conforma identidad alguna y es la pura evanescencia subjetiva. Con estas premisas está racionalizando el terror al extraño. Está justificando la violencia (religiosa y cultural) surgida al conjurar el miedo. La mejor forma de superar el miedo, en pura lógica identitaria, es eliminar, entonces, su causa, a través de un proceso de homogeneización cultural que se guarde mucho de las diversidades culturales.

La lógica de la «identidad singular» es narcisista. Freud se refirió al niño, como recuerda Nussbaum, como «su Majestad el niño». Es decir, el niño no posee madurez ni habla para entrar en diálogo con los mayores. Siente que todos están a su disposición para facilitarle lo que desee pero, a su vez, padece la gran impotencia de no poder satisfacerse solo la necesidad. El nacionalismo, como el impúber, proyecta la vergüenza que tiene de sí mismo hacia el otro de forma autorreferencial: se proyecta en el otro lo que se odia y produce vergüenza en uno mismo, de forma violenta. Más allá de su impotencia, Freud señala cómo el niño se siente, finalmente y pese a sus limitaciones manifiestas, capaz de todo en su pleno narcisismo. El placer, el dolor y la violencia del niño ensimismado, como los estragos del nacionalismo, son conocidos de todos⁵⁰. Bien puede objetársele a Martha Nussbaum que éste es un estímulo de hijo único y las familias tienen un juego definitorio entre varios hijos. Efectivamente, entre los hijos se da un «complejo fratricida» por alcanzar la investidura de hijo más querido dentro del narcisismo paterno. Pienso, entonces, que el juego identitario, de los partidarios de identidades singulares de carácter cultural y religioso, también es parangonable con otros fenómenos filiales analizados por el padre del psicoanálisis. Las identidades culturales, en su sentido absoluto, son de una belicosidad especular como la sostenida por el segundo hijo con el primero en ciertas tradiciones culturales. Napoleón Bonaparte, por ser un corso convencido, tuvo que invadir toda Europa para adquirir la notoriedad que le quita aquella cultura al segundo entre los ordinales filiales de una familia. O un invasor de pro o un segundón dentro de la cultura corsa. Así de especulares son las subjetividades cuando se definen por el otro y a sus expensas.

En la gran disputa entre el cosmopolitismo y la filiación nacional o grupal, Martha Nussbaum ha defendido, para minimizar el terror, el compromiso con la comunidad de los seres humanos. No es partidaria de esa aguda defensa hecha por Richard Rorty de la política de la diferencia y el valor del

⁵⁰ Martha Nussbaum, *India. Democracia y violencia religiosa*, op. cit., pp. 241, 380 y 381.

patriotismo. No por abrir la lealtad más allá del patriotismo nacional al universo de ciudadanos se pierde el calor de la solidaridad. Frente al nacionalismo y al etnocentrismo que, antes o después, desencadena el terror identitario, es partidaria del cosmopolitismo estoico por la lealtad que sostiene con la comunidad de todos los seres humanos. Por supuesto, no se trata de renunciar a las identidades locales que nos constituyen sino de evitar que impidan el diálogo con una comunidad amplia donde las soluciones diversas a los problemas enriquezcan nuestras propias decisiones. La interdependencia y el respeto de todos los seres humanos con sus diferencias pueden lograr un cuerpo único del conjunto de todos los seres humanos. Para confluir en esa cosmópolis diversa y sin jerarquías, se trata de priorizar lo correcto y lo justo sobre las diferentes concepciones del bien que dividen a los territorios nacionales y balcanizan al mundo⁵¹.

La imaginación ética es capaz de ponerse en el lugar del otro, confiar en su bondad, en vez de temerlo. Mediante una maduración capaz de doblegar el congénito narcisismo, las culturas encuentran lo propio en las culturas extrañas. Pierden sus miedos locales y se abren a una experiencia donde el terror se imputa a la misma doctrina del «choque de civilizaciones». Así el problema se abre a un ámbito de mayor desafío: no se limita a la pertenencia insalvable, al odio o amor debido a donde hayamos caído, a qué parte de la clasificación pertenezcamos. Entonces, observamos que el deseo de libertad o de dominación se da en cada colectividad. Y, más en el fondo, como señala Martha Nussbaum, en cada uno de nosotros, con sus odios y temores, pero también con generosos encuentros y espontáneos intercambios.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1944): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische fragmente*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag (traducción de H. A. Murena, *Dialéctica de la Ilustración*, Buenos Aires, Sur, 1970, 302 pp.).
- Águila, Rafael del (2008): *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, Madrid, Taurus, 207 pp.
- Appiah, Kwame Anthony (2005): *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, XVIII+358 pp. (traducción Lilia Mosconi, *La ética de la identidad*, Buenos Aires, Katz conocimiento, 2007, 401 pp.).
- Appiah, Kwame Anthony (2008): *Mi cosmopolitismo* (Entrevista de Daniel Gamper Sachs; traducción Lilia Mosconi), Argentina, Katz Editores, 80 pp.
- Baudrillard, Jean (1978): *A l'ombre des majorités silencieuses*, París, Editions Utopie [traducción Antoni Vicens y Pedro Rovira, «A la sombra de las mayorías silenciosas», *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairos (3.ª ed. 1987), 193 pp.].

⁵¹ Martha Nussbaum, *The limits of patriotism* (Ed. Joshua Cohen), Boston, Beacon Press, 1996, VII+154 pp. (traducción de Carme Castells Auleda, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*, Barcelona, Paidós, 1999, 187 pp.).

- Burleigh, Michael (2008): *Blood & Rage. A Cultural History of Terrorism* (traducción de Miguel Martínez-Lage y Natalia Rodríguez-Martín, *Sangre y Rabia. Una historia cultural del terrorismo*, Madrid, Taurus, 2008, 736 pp.).
- Camus, Albert (1950): *El extranjero* (traducción de Bonifacio del Carril), Buenos Aires, Emecé, 2.ª ed., 157 pp.
- Dumont, Louis (1966): *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*, París, Gallimard, 445 pp. (traducción española de Rafael Pérez Delgado, *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguilar, 1970, 429 pp.).
- Geertz, Clifford (1968): «Thinking as moral act», *Antioch Review*, n.º 28; «The uses of diversity», *The Tanner lectures on human values*, n.º 7; Sterling M. McMurrin, «Anti-antirrelativism», *American Anthropologist*, n.º 86, 2 de junio de 1994 (traducción de María José Nicolau La Roda, Nicolás Sánchez Durá y Alfredo Taberna; introducción de Nicolás Sánchez Durá, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós ICE/UAB, 1996, 127 pp.).
- Gray, John (2000): *Two faces of Liberalism*, Cambridge, Polity Press y Blackwell Publishers Ltd. [traducción de Monica Salomon (2001), *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 167 pp.).
- Gray, John (2003): *Al Qaeda and what it means to be modern*, Londres, Faber and Faber Limited (traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Barcelona, Paidós, 2004, 180 pp.).
- Huntington, Samuel P. (1996): *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Nueva York, Simon & Schuster (traducción de José Pedro Tosa Abadía y Rafale Grasa, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, 423 pp.).
- Kepel, Gilles (2000): *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme*, París, Éditions Gallimard (traducción de Marga Latorre, *La yihad: Expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Península, 2002, 797 pp.).
- Maalouf, Amin (1998): *Les identités meurtrières*, París, Éditions Grasset & Fasquelle (traducción de Fernando Villaverde, *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, 201, 174 pp.).
- Nietzsche, Friedrich (1974): *El Anticristo* (introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial (11.ª ed. 1986), 155 pp.
- Nussbaum, Martha (2007): *The Class within. Democracy, religious violence and India's future*, Harvard, Harvard University Press (traducción de Vanesa Casanova, *India. Democracia y violencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 2009, 447 pp.).
- Rorty, Richard (1991): *Objectivity, relativism and truth. Philosophical papers, I*, Londres, Cambridge University Press (traducción de Jorge Vigil Rubio, «Liberalismo burgués posmoderno», *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos, I*, Barcelona, Paidós, 1996, 301 pp., pp. 267-274.).
- Sábato, Ernesto (1941, 1951, 1973): *Hombres y Engranajes, Heterodoxia*, Buenos Aires y Madrid, Emecé y Alianza Editorial, 200 pp.
- Sartori, Giovanni (2002): *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multiétnica*, BUR Biblioteca Universitaria Rizzoli, 182 pp. (traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azúa, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001, 139 pp.).
- Sauquillo, Julián (2002): «Como extranjeros entre ciudadanos: multiculturalismo y acatamiento de la ciudadanía por razón de la residencia», *Logos. Anuario de*

- Metafísica de la Universidad Complutense*, Departamento de Filosofía, Madrid, 399 pp., pp. 105-139.
- Schmitt, Carl (1979): *Der Begriff des Politischen: text von 1932 mit einen Vorwort und drei corollarien*, Berlín, Duncker & Humblot, 124 pp. (versión española de Rafael Agapito, *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, 153 pp.).
- Sen, Amartya (2006): *Identity and violence: the illusion of destiny*, Nueva York, Norton & Company Ltd. (traducción de Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen, *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, 266 pp.).
- Sen, Amartya (2005): *The Argumentative Indian. Writings on Indian Culture, History and Identity*, Londres, Oxford University Press (traducción de Horacio Pons, *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición*, Barcelona, Gedisa, 2007, 474 pp.).
- Vallespín, Fernando (2007): «Alianza de civilizaciones», *Claves de Razón práctica*, n.º 157, noviembre, 82 pp., pp. 4-10.