



S. P. Huntington: identitats i geopolítica

Antoni Saragossa i Domingo

Direcció del Treball:

Dr. Gonçal Mayos Solsona

UNIVERSITAT OBERTA DE CATALUNYA (UOC)

Treball Final de Grau

HUMANITATS

juny 2012

© Antoni Saragossa i Domingo

Reservats tots els drets. Està prohibida la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol mitjà o procediment, compresos la impressió, la reprografia, el microfilm, el tractament informàtic o qualsevol altre sistema, així com la distribució d'exemplars mitjançant lloguer i préstec, sense l'autorització escrita de l'autor.

ÍNDEX

Agraïments	3
1. Preàmbul	4
2. Introducció	7
3. Objectius i hipòtesis de partida	11
4. Metodologia	13
 CAPÍTOL I	
EL PAPER DE L'INTEL·LECTUAL: PENSAMENT EN ACCIÓ	13
I.1 La missió de l'intel·lectual	13
I.2 L'intel·lectual orgànic	14
I.3 Imatges realistes de l'ordre internacional	16
I.4 Afinitats neoconservadores: els antecedents	17
I.5 Afinitats neoconservadores: S. P. Huntington <i>necon</i>?	20
 CAPÍTOL II	
DE TELÓ D'ACER DE LA IDEOLOGIA A LA CORTINA DE VELLUT DE LA CULTURA :	
EL CULTURALISME DE S. P. HUNTINGTON	23
II.1 <i>Gir cultural</i>	23
II.2 La tradició cultural i civilitzatoria	25
II. 3 La cultura com a continuació de la guerra	28
 CAPÍTOL III	
ANTINÒMIES IL·LUSTRADES NO RESOLTES:	
SECULAR vs. SAGRAT	30
III. 1 Modernitat secular i tradicions religioses	30
III. 2 L'excelsionalitat nord-americana en l'Occident secularitzat	32
III. 3 El procés secularitzador il·lustrat: Llums radicals i Llums moderades	34
 5. Conclusions	 38
5.1 Quadre sintètic d'hipòtesis i conclusions	38
5.2 Conclusió	41
 6. Bibliografia	 43

AGRAÏMENTS

A la meva muller, la Rosa, pel seu suport emocional i per haver-me dedicat moltes de les seves hores. Sense ella no hagués pogut arribar al final de camí.

A la meva filla, l'Olimpia, per la paciència que ha tingut amb el seu pare.

Al Dr. Gonçal Mayos Solsona: un maître à penser capaç de treballar colze a colze amb l'alumne. La seva direcció ha estat el millor suport acadèmic per a realitzar aquest Treball de Final de Grau.

Als consultors i a les consultores de qui guardo un especial record per haver-me mostrat el camí del rigor acadèmic i pel seu recolzament personal en tot moment: Lluís Busquets, Isabel Cabo, Joan Campàs, Oriol Camps Antònia Carré Josep Cervelló, Josep Antoni Clua, Martí Duran, Xavier Espluga, Adela Fargas, Pau Gerez, Santiago Izquierdo, Dolors López, Mònica Miró, Jordi Nadal, Ramon Torné, Jaume Vallverdú, Ana Vera i Joan Vergés.

La nostra època ha estat testimoni del xoc de dos punts de vista incompatibles: un és el dels que creuen que existeixen valors eterns, que vinculen a tots els homes, i que els homes no els han identificat o comprés tots encara en mancar la capacitat moral, intel·lectual o material necessària per captar aquest objectiu [...] (i) els que afirmen que els desigs, punts de vista, dots i temperaments dels homes difereixen permanentment entre si, que la uniformitat mata; que els homes solament poden viure vides plenes en societats que tenen una textura oberta, en les que la varietat no es tolera simplement sinó que s'aprova i s'estimula; que el desenvolupament més fecund de les potencialitats humanes solament es pot aconseguir en societats en les que hi hagi una ampla gamma d'opinions, en la que hi hagi llibertat de pensament i d'expressió, en la que els punts de vista i opinions xoquin entre si, societats en les que les topades i, fins i tot, els conflictes estiguin permesos, tot i que amb regles per controlar-los i impedir la destrucció i la violència...¹

Des de sempre, o per ser més exactes des de Plató fins Voltaire, la diversitat humana havia comparegut davant del tribunal dels valors; va aparèixer Herder i va fer condemnar pel tribunal de la diversitat tots els valors universals².

Va haver un temps en què els nord-americans se'ns ensenyava que la religió era un assumpte privat. Però cada cop més, en tot el món (i també aquí), s'està convertint en una qüestió política³.

1. Preàmbul

➤ **1.1** Des de la seva fundació l'any 1982, l'Associació Liceu Joan Maragall ha tingut per objectiu l'estudi i la investigació de qüestions d'interès filosòfic. Primer a l'Institut Joan Maragall, i des del 1987 a l'Ateneu Barcelonès, els membres de l'Associació s'han reunit periòdicament per impartir conferències sobre temes i autors diversos, incloent-hi el debat entre el públic assistent. Arrel d'aquelles sessions, s'han transcrit les exposicions dels oradors i oradores en format de publicació anual. De cada curs acadèmic ha sorgit un volum col·lectiu basat en l'intercanvi d'idees. I va ser la lectura del volum corresponent a les conferències del curs 2007 i 2008, *Filòsofs a cel obert*⁴, el que va motivar la meua elecció temàtica d'aquest treball que avui presento. Concretament, el capítol on el Dr. Gonçal Mayos analitzava la *vigència per al futur* de la teoria del *xoc de civilitzacions* que va elaborar el polítòleg nord-americà S. P. Huntington⁵. Tot i la manca de distància, aquella anàlisi va ser molt oportuna ja que no havia passat un any de la mort de S. P. Huntington. És en aquest interval de temps quan el món acadèmic acostuma a recordar, *in memoriam*, les virtuts i els defectes dels seus membres. Des de la proximitat de l'òbit, les primeres lectures d'un testament intel·lectual obren el camí de la perspectiva futura.

Per altra banda, no es pot obviar que arran de l'aparició de la teoria del *xoc de civilitzacions* i la seva publicació⁶, es va generar, immediatament, un gran debat. Com a resultat d'això s'han editat nombrosos articles, llibres i conferències, tot creant un debat de postures confrontades. Lluny d'haver-se tancat la controvèrsia, S. P. Huntington i la seva teoria geopolítica continuen essent citats en els àmbits acadèmics. Amb molts més detractors que defensors, l'eix del debat entre uns i altres, rau en els acords i desacords alhora d'entendre les relacions entre les cultures o les civilitzacions en l'escena internacional.

En aquest Treball de Final de Grau vull assumir el repte acadèmic de respondre a la pregunta que dona títol al text del Dr. Gonçal Mayos; *Mort Huntington; què restarà del "clash of civilitations"?*⁷. En primer lloc, i en forma de preàmbul, s'exposarà una resposta en sis punts sobre el que encara resta del testament de S. P. Huntington i la seva metàfora geopolítica. En segon lloc, es desenvoluparà el treball d'investigació pròpiament dit que tindrà com a *leit motiv* els punts abans esmentats.

Aquest treball tindrà interès acadèmic, en primer lloc, perquè ampliarà i profunditzarà aspectes de la teoria del polítòleg nord-americà. La revisió i l'anàlisi de la teoria del *xoc de civilitzacions* extraurà conclusions que portaran a la llum idees que han passat desapercebudes,

1 Berlin, Isaiah (1959). *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. [The Crooked Timber of Humanity]. José Manuel Álvarez Flórez (). Barcelona: Ediciones Península, 2002 ("Ediciones de Bolsillo", 59/1). pp.103-104

2 Finkelkraut, Alain (1987). *La derrota del pensamiento*. [La défaite de la pensée]. Joaquín Jordà (). Barcelona: Anagrama, 2004 ("Colección argumentos", 87), pàg. 13

3 Walzer, Michael. (2007). *Pensar políticamente* [Thinking Politically: Essays in Political Theory]. Santos, Albino (traducció). Barcelona: Paidós ("Estado y sociedad", n.174), 2010, pàg.219

4 *Diversos autors* (2009). *Filòsofs a cel obert*. Barcelona: La Busca edicions

5 Mayos, Gonçal (2009). "Mort Huntington: ¿què restarà del "clash of civilitations"?" A: AA. VV. (2009). *Filòsofs a cel obert* (pàg. 215-252). Barcelona: La Busca edicions

6 Huntington, S. P. (1996). *Xoc de civilitzacions i el nou ordre mundial*. [The clash of civilizations and the remaking of world order]. Udina, D. (). Barcelona, Proa, 2006.

Huntington, S. P. (1993). *¿Choque de civilizaciones?*. [The clash of civilizations]. García Trevijano, C. (traducció). Madrid: Tecnos, 2002.

7 Mayos, Gonçal (2009). "Mort Huntington; què restarà del "Clash of civilitations"?" A: Diversos Autors. *Filòsofs a cel obert* (pp. 215-252). Barcelona: La Busca.

o no han tingut encara suficient interès. Fer visibles aquestes idees és una part del que encara resta del *clash of civilisations*. En segon lloc, l'interès acadèmic té a veure amb la metodologia, perquè en l'anàlisi es vol contribuir a l'ús de la perspectiva macrofilosòfica⁸. Es tracta d'un enfocament que, tot i la seva novetat, en certs àmbits acadèmics ja hi ha investigadors i investigadores que l'apliquen.

➤ 1.2 Advertència inicial:

A l'hora d'utilitzar els termes civilització o cultura occidental, S. P. Huntington parteix de la base que "Occident inclou Europa, Amèrica del Nord i altres països de pobladors europeus com Austràlia i Nova Zelanda" (Huntington, 2006: 62). A més, considera que Amèrica Llatina encara no s'ha decidit plenament a pertànyer sense recança a Occident. Ara bé, el polític nord-americà fa explícit el paper protagonista dels Estats Units com a nació-guia d'Occident. Per tant, aquest treball se centrarà, sobretot, en Estats Units "pel seu paper mundial com a líder de la civilització occidental (Huntington, 2006: 533), perquè "Estats Units és el país occidental més poderós, i per tant, recau en ell la responsabilitat de conservar, protegir i renovar les qualitats úniques de la civilització occidental" (Huntington, 2006:539). Si més no, des de 1945 es pot afirmar que Estats Units hereta el lideratge mundial i les càrregues occidentals (Gellner, 1997: 272). És a dir, l'inici de la posada en pràctica, *de facto*, d'un lideratge cultural que té la seva genealogia, quasi-teològica, en uns *Pares Fundadors*: la declaració d'independència va ser concebuda a partir de la idea s'estaven establint institucions morals i polítiques, humana i universalment evidents per si mateixes (Gellner, 1997: 271).

Tot i així, quan sigui necessari, i així s'indicarà, el terme Occident o occidental, entesos com a totalitat, predominarà sobre els Estats Units. Si més no, existeix una cosmovisió estructurada per valors-idees compartida per tots els països que ontològicament conformen Occident. En darrer terme, el projecte il·lustrat va mostrar, des dels seus inicis, que hi ha antinòmies que encara bateguen i que posen en qüestió una civilització o cultura occidental plenament integrada, i que admet sense recança el lideratge dels Estats Units com creu S. P. Huntington.

➤ 1.3 Resposta a la qüestió plantejada pel Dr. Gonçal Mayos: *Mort Huntington; què restarà del "clash of civilisations"?*

a) l'herència d'una teoria geopolítica que ha servit per a substituir l'enemic comunista per un amb "rostre cultural i religiós" (Lara, 2009: 126). En aquest sentit, dos són els adversaris més conspicus: "tant els asiàtics com els musulmans subratllen la superioritat de les seves cultures respecte l'occidental" (Huntington, 2006: 165).

L'autoconfiança en la supremacia dels valors asiàtics està relacionada amb l'èxit del desenvolupament econòmic de l'est d'Àsia (Huntington, 2006: 167-168). I pel que fa a l'islam, es tracta d'un secular rebuig que no solament té a veure amb els valors, sinó també, amb les formes de vida, les institucions o un creixent ateisme occidental (Maalouf, 2011: 26).

Així, doncs, darrera la teoria existeix una visió hobbesiana, o d'esperit agonista, sobre món que els Estats Units utilitza per a legitimar el domini internacional.

b) la qüestió sobre quin tipus de lligam hi havia entre S. P. Huntington i el neoconservadorisme nord-americà. El discurs geopolític del polític nord-americà seria un motiu suficient per titllar-lo de *necon*? En aquest sentit, no hi ha cap mena de dubte que la teoria del *xoc de civilitzacions* va sortir a la llum pública des dels laboratoris d'idees del neoconservadorisme nord-americà. Altres *think tanks* com S. P. Huntington treballaven (i treballen) per aquests centres d'investigació que tenen per objectiu generar un tipus de pensament únic. La missió principal, i comuna a totes les fundacions i les corporacions que formen part d'aquesta indústria ideològica és dotar de solidesa i legitimitat la doctrina del messianisme o el *Destí Manifest* dels Estats Units a fi d'assegurar un dels millors móns possibles. Fins a quin punt es pot relacionar a S. P. Huntington amb aquesta tasca?

⁸ Mayos, Gonçal. (2012). *Macrofilosofia de la Modernidad*. Rota: Editorial dLibro

c) posar d'actualitat les preocupacions multiculturalistes. L'*Aliança de Civilitzacions*, proposta pel president del govern espanyol, José Rodríguez Zapatero, en la 59a. Assemblea General de l'ONU (21 de setembre de 2004), va ser una resposta a la teoria del *xoc de civilitzacions*. En darrer terme, amb la teoria de S. P. Huntington es posava en qüestió com calia entendre la diversitat; la suma de diverses cultures en el consens, o la tolerància des del recel?

d) la creació d'un debat acadèmic, i en l'opinió pública, que lluny d'apagar-se continua ben encès. Contra l'argument principal del *xoc de civilitzacions* s'han aixecat veus de la intel·lectualitat relacionades directament amb el "Tercer Món". Cal destacar els treballs d'Edward Said, Arjun Appadurai, Amartya Sen, Sami Nair, George Corm, Tariq Alí, Ziauddin Sardar o Amin Maalouf. Tots ells no tenen cap dubte que la teoria del polític nord-americà estaria condicionada per un absolutisme etnocèntric.

En la mateixa direcció, també es poden trobar intel·lectuals del món occidental com Tzvetan Todorov, Antoni Segura, Richard J. Bernstein o Susan George. Tots tenen en comú que la teoria del *xoc de civilitzacions* parteix de prejudicis i d'un enfocament reduccionista de la humanitat. Per tant, caldria parlar d'un *xoc d'ignoràncies*, d'un *xoc de mentalitats*.

En darrer terme, tots els intel·lectuals abans esmentats no veuen en l'Occident que explica S. P. Huntington un ens culturalment homogeni. Per altra banda, tenen la certesa que el declivi que observa S. P. Huntington no és envers a les altres civilitzacions o cultures: a Estats Units, i a Occident, existeix un desassossec que té a veure amb un difícil equilibri entre el projecte de la modernitat i el manteniment d'uns valors cosmovisionals.

e) la visió hobbesiana o agonista del món on les identitats cultural i religiosa serien la causa d'un estat de guerra de tots contra tots. La teoria d'una fractura civilitzadora, cultural o religiosa "que dona una imatge falsa del món com una guerra de tots contra tots, i que contribueix a fer més perillós el planeta" (Todorov, 2009: 150), continua ben present. La millor prova d'això van ser els atemptats terroristes a Estats Units de l'11 de setembre del 2001⁹. Aquest fet va acabar d'adobar la teoria de S. P. Huntington. La *pau perpètua* de Kant semblava, doncs, no poder-se fer realitat. Si, fins llavors, l'enemic dels Estats Units, i d'Occident, havia estat l'imperi soviètic, la post Guerra Freda va fer aparèixer un nou antagonista. Aquest cop no era ideològic; tenia un rostre cultural o religiós.

f) en les anàlisis polítiques de S. P. Huntington es continua donant un difícil equilibri de les contradiccions heretades de la Il·lustració al voltant de la religió. L'antinòmia secular *versus* sagrat va ser un dels eixos de les batalles d'idees entre els pensadors il·lustrats del segle XVIII. La querella sobre el camí que havia de conduir a la secularització abona la idea de pensadors com Jonathan Israel sobre el fet que van existir dues corrents il·lustrades: les Llums radicals i les Llums moderades.

g) el *xoc de civilitzacions* posa de manifest que a Estats Units, i a la resta d'Occident, les qüestions religioses no s'acaben d'excloure de la política, tot i el procés secularitzador que es va iniciar amb la Il·lustració: "no es pot esperar que els homes i les dones que tinguin conviccions religioses es despullin d'elles en entrar a l'arena política" (Walzer, 2010: 219-220).

⁹ A partir d'ara es citarà aquest fet amb la denominació d'11/9

2. Introducció

És el fi de la història. Ara viurem un període en què no hi haurà sinó petits conflictes menors que no compten, però hem guanyat. És a dir, ens trobem en la situació que es pensava viure Hegel el 1806 quan Napoleó acabava de derrotar la feudalitat europea a Jena. En tot cas la feudalitat austroprussiana. Estem vivint uns moments en què la democràcia i la civilització mercantil regnen arreu del planeta i no hi ha més que conflictes locals¹⁰

☞ **2.1** Tot i que "des d'una perspectiva filosòfica-històrica i antropològica-cultural, Kant va constatar el valor civilitzador de la guerra", no és menys palès la "condemna moral" que realitza des de la seva adhesió incondicional a la pau" (Muñoz, 2005: 35). En contra del pessimisme de Hobbes, pel qual la guerra es perpetuava mitjançant la continua sospita entre els éssers humans per l'objectiu d'aconseguir el poder, Kant creia fermament que un altre món era possible apel·lant a la raó pràctica (moral). És a dir, existiria en l'ésser humà una necessitat moral *a priori* per cultivar la pau. En la seva obra de 1795, *Zum ewigen Frieden*¹¹, va recollir les idees sobre el camí cap a una *pau perpètua*. La seva proposta, que va ser política, es basava en un cosmopolitisme que uniria a tots els éssers humans en un únic govern. Aquesta proposició continua generant un debat sense solució de continuïtat sobre, si es tractava d'una "il·lusió eurocèntrica" de caràcter universalista, o d'"una resposta al problema de la supervivència de la humanitat"¹².

Un cop finalitzada la Guerra Freda semblava que l'idealisme kantianista d'una federació de la pau (*foedus pacificum*) podia convertir-se en una realitat. Però, es va testimoniar que l'ús de la força continuava essent present en l'escena internacional. Els efectes de la globalització contemporània han comportat canvis en el món i, entre ells, l'aparició de les *noves guerres* a partir de nous actors, factors i la seva lògica¹³. A partir de l'axioma de Carl von Clausewitz, segons el qual *la guerra és la política continuada per altres mitjans*, les *noves guerres* es podrien definir a partir de versions invertides de la tesi clàssica del General i teòric militar alemany. Així, doncs, *la política* -Hanna Arendt; Michel Foucault-, *l'economia* -David Keen-, *les relacions socials* o *la cultura* serien la guerra continuada per altres mitjans (Pozo, 2010:549-550). Per aquest treball s'utilitzarà la variant; *les identitats cultural i religiosa com a continuació d'una nova guerra*. Si més no, és el que es pot desprendre de la teoria del *xoc de civilitzacions*. En aquest sentit, si en el passat les guerres es basaven en una geopolítica marcada pels interessos territorials o ideològics, en el nou "context de la globalització [contemporània], aquests han estat substituïts, cada cop més, per una política d'identitats o la reivindicació del poder basat en una identitat concreta; nacional, de clan, religiosa o lingüística" (Kaldor, 2001:21).

La post Guerra Freda ha reafirmat un ordre global basat en el triomf d'un universalisme dels valors polítics -la democràcia- i els econòmics -el capitalisme- occidentals. En aquest sentit, Estats Units se sent el ferm valedor. Per tant, no ha d'estranyar que, des de la caiguda del Mur de Berlín, s'hagués establert una visió de cofoïsmes en política exterior nord-americana. Un optimisme que es va materialitzar intel·lectualment en un paradigma: *el fi de la història* de Francis Fukuyama¹⁴. Amb la implosió de l'enemic soviètic, la tesi de Francis Fukuyama, *d'aparença hegeliana que amagava un batec kantianista* (Segura, 2004: 214), va dibuixar un món més segur. En l'escenari internacional s'havia consolidat una *pax americana* amb la derrota de l'enemic soviètic mitjançant les "armes ideològiques i econòmiques" del liberalisme. A parer de Francis Fukuyama, els únics conflictes bèl·lics que restaven eren petites guerres en algunes zones del món. Per tant, era qüestió de temps la seva pacificació amb la inoculació dels processos de democratització i d'economia de mercat capitalista. En darrer terme, Estats Units hauria tingut com a missió (messiànica) la universalització de la democràcia i el capitalisme en tots els Estats-nació del món, un fet que en l'actualitat forma part de la globalització.

La globalització s'ha d'entendre com un procés de llarga durada que tindria el seu origen fa cinc segles. En aquest sentit, es relaciona a escala mundial en àmbits, sobretot, de

10 Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre [The end of history and the last man]*. Elias, P. (traducció). Barcelona: Planeta ("Documento", n.306)

11 *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* (edición de Jacobo Muñoz). Madrid: Biblioteca Nueva, 2005 (1795)

12 Kuehn, Manfred (2001). *Kant. Una Biografía [Kant. A Biography]*. García-Trevijano, C. (traducció). Madrid: Acento ("Colección las Luces"), 2003

13 Sobre aquest aspecte veure: Pozo, Alejandro (2010). *Las guerras globales. Un enfoque crítico a la supuesta novedad de las guerras contemporáneas y una revisión de los factores globales de los conflictos armados*. Tesis doctoral presentada al Departament de Filosofia, Sociologia de la Universitat Jaume I.

14 Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre [The end of history and the last man]*. Elias, P. (traducció). Barcelona: Planeta ("Documento", n.306)

l'economia, la política, la ciència, la tecnologia, la societat o la cultura. La seva percepció és diversa, però cal destacar-ne una característica que en sobresurt: "interpretada com una decadència de la civilització occidental enfront la reafirmació de les civilitzacions no occidentals" (Bifani, 1998: 56). Aquest punt de vista és el que interessa per aquest treball ja que està associat amb la teoria del *xoc de civilitzacions*: "Occident és i serà per molts anys a venir la civilització més poderosa. Tanmateix, el seu poder amb relació a altres civilitzacions està declinant" (Huntington, 2006: 28). Per tant, més que lamentar-se, S. P. Huntington veu en l'enfortiment de les identitats locals, regionals, ètniques o religioses (Bifani, 1998: 62) la necessitat de preservar el que per ell és essencialment occidental.

En aquest darrer sentit, la teoria de *xoc de civilitzacions* presentaria una imatge geopolítica post Guerra Freda que hauria substituït els antics blocs ideològics i econòmics antagonistes, Est-Oest, per uns de nous: blocs culturals o civilitzatoris. S. P. Huntington defugia de l'universalisme imperialista nord-americà, però tot i reconèixer el multiculturalisme ho va veure com la causa de la decadència del poder dels Estats i de la resta d'Occident. Per tant, i des d'un realisme geopolític, la predicció de l'enfortiment civilitzatori i cultural no occidental va ser per a S. P. Huntington un nou motiu d'alineament en blocs estancs. En aquesta situació era necessària una política d'identitat basada en la defensa dels valors cosmovisionals occidentals, a partir de lideratge dels Estats Units. S. P. Huntington va creure que aquesta salvaguarda axiològica era necessària per evitar la decadència d'Occident com a única cultura o civilització que podia garantir l'ordre global. La reafirmació ascendent d'altres cultures com l'asiàtica i l'islam, en contra dels Estats Units i els seus aliats occidentals eren una amenaça per a la prosperitat i la pau futura en el món.

En darrer terme, les anàlisis geopolítiques de S. P. Huntington proposaven evitar l'enfortiment de l'anti-occidentalisme allunyant-se de les pretensions d'un universalisme occidental cultural o civilitzatori. I és que això només significava un imperialisme. El camí era centrar-se en preservar i enfortir els valors cosmovisionals que eren propis a Occident. Aquesta havia de ser una tasca que havia de recaure sobre els Estats Units: "la principal responsabilitat dels dirigents occidentals, no és, doncs, mirar de reconfigurar altres civilitzacions a imatge d'Occident, cosa que supera el seu poder en declivi, sinó conserva, protegir i renovar les qualitats úniques de la civilització occidental. Com que és el país occidental més poderós, aquesta responsabilitat recau de manera aclaparadora sobre els Estats Units d'Amèrica" (Huntington, 2006: 539). En darrer terme, el que estava en joc era posar fre al poder convencional i no convencional de l'islam, i el d'una Àsia liderada per Xina, però sense intervenir en els seus afers.

➤ **2.2** Aquest treball no té com a propòsit saber si la teoria *del xoc de civilitzacions* és falsa o vertadera, si no esbrinar quina geopolítica legítima S. P. Huntington, i quin paper hi adjudica als Estats Units. Però per acostar-nos a les anàlisis de S. P. Huntington es fa necessari destacar la importància "de la seva conversió a la idea que, en el món actual, les distincions culturals són més importants que les polítiques o les econòmiques" (Burke, 2006: 14). Aquesta transformació intel·lectual s'ha d'entendre a partir d'un interès per la cultura que s'ha estès des dels anys 80 del segle XX a la major part de les ciències socials. La politologia no en van ser una excepció.

➤ 2.3 Estructura dels capítols

El capítol 1 es dedicarà a la missió intel·lectual entesa com la d'un intel·lectual orgànic. Per altra banda, s'analitzarà el tipus d'afinitat amb els neoconservadors nord-americans. Si més no, des d'un compromís ideològic i intel·lectual en la construcció d'un discurs que té per objectiu influir en l'Administració nord-americana, i en l'opinió pública, sobre la posada en pràctica de mesures contra uns nous enemics externs amb rostre cultural. Com deia Jenofont: n'hi ha que busquen el mètode i l'art per no viure sense enemics¹⁵. I la post Guerra Freda va deixar els Estats Units sense enemics amb qui emmirallar-se.

15 Jenofont. Cf. Plutarc, *Moralia*, 964A, a: Plutarc, *Cómo sacar provecho de los enemigos*. Madrid: Paidós ("Biblioteca de Ensayo", núm. 14), 2002

Davant un possible decadència del lideratge internacional dels Estats Units en un món multicultural o multicivilitzatori, la teoria del *xoc de civilitzacions* sintonitzava amb la ideologia neoconservadora des de la defensa de les institucions i les pràctiques socials i econòmiques nord-americanes, i de les creences religioses protestants puritanes. Sota "l'ombra de Weber, S. P. Huntington i els *neocon* compartirien l'enfocament culturalista, l'historicisme idealista, i la religió com explicativa del funcionament del sistema econòmic i social" (Mellón; Lara, 2009: 528). Aplicat a la política exterior dels Estats Units, s'analitzarà on estan els matisos respecte al discurs geopolític de S. P. Huntington i el que defensaven els *neocon* nord-americans *in stricto sensu*. La qüestió rau en la possibilitat que S. P. Huntington fos més partidari d'establir relacions globals multilaterals, i els altres, que haguessin perseguit un universalisme etnocèntric (imperialista).

Per tant, es podria trobar en el polític nord-americà un realisme polític suavitzat per un culturalisme: "l'universalisme a l'estranger amenaça Occident i el món [...] Els partidaris d'una sola cultura mundial volen que el món sigui com Amèrica [...] Un món multicultural és inevitable perquè és impossible l'imperi global [...] La seguretat del món exigeix l'acceptació de la multiculturalitat global" (Huntington, 2006: 550).

El capítol 2 es dedicarà a analitzar l'herència intel·lectual del pensament culturalista de S. P. Huntington, i si aquest es pot relacionar amb el *gir cultural*. També, s'analitzarà si entén la cultura com una continuació de la guerra.

Més enllà de l'àmbit epistemològic, el *gir cultural* en les ciències socials ha ajudat a superar l'etnocentrisme i posar l'accent en el reconeixement de la diversitat. Ara bé, el cert, és que arreu del món, tant pel que fa a l'àmbit acadèmic com en el públic, es testimonia que encara resta molt per fer. Des dels anys 70 del segle XX, S. P. Huntington havia tingut com a missió assessorar a l'Administració dels Estats Units en assumptes de relacions internacionals. A partir de la post Guerra Freda va incorporar en el nou discurs geopolític les interpretacions culturals en les seves anàlisis polítiques.

El pensament o comprensió culturalista de la Geopolítica de S. P. Huntington va introduir un important matisació al realisme clàssic. El seu culturalisme seria hereu, indirectament, del pluralisme de valors que s'ubica en una tradició que va de Vico, passant per Herder, fins a Berlin. I, directament, seria hereu de Weber, Spengler, Toynbee i Braudel, dels qui va rebre una forta influència a través de les seves lectures: per una banda pel concepte de les civilitzacions (Spengler, Toynbee i Braudel), i per altra banda, la importància de la religió i la identitat, així com l'esperit agonal que embolcalla el pluralisme de valors (Weber) És mitjançant aquests autors que va considerar que les cultures i les civilitzacions eren importants. Però, la seva lectura dels autors abans esmentats passava, evidentment, per un pragmatisme que havia de servir per preveure de forma eficaç el futur de la política exterior dels Estats Units.

Finalment, tot i que va constatar una realitat multiculturalista, per a S. P. Huntington l'Altre només es podia comprendre des de la sospita i el conflicte. Per tant, la cultura va passar a primer terme en la geopolítica post Guerra Freda. Aquest realisme cultural/civilitzatori en S. P. Huntington porta a la qüestió de si, per a ell, es pot afirmar que la cultura seria la continuació de la guerra per altres mitjans (o un nou tipus de guerra). Parafraçant a Michel Foucault¹⁶ -que segueix a Clausewitz-, la cultura seria "la sanció i la reconducció del desequilibri de forces manifestat per la guerra". Per tant, només mantenint una cultura o civilització forta envers les altres es pot mantenir el poder. I aquesta podria ser la proposta geopolítica de S. P. Huntington com a únic mitjà per a preservar l'*hegemon* dels Estats Units i, per tant, d'Occident enfront la pujança del poder convencional i no convencional de les cultures o civilitzacions no occidentals.

El capítol 3 es dedicarà a explicar com en S. P. Huntington es manifesta la contradicció secular *versus* sagrat a l'hora d'argumentar que són Estats Units i la resta d'Occident. Es tracta d'una antinòmia heretada des dels inicis del projecte il·lustrat en el segle XVIII. El procés secularitzador endegat per la Il·lustració va provocar querelles intel·lectuals entre els seus

16 Foucault, Michel (1975-76). *Genealogia del racisme. De la guerra de les razas al racisme de Estado (Conferencias del curso impartido en el College de France, fines del año 1976 y mediados del año 1976)*. Tzveibely, Alfredo (traducció). Madrid: La Piqueta, 1992

pensadors més conspicus al volant del fet religiós. Després de quatre segles, no s'ha resolt aquella antinòmia. La identitat religiosa cristiana que defensa S. P. Huntington com a element unificador per a tot Occident és contradiu amb la realitat secular.

Els conservadors i els liberals dels Estats Units se senten hereus del projecte il·lustrat endegat en el segle XVIII. En aquest sentit, cal situar la "síntesi eclèctica entre les idees conservadores i liberals" (Mellón; Lara, 2009: 531). Com observa Joan Lara: "entre les característiques d'aquest corrent (neoconservadors) cal destacar l'apropiació d'un llenguatge i els símbols de la Il·lustració, enfront de la qual es van aixecar diverses generacions de conservadors tradicionals. Però, enfront la il·lustració continental, inspiradora de revolucions i utopies polítiques, els neoconservadors es reclamen hereus d'una Il·lustració més matisada i respectuosa amb el poder, la il·lustració escocesa, la qual interpreten (i fins i tot, tergiversen)" (Lara, 2011: 347).

Occident pot semblar una quimera si s'entén des de la perspectiva d'un grup de països espargits en tres continents (Europa, Amèrica del Nord i Australàsia) i que estan dividits per l'idioma, la mitologia i persistents rivalitats tribals. Però el fet és, que es tracta d'una realitat si es tenen en compte els llaços que comparteixen aquests països respecte a una sèrie d'experiències compartides i conviccions fonamentals (Ralston, 1998: 26). Aquesta base comuna estaria formada per diferents capes culturals entre les que destacarien la Roma i la Grècia clàssiques, el judeo-cristianisme i el moviment cultural renaixentista. Però sobretot, el projecte intel·lectual i cultural de la Il·lustració nascut al continent europeu, la Gran Bretanya i Nord-americà. En aquest marc geogràfic "els filòsofs es van llençar a la raó convençuts que així naixerien noves elits racionals capaces de construir una nova civilització" (Ralston, 1998: 17).

Si bé la raó política, econòmica i tecnocientífica s'han consolidat, no es pot dir el mateix de la raó secular. Tot i els intents del projecte il·lustrat, el cert, és que no va ser possible deslliurar-se dels arquetipus bíblics (profetisme, elecció, salvació de la humanitat): el procés secularitzador que es va endegar en el si de la Il·lustració només va ser un intent fallit del moment que els ideals es van laïcitzar en les formes però van quedar presoners del monoteisme religiós (Corm, 2002: 26-27). Aquesta *laïcitat enganyívola* recolza la relació entre la religió i la política (Corm, 2002: 26) que S. P. Huntington va saber utilitzar en el seu discurs geopolític. En el mateix sentit, volia recuperar una unitat ontològica basada en l'element religiós que semblava haver-se diluït amb la secularització galopant de la modernitat. D'aquesta forma, perdent tot rastre de laïcitat, Estats Units i la resta d'Occident tindrien (han tingut) com a nucli central la identitat religiosa *cristiana* (Huntington, 2006: 105).

Si la raó ha estat des del segle XVI "la llum que guia a l'individu occidental" (Ralston, 1998: 27) es fa evident que la forma com s'havia d'aplicar a provocat tot un seguit de contradiccions que en l'actualitat encara bateguen. Des del segle XVIII el projecte de la Il·lustració va estar immers en un seguit de querelles al voltant de com s'havia de desenvolupar "l'etapa més decisiva de la història d'Europa en el camí cap a la secularització i la racionalització" (Israel, 2005: 23). Tot i el consens general respecte a la promoció il·luminista "del racionalisme, l'individualisme, el compromís liberal i la Il·lustració laica" (Lukes, 1998: 25), es va fer evident, ben aviat, que existia una oposició d'idees. Aquest fet comporta que es pugui parlar de Llums radicals i Llums moderades. S. P. Huntington seria hereu de les Llums moderades pel seu deïsmes a l'hora d'explicar que és una cultura o civilització. En darrer terme, el seu interès rau en què va fer de l'excepcionalitat religiosa dels Estats Units allò que podia evitar el decadència d'Occident, i al seu torn, la reafirmació cristiana envers un islamisme, confucionisme, hinduisme o sintoismes amenaçadors.

3. Objectius i hipòtesis de partida

3.1 Objectiu general

Aquest treball no té com a propòsit saber si la teoria *del xoc de civilitzacions* (desenvolupada i argumentada de forma extensa en l'obra *El xoc de civilitzacions i el nou ordre mundial*) és falsa o vertadera, si no esbrinar quina política internacional legítima S. P. Huntington, i quin paper hi adjudica als Estats Units. Per tant, s'analitzarà el contingut de la teoria i es trauran conclusions a partir de l'associació que realitza S. P. Huntington entre política internacional i les identitats cultural i religiosa en un món que ell considera marcadament hobbesià o d'esperit agonista.

3.2 Objectius específics

A fi d'arribar a l'objectiu general caldran els següents objectius específics:

- a) Mostrar i argumentar que S. P. Huntington té com a objectiu revisar, analitzar i suggerir la política internacional dels Estats Units.
- b) Mostrar la importància de l'enfocament culturalista del treball de S. P. Huntington que, en gran mesura, s'emmiralla amb el model civilitzatori de Spengler, Toynbee i Braudel, i el cultural de Weber. I, indirectament, és hereu d'una tradició culturalista que es remunta a Vico, passant per Herder, fins a Isaiah Berlin.
- c) Mostrar com el culturalisme S. P. Huntington serveix per completar la seva anàlisi realista de les relacions internacionals d'Estats Units (i els seus aliats) amb la resta de països o civilitzacions.
- d) Revisar i analitzar l'ús que fa de la identitat religiosa en les seves anàlisis. De tal manera que, sovint, veu en el nucli religiós (sociològic que no dogmàtic) les causes d'una lògica de conflicte entre blocs culturals o civilitzatoris.
- e) Mostrar com la cultura és entesa com una lluita pel poder, i aquest és la guerra. És a dir, la cultura és en S. P. Huntington la guerra continuada per altres mitjans.
- f) Mostrar el desassossec per la pèrdua de les tradicions religioses als Estats Units, i a Occident.
- g) Mostrar com cau en les mateixes contradiccions il·lustrades al voltant del procés de secularització dels Estats Units, i d'Occident.

3.3 Hipòtesi¹⁷

Capítol 1. El paper de l'intel·lectual: pensament en acció

Hipòtesi a)

Durant la Guerra Freda i després de la caiguda del Mur de Berlín, S. P. Huntington va desenvolupar una tasca d'intel·lectual orgànic per a l'Administració dels Estats Units en la legitimació d'un discurs geopolític per a cadascun d'aquells períodes.

Hipòtesi b)

El discurs geopolític post Guerra Freda de S. P. Huntington va transformar el realisme bipolar en un realisme unimultipolar o cultural/civilitzatori

17 L'estructura que s'ha utilitzat per a plantejar les hipòtesis, i que després es recollirà en un quadre amb les conclusions, segueix el model de [Pozo, Alejandro \(2010\). Las guerras globales. Un enfoque crítico a la supuesta novedad de las guerras contemporáneas y una revisión de los factores globales de los conflictos armados. Tesis doctoral presentada al Departamento de Filosofía, Sociología de la Universitat Jaume I.](#)

Hipòtesi c)

S. P. Huntington va adoptar, habitualment, el punt de vista del neoconservadorisme, però no va ser un neocon in stricto sensu.

Capítol 2. Del teló d'acer de la ideologia a la cortina de vellut de la cultura: el culturalisme de S. P. Huntington

Hipòtesi a)

El pensament culturalista de S. P. Huntington segueix el model civilitzatori d'Oswald Spengler, Arnold Toynbee i Fernand Braudel, i el model culturalista de Max Weber. Però també, és hereu, indirectament, de la tradició culturalista que va de Giambattista Vico, passant per Johann Gottfried Herder, fins a Isaiah Berlin.

Hipòtesi b)

En S. P. Huntington, més que un gir cultural, cal parlar de culturalització de la política

Hipòtesi c)

S. P. Huntington encerta l'impacte i la importància de les identitats culturals i religioses en un període posterior a la Guerra Freda.

Hipòtesi d)

La teoria del xoc de civilitzacions serveix a S. P. Huntington per recrear l'antiga imatge agonal de blocs ideològics, substituint-la per una guerra d'identitats culturals i religioses, on Estats Units té la tasca de defensar un Occident amenaçat per altres civilitzacions.

Capítol 3. Antinòmies il·lustrades no resoltes: secular vs. sagrat

Hipòtesi a)

S. P. Huntington encerta quan afirma que les tradicions religioses encara són poderoses a Occident.

Hipòtesi b)

La decadència d'Occident que observa S. P. Huntington és un enyor per una societat que s'ha allunyat de la religiositat degut al "desencantament del món" produït per la modernitat

Hipòtesi c)

S. P. Huntington exagera quan relaciona la lògica del conflicte amb el fet de pertànyer a una identitat religiosa.

Hipòtesi d)

S. P. Huntington és hereu del llegat d'una Il·lustració moderada anglosaxona que valora i defensa la religiositat protestant puritana, i es queda a mig camí en el procés de secularització de la societat nord-americana i occidental.

4. Metodologia

A fi d'acarar el problema de la recerca s'utilitzarà la metodologia qualitativa. Pel que fa al mètode, s'utilitzarà la tècnica de recollida de dades en fonts documentals. Per això, es realitzarà la recerca i la selecció d'un corpus bibliogràfic i documental (llibres, articles, tesis, congressos, entrevistes i discursos). Un cop seleccionats els textos, s'identificaran, s'analitzaran i s'exposaran els continguts (hipòtesis) relacionats amb el problema, tot sotmetent-los a crítica.

L'anàlisi també comptarà amb una perspectiva macrofilosòfica. Aquesta és la suma de: a) processos temporals de llarga durada (*longue durée*); b) processos d'abast geogràfic mundial; c) processos cosmovisionals; d) de marcs culturals codificats i orals (cultura popular); e) i de la interdisciplinarietat. En aquest darrer cas, i com estudiant d'Humanitats, comparteixo sense cap mena de dubte l'enfocament interdisciplinari. Crec que és la característica més important de l'anàlisi macrofilosòfic: la selecció i determinació crítica dels elements més rellevants i mútuament interrelacionats¹⁸.

En darrer terme, afegiria a aquesta *intersecció compartida i bàsica de tots els sabers*, el concepte de transversalitat. És a dir, els continguts d'aquests sabers s'han de treballar des d'un enfocament transversal ja que existeixen elements que s'interrelacionen. I pel que fa a aquest treball, quins són aquests sabers?: la Història, la Filosofia i la Teoria política, la Filosofia Moral, l'Antropologia Cultural i Social, els Estudis Culturals (història i teoria de la cultura) i la Sociologia.

CAPÍTOL I

EL PAPER DE L'INTEL·LECTUAL: PENSAMENT EN ACCIÓ

Si la funció històrica d'Amèrica és que la democràcia triomfa arreu, arribarem a la paradoxa extrema que els Estats Units esdevenen, en tant que potencia militar, inútils al món, i s'hauran de resignar en no ser més que una democràcia enmig de les altres. Aquesta inutilitat d'Amèrica és una de les dues angixes fonamentals de Washington, i alhora una de les claus que permeten comprendre la política estrangera dels Estats Units (Todd, 2003: 18)

I.1 La missió de l'intel·lectual

Respecte al paper de l'intel·lectual, Antonio Gramsci va arribar al qüestionament si "és preferible elaborar la pròpia concepció del món conscient i críticament i per tant [...] elegir la pròpia esfera d'activitat, participar activament en la producció de la història del món, ser guia d'un mateix i no ja acceptar passivament i supinament des de l'exterior el segell de la pròpia personalitat, o ans al contrari, si és preferible pensar sense tenir consciència crítica, de forma disgregada i ocasional, o sigui "participar" en una concepció del món "imposada" mecànicament per l'ambient extern, i per tant per un de tants grups socials en els quals cadascú es troba automàticament inclòs des de la seva entrada en el món conscient?"¹⁹. Per a Edward W. Said, l'intel·lectual tindria com a deure principal restar al marge de les relacions amb les institucions, i del servei d'aquelles situacions fàctiques com són formar part d'una nació, una tradició, una història, és a dir, cercar la independència absoluta (Said, 2007: 17). En la mateixa línia, Norberto Bobbio²⁰ afirmava que l'intel·lectual hauria de personificar l'esperit crític que no s'ha d'amollar a cap ideologia o dogma. Ara bé, què succeeix quan l'intel·lectual escull l'opció de l'ortodòxia? Quan el seu "pensar i actuar" estan al servei d'una determinada concepció del món?

Des que el terme intel·lectual va començar a ser utilitzat de forma comuna, arrel de l'escàndol polític de l'*affaire Dreyfus* (Maldonado, 1998: 12), s'han establert dues vessants contraposades que només han fet que generar tot un seguit de controvèrsies: la persona que exerceix d'intel·lectual està en l'atzucac d'escollir entre la pràctica de la denúncia o del

18 Mayos, Gonçal. (2012). *Macrofilosofia de la Modernidad*. Rota: Editorial dLibro

19 Cuadernos de la cárcel. 6 vol. (edición de Gerratana, Valentino). [Cuaderni del carcere]. Palos, Ana María (traducció). (vol.4. Cuaderno 11 (XVII)). pàg. 245) México D.F.: Era, 1981 (1929-1935).

20 Bobbio, Norberto, "Le adesioni al partito unificato", Avanti. p.5; citado en Laura Baca Olamendi, en Bobbio: Los intelectuales y el poder, pp. 141-142

compromís (Maldonado, 1998: 15). Tant si és per convicció pròpia, com si està convidat, la seva tria sempre resta en l'ull de l'huracà públic. Aquesta elecció té a veure amb les funcions que hom considera que li són pròpies. Seguint a Bobbio, es poden limitar dos tipus de tasques que, al seu torn, serveixen per establir una taxonomia que fixaria dos grups d'intel·lectuals (Díaz, 2005: 44): a) "l'intel·lectual-filòsof té la funció de subministrar o proposar criteris-guia (valors, principis, fins, ideals, concepcions del món) que repercuteixin d'una manera o altra sobre la realitat social"; b) "l'intel·lectual-tècnic té la funció de subministrar els mètodes o medis per avançar cap aquells fins". Per al primer cas, Bobbio ens remet a *La trahison des clercs* de Julien Benda²¹, i per al segon, a *American Power and the new mandarins* de Noam Chomsky²².

Tot i que Bobbio no va compartir el concepte d'intel·lectual orgànic, per tractar-se d'un paper de connotació evasiva i reductiva (Díaz, 2005: 39), el fet és, que quan existeix una associació que es fa palesa des del compromís voluntari de l'intel·lectual amb la concepció del món d'un grup, ja no es pot parlar d'un *intel·lectual-tècnic*. L'intel·lectual orgànic no solament té la missió de proporcionar medis per a fins, sinó també, interioritza un sentit de pertinença a un col·lectiu amb un poder determinat. I aquesta agrupació comporta un lligam orgànic: "[...] per la pròpia concepció del món es pertany sempre a un determinat agrupament, i precisament a aquell de tots els elements socials que comparteixen una mateixa manera de pensar i actuar [...] i existeixen diverses concepcions del món i sempre es fa una elecció entre elles... aquesta elecció ve afirmada per un fet intel·lectual i la que resulta de la real activitat de cadascú, que està implícita en el seu actuar [...] Pensar i actuar són la coexistència de dues concepcions del món... i ja que l'actuar sempre és un actuar polític, no es pot dir que la concepció del món de cadascú no està tota ella continguda en la seva política? Aquest contrast entre el pensar i l'actuar, o sigui la coexistència de dues concepcions del món... significa que un grup social, que té la seva pròpia concepció del món, tot i que sigui embrionària, que es manifesta en l'acció, i per tant a salts, ocasionalment, o sigui quan tal grup es mou com un conjunt orgànic"²³.

A aquesta concepció del món, a la qual es va referir Gramsci, també s'associa el concepte d'ideologia:

"Però en aquest punt es planteja el problema fonamental de tota concepció del món [...] o sigui que s'hagi produït una activitat pràctica i una voluntat i en elles es trobi continguda com a "premissa" teòrica implícita (una "ideologia" podria dir-se, si al terme ideologia se li dóna precisament el significat més alt d'una concepció del món [...]), o sigui el problema de conservar la unitat ideològica en tot el bloc social que precisament aquesta determinada ideologia fusiona i unifica"²⁴.

Això és un fet que té interès per aquest treball ja que S. P. Huntington sempre havia estat lligat orgànicament al discurs ideològic sorgit en les diverses etapes de l'Administració dels Estats Units. La teoria del *xoc de civilitzacions* va coincidir en l'època en la qual el neoconservadorisme s'havia instal·lat en el poder. La teoria del *xoc de civilitzacions* va "omplir l'espai deixat en l'imaginari polític" post Guerra Freda (Lara, 2011: 344), i el seu argument establia afinitats ideològiques entre S. P. Huntington i el pensament *neocon* nord-americà sobre la geopolítica dels Estats Units en el període posterior a la Guerra Freda. En la secció I.4 s'analitzarà la dimensió d'aquestes afinitats.

I.2 L'intel·lectual orgànic

Fins la seva mort l'any 2008, i com a acadèmic expert en política exterior, la missió de S. P. Huntington s'ha de relacionar amb la d'altres intel·lectuals *que van treballar per l'engranatge de la maquinària estatal dels Estats Units o van sorgir d'ella* (Alí, 2002, pàg.362). La relació amb el poder polític instal·lat a la Casa Blanca va tenir dues etapes. En la primera, com a *sòlid realista* (Thornton, 2003: 219) de la Guerra Freda, va treballar intel·lectualment les persuasions anticomunistes a fi de legitimar les accions militars exteriors. Es tractava d'elaborar d'un discurs geopolític (la configuració de les relacions espai-poder polític en l'escena internacional) a fi de justificar l'exercici del poder coercitiu d'Estats Units durant la Guerra

²¹ Benda, Julien (1927). *La trahison des clercs*. Paris: Les Éditions Grasset (Collection Les Cahiers rouges), 2003

²² Chomsky, Noam (1969) *American Power and the new mandarins*. Harmondsworth: Penguin

²³ *Cuadernos de la cárcel*. 6 vol. (edició de Gerratana, Valentino). [Cuaderni del carcere]. Palos, Ana Ma. (traducció). (vol.4. Cuaderno 11 (XVII), pàg. 248) México D.F: Era, 1981 (1929-35)

²⁴ *op. cit.*, pàg. 249

Freda (Zusman, 1998). Com a exemples, la justificació de la guerra de Vietnam, o la promoció de cops d'estat a Amèrica Llatina que legitimaven dictadures militars a fi de frenar el comunisme (i el socialisme). En la segona etapa, la post Guerra Freda, el discurs geopolític de S. P. Huntington va continuar en el realisme, però es va tenyir de culturalisme (constructivisme²⁵). La nova teoria en política exterior estava elaborada a partir d'una perspectiva civilitzadora o cultural. Va ser l'època de la seva tesi del *xoc de civilitzacions* que tan bona acollida va tenir en els cercles neoconservadors, fet que va establir unes afinitats que més endavant s'anitzaran.

La cobertura ideològica que va brindar S. P. Huntington als grups polítics (i econòmics) establerts a la Casa Blanca des de finals de la Segona Guerra Mundial s'ha d'entendre des de la seva autoexigència envers el període històric que li va tocar viure. Es va tractar d'una relació orgànica entre l'estudi acadèmic i els responsables de política exterior (Clement; Tech, 2003: 352, 363). El nexu comú cal trobar-lo al fet de compartir les mateixes preocupacions geopolítiques sobre la posició dels Estats Units en l'escena mundial. Les inquietuds (obsessions) respecte a les amenaces a l'hegemonia mundial dels Estats Units, primer en un món bipolar (Guerra Freda) i després multipolar (des de la "caiguda del Mur de Berlín), van ser una part important del treball de S. P. Huntington. Revisant, analitzant i suggerint la política internacional va participar en els assumptes públics en diverses presidències nord-americanes. Això es pot observar en les seves anàlisis, les quals van "contribuir en estudis importants de la política militar, de seguretat internacional i les organitzacions transnacionals" (Putnam, 1986: 837). En aquest sentit, les seves publicacions es poden dividir en tres àrees d'àmbit de la política (Dueñas, 1997: 32):

a) política militar, estratègia i relacions civils-militars: *The Soldier and the State* (Harvard University Press, 1957); *The Common Defense: Strategy Programs in National Politics* (Columbia University Press, 1961); *The Strategic Imperative. New Policies for American Security*, editor (1982); *Reorganizing America's Defense*, coeditor (1985)

b) anàlisi de la política als Estats Units i política comparada: *Political Power: USA/USSR*, coautor amb Zbigniew Brzezinski (Viking, 1964); *The Crisis of Democracy*, coautor amb M. Crozier i J. Watanuki (University of New York, 1975); *American Politics: The Promise of Disharmony* (Becknap Press, 1981);

c) desenvolupament polític i política als països menys desenvolupats: *Political Order in Changing Societies* (Yale University Press, 1968); *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries*, coautor amb Joan M. Nelson (Harvard University Press, 1976); *Understanding Political Development*, coeditor amb Myron Weiner (Harper Collins, 1986); *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (University of Oklahoma Press, 1991).

d) geopolítica i relacions internacionals (connectat amb els anteriors àmbits): *Clash of civilizations and the Remaking of World Order* (Simon & Schuster, 1996)

En el període de la Guerra Freda, les seves investigacions van estar compromeses amb els objectius anticomunistes de la política de l'Administració dels Estats Units (Putnam, 1986: 843). En aquest sentit, es pot considerar a S. P. Huntington com un *arquitecte* (intel·lectual) *de la lluita anticomunista* (Naïr, 2003: 103). Sens dubte, una realitat geopolítica entesa com a agonal necessitava una justificació davant de l'opinió pública estadounidense (i occidental) que, en darrer terme, havia de portar a una unificació ideològica de la concepció del món. És a dir, persuadir que la *praxis* en política exterior de l'Administració nord-americana era correcta i necessària. I és que durant la major part de la Guerra Freda va ser necessari legitimar discursos bel·licistes per explicar les intervencions militars directes sobre països, o enderrocaments de règims (Clement; Tech, 2003: 352). El Tercer Món s'havia convertit en l'escenari de l'enfrontament ideològic i militar, entre els valors i les institucions nord-americanes i les del comunisme soviètic. En el si de la societat nord-americana van sorgir, durant els anys 60 i 70 del segle XX, les hostilitats de moviments estudiantils, de grups intel·lectuals o de la ciutadania en general per la forma com Estats Units gestionava l'ordre internacional. En aquest sentit, el compromís científic i polític de S. P. Huntington amb el poder polític, durant la guerra del Vietnam, li va valer el qualificatiu despectiu de "mandarí" per part d'un intel·lectual com Noam Chomsky²⁶. Això, però, no el va fer desistir de la seva missió d'intel·lectual orgànic.

²⁵ Les relacions internacionals s'han d'entendre des de les identitats que són les que construeixen el món per fer-lo comprensible.

²⁶ Chomsky, Noam (1969) *American Power and the new mandarines*. Harmondsworth: Penguin

En darrer terme, el nom de S. P. Huntington sempre anirà associat al de l'intel·lectual ortodox compromès amb una concepció del món que gira al voltant d'un eix de valors i idees conservadores. Des del pensament acadèmic i l'acció política va col·laborar amb l'Administració dels Estats Units, donant suport als responsables en política exterior i als diversos presidents demòcrates i republicans. Amb tots ells va compartir les preocupacions sobre les amenaces exteriors que va plantejar la Guerra Freda i, al seu torn, les que sorgirien en la post Guerra Freda.

1.3 Imatges realistes de l'ordre internacional

La base de les anàlisis en política exterior de S. P. Huntington s'han de cercar a partir d'una teoria de les relacions internacionals (o interpretació del món) que connecta la *tradició hobbesiana*²⁷ i el *paradigma realista*²⁸. Per una banda, és la idea del conflicte permanent, és a dir, la guerra marca la pauta de la relació entre les estats a partir de la consecució d'objectius. En aquesta tradició agonal (hobbesiana) també es pot ubicar "la idea del buit moral (Maquiavel) i la moral d'estat (Hegel)" (Barbé, 2008: 47): a l'hora d'aconseguir els fins, als estats no els importa ni els dictats legals ni morals. Per altra banda, i entès com el "mapa mental" que contribueix a explicar la geopolítica, el realisme és una teoria que es basa en l'interès dels estats centrats en la seva pròpia seguretat en un medi acràtic, fet que els porta a la recerca de l'equilibri de poder. Per tant, els estats abocats, inexorablement, al conflicte o xoc entre ells en la lluita pel poder. És a dir, la imatge d'un món entès com una taula de boles billar. El realisme va ser "l'enfocament dominant a l'hora d'explicar les relacions internacionals i el conflicte, d'una manera convincent durant la Guerra Freda" (Halliday, 2002: 35). Els seus teòrics més conspicus van ser E. H. Carr, Hans Morgenthau, Henry Kissinger i Kenneth Waltz. El "punt de partida d'aquests autors era la recerca de poder per part dels Estats, la centralitat de la força militar dins d'aquest poder i la permanent inevitabilitat del conflicte en un món de sobirania múltiples (Halliday, 2002: 35). Així, doncs, per al realisme no és que la *pau perpètua* de Kant fos impossible d'assolir, sinó que una possible pau (via diplomàtica) només s'entén com una fase necessària per reprendre el conflicte: el poder militar és qui manté la pau.

El realisme té com a denominador les següents premisses: "l'estatocentrisme del món i dividit en esferes de poder, la seguretat nacional en termes militars i d'anarquia, un dilema de seguretat que inhibeix una cooperació duradora entre els estats i les capacitats militars com a clau de la política internacional" (Barbé, 2008: 63); (Palacio, 2003: 8-9). Ara bé, el realisme també està associat a variants teòriques o diferents imatges sobre l'ordre internacional (o interestatal)²⁹: a) *bipolar* (des de finals de la Segona Guerra Mundial fins la caiguda del Mur de Berlín); b) *unipolar, multipolar i geoconòmica*³⁰ (post Guerra Freda). Si bé en la variant unipolar es fa evident l'hegemonia d'un estat (Estats Units, després de la implosió de la Unió Soviètica), en el cas de la multipolar hi ha absència d'un *hegemon*, i per tant, es va cap a les aliances a fi de frenar qualsevol competidor potencial (Palacio, 2003: 13).

Va ser a partir del nou escenari internacional post Guerra Freda que el realisme bipolar de S. P. Huntington es va transformar en unimultipolar o realisme cultural/civilitzatori (Palacio, 2003: 17): "estem, doncs, en un món unimultipolar, amb una superpotència i sis o set grans potències³¹". Aquest canvi s'ha de situar en les preocupacions culturalistes en política exterior que van recórrer el pensament de S. P. Huntington durant la dècada dels anys 90 del segle XX. A partir d'aquí va teoritzar sobre un Estats Units (Occident) hegemònic, però en progressiva decadència enfront un món multicivilitzacional: "Occident és i serà per molts anys a venir la civilització més poderosa. Tanmateix, el seu poder amb relació a altres civilitzacions està declinant" (Huntington, 2006: 28). En aquest sentit, i al voltant de l'interès de S. P. Huntington per la cultura, en el capítol 2 s'examinarà si té a veure amb el gir cultural que va tenyir a les

27 Per veure en profunditat aquest aspecte, llegir Barbé, 2008, pp. 47-48

28 *op. cit.*, pp. 61-64

29 *Orden internacional concierne estrictamente a las necesidades esenciales de los estados: la preservación del sistema de estados y de su seguridad, entendiéndose por ésta no una paz universal, sino ausencia de guerra en condiciones normales* (Palacio, 2003, pàg.10). *El orden mundial posee un carácter inclusivo, abarcando además de los estados a otros actores no estatales, públicos y privados. Para liberales y cosmopolitas, los individuos son el referente último de ese orden* (Palacio, 2003, pàg. 27)

30 Palacio de Oteiza, 2003, pàg. 11). En aquest sentit, la imatge realista geoeconòmica té en Edward Luttwak el seu teòric; *Turbocapitalismo. Quiénes ganan y quiénes pierden en la globalización*. Barcelona: Crítica (Letras de Crítica), 199 8

31 Així responia S. P. Huntington en una entrevista, onze anys després de la publicació del *El Xoc de Civilitzacions i el nou ordre mundial*. Entrevista a S. P. Huntington: "¿Por qué unos países se han desarrollado y otros no?". A: Von Barloewen, C.; Naumova, G. (2007). *El libro de los saberes. Conversaciones con los grandes intelectuales de nuestro tiempo [Le Livre des savoirs]* Condor. María (traducció). (pàg. 183). Barcelona: Random House Mondadori ("De Bolsillo", núm.233), 2009

ciències socials a partir de la dècada dels anys 80 del segle XX. En incloure les cultures o les civilitzacions en les seves anàlisis polítiques, s'ha de destacar que, a partir de llavors, el seu treball d'investigació va significar una gran novetat en la ciència política. Dins la imatge metafòrica de la taula de billar, les boles-estats que xocaven havien estat substituïdes per boles-/cultures-civilitzacions. Per tant, qui lluitava pel poder ja no eren els estats, sinó les cultures o civilitzacions.

Ara bé, aquest concepte de xoc (guerra, lluita, conflicte) entre civilitzacions no era pas nou. En l'obra *El Mediterráneo*, Fernand Braudel ja havia prioritzat les civilitzacions (cultures) en l'estudi d'aquest espai, i llurs antagonismes: "[...] el Mediterrani, més enllà de les seves divisions polítiques actuals, és tres comunitats culturals (Occident, Islam, l'univers Ortodox) tres enormes i vitals civilitzacions, tres maneres cardinals de pensar, creure, menjar, beure, viure... En veritat, tres monstres disposats a ensenyar les dents, tres personatges d'inacabable destí, implantats des de sempre, si més no des de fa segles i segles. Els seus límits traspassen els límits dels Estats [...] com no havien de xocar les civilitzacions tot just ser implantades? Troben en aquest combat la seva raó de ser" (Braudel, 1997: 111, 121).

La nova situació agonal que va pronosticar S. P. Huntington després de la caiguda del Mur de Berlín no va mobilitzar les suficients opinions envers una unificació ideològica sobre la concepció del món post Guerra Freda. Només els puixants i influents *neocon* van veure en la teoria del *xoc de civilitzacions* una immillorable aportació que podia satisfer els seus objectius d'influir en la definició de la política internacional de l'Administració dels Estats Units. Des de la presidència de Ronald Reagan fins a la de George Bush fill, el realisme polític de caire civilitzatori o cultural conreat per S. P. Huntington va servir per legitimar una nova visió de les relacions internacionals: amb els atemptats de l'11/9, les prediccions del politòleg nord-americà van transcendir l'estricta àmbit acadèmic i polític per passar a primer pla en l'opinió pública. En aquest sentit, i com es veurà més endavant, es van fer més evidents les afinitats electives entre el politòleg i les fundacions i corporacions que donaven aixopluc el neoconservadurisme nord-americà.

Per altra banda, no solament la identificació d'enemics culturals i civilitzatoris sintonitzava amb el neoconservadurisme, sinó també, la visió doctrinària d'un messianisme nord-americà, o el *Destí Manifest* dels Estats Units a fi d'assegurar un dels millors mons possibles. Això és, però, suficient per a titllar de *neocon in strictu senso* a S. P. Huntington? Si la història de la teoria política és, també, "la història del compromís dels intel·lectuals amb les situacions polítiques en les que estan immersos, i no pas com la immaculada processó de doctrines que avancen segons la lògica de les idees" (Geertz, 2002: 209), les interpretacions de les relacions internacionals post Guerra Freda mitjançant un tipus de discurs polític i de pràctica política donarien la raó als qui veuen en el politòleg nord-americà un exponent neoconservador. En els propers paràgrafs s'analitzarà la qüestió del tipus de relació entre els *neocon* i S. P. Huntington.

1.4 Afinitats neoconservadores: els antecedents

Per a què la globalització funcioni, Estats Units ha d'actuar sense por com tot poderosa superpotència que és. La mà oculta del mercat mai funciona sense l'ajuda d'un puny ocult. Mc Donalds no podria florir sense McDonell-Douglas (el projectista dels F-15) i el puny ocult que garantitza la seguretat d'un món en el que pugui prosperar la tecnologia de Silicon Valley es diu Exèrcit, Força Àrea, Armada i Cos de Marines dels Estats Units³².

Solament Estats Units pot dirigir el món. Estats Units segueix essent l'única civilització global i universal en la història de la humanitat. En menys de 300 anys, el nostre sistema de democràcia representativa, llibertats individuals, llibertats personals i empresa lliure ha posat els fonaments del major boom econòmic de la història. El nostre sistema de valors és imitat en el món sencer. La nostra tecnologia ha revolucionat la forma de vida de la humanitat i ha estat la principal força impulsora de la globalització. Avui, les nostres forces armades estan destacades per tot el món a petició dels governs que les acullen, no com a subjugadors, sinó com a defensors del desig de llibertat, democràcia i lliure empresa d'aquells governs i els seus pobles. Quina altra civilització ha aconseguit tal dominació mundial sense repressió?³³

32 Friedman, Thomas L. (1999, 28 de març). "A Manifesto for the Fast World" [article en línia]. *The New York Times*. [Data de consulta: 29 d'abril de 2012] <http://www.nytimes.com/1999/03/28/magazine/a-manifesto-for-the-fast-world.html?pagewanted=all&src=pm>

33 Gingrich, Newt (1995, 4 de febrer). "Estados Unidos y los desafíos de nuestro tiempo". *El País*. [Data de consulta: 29 d'abril de 2012] http://elpais.com/diario/1995/02/04/opinion/791852408_850215.html

Segons Sami Naïr, "des de la derrota a Vietnam, a Estats Units existeixen dues corrents o tradicions antagoniques que no tenen res a veure amb l'oposició entre demòcrates i republicans: a) la tendència missionera universalista que pretén difondre pel món els "avantatges" de la civilització mercantil, respectant els drets humans i la diversitat b) la tendència particularista, encarnada des de finals del 1970 per Ronald Reagan, que considera que la missió dels Estats Units és servir d'exemple al món lluitant contra tot allò que es pugui oposar -social, militar, econòmic i culturalment- al model americà, considerat com l'ideal per a la humanitat" (Naïr, 2003: 101-102). La darrera tendència és la que s'ajusta als *neocon* nord-americans.

La caiguda del Mur de Berlín va situar els Estats Units en una situació de buit existencial, i és que la desaparició de l'enemic comunista soviètic deixava sense referències la política internacional (Segura, 2004: 15). Quin havia de ser, doncs, el nou discurs geopolític? Quin ordre havia de substituir al vell ordre de blocs? I, sobretot, quina tendència, de les dues esmentades en el paràgraf anterior, havia de seguir l'Administració dels Estats Units? Sami Naïr introdueix, com a complement a les tendències antagoniques esmentades en el paràgraf anterior, dues variants ideològiques competidores entre si, però que comparteixen la idea que l'*American way of life* és el millor del món: a) la filosòfica de Francis Fukuyama o el sistema estadounidenc és el millor i sense competència; b) la cultural de S. P. Huntington -o la superioritat cultural estadounidenc (Naïr, 2003: 102-103). Ara bé, totes dues variants, que són dues cares de la mateixa moneda, es van debatre entre l'alarmisme i el cofoisme.

El pessimisme ontològic cultural de la tesi del *xoc de civilitzacions* de S. P. Huntington és hereu d'antigues *Cassandres* com Spengler o Toynbee: "[Occident] una civilització en declivi, amb una disminució de la seva participació al poder polític, econòmic i mundial del món a favor d'altres civilitzacions. La victòria d'Occident, mitjançant el lideratge d'Estats a la Guerra Freda, no hauria provocat el triomf, sinó el seu esgotament (Huntington, 2006: 128). En una línia similar, a partir de la dècada dels anys 90 del segle XX també van aparèixer altres alarmismes relacionats amb "una visió d'un món cada cop més desenvolupat i poblat", i que van portar a intel·lectuals nord-americans a distingir els primers símptomes "de la inexorable reducció del poder relatiu d'Estats Units en el món": a) en l'àmbit econòmic van ser Paul Kennedy³⁴ o Robert Gilpin³⁵; b) i respecte a l'àmbit diplomàtic-militar, Brzezinski³⁶ o Henry Kissinger (Todd, 2002: 13).

Paradoxalment, en la tesi del *fi de la història* de Francis Fukuyama s'hi va donar un optimisme sense precedents pel que fa a una hegemonia nord-americana (*mutatis mutandi* occidental) en un món on haurien triomfat els valors del liberalisme polític i econòmic. En darrer terme, els *neocon* van saber instrumentalitzar a S. P. Huntington i Francis Fukuyama: cadascú va servir per dues situacions conjunturals diferents. Per una banda, la caiguda del Mur de Berlín, i per l'altra banda, el vertigen de l'augment el poder convencional i no convencional de l'islam i d'una Àsia liderada per Xina. En darrer terme, i pel que fa a l'islam, l'atac terrorista de l'11/9 semblava donar la raó a la *Cassandra* S. P. Huntington. En aquest sentit, i com afirma Tariq Alí; "l'anàlisi de S. P. Huntington, simple i políticament correcte, va proporcionar una justificació molt útil a estratègies i ideòlegs de Washington, i d'altres centres de poder" (Alí, 2007: 359).

El neconservadurisme nord-americà, tot i que enfonsa les seves arrels en els anys 70 del segle XX, el seu ascens i consolidació cal situar entre les dècades dels vuitanta i noranta. La presidència de Ronald Reagan (1981/89) va ser l'*humus* adequat per al seu desenvolupament. Durant les presidències de George Bush pare (-1989/93) i fill (2001/05) el neconservadurisme va viure un període de màxima esplendor: la seva influència intel·lectual i política va obrir el camí cap una puixant influència en el poder. El gir provocat pels esdeveniments dels atacs terroristes de l'11/9 als Estats Units, i la posterior instauració en política exterior de la *doctrina Bush* (fill) va ser el punt culminant del neconservadurisme (Vergès, 2007: 16). El neconservadurisme s'ha d'entendre com una corrent o una tendència de pensament socioeconòmic, polític i cultural que té per objectiu promocionar idees i valors. El seu darrer

34 Kennedy, Paul (1998) *The Rise and Fall of the Great Power: economic change and military conflict from 1500 to 2000*. London: Unwin Hyman

35 Gilpin, Robert (2001). *Global Political Economy: understanding the international economic order*. Princeton, NJ: Princeton University Press

36 Brzezinski, Zbigniew (1997). El gran tablero mundial. La supremacía estadounidense y sus imperativos geostratégicos [The Grand Chessboard. American Primacy and its Geostrategic Imperatives]. Salmón, Mónica (traducción). Barcelona: Paidós (Estadio y Sociedad), 1998

objectiu és *influir* "en el poder i l'opinió pública" (Segura, 2004: 229) sobre una determinada concepció del món.

Ara bé, no és suficient influir, sinó que cal legitimar un tipus de discurs ideològic. Aquesta tasca, des dels inicis, es va encomanar a intel·lectuals capaços d'elaborar un tipus de discurs: els arquitectes ideològics i axiològics del neconservadorisme. El seu treball sempre ha tingut el suport econòmic d'una "amplia xarxa institucional de fundacions publicacions"³⁷. Entre d'altres, s'ha de destacar la Fundació John M. Olin que té relació directa amb S. P. Huntington i la seva tesi del *xoc de civilitzacions*. Gràcies a les activitats que aquest magnat nord-americà va desenvolupar en el sector químic i armamentístic, la seva fundació va poder assignar grans sumes de diner en finançar, des del 1953, la promoció de plataformes capaces de generar estudis o programes neconservadors. Des de les universitats (creació de places de professors, càtedres o centres d'investigació), el món editorial (subvenció de revistes i llibres), i dels medis de comunicació de masses (promoció de debats) (Quintanas, 2002: 240-241) s'han difós "anàlisis exitoses que marquen un llenguatge de comprensió de la realitat social i que condicionen l'acció política" (Vergès, 2007: 9)

Que el neconservadorisme hagués tingut per objectiu influir en el poder i l'opinió pública no deix de ser un procés que evoca el concepte gramscian d'hegemonia (George, 2009: 57). Per una banda, mitjançant el suport de fundacions (o laboratoris ideològics i estratègics)³⁸. I per l'altra, el desenvolupament d'intel·lectuals orgànics, eufemísticament anomenats *think tanks*. Dins d'aquests *think tanks* s'hi poden trobar científics socials o acadèmics de les universitats més prestigioses: Daniel Bell, S. Martin Lipset, P. L. Berger o Albert Wohlschetter; i també filòsofs i historiadors culturals: Leo Strauss, Allan Bloom, Michael Novak o Ronald Kagan (Vergès, 2007: 10). I és en el primer grup on s'ha de situar a S. P. Huntington. En aquest sentit, no es pot obviar que la seva figura va lligada amb la de Francis Fukuyama. El *xoc de civilitzacions* i el *fi de la història* serien les dues cares oposades del mateix discurs geopolític post Guerra Freda que va nèixer en el si de les fundacions neconservadores. Per a difondre el paradigma del *fi de la història* es va utilitzar una maniobra que es repetiria en el cas del *xoc de civilitzacions* (Fontana, 1999: 268-269; Fontana, 2000: 302-303), sobre el qual es farà referència en el següent paràgraf.

Allan Bloom va convidar el 1988 a Francis Fukuyama perquè presentés la seva tesi triomfalista en el centre que tenia la Fundació Olin a Xicago. D'aquesta jornada va sorgir l'article *The end of history?*, publicat el 1989 a *The National Interest*. El 1992 es va realitzar la publicació i difusió mundial del llibre *El fi de la història i el darrer home*³⁹ i la seva tesi: amb la caiguda del comunisme soviètic el conflicte ideològic ha finalitzat (el fi de les ideologies en sentit polític i filosòfic), fet que significa el triomf del liberalisme polític i econòmic. I aquesta victòria es deu al paper dels Estats Units com a nació-guia d'Occident. El món, per tant, ha deixat de ser bipolar per passar a ser unipolar. En darrer terme, i com afirma David Held, la "tesi del *fi de la història* no solament va proporcionar un contrapunt tranquil·litzador enfront l'ocàs de l'hegemonia estadounidenca, sinó que, amb el seu to ferm i confiat, va servir per restaurar la fe en la supremacia dels valors occidentals" (Held, 2008: 316). Era, cert, doncs, que la *pau perpètua* de Kant es faria realitat, ara substituïda per la *pax americana*?

37 Herrero de Miñón, Miguel (2007). "Tipologia del pensament conservador". A: Vergès, Joan (ed.). *Cons i neocons. El rerefons filosòfic* (pp. xx-xx). Girona: Documenta Universitària

38 *The Carnegie Endowment for International Peace* (amb homes de Clinton i el neocon Robert Kagan que va calificar a Europa de dèbil, claudicant i decadent); *American Enterprise Institute for Public Policy Research* (font de l'administració Bush, i entre els seus membres hi ha S. P. Huntington); *The Council on Foreign Relations*. (proper a qualsevol de les dues administracions. Entre els seus membre ha destacat Paul Bremer III que va exercir de cònsul para la ocupació i reconstrucció estadounidenca d'Irak); *Rand Corporation*. Antigament institut d'investigació geopolítica de la força aèria. Segueix treballant para ella, tenint com a principal client al Pentàgon. Sota el seu patrocini Fukuyama va escriure "el fi de la Història"; *Hudson Institute* (viver de l'administració Reagan); *Center for Strategic and International Studies*. Centro que reúne a muy alto número de conservadores clásicos. Kissinger (secretario de Estado de Nixon y Ford), Brzezinski (asesor de seguridad nacional de Carter y fundador de la Comisión Trilateral), Brent Scowcroft (asesor de seguridad nacional de Bush I), William Cohen (secretario de defensa de Bill Clinton); *Heritage Foundation*. Una de las más conservadoras. Predilecta de Reagan. Muy activa con Bush II. Sus investigadores son también comentaristas de la ultra belicista cadena Fox; *The Cato Institute* (ultra conservador. Hasta el punto de mantener una estrategia de ruptura institucional con el orden internacional. Aboga por no participar ni colaborar con las distintas organizaciones de la ONU en misiones de paz); *The Project for the New American Century* (Es una fundación de síntesis y encuentro de sensibilidades diferentes para gran parte de intelectuales orgánicos y políticos militantes en la nueva política del hegemonismo estadounidenca. Nacida en 1997, justo para la construcción de una estrategia más agresiva de respuesta a la mencionada "década para la paz" que estaba enunciado la comunidad internacional. Reúne a la gran mayoría de actuales neoconservadores más afamados, procedentes de los campos más diversos. Dick Cheney, Donald Rumsfeld, Paul Wolfowitz, Elliot Abrams, Jeanne Kirkpatrick, Steve Forbes, Jeb Bush, Francis Fukuyama, Robert Kagan, Richard Perle o ex directores de la CIA varios como James Woolsey. Su mesiánica declaración de principios resume la máxima clásica de la ideología del Interés Nacional estadounidenca y es pieza calcaada del Destino Manifiesto: "El liderazgo de Estados Unidos es bueno para Estados Unidos y por lo tanto para el mundo". En el año 2000 publico el documento Reconstruyendo las Defensas Americanas: "el desafío para el siglo XXI es mejorar y preservar el predominio estadounidenca y para conseguirlo propone el control de las regiones claves para Estados Unidos. Patrocinó la guerra de Irak y la justificó. Con lo que no es difícil concluir como un porcentaje absolutamente mayoritario de la sociedad intelectual amparó toda la falsa batería de argumentos que fabrico la Administración estadounidenca; *The New American Project* (una organización de coyuntura y variables muy semejante a la anterior y que tiene una presencia en la vida política más enfocada a organizar una presencia estratégica en los medios de comunicación de masas. (Palacios, 2008. pp. 48-49)

39 Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre* [*The end of history and the last man*]. Elias, P. (traducción). Barcelona: Planeta ("Documento", n.306)

Els esdeveniments de la Guerra del Golf (1900-1991) i de la guerra de l'antiga Iugoslàvia (1991-2001) no solament van posar en dubte la tesi del *fi de la història*, sinó que a més, van tornar el pessimisme sobre el poder hegemònic dels Estats Units en el món. Llavors, es va buscar una tesi substituïda: el *xoc de civilitzacions* de S. P. Huntington. Aquest nou paradigma va tenir un doble efecte: no solament la història no havia arribat al seu final, sinó també, Estats Units (i Occident) estaven a les portes del declivi com a civilització o cultura. Tal com es va fer amb Francis Fukuyama (Fontana, 1999: 268-269; Fontana, 2000: 302-303), el llançament de la tesi del *xoc de civilitzacions* es va iniciar amb la publicació el 1993 d'un article, *The Clash of Civilizations?*⁴⁰ on es refutava el paradigma del *fi de la història*, i es tornava a un realisme que substituïa els blocs ideològics i econòmics per civilitzatoris o culturals.

"El vell teòric de la Guerra del Vietnam que dirigiria l'Institut John M. Olin d'Estudis Estratègics a la Universitat de Harvard" (Fontana, 1999: 269; Fontana, 2000: 303) havia estat capaç de substituir l'enemic comunista-soviètic per un de rostre cultural o religiós (Lara, 2009: 26; Lara, 2011: 523). En aquest sentit, Edward Said va observar que "des del mateix col·lapse de la Unió Soviètica, a Estats Units es va iniciar activament la recerca de nous enemics oficials [...] El 1991, *The Washington Post* filtrava la notícia d'una constant investigació en l'establishment de defensa i intel·ligència nord-americana sobre la necessitat de trobar un enemic comú" (Said, 2002: 45-48).

I.5 Afinitats neoconservadores: S. P. Huntington *necon*?

El neoconservadurisme, com a corrent de pensament polític, és capaç de "generar anàlisis polítiques exitoses que marquen un llenguatge de comprensió de la realitat social i que condicionen l'acció política (Vergés, 2007: 9-10). Però aquestes anàlisis sorgeixen des de l'heterogeneïtat dels seus membres i les seves tendències. S'hi poden trobar "fonamentalistes protestants, conservadors, neoliberals o *necon* (declarats)" (Lara, 2011: 351). Tot i aquesta diversitat, fet que aboca a una gamma de matisacions respecte a idees i valors, existeix un compromís personal amb l'elaboració i difusió d'un discurs ideològic capaç d'influir en el poder. Aquest acord té la seva fonamentació en un eix axiològic basat en la llibertat individual, el patriotisme i la religiositat. Aquests eixos sempre havien estat presents en el pensament del conservador S. P. Huntington. Per tant, no ha d'estranyar que, acadèmicament, fes cas als "cants de sirena" de l'establishment neoconservador a fi que hi col·laborés. Aquest va ser el cas de la presentació pública de la teoria del *xoc de civilitzacions* mitjançant una plataforma neoconservadora. El punt en comú era "la defensa dels principis religiosos i identitaris, així com l'enfortiment de la pròpia cultura o civilització en política exterior. Però, S. P. Huntington des del pragmatisme, i els *necon* des d'una "rígida ideologia" (Mayos, 2009: 251). Per tant, la transformació de la religió i la identitat en una qüestió política: "la religió [i la identitat] com a *instrumentum regni* útil per a certs interessos" (Vergés, 2007: 22).

Ara bé, tot i aquestes afinitats electives, es pot afirmar que S. P. Huntington era un *necon in strictu sensu*? L'autor d'aquest treball creu, en línia amb Gonçal Mayos que, tot i les concomitàncies, s'ha de distingir el pensament geopolític de S. P. Huntington i la politologia dels *necon* (Mayos, 2008b: 197). Per argumentar-ho es fa necessari anar més enllà dels eixos axiològics que comparteixen S. P. Huntington i el neoconservadurisme (la llibertat individual, el patriotisme i la religiositat). En aquest sentit, s'utilitzarà la idea dels "tres pilars del neoconservadurisme" desenvolupat per Joan Anton Mellón i Joan Lara: a) en economia l'acceptació del neoliberalisme; b) en política la construcció gradual d'una doctrina imperialista; c) en cultura la defensa del neotradicionalisme (Mellón; Lara, 2009: 515)⁴¹. En aquest sentit, interessan els dos darrers pilars per mostrar el que hi ha de diferent entre el pensament geopolític de S. P. Huntington i la politologia dels *necon*. És a dir, la comprensió que té cadascú sobre la responsabilitat històrica dels Estats Units d'actuar com a *hegemon* en la post Guerra Freda, i el benefici per a la humanitat d'abraçar els plantejaments cosmovisionals nord-americans (occidentals): el que es considera bo per a l'Amèrica ha de ser bo per al món sencer⁴².

40 Huntington, S. P. (1993). *¿Choque de civilizaciones?*. [The clash of civilizations]. García Trevijano, C. (traducció). Madrid: Tecnos, 2002.

41 En la mateixa línia de les conclusions de Mellón i Lara, Joan Vergés fa una radiografia dels fonaments teòrics del neoconservadurisme o nucli de la seva ideologia. Per això utilitza l'article de Irving Kristol, "The Neoconservative Persuasion". *The Weekly Standard*, vol.8, núm.47, agost 2003, on aquest exposa els quatre punts programàtics que Joan Vergés desenvolupa (Vergés, 2007:18-24)

42 Herrero de Miñón, Miguel (2007). "Tipologia del pensament conservador". A: Vergés, Joan (ed.). *Cons i neocons. El rerefons filosòfic*. (pàg. 39). Girona: Documenta Universitària

Per tant, si l'imperialisme, com a lògica universalista, és el camí que ha de seguir Estats Units en el segle XXI.

Tal com afirma Susan George: "un cop desaparegut el comunisme com a força geopolítica, els *necon* es van veure obligats a cercar nous pretextos per penetrar en qualsevol regió del globus en el que tinguessin interessos" (George, 2009: 114). En aquest sentit, la teoria del *xoc de civilitzacions* s'ajustava a la geopolítica dels *necon* relacionats directa o indirectament amb l'Administració dels Estats Units durant els anys 90 del segle XX. Els atemptats de l'11/9 no solament van confirmar la naturalesa predictiva de la teoria del *xoc de civilitzacions*, sinó que a més, legitimaven a qui l'havia aixoplugat ideològicament, és a dir, el neoconservadorisme. Ara bé, es demostrarà, en els següents paràgrafs, que S. P. Huntington no va participar de la política internacional que els *necon* van voler persuadir.

L'argument que a continuació es desenvoluparà és que: a) la forma fonamentalista d'entendre els valors cosmovisionals dels *necon* no es troba en S. P. Huntington; b) l'imperialisme unilateral dels Estats Units (d'Occident) promogut pels *necon* no va ser compartit per a S. P. Huntington. En aquest sentit, i tal com ell ho va expressar: és fals, immoral i perillós creure que la humanitat ha d'abraçar els valors, les institucions i la cultura occidentals com el pensament més alt, més il·lustrat, més liberal, més racional, més modern i més civilitzat (Huntington, 2006: 536). I el polític nord-americà també afegiria que l'imperialisme, com a conseqüència lògica necessària d'aquest universalisme (Huntington, 2006: 537) en un món post Guerra Freda, només és el germen d'un conflicte bèl·lic entre civilitzacions que resultaria nefast per Estats Units (i Occident). Per fer front al declivi econòmic, demogràfic i cultural occidental que ha fet augmentar el poder convencional i no convencional d'altres civilitzacions no occidentals, cal una geopolítica unimultipolar i preservar els valors cosmovisionals que són propis a Estats Units (i a la resta d'Occident). És a dir, no abandonar les essències identitàries culturals i religioses que han caracteritzat a la civilització occidental.

En les relacions internacionals, el projecte del neoconservadorisme nord-americà ha seguit el camí marcat pel *Destí Manifest* d'arrel messiànica i providencialista (Palacios, 2008: 43-44). Aquest fet té la seva expressió en la continuació d'un projecte imperialista que ha dominat tot el segle XX (Hard; Negri, 2002: 168-174). Les temptacions imperialistes nord-americanes, que són hereves del colonialisme europeu, tenen com a rerefons la convicció que Estats Units està destinat a protegir el món. Durant la Guerra Freda, i des del convenciment que el comunisme soviètic feia "el món menys lliure", Estats Units va intervenir en molts països amb l'excusa de protegir-los. Amb la caiguda del Mur de Berlín a Estats Units es va considerar que continuar amb una actitud imperialista ja no era necessària. A qui s'havia de protegir? i contra què?. Però les intervencions en la Guerra del Golf, la guerra de l'antiga Iugoslàvia, Haití o Somàlia van ser l'escenari idoni per tornar a suggestionar ideològicament a l'Administració nord-americana en la seva política exterior: les amenaces no s'havien foragitat del tot. Amb els atemptats de l'11/9 els *necon* van tenir la tribuna adequada mitjançant George W. Bush: en el seu *Discurs a la Nació* va assenyalar l'existència de nous enemics internacionals que només volien "el mal" per a Estats Units (*mutatis mutandi* Occident). Per tant, només hi havia un camí: el desplegament unilateral del poderós aparell militar arreu del món. I quins eren aquests enemics que simbolitzaven el mal? Doncs, es tractava d'adversaris civilitzatoris, culturals, ètnics o religiosos. I és aquí on queda palès com el neoconservadorisme va instrumentalitzar la teoria del *xoc de civilitzacions*.

Al voltant del concepte "enemic" (i de retruc l'antagonisme entre "el Bé i el Mal") en l'ideari neoconservador s'ha de portar a col·lació a Carl Schmitt. La seva figura és clau per acabar d'entendre l'ús que es fa de l'enemic en el discurs imperialista dels Estats Units post Guerra Freda. Es tracta d'una instrumentalització que s'amara de la visió que té el polític i jurista alemany sobre la política: "Llevat que hi hagi un enemic clarament definit i un grup que identifiquem com estrany i aliè, estrictament parlant, la política no existeix. La política no rebutja ni tracta d'evitar el conflicte. Prospera amb el conflicte." (Bernstein, 2006: 151). Aquesta és una forma d'entendre la política des del convenciment que no s'ha de pacificar l'enemistat, fet que es distancia del *Leviatan* de Hobbes pel motiu que el filòsof anglès creia, almenys, en el control i la contenció de la bel·ligerància per un sobirà que garantitzés la seguretat (Bernstein, 2006: 158). La nova lògica d'un poder fort en política exterior proposada a l'Administració nord-

americana pels *neocon* s'allunya del conservadorisme tradicional. És a dir, abandonar l'aïllacionisme i el realisme, i substituir-los per un internacionalisme imperialista (Vergés, 2007: 22). Sobre això, Palacios de Oteyza aprofundeix en aquest aspecte i observa que la doctrina neoconservadora ve a conformar una imatge *unipolarimperial* de l'ordre internacional (Palacios, 2008: 8) que es fonamenta en dos punts: a) la represa d'una política exterior unipolar, filla de la implosió del comunisme soviètic, on es fa palesa l'hegemonia internacional dels Estats Units en els àmbits econòmic, militar, tecnològic i geopolític; b) I per l'altra banda un *neoimperialisme* o el domini global dels Estats Units (Palacios, 2008: 8, 16, 19).

La doctrina neoconservadora del *unipolarimperialisme* fa palesa la primera distinció entre el pensament de S. P. Huntington i dels *neocon*. En aquest sentit, S. P. Huntington ho expressa de forma ben clara al final de la seva obra *El xoc de civilitzacions i el nou ordre mundial*: "En les circumstàncies de després de la guerra freda, els Estats Units es van veure abocats a grans debats sobre el curs adequat de la política exterior nord-americana. Malgrat tot, en aquesta època, els Estats Units no poden dominar el món ni fugir-ne. Ni internacionalisme, ni aïllament, ni el multilateralisme ni l'unilateralisme seran el millor per als seus interessos. La millor manera de fomentar-los serà evitar aquests extrems oposats i adoptar a canvi una política atlantista de cooperació estreta amb els seus socis europeus per protegir i promoure els interessos i valors de la civilització única que comparteixen" (Huntington, 2006: 539). En resum, el sòlid realista conservador de la Guerra Freda, S. P. Huntington, va voler temperar els somnis universalistes imperials mitjançant un realisme unimultipolar o realisme cultural/civilitzatori. En certa manera, hi ha molt de relativisme en el seu discurs geopolític. La visió multicivilitzacional el porta a recuperar la idea dels blocs de la Guerra Freda i transformar-la en un nou tipus de coalició entre civilitzacions. És a dir, un nou ordre internacional basat en civilitzacions com a garantia d'una futura guerra mundial (Huntington, 2006: 556). En darrer terme, Estats Units continuava essent "el pal de paller" de la civilització occidental (de l'antic Est), reservant-li el mateix rol de líder d'un món civilitzat que lluita contra la barbàrie.

Sobre els plantejaments cosmovisionals, i tal com observa Sami Nair, el tractament de la cultura que fa S. P. Huntington és menys hereva de la gran antropologia nord-americana que la dels predicadors protestants que van forjar la religió civil estadounidense des de fa varis segles (Nair, 2003: 103). Si hom llegeix amb deteniment el *xoc de civilitzacions* s'adonarà que la religió (no en sentit dogmàtic) està molt present. Aquest aspecte neix de compartir la religiositat civil heretada dels *pares fundadors* dels Estats Units, però destacant la dimensió religiosa en l'activitat política. Si més no, serveix per entendre l'important paper que va reservar S. P. Huntington a la religió en la configuració de tota cultura o civilització. La conservació de la religiositat, juntament amb la dels valors tradicionals i el patriotisme identitari, relacionen de forma evident al polític nord-americà i la ideologia neoconservadora. En darrer terme, tots ells estaven preocupats per la seva defensa a fi d'evitar el que ells consideraven la decadència dels Estats Units: "molts més significatius que els econòmics i demogràfics són els problemes de declivi moral, suïcidi cultural [...] a Occident" (Huntington, 2006: 526).

Ara bé, S. P. Huntington no va caure en l'universalisme de la cosmovisió nord-americana (occidental) que defensen els *necon*. Ni molt menys, amb el seu fonamentalisme religiós. En política exterior, els *neocon* no han dubtat en fer seu el llenguatge teològic de la Nova Dreta Cristiana a l'hora de legitimar la lluita contra "el Mal". És a dir, l'ús d'un discurs de moral religiosa (evangèlic) contra grups o comunitats d'arreu del món que representarien "el Mal" (identitats enemigues). Tot i que S. P. Huntington va ser incapaç d'acceptar el multiculturalisme en el seu propi país, aferrant-se a un "som" angloprotestant⁴³, va rebutjar la defensa essencialista de la identitat nord-americana en l'exterior; "en nom del multiculturalisme, han atacat la identificació dels Estats Units amb la civilització occidental, han negat l'existència d'una cultura americana comuna i han promogut identitats i agrupacions subnacionals racials, ètniques i culturals" (Huntington, 2006: 528); "Alguns nord-americans han promogut el multiculturalisme al seu país; d'altres han promogut l'universalisme a l'estranger; d'altres han fet les dues coses. El multiculturalisme dins del país amenaça els Estats Units i Occident; l'universalisme a l'estranger amenaça Occident i el món" (Huntington, 2006: 550).

En resum els *neocon* cauen en un absolutisme cosmovisional, doncs, volen que el món sigui com els Estats Units: totes les cultures haurien d'abraçar els valors, les institucions i la

43 Huntington, S. P. (2004). ¿Quiénes somos?. Los desafíos a la identidad nacional estadounidense [Who are We?. The challenges to America's National Identity]. Santos Mosquera, A. (traducció). Madrid: Paidós, 2004 ("Estado y Sociedad", 122)

cultura nord-americana (occidental). En canvi, S. P. Huntington està disposat a acceptar la multiculturalitat global. Com observa Gonçal Mayos: el polític nord-americà "és molt més pragmàtic, analític i capaç de descriure amb una mínima objectivitat la real situació internacional" (Mayos, 2008b: 203). És a dir, una defensa conservadora dels valors-idees allunyada en alguns aspectes del fonamentalisme neoconservador.

CAPITOL II

DE TELÓ D'ACER DE LA IDEOLOGIA A LA CORTINA DE VELLUT DE LA CULTURA⁴⁴:

EL CULTURALISME DE S. P. HUNTINGTON

II.1 Gir cultural

L'historiador cultural Peter Burke ha observat que la conversió del polític nord-americà S. P. Huntington a la idea que les distincions culturals són cabdals per interpretar el món actual es pot relacionar amb el *gir cultural* que ha anat impregnant a les ciències socials des dels anys 80 del segle XX (Burke, 2006: 14). En el mateix sentit, i des de les seves anàlisis macrofilosòfiques, el filòsof Gonçal Mayos és del parer que "la politologia de les civilitzacions de S. P. Huntington s'inscriu dins del *gir cultural* (Mayos, 2008b: 208), (Mayos, 2009: 236). I William H. Thornton va més enllà quan afirma que el germen del *gir cultural* en S. P. Huntington es pot rastrejar molt abans de la teoria del *xoc de civilitzacions*.

Segons el teòric literari i cultural Thornton, va ser l'obra *Political Order in Changing Societies* (1968) on el sòlid realista S. P. Huntington va iniciar la seva virada cap a les preocupacions culturals en les seves anàlisis polítiques internacionals. Va ser el camí que el portaria vers una fusió entre el realisme i la cultura, és a dir, el realisme cultural/civilitzatori en geopolítica. En aquell llibre escrit en plena Guerra Freda, S. P. Huntington argumentava que en els països en desenvolupament no es podia donar una conversió democràtica instantània degut a la manca de qualsevol índex de tradició democràtica. Això significa, per Thornton, provar que s'està davant de l'embrió del que es coneix com a gir postmodern (Thornton, 2003: 219): la tradició i la naturalesa de les societats tenen una clara connotació cultural. La virada en S. P. Huntington seria efectiva, definitivament, amb la post Guerra Freda i l'aparició de la teoria del *xoc de civilitzacions*. Aquí, les preocupacions culturals del polític nord-americà es van donar, segons Thornton, en un marc de comprensió *emic* en sintonia amb la postmoderna teoria cultural (Thornton, 2003: 216): "ell participa de l'imperatiu cultural que s'ha convertit quasi en sinònim de la postmodernitat en política exterior" (Thornton, 2003: 216). Per l'autor d'aquest treball, aquesta hipòtesi suggereix un realisme clàssic transvestit de postmodernisme.

Edward W. Said va tenir l'esperança que treballs com els d'antropòleg Clifford Geertz animarien els científics socials a abandonar les idees preconcebudes en estudiar les societats i els seus problemes específics. Aquesta esperança es basava en l'ús de la perspectiva *emic* en l'estudi de la cultura: l'elaboració de descripcions orientades cap el punt de vista de l'actor dels fets relacionats amb ell⁴⁵. No ha d'estranyar, doncs, que en absència de la visió dels Altres en la teoria del *xoc de civilitzacions*, Said la inclogués dins de l'*orientalisme*⁴⁶: una disciplina de coneixement des d'on es difon un tipus de discurs sobre l'Altre ple de tòpics i estereotips (Said, 2007). En aquest sentit, és paradoxal que S. P. Huntington estigués d'acord amb la hipòtesi de Said: la dicotomia Occident-Orient és un mite creat des d'Occident. La paradoxa rau en què S. P. Huntington va proposar en la teoria del *xoc de civilitzacions* una divisió, que tot i considerar-la

44 La lectura del capítol "La tolerància com a categoria ideològica" a: Zizek, Slavoj (2008). *Violència [Violence]*. Iribarren, C. (traducció). Barcelona: Empúries ("La Butxaca"), 2011, m'ha mostrat la importància de la frase de S.P. Huntington per aquest capítol: "El Teló de Vellut de la cultura ha substituït al Teló d'Acer de la ideologia com a línia divisòria més significativa a Europa. Tal com han mostrat els successos de Iugoslàvia, aquesta línia no es limita a ressaltar solament una diferència; és també a vegades una línia de conflicte sagnant" (Huntington, 2002: 33).

45 Geertz, Clifford (1973). *La interpretació de las culturas [The interpretation of Cultures]*. Bixió, A. (traducció). Barcelona: Gedisa (2003), pàg. 28

46 Veure en Edward W. Said, *Orientalismo*, Ed. Debate, Madrid, 2002, com s'analiza una disciplina (l'orientalisme) construïda com empresa de coneixement, gens neutral, en les seves formes socials, culturals, religioses, literàries i artístiques

més adient, manté els antagonismes d'Occident amb els Altres, és a dir, la resta del món no occidental (Huntington, 2006: 35-36).

Si *emic* significa comprendre la cultura d'un poble, fet que suposa captar el seu caràcter normal sense reduir-ne la seva particularitat⁴⁷, es fa necessari un esforç epistemològic que no es dona en S. P. Huntington. Com a observador, el seu punt de vista genera les descripcions i interpretacions de les cultures en un marc metodològic esbiaixat per un subjecte cartesià identitari: "penso, per tant sóc d'algun lloc; mitjançant l'exercici de la reflexió, no afirmo la meva sobirania sinó que evidencio la meva identitat" (Finkelkraut, 2004: 28).

Per afirmar que existeix un *gir cultural* en el *xoc de civilitzacions* no és suficient afirmar que existeix un eix cultural en el seu desenvolupament, fet nou en les anàlisis polítiques internacionals. En aquest sentit, és oportú portar a col·lació l'observació de Ronald Grigor Suny: "El gir cultural, cal assenyalar, no és la creença que "la cultura és important", una postura que portaria a una direcció molt diferent (i una política diferent implícita) del gir cultural" (Suny, 2006). El culturalisme del polític nord-americà no té la capacitat epistemològica que s'acostuma a assignar al *gir cultural*. En aquest sentit, i sintetitzant l'article de Ronald Grigor Suny, *Back and Beyond: Revising the Cultural Turn?* Jaume Aurell exposa les "set contribucions més específiques del *gir cultural* a la història i les ciències socials":

1. L'oposició a qualsevol explicació que segueixi el model del naturalisme social: no existeixen institucions o cultures atemporals, descontextualitzades o ahistòriques; en conseqüència, sempre han de ser estudiades a la llum d'un temps i un espai determinats (el text en el seu context)
2. Mentre els girs històrics i lingüístic emfatitzen el pes del llenguatge en la interpretació i l'esdevenir històric, el gir cultural se centra en el poder de la cultura com a font fonamental de la comprensió històrica. Certament el llenguatge permet accedir a les diferents formes d'organització social, però les formes socials no es limiten al llenguatge. El món es pot llegir com un text, però no és un text)
3. Una noció "holística" de cultural substitueix a la noció de "totalitat" de la realitat històrica marxista i de la *nouvelle histoire*. La cultura és considerada com un sistema coherent de símbols i significat, que han de ser desxifrats per l'historiador i per l'antropòleg, mitjançant un procés de "problematització"
4. El gir cultural comparteix amb Foucault la sospita per l'estable, el racional, la sobirania del subjecte. Això el fa emfatitzar el concepte d'*agency*, tot i que, el que es reconsidera és la mateixa naturalesa de l'*agent*. Com a conseqüència, el gir cultural posa un major interès en els processos d'identitats nacionals, els interessos compartits pels grups socials i les dinàmiques del poder -d'aquí la seva vinculació amb la història social i la nova història política.
5. El gir cultural ha oscil·lat des de la seva elaboració dels sistemes de significat a l'estil geertzà, a l'exploració dels règims de dominació i de poder, amb el que ha connectat també amb la *gender history* i amb els estudis de ciència política, centrats en les concepcions, els discursos i les generacions de poder
6. El gir cultural considera que l'estil narratiu com el millor procediment per a descriure l'experiència social. La narració no solament transmet una informació concreta, sinó que a més proporciona les millors eines epistemològiques per a l'historiador. Les connexions amb els moviments narrativistes i la microhistòria són evidents
7. El gir cultural s'identifica amb l'antropologia en la seva dimensió més etnogràfica, és a dir, en la que és capaç d'inserir-se en un temps i en un espai per analitzar una cultura. Els codis i les representacions de la cultura no poden ser desxifrats d'altra manera que connectant el "poètic" i el "polític", és a dir, els processos lingüístics i històrics. Qualsevol intent de definir, representar i explicar la cultura passa necessàriament per un plantejament historicista -aquí és on el "gir cultural" connecta amb l'anomenat "gir historicista" de les ciències socials."

Entès com un marc epistemològic, des dels darrers set punts no es pot argumentar que el *xoc de civilitzacions* es pugui relacionar amb un *gir cultural*. Fixar-se en la cultura (valors, creences i idees) per explicar la geopolítica post Guerra Freda, i utilitzar-la per identificar enemics no crec que sigui el camí epistemològic del gir cultural.

Com observa Joaquín Bertran: "les tesis culturalistes s'han introduït en tots els àmbits de les ciències socials amb el resultat d'un reduccionisme cultural que va en augment.

47 Geertz, Clifford (1973), *La interpretación de las culturas* [*The interpretation of Cultures*], Bixió, A. (traducció), Barcelona: Gedisa (2003)

Actualment tot es pot explicar per la cultura, *reduït* a aspectes culturals, per molt que en realitat les variables més importants siguin de naturalesa diferent⁴⁸". Des d'aquesta perspectiva, l'autor d'aquest treball creu que no s'està davant d'un *gir cultural*. El *xoc de civilitzacions* és una teoria que vol explicar una realitat geopolítica fent un reduccionisme del concepte cultura fins amollar-lo a un tipus de persuasió ideològica lligada orgànicament al poder polític establert en l'Administració nord-americana durant els anys noranta del segle XX.

Evocant les paraules d'Alain Finkielkraut⁴⁹, S. P. Huntington va descobrir i defensar l'especificitat d'Estats Units (i Occident) després de vanagloriar el seu poder assimilador durant la Guerra Freda arreu del Tercer Món. La vella teoria política exterior anti-comunista capaç de recolzar la intervenció directa (militar) o indirecta (instauració de dictadures) en països sospitosos de fer "el món menys lliure", es va fer obsoleta a partir de la caiguda del Mur de Berlín". Llavors, l'anàlisi teòrica geopolítica va girar la mirada (que no gir cultural) envers les unitats culturals o civilitzacions. Entendre les relacions de poder entre les cultures o civilitzacions no occidentals i Estats Units (o Occident) era important per evitar: a) la decadència nord-americana (occidental); b) mantenir l'equilibri entre les "boles" de la taula de billar mundial.

II.2 La tradició cultural i civilitzatoria

Per a tots aquells interessats en el món contemporani, ha advertit sàviament Fernand Braudel, i encara més pel que fa a qualsevol que vulgui actuar-hi, val la pena saber distingir, sobre un mapa del món, quines civilitzacions existeixen avui dia, ser capaç de definir-ne les fronteres [...] (Huntington, 2006: 47)

Tot i que l'objectiu d'aquest treball no és arribar a saber si és correcte l'ús que fa S. P. Huntington dels conceptes "cultura" i "civilització" en l'argument de la teoria del *xoc de civilitzacions*, el cert, és que més d'un cop presta a confusió. Fins i tot, ell mateix va reconèixer que no havien quallat els esforços per distingir el que hi havia darrera d'aquestes dues paraules. En aquest sentit, va ser conscient que, des del segle XVIII, l'evolució de la idea alemanya de *Kultur* i la idea de procedència francesa i anglesa de *Civilisation* havien portat a la tibantor, és a dir, la disputa intel·lectual entre l'ús particularista alemany *versus* l'ús l'universalista francès. Aquest fet el va portar a resoldre una solució intermèdia: a cada civilització s'havia d'assignar una cultura. Aquesta és una opció declaradament *braudeliàna* (Huntington, 2006: 53) en el sentit que una civilització és una comunitat cultural (Braudel, 1997: 111).

Un cop va establir aquesta idea comuna de "civilització" i "cultura", S. P. Huntington va fer un pas més enllà per *fer arribar l'aigua cap el seu molí* intel·lectual a fi d'argumentar el nou ordre internacional post Guerra Freda. El terme "civilització" en singular no servia. Del que es tractava era d'avaluar des d'Occident les altres civilitzacions no occidentals a partir d'un període històric de llarg termini, i tenint en compte diversos elements crucials relacionats amb els valors, les creences i les institucions. Conscient d'això, va utilitzar el plural de "civilitzacions" afegint-hi l'adjectiu d'històriques. Per tant, el tema de la seva tesi són les civilitzacions, i no pas la civilització (Huntington, 2006: 52). D'aquesta forma, pot afirmar que "la història humana és la història de les civilitzacions" (Huntington, 2006: 51). I com aquestes són realitats de profunda arrel històrica, el destí del seu llarg alè es pot seguir sense interrupció (Braudel, 1997: 118, 112) de tal manera que per a S. P. Huntington fos adequat encertat parlar de civilitzacions històriques a tombants del segle XX en les anàlisis geopolítiques. Per tant, no és estrany que fos capaç de realitzar un mapa mundial contemporani amb una multiplicitat de civilitzacions configurades, respectivament, per una cultura: Occidental, Llatinoamericana, Africana, Islàmica, Síndica, Hindú, Ortodoxa, i Japonesa (Huntington, 2006: 59-65). Així, doncs, les civilitzacions són les noves forces en l'escenari geopolític, substituint en gran mesura l'escenari *postwestfalià* dels Estats-nació.

48 Beltran, Joaquín (2004). "El nou valor de la diferència". A: Ros, Adela (coord.). *Interculturalitat. Bases antropològiques, socials i polítiques*. (pàg.15). Barcelona: Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya

49 "Cuando, con el final del pleno empleo, la inmigración de mano de obra descalificada y sufrida deja de ser una ganga para convertirse en un problema, la mística del *Volksgeist* recupera su perdida vivacidad, atrae en primer lugar a los antiguos adversarios de la descolonización (que descubren y defienden la especificidad de Occidente después de haber vanagloriado su poder asimilador), se difunde en los medios políticos respetables, y en ocasiones llega incluso a incidir en los actos de gobierno" (Finkielkraut. 2004: 95)

Tot i l'estratègia intel·lectual de S. P. Huntington en no separar "cultura" i "civilització", l'autor d'aquest treball creu necessari la seva anàlisi individual per descobrir la seva genealogia fins arribar a la seva unió en la teoria del *xoc de civilitzacions*.

"tant *civilització* com *cultura* es refereixen a la manera general de viure d'un poble, i una *civilització* és una cultura amb majúscules"; "una *civilització* és l'agrupament cultural més alt i el nivell més ampli d'identitat cultural que tenen les persones" (Huntington, 2006: 53, 55)

Per arribar a comprendre el motiu de la comunió que va realitzar S. P. Huntington entre "cultura" i "civilització", s'ha de considerar el marc particular d'ambdós conceptes des del qual parteix. Abans, però, de resseguir aquesta genealogia és convenient fer explícita l'existència d'un criteri comú en els diversos àmbits de les ciències socials, i que S. P. Huntington no ignora. Són les definicions generalistes, però bàsiques, sobre "cultura" i "civilització" que circulen transversalment en els sabers que dialoguen en aquest treball: la Història, la Filosofia i la Teoria política, la Filosofia Moral, l'Antropologia Cultural i Social, els Estudis Culturals i la Sociologia.

a) la idea que cultura equival a qualsevol cosa transmesa de manera no genètica i compartida per una comunitat (Gellner, 1997: 65). En aquest cas, i per ser més exactes els valors cosmovisionals (idees-creences).

b) la idea que la civilització és una ordenació "artificial" geogràfica i temporal on s'ubiquen comunitats que comparteixen en el seu si una cosmovisió. En darrer terme, les civilitzacions van associades, també, a un ideal de desenvolupament social, intel·lectual i tecnològic d'aquelles comunitats.

Els termes "civilitzacions" i "cultura" en S. P. Huntington tenen, per separat, una herència intel·lectual. Pel que fa al primer, el polític nord-americà aplega les influències dels següents estudis: *La decadència d'Occident*⁵⁰ d'Oswald Spengler (1880-1936), *Estudi de la història*⁵¹ d'Arnold Toynbee (1889-1975), i *El Mediterrani i el món mediterrani en l'època de Felip II*⁵² (i, també, *El Mediterrani*) de Fernand Braudel (1902-1985). En totes aquestes investigacions sobre les civilitzacions s'hi donen els següents trets: a) les civilitzacions són unitats culturals closes en si mateixes; b) civilitzacions estan lligades a un espai geogràfic entès com un *limes mundi*; c) l'hostilitat intercivilitzadora com a premissa ontològica; d) les civilitzacions són històriques; e) l'historicisme de les civilitzacions s'expressa en una *longue durée* entès com un procés que expressa naixement, desenvolupament i decadència; e) el decadència viscut com una fase d'angoixa ontològica. És aquest darrer tret el més revisitat pels pensadors del passat i del present.

Tot i la seva llarga durada, les civilitzacions viuen amb ansietat la possibilitat de la seva fi. S'obre, llavors, un període en el qual els intel·lectuals es llancen com a *Cassandres* a anunciar el fi dels temps: hom busca enemics externs i interns per acusar-los del nefast destí que s'albira. L'Occident contemporani ha viscut dos anuncis de la seva decadència: Spengler, i seguint la seva petjada, Toynbee. Inquietar els esperits occidentals amb anuncis de la decadència de les civilitzacions és un hàbit que neix amb els primers descobriments arqueològics: "soldats, des de l'alt d'aquestes piràmides, quaranta segles us contempen", va ser la frase atribuïda a Napoleó el 21 de juliol de 1798, com a visió extasiada d'una civilització desapareguda. Una altra visió, el *xoc de civilitzacions* de S. P. Huntington, va servir per inquietar al món en el període posterior a la Guerra Freda. Un tombant de segle XX globalitzat i multicivilitzatori van portar a S. P. Huntington a predir, com en el cas de les anteriors *Cassandres*, el camí cap a la decadència d'Estats Units i, per tant, d'Occident, ja que el primer és la seva nació-guia. La teoria del *xoc de civilitzacions* va ser la divulgació intel·lectual actualitzada d'una nova decadència.

La teoria de S. P. Huntington va necessitar com a recolzament científic l'adaptació dels treballs de Spengler, Toynbee i Braudel. En el cas de Spengler va ser *La decadència d'Occident*, un producte intel·lectual relacionat amb les incerteses del període d'entreguerres. En aquesta obra es realitza una taxonomia de vuit grans civilitzacions, cadascuna de les quals són enteses com un fenomen cultural tancat sobre si mateixa, i que en un "joc de comparacions", es mostra la seva evolució fins la decadència (Fontana, 2000: 182). En el seu magnum opus *Estudi de la*

50 Spengler, Oswald (1916-20). *La decadència de Occidente* (2 vol.), Madrid: EspasaCalpe, 1998

51 Toynbee, Arnold J. (1935-1961). *A Study of History*. London: Oxford University Press

52 Braudel, Fernand (1949). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México: Fondo de Cultura Económica, 1953

història, Toynbee va narrar la història de la humanitat a partir del leif motiv de la successió de vint-i-nou civilitzacions. Va utilitzar, doncs, el mateix tractament morfològic civilitzacional que Spengler (Fontana, 2000: 183-185), a partir d'una successió de cultures que van tenir un paper clau en la història de la humanitat, i que van travessar el mateix cicle de creixement, maduració, decadència i caiguda (Burke, 2007: 226). Finalment, els treballs de Braudel al voltant del Mediterrani es van centrar en tres civilitzacions (tres espais geogràfics), Occident, l'Islam i el món ortodox, les quals no deixen de ser realitats de longue durée que comparteixen el conflicte com la seva raó de ser. El Mediterrani és el límit geogràfic d'aquests tres glacials civilitzatoris. Més que un indret de diàleg i consens, el Mediterrani ha estat el lloc on s'amplifiquen els enfrontaments.

El punt d'unió dels estudis de Spengler, Toynbee i Braudel amb el xoc de civilitzacions de S. P. Huntington és allò que va observar Arjun Appadurai en analitzar la teoria del polític nord-americà: es buida d'història la cultura i es deixa solament la geografia (Appadurai: 2006: 143). Això significa que, aferrats a una macrogeografia, van ignorar els diàlegs, els debats i els encavalcaments (Appadurai: 2006: 144). En termes similars es refereix Burke. Aquest historiador anglès de la cultura es feia eco de les crítiques que havia rebut l'estudi de civilitzacions de Toynbee: tractar les civilitzacions com a entitats limitades, i dir ben poc sobre la seva interacció (Burke, 2005: 226).

L'interès de S. P. Huntington per la "cultura" no només es troba l'obra *El xoc de civilitzacions* i el nou ordre mundial, sinó també, en la posterior *La cultura es lo que importa*, co-editat amb Lawrence E. Harrison. Si en el primer cas el terme "cultura" estava relacionat amb discurs geopolític sobre l'escenari posterior a la Guerra Freda que calia legitimar, en el segon cas es tractava de cercar un marc acadèmic on dialogar-debatre al voltant del paper de la cultura en els canvis en el si dels estats i tenir compte el seu pes en les relacions internacionals. És per això que van ser convidats una sèrie d'acadèmics molt en sintonia amb el pensament de S. P. Huntington. Per tant, no ha d'estranyar que en les dues obres existeixi un denominador comú en l'argument: els pobles d'arreu es defineixen en termes culturals més que per un credo polític (Huntington, 2006: 530).

La col·lisió entre les cultures (i en el seu si) degut a la incompatibilitat de certs valors és una realitat que no solament està en el pensament de Weber. També s'hi dona en Vico, Herder, Berlin, però també, en Nietzsche i Schmitt. Cadascú n'ha tret conclusions diferents o n'ha pres una posició intel·lectual al respecte (Lukes, 1998: 77). Si més no, és el que succeeix en S. P. Huntington. En aquest sentit, es pot afirmar que han existit tres corrents de pensament clarament oposades respecte a l'univers de valors en la humanitat: a) l'agonisme extrem de Schmit; b) un punt mig com el de Nietzsche, Weber o S. P. Huntington pels quals la comprensió entre diferents cultures es fa difícil degut als seus valors; c) Vico, Herder i Berlin i la seva aportació vers el respecte i la comprensió entre els diferents valors que integren les diferents cultures. En aquest darrer corrent, la col·lisió és amb el monisme cultural de tall universalista (iniciat amb el projecte il·lustrat).

Que fos difícil per a S. P. Huntington la comprensió entre les cultures no obvia que ignorés el multiculturalisme de tombants de segle XXI. Si més no, el preocupa que la manca de diàleg perjudiqui a l'ordre internacional. En aquest sentit, es pot afirmar que el conservador S. P. Huntington era concomitant amb la doctrina del pluralisme de valors, tot i que de forma matisada respecte al liberal Berlin. Les preocupacions de Berlin tenien a veure a com calia entendre el projecte liberal: individu versus comunitat. Això el va portar a les lectures de dos conspicus pluralistes del passat il·lustrat: Vico i Herder. En el seu enfrontament amb l'universalisme il·lustrat francès, ambdós descobreixen i insisteixen en la pluralitat de valors de les cultures. I Berlin va creure que el valor d'aquest pluralisme podia treure al liberalisme contemporani de l'atzucac de portar l'individualisme a l'extrem. No ha d'estranyar, doncs, que l'historiador de les idees cregués fermament en un liberalisme capça d'incloure en el seu si la mútua comprensió entre cultures, tot i la pluralitat, la incompatibilitat, la incomparabilitat i incommensurabilitat dels valors (Gray, 1996: 77), (Lukes, 1998: 29).

En darrer terme, les preocupacions culturalistes de S. P. Huntington emfatitzen una solució a la que Vico, Herder o Berlin no haguessin estat d'acord: una tancada i agonal defensa de les identitats. Prenent com a exemple il·lustratiu a Herder, aquest va proposar un tipus

d'universalisme en el qual es reconegué una humanitat que havia de compartir una multiplicitat de cultures sense fer-ne motiu de guerra o enfrontament.

II. 3 La cultura com a continuació de la guerra

Es vol veure en l'excusa -la "diferència" cultural i religiosa- la causa dels conflictes internacionals i interètnics, quan de fet aquests obeeixen a interessos econòmics i geopolítics (Norbert Bilbeny, 2002: 89)

Enfront un final de segle XX multicultural, S. P. Huntington va encertar en la importància de la cultura (valors, creences i idees) en les anàlisis polítiques. Ara bé, l'autor d'aquest treball creu que en va fer un ús instrumental al servei dels interessos de l'Administració dels Estats Units en política exterior. En aquest sentit, va introduir un gir en la forma d'entendre la geopolítica futura. Va ser capaç de desplaçar, intel·lectualment, una geopolítica de poder centrada en la ideologia cap a la cultura: la politització de la cultura. Així com, de mostrar una realitat post Guerra Freda configurada per un nou conflicte on els actors eren les civilitzacions històriques. El sòlid realista S. P. Huntington va col·laborar acadèmicament a renovar una caduca política de blocs ideològics per una altra de blocs culturals. És a dir, un realisme cultural/civilitzatori o unimultipolar. Estats Units, i Occident, continuaven estant amenaçats sense solució de continuïtat. Aquest fet queda ben palès en aquesta afirmació de S. P. Huntington: "la pregunta: a quin costat estàs? ha estat substituïda per una molt més fonamental: qui ets? (Huntington, 2006: 205). I aquest "qui ets" significava, al seu torn, una pauta de cohesió, desintegració i conflicte en el món de després de la Guerra Freda (Huntington, 2006: 17). Avui, encara, fidels i detractors disputen al voltant del llegat intel·lectual de S. P. Huntington i el seu xoc de civilitzacions.

S. P. Huntington va fer plausible que Estats Units i Occidents s'haguessin de preparar per a una nova guerra. Nova. Amb la caiguda del Mur de Berlín es van evaporar les certeses sobre la raó de ser dels conflictes durant la major part del segle XX, és a dir, les ideologies. Combatuts i derrotats el feixisme i el comunisme ja no es veia en l'horitzó cap més ideologia amenaçadora. I, malauradament, el període que es va obrir després de la Guerra Freda necessitava de noves certeses que dibuixessin nous enemics per a un Estats Units desposseït del seu paper de gendarme mundial. Amb la teoria del xoc de civilitzacions, S. P. Huntington va aportar a una nova certesa: un enemic amb rostre cultural i religiós amenaçava l'ordre internacional. Després de la Segona Guerra Mundial, les identitats culturals i religioses només havien estat el motiu de xoc a una escala molt local: violència i neteja ètnica intraestatal o entre estats per la lluita territorial. Amb una multiculturalitat que s'ha filtrat arreu del món mitjançant la globalització, S. P. Huntington eleva la cultura com a motiu de conflicte a escala mundial. Per a ell, els Estats Units havien d'estar alerta un nou fenomen en la lluita del poder geopolític: la decadència dels Estats Units, i per tant d'Occident, estava sent aprofitada per civilitzacions no occidentals ambicioses de poder convencional i no convencional. La predicció d'un enfrontament cosmovisional teoritzat per a S. P. Huntington abocava inexorablement a les següents preguntes: per les seves maneres de viure, qui ha de dominar? qui ha de ser dominat? (Huntington, 2006: 357)

Si bé la proposta de Vico, Herder i Berlin va ser un universalisme pluralista no agonal, en S. P. Huntington sembla no poder-se fer realitat. En la teoria del xoc de civilitzacions hi ressona un essencialisme de les identitats culturals i religioses que allunya els individus de la tolerància tot abocant-los al conflicte. És a dir, instrumentalitza políticament la idea herdiana de "la meva cultura": l'esperit del poble al qual pertanyo i que impregna els gestos més senzills de la meva existència quotidiana" (Finkelkraut, 2004: 10). Tal com observa Edward Said, la teoria del xoc de civilitzacions porta a concloure que darrera hi rau un interès en continuar i ampliar la Guerra Freda per altres mitjans, és a dir, mantenir un constant estat de guerra en les ments dels nord-americans, i d'altres (Said, 1997). En el mateix sentit, s'expressa a Mary Kaldor, per a qui la teoria és una variant del sistema de blocs en el que l'origen de la legitimitat és la identitat, és a dir, un intent de recrear les còmodes certeses del món bipolar i inventar una nova amenaça que substitueixi el comunisme. I abonant en aquest sentit, Kaldor fa emergir un aspecte important per aquest capítol; els objectius polítics de les noves guerres estan relacionats amb la reivindicació del poder sobre la base d'identitats. Pel vell teòric anticomunista S. P. Huntington

aquestes identitats tenien a veure amb la pertinença a una cultura i a una religió. En definitiva, "la religió [i la identitat cultural] com a instrumentum regni útil per a certs interessos" (Vergés, 2007: 22).

Què succeeix quan es transforma la religió i la identitat en una qüestió política? És a dir, com afirma Ferran Izquierdo, què succeeix quan la identitat cultural i religiosa van de la mà de la política? (Izquierdo, 2002). Segons Ferran Izquierdo, això porta inevitablement a l'associació de la identitat a la lluita pel poder, i això acaba portant al xoc. Però aquest xoc no es deu a que les identitats xoquin entre elles "sinó perquè l'ús de les identitats en la lluita pel poder és inevitablement l'ús de dir jo contra tu", o pitjor, nosaltres contra vosaltres" (Izquierdo, 2002). La relació entre la política, el poder i la guerra han portat a l'autor d'aquest treball a una relectura de Michel Foucault tot realitzant una connexió del pensament del filòsof francès amb la teoria del xoc de civilitzacions. El període posterior a la Guerra Freda obria una nova realitat als Estats Units: la manca d'una política global i la por a no perdre parcel·les de poder només van fer que refermar la necessitat de donar continuïtat a les solucions bèl·liques, de lluita, de xoc. És a dir, la guerra preventiva. En aquest sentit, va ser del tot encertada la inversió que va fer Michel Foucault del plantejament clàssic del General i teòric militar alemany, Carl von Clausewitz: la guerra és la política continuada per altres mitjans. És a dir, per Michel Foucault seria la política és la guerra continuada per altres mitjans (Foucault, 1992: 29). Per tant, aquesta inversió es pot adaptar per al cas d'aquesta nova guerra que, eufemísticament és diu xoc de civilitzacions: la cultura és la guerra continuada per altres mitjans.

Per a S. P. Huntington els Altres, Ells, és a dir, les civilitzacions no occidentals, pugnen amb un Nosaltres; els Estats Units. En altres paraules, per al vell realista nord-americà el poder en l'ordre internacional estava en joc, i per tant, es feia necessària una política exterior post Guerra Freda d'acord a uns nous criteris que el va considerar culturals. Els criteris ideològics o econòmics ja no servien per entendre la geopolítica, ja que ara es tractava d'un nou combat entre identitats culturals i religioses: un nou blocs antagonistes. I la forma d'encarar-ho era abandonant l'antiga arrogància imperialista en el món, i cercant nexes d'unió entre els estats-nacions que comparteixen la identitat cultural i religiosa com a nucli d'Occident, Estats Units havia d'aturar cultures o civilitzacions com l'islam i l'asiàtica encapçalada per Xina. Ambdós eren la nova amenaça per a una pau mundial on havia de regnar la llei i l'ordre. La pau perpètua de Kant només era possible amb l'acceptació de multiculturalitat sota un ordre internacional comboiat per Estats Units com a nació-guia: "en un món multicivilitzacional, l'ideal seria que cada civilització important tingués almenys un lloc permanent en el Consell de Seguretat" però Occident en tindria dos (Huntington, 2006: 549-550). L'escenari geopolític dibuixat per a S. P. Huntington no deixava de ser una continuació de l'anterior Guerra Freda, però aquest cop caracteritzada per la cultura com a arena del conflicte.

En el xoc de civilitzacions l'element central continuava sent l'*hegemon* dels Estats Units, per molt que S. P. Huntington intentés despullar d'universalisme imperialista la nova geopolítica post Guerra Freda. Estava d'acord en què l'escenari de l'ordre internacional ja era multicivilitzatori a tombant del segle XX. Però, acceptar la diversitat, la pluralitat, no significava que Estats Units (Occident) hagués de renunciar al poder en el món. El vell teòric anti-comunista no havia acceptat la teoria optimista de Francis Fukuyama, i per tant, una nova Guerra Freda s'albirava. El poder polític dels Estats Units semblava haver aturat la confrontació a escala mundial, més enllà de les microguerres anticomunistes en els països del Tercer Món. Ara bé, la Guerra Freda no va significar la pau. Tal com afirmava Michel Foucault, "el poder polític té el rol d'inscriure perpètuament, a través d'una guerra silenciosa, la relació de forces" (Foucault, 1992: 29): aquestes forces eren els blocs de l'Est i l'Oest. En S. P. Huntington, la cultura, és a dir, les identitats culturals i religioses són una lluita pel poder, una altra guerra silenciosa que ha abandonat les ideologies. Si les identitats només poden xocar, les armes "hauran de ser les jutges" (Foucault, 1992: 30). La cultura, doncs, és també la lluita pel poder, i aquest és la guerra, la guerra continuada per altres mitjans. El teló d'acer de la ideologia substituït per la cortina de vellut de la cultura.

La cortina de vellut va ser una metàfora alarmista per a un nou ordre internacional que S. P. Huntington va albirar al tombant del segle XXI. L'autor d'aquest treball creu que es tracta d'una absolutització de les diferències culturals i religioses que només obeeix a uns interessos geopolítics (Bilbeny, 2002: 89). Un possible enfrontament entre cosmovisions rivals és el tipus de discurs geopolític que permet legitimar un estat de guerra per frenar el poder dels Altres, és a

dir, les civilitzacions no occidentals. Per això es fa necessari presentar les cultures o civilitzacions des d'un monisme identitari, és a dir, enteses com a blocs closos en si mateixos. Només així s'entén que S. P. Huntington pogués fer-les xocar. Si bé, és cert que en politicologia va introduir la comprensió multiculturalista o pluralista internacional, només va servir per fer competir les cultures entre si a partir d'una norma que valorava una cultura des de criteris absoluts (Bilbeny, 2002: 90). En aquest sentit, la identitat religiosa és l'element més important que defineix a les cultures o civilitzacions (Huntington, 2006: 54). La seva reafirmació, segons S. P. Huntington, seria la principal causa del conflicte a mig i llarg termini. Però, fins a quin punt la identitat religiosa és un absolut sense esclatxes, divergències o antinòmies en el si de les cultures o civilitzacions? La importància que hi dóna S. P. Huntington a la religió en la configuració de les cultures o civilitzacions, i el seu enfrontament, fa que es pugui parlar d'un retorn a una guerra de religions (Jameson, 2000: 15) més pròpia de les croades medievals, o l'Europa pre-westfaliana.

En el cas dels Estats Units, i Occident, S. P. Huntington sembla obviar el procés de secularització endegat des del projecte il·lustrat. Fa del cristianisme un absolut compartit obviat l'espai que ocupen el laïcisme o l'ateisme: "el cristianisme occidental, primer catolicisme i després catolicisme i protestantisme, és històricament la característica més important de la civilització occidental" (Huntington, 2006: 105). Si es té present l'herència il·lustrada a Estats Units, i la resta d'Occident, quina lectura fa S. P. Huntington del llegat il·lustrat? Pel que fa a la definició de les característiques distintives de la cultura o civilització occidental, S. P. Huntington cau en les mateixes contradiccions dels pensadors del segle XVIII. En aquest sentit, es pot afirmar que el polític nord-americà és hereu de les querelles il·lustrades al voltant de la religió entre moderats i radicals. En el següent capítol, el tercer, s'analitzarà aquest aspecte.

CAPÍTOL III

ANTINÒMIES IL·LUSTRADES NO RESOLTES:

SECULAR vs. SAGRAT

A mitjans del segle passat André Malraux va afirmar: "El segle XXI serà religiós o no serà". Dominat per la ferotge oposició entre capitalisme i comunisme, el món sofria llavors les tensions de la Guerra Freda i res semblava vaticinar un sobtat auge espiritual. Va haver d'esperar la caiguda del Mur de Berlín i la dissolució de la Unió Soviètica per a què l'enunciat ressorgiment de la religió es convertís en una amenaça real [...] Tot i que el nou protagonisme de la religió es pot copsar arreu -del renovat poder de l'Església Ortodoxa a Rússia a l'extremisme hinduista o la multiplicació de les sectes evangèliques a Corea i Amèrica Llatina-, el paper que ha adquirit tant a Estats Units com en el món islàmic ha acabat per convertir-se en el major desafiament de la nostra època [...] Just quan el món celebrava l'inici d'un mil·lenni marcat per la distensió i la tolerància -i, hi ha que dir-ho, el triomf ineluctable del capitalisme i el lliure mercat- la caiguda de les Torres Bessones va inaugurar un nou tipus de Guerra Freda⁵³.

III. 1 Modernitat secular i tradicions religioses

Frederic Jameson ha observat que "les dificultats que plantegen les societats seculars haurien d'haver fet vacil·lar a S. P. Huntington, però quelcom, anomenat "valors", sobreviu al procés de secularització: una suposada cristiandat compartida entre els nord-americans i els europeus els faria diferents dels cristians ortodoxos russos, dels xinesos o d'un catolicisme residual dels llatioamericans (Jameson, 2000: 14-15). Unes diferències que, en relació amb l'islam, encara serien més accentuades. En el mateix sentit, Ronald Inglehart afirma que el desenvolupament econòmic produeix canvis culturals sistemàtics, però que les tradicions religioses continuen essent poderoses en l'actualitat, és a dir, tal com suposava S. P. Huntington⁵⁴. Si més no, això és el que es desprèn dels estudis que ha dirigit Inglehart sobre el

53 Volpi, Jorge (2008). "Manual del perfecto ateo" [article en línia]. A: *Revista de la Universidad de Mexico* (núm. 47, pp.5-12). México D.F. [Data de consulta: 6 de juny de 2012] <http://www.revistadelainiversidad.unam.mx/4708/4708/pdfs/47volpi.pdf>

54 Inglehart, Ronald (2000). "Cultura i democràcia". A: Harrison, Lawrence, E.; Huntington, S. P. (eds.). *La Cultura es lo que importa. Como los valores dan forma al progreso humano*. (pp. 131-133). Barcelona: Ariel, 2001

canvi dels valors culturals, econòmics i polítics de les societats actuals a nivell mundial⁵⁵. Ara bé, Inglehart també fa evident una altra suposició com a vertadera: que els "teòrics de la modernització, des de Marx i Weber, fins Bell i Toffler, han afirmat que el naixement de la societat industrial guarda relació amb moviments culturals coherents que s'allunyen dels sistemes de valors tradicionals" (Inglehart, 2006: 26). Per tant, si en els darrers cinquanta anys "les societats industrials avançades s'han estat movent cap a orientacions més seculars", també és ben cert que el món en el seu conjunt té ara més persones amb creences religioses tradicionals que abans, constituint una proporció creixent de la població mundial" (Norris; Inglehart, 2011: 5). Per tant, no ha d'estranyar que, tot i l'existència d'un marc de descreença a escala mundial, S. P. Huntington hagués cregut amb la persistència de la religiositat.

No hi ha dubte que el procés de secularització de les societats ha anat lligat als efectes de la força modernitzadora. La modernització s'ha d'entendre com la derrota de la moral de vida religiosa en benefici de la raó econòmica, tecnocientífica i política. I el capitalisme ha jugat un paper molt important com a eix axiològic en desenvolupament de la modernitat. L'argumentació d'aquest aspecte es pot trobar en les investigacions realitzades per Weber. Segons el sociòleg alemany, el capitalisme era la força més influent per al destí de la vida moderna (Weber, 1998: 79). I el seu sorgiment, seguint la teoria de Weber, va tenir el seu *deus ex machina* en el factor religiós, és a dir, l'ètica protestant calvinista. Paradoxalment, però, aquesta modernitat determinada pel capitalisme i el tecnocientifisme hauria "desencantat al món". Aquesta és la metàfora weberiana sobre els efectes secularitzadors del capitalisme en el món modern. Així, doncs, capitalisme i modernitat haurien racionalitzat a Occident, i irracionalitzat la seva tradició religiosa. En darrer terme, la sociologia de Weber, com la de Durkheim van ser una manifestació d'enyorança per la religiositat de la societat contemporània occidental. I S. P. Huntington va saber recuperar aquesta preocupació per la dissolució de les identitats religioses en la seva època.

Tot i la pèrdua de les creences religioses a Occident, S. P. Huntington va saber trobar una excepcionalitat en el seu Estats Units. Com a nació-guia d'Occident, en el *xoc de civilitzacions* li reserva un important paper: treure a la cultura o civilització occidental de la seva decadència identitària. Estats Units, com a societat que s'havia posat al capdavant de la modernitat, i que havia estat capaç de transmetre els valors del capitalisme, continuava arrelada a la seva tradició protestant puritana. La importància de Déu en la vida dels nord-americans queda demostrada en els estudis d'Inglehart que, en el primer paràgraf d'aquest tercer capítol, s'han exposat. I això és un fet important en la tesi del *xoc de les civilitzacions*. Si segons S. P. Huntington la tradició religiosa no ha canviat a Estats Units a tombants de segle XXI, tot i la modernització de la seva societat, perquè ho havia de fer en la resta del món? En aquest sentit, Gilles Kepel va ser una referència intel·lectual per a S. P. Huntington en la seva teoria del *xoc*. El polític francès, i expert en l'islam, destacava en els seus estudis que la religió encara importava tot i la modernització de les societats mundials, i el seu era un ressorgiment amb conseqüències agòniques per a la humanitat un cop finalitzada la Guerra Freda.

Gilles Kepel havia observat que, a partir de la Segona Guerra Mundial, el domini públic havia conquerit una autonomia definitiva, respecte la religió, i la seva influència havia quedat restringida a l'esfera privada o familiar sense cap efecte en l'ordre de la societat (Kepel, 1991: 9). Però, a partir dels anys 70 aquest procés es torna a revertir abraçant a tota la humanitat: els malestars en les societats derivats la modernitat es comencen a atribuir a l'allunyament de Déu (Kepel, 1991: 9). La confiança cega en el projecte de la modernitat endegat per la Il·lustració es va començar a esgotar, i l'enyorança dels valors religiosos es va fer palès. En darrer terme, el "desencantament del món" producte de la racionalització secular moderna ha fragmentat les cultures. En el cas d'Occident és on més es fa palesa aquesta situació. Per tant, aquest ressorgiment religiós no va passar desapercebut per a S. P. Huntington. Com ell observava, això es devia a què "la gent no creia només per la raó" ((Huntington, 2006: 154). És a dir, aquella raó que s'havia anat consolidant en els camps econòmics, tecnocientífics o polítics. En el mateix sentit, també observava que "els secularistes modernitzadors havien celebrat [amb un excés de confiança] el fet que la ciència, el racionalisme i el pragmatisme eliminessin les supersticions,

55 Inglehart, Ronald (1997). *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico político en 43 sociedades* [Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies]. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas / Siglo XXI ("Monografías", 161), 1998.

Inglehart, Ronald; Welzel, Christian (2005). *Modernización, cambio cultural y democracia: la secuencia del desarrollo humano* [Modernization, cultural change, and democracy: the human development sequence]. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas / Siglo XXI ("Monografías", 231), 2006.

els mites, les irracionalitats i els rituals que formaven el nucli de les religions existents" (Huntington, 2006: 151).

Així doncs, fent-se eco de la metàfora de Kepel que dona nom a una obra publicada el 1991, *la revenja de Déu*⁵⁶, la teoria del *xoc de les civilitzacions* va introduir el discurs religiós en la geopolítica: la pugna per la reconquesta del món per part de dues religions secularment antagonistes, el cristianisme i l'islam, a les que s'hauria d'afegir el desenvolupament recent del confucianisme, budisme, hinduisme o sintoisme. En el mateix sentit que Kepel, S. P. Huntington va predir que a mig termini no es podria obviar el fet que d'una lògica de conflicte entre uns creients que reafirmaven les seves Veritats exclusives i particulars (Kepel, 1991: 196). Amb el retorn del religiós en la post Guerra Freda, com a *leif motiv* de les anàlisis en política exterior, S. P. Huntington tornava a encisar a uns Estats Units (i Occident) desencantat per la modernitat. Com observa Ziauddin Sardar, el projecte de la modernitat també havia fragmentat la civilització occidental, i això havia produït un malestar: per tant, salvar la cultura era, al mateix temps, prescindir d'una perllongada i profunda influència industrial, d'un pensament tecnològic (Sardar, 2009: 112-113).

La decadència cultural d'Occident de la qual parla S. P. Huntington era un crit de desassossec: la cosmovisió racional havia fet retrocedir la fe a Occident. Amb la teoria del *xoc de civilitzacions* es volia fer explícit que l'augment de poder d'altres civilitzacions no occidentals només podia ser contestat des de l'autoafirmació i defensa de la identitat religiosa dels Estats Units i Occident. És a dir, la cristiandat occidental arrelada en la cultura europea i que, posteriorment, es va estendre a Amèrica del Nord, Austràlia i Nova Zelanda (Norris; Inglehart, 2011: 139). Per tant, en un l'ordre internacional post Guerra Freda, S. P. Huntington reclamava un rearmament cultural, i sobretot, religiós. Paradoxalment, l'estratègia proposada era abandonar l'universalisme nord-americà (occidental) des del diàleg multicivilitzacional, però amb un posicionament identitari religiós agonal entre Nosaltres i Ells.

III. 2 L'excepcionalitat nord-americana en l'Occident secularitzat

*Es mesuri per l'indicador que es mesuri, els estadunidencs són molt més religiosos que les persones d'altres països industrialitzats. Tant els blancs com els negres o els hispans són, en la seva majoria, cristians. En un món en el que la cultura i, en particular, la religió conformen les lleialtats, les aliances i els antagonismes de persones de tots els continents, els estadunidencs podrien retrobar-se amb la seva identitat nacional i el seu propòsit com a nació en la seva cultura i la seva religió*⁵⁷.

En una entrevista per al llibre *Le livre des savoirs*, l'historiador nord-americà Arthur Schlesinger va manifestar dues idees clau que expressen l'argument del *xoc de civilitzacions* de S. P. Huntington pel que fa les religions: a) "durant un temps, la Guerra Freda va ocultar cert nombre d'antagonismes religiosos, racials i lingüístics molt antics. Amb el final de la Guerra Freda, aquests antagonismes han conegut un ressorgiment, més alarmant en alguns països que en altres" [...] "Moltes persones es fan matar per raons religioses, més que per qualsevol altre motiu. És l'amenaça suprema que pesa sobre uns individus que creuen executar la voluntat del Totpoderós"⁵⁸; b) "Estats Units té un avantatge: aquesta nació no es basa en un fonament ètnic comú, sinó en un fonament religiós, com a país, en l'essencial, protestant i blanc" [...] "Històricament, Estats Units té un fonament lingüístic i protestant"⁵⁹.

Tot i les tendències de secularització en els països rics, no significa que s'hagin tornat menys religiosos (Norris; Inglehart, 2011: 5). Els nord-americans, dintre d'Occident són l'excepcionalitat que ho confirma. I com a nació-guia per defensar a Occident, la seva religiositat expressada en política és un gran baluard, segons S. P. Huntington, per afrontar un món agonal degut a l'amenaça identitària de les cultures o civilitzacions no occidentals.

56 Kepel, Gilles (1991). *La revanche de Dieu. Cristians, jueus i musulmans a la reconquesta del mundo* [La revanche de Dieu]. Cohen, Marcelo (traducció). Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995

57 Huntington, S. P. (2004). ¿Quiénes somos?. Los desafíos a la identidad nacional estadounidense [Who are We?. The challenges to America's National Identity]. Santos Mosquera, A. (traducció). Madrid: Paidós, ("Estado y Sociedad", 122), pp.43-44

58 Entrevista a Arthur Schlesinger: "Si Tocqueville regresara a la América de hoy...". A: Von Barloewen, C.; Naumova, G. (2007). *El libro de los saberes. Conversaciones con los grandes intelectuales de nuestro tiempo* [Le Livre des savoirs] Condor. María (traducció). (pàg. 423). Barcelona: Random House Mondadori ("De Bolsillo", núm.233), 2009

59 *op. cit.*, pp. 424-425

Per tant, aquesta excepcionalitat religiosa dels Estats Units en el si d'Occident no va passar desapercebuda per a S. P. Huntington. Aquesta s'alimenta de diverses fonts: des del fonamentalisme dels moviments cristians evangèlics, reconstruccionistes, carismàtics, pentacostalistes, mil·lenaristes, dominionistes, etc. (George, 2009: 146-148), a una dreta o esquerra religiosa no tant rigorosa en els seus plantejaments. Tot i l'amplia gradació de matisos, existeix un element comú: la preocupació per la moralitat entre els nord-americans. Ara bé, els més dogmàtics en els seus plantejaments religiosos van tenir un gran interès en la teoria del *xoc de civilització* ja que donava suport a la seva causa. Els punts de trobada amb el pensament de S. P. Huntington eren: a) la reafirmació de la identitat cultural i religiosa dels Estats Units com a primer pas per evitar la seva decadència; b) no perdre l'equilibri de poder geopolític respecte a les cultures o civilitzacions no occidentals que amenacen amb una reafirmació dels seus valors cosmovisionals. En darrer terme, tot això porta a preguntar-se com encaixa la religió civil nord-americana amb l'important paper que té la religiositat en la seva societat.

Tot i que a Estats Units la separació entre l'Estat i l'Església és *de facto*, la religió és molt important en la política nord-americana (Berriain, 2002: 46). Per tant, la política laica connectaria amb una societat religiosa, és a dir, la unió de Déu amb els Estats Units configurant un tipus de patriotisme basat en una cultura i religió comunes⁶⁰. Des dels orígens, la configuració multiètnica i multireligiosa ha estat un *continuum* en la formació de la nació nord-americana, però hom ha de convergir en un homogeni protestantisme anglosaxó: *e pluribus unum*, de molts un sol, diu el lema dels Estats Units. En aquest *unum* la religió política es pot confondre, fàcilment amb la religió civil. Robert Bellah va teoritzar sobre aquest aspecte en el sentit que en l'àmbit polític no es pot negar la dimensió religiosa. En la política dels Estats Units, Déu és un símbol central: darrera de la religió civil es troben els arquetipus bíblics de l'Èxode, el poble escollit, la Terra Promesa, la Nova Jerusalem, i la mort, el sacrifici i el renaixement⁶¹. Per altra banda, però, existeixen veus a Estats Units que no comparteixin aquesta teoria. Schlesinger afirmava que el fet que la ciutadania dels Estats Units s'adhereixi a la Constitució i a les lleis, i que la nació sigui fonamentalment religiosa no significa que es pugui veure aquest fet com una religió civil: la religió implica una fe d'ordre sobrenatural⁶². El fet, és que en el seu discurs geopolític, S. P. Huntington va saber impregnar la religió civil nord-americana d'identitat religiosa, en sintonia amb la proposta intel·lectual de Robert Bellah.

Com s'hauria d'entendre, però, la religió civil? Interpretant a Jean Jacques Rousseau a partir de la seva obra *Del contracte social o principis del dret polític*⁶³, la religió civil seria una fe en un ordre social, amb el benentès que no s'ha de sacrificar el sobrenatural, sinó el mundà. S'està, doncs, davant d'una religió que asseguraria la unitat social a partir de: a) l'exigència a la ciutadania que s'adhereixi a una religió o altra que la faci estimar els seus deures; b) la tolerància de diverses religions sempre que respectin un principi de tolerància; c) l'adhesió a una moral privada d) l'adhesió a una religió civil que tindrà articles no entesos com a dogmes de religió sinó com a sotmetiments de sociabilitat, sense els quals és impossible ser un bon ciutadà ni súbdit fidel (Wolff, 2001: 109)

Des de la seva fundació, doncs, la religió civil nord-americana s'ha anat tenyint de política religiosa. En aquest sentit, l'afirmació que Estats Units és una nació cristiana, abans que res, no solament ha estat instrumentalitzat pels *neoon* declarats, sinó també, en el discurs geopolític de S. P. Huntington. Si l'Occident que dibuixa el polític nord-americà té una identitat religiosa, aquesta ha de ser cristiana. Estats Units, com a nació-guia occidental, ha de defensar aquest fet ontològic. Primer, en el si d'Occident a fi d'evitar la seva decadència: cal tornar a la unió identitària cultural, però sobretot religiosa, és a dir, refermar el "Nosaltres". Segon, per fer front a la pujança de les identitats religioses no occidentals que reclamen la seva superioritat, és a dir, combatre als "Ells". Sembla, doncs, que no hi ha espai per la laïcitat o l'ateisme en l'*American way of life*.

Aquesta religió civil tenyida de política religiosa porta a col·lació a aquella contradicció il·lustrada que s'arrossega des del principi del seu projecte: secular *versus* sagrat. De quina

60 Sánchez Ferlosio, R. "Cuando patriotismo rima con religión" [article en línia], *El País*, 21-9-2008 [Data de consulta: 6 de juny de 2012]

http://elpais.com/diario/2008/09/21/domingo/1221969159_850215.html

61 Bellah, Robert (1967). "Civil Religion in America" [article en línia]. A: *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* (Vol. 96, núm. 1, pp. 1-21). [Data de consulta: 6 de juny de 2012] http://www.robertbellah.com/articles_5.htm

62 Entrevista a Arthur Schlesinger: "Si Tocqueville regresara a la América de hoy...". A: Von Barloewen, C.; Naumova, G. (2007). *El libro de los saberes. Conversaciones con los grandes intelectuales de nuestro tiempo* [Le Livre des savoirs] Condor. María (traducció). (pàg. 424). Barcelona: Random House Mondadori ("De Bolsillo", núm. 233), 2009

63 Veure l'edició a cura de Josep Ramoneda: Rousseau, J. J. (1762). *Del contracte social o principis del dret polític*. Barcelona: Edicions 62, 1993

il·lustració són hereus Estats Units, i *mutatis mutandi*, S. P. Huntington? Tal com observa Beriain: Estats Units representa la primera democràcia constitucional consolidada en el món, i la particularitat de l'ordre democràtic nord-americà no radica en els detalls tècnics de la constitució, com la separació de poders o el sistema federal, sinó en la connexió de la constitució amb les premisses de l'ordre polític i amb la identitat col·lectiva. Aquesta nova identitat col·lectiva cristal·litza en una ideologia política en la que conflueixen varies tradicions: el concepte religiós dels puritans, en particular la idea d'Aliança (*Covenant*), les premisses del dret natural i del *Common Law*, la il·lustració anglesa i el pensament radical de la *Commonwealth* (Beriain, 2002: 46). Per tant, el procés secularització endegat a Occident hauria restat a mig camí a Estats Units; un trajecte tallat que altres intel·lectuals com S. P. Huntington no han ignorat. Els nord-americans sí bé s'han deslliurat dels representants de Déu en les qüestions d'Estat, no ho han fet respecte a la tutela de Déu.

En *La crisi de la consciència europea*⁶⁴, Paul Hazard va definir la Il·lustració com aquella època on havia explotat l'anticristianisme, és a dir, des d'on es va obrir un conflictiu procés de ruptura descristianitzadora, secularitzadora i desacralitzadora presidida per l'emancipació de la raó humana" (Mayos, 2006: 9). Però, des de llavors només s'ha testimoniat una confrontació respecte a la concepció del món: dels qui creuen que "la religió és el caràcter primordial en determinar qui som, d'on som i què hem de fer" (Ramoneda, 2007), i aquells que creuen en els principis de la secularitat: la religiositat reservada a l'espai privat de l'individu. Aquestes dues concepcions del món, matisades, té el seu eco l'antinòmia il·lustrada secular *versus* sagrat. En aquest sentit, es pot parlar de dues corrents de pensament il·lustrades: les Llums moderades i les Llums Radicals. Estats Units, seguint la petjada anglesa i escocesa s'ubicaria en la primera. Des de la seva fundació, en la nació nord-americana es testimonia aquella línia de continuïtat per la qual la secularització de l'ordre diví i natural condueix al deisme racionalista i al cristianisme⁶⁵. Filosofia il·lustrada i valors religiosos es donen de la mà als Estats Units, tot i que l'Estat està separat de les Esglésies⁶⁶: una secularització a mig camí com el discurs geopolític de S. P. Huntington que omet el moviment laic del projecte il·lustrat i es recolza en el deisme. En darrer terme, l'autor d'aquest treball creu que, per una banda, aquesta Llum moderada té aires de *laïcitat enganyívola* (Corm, 2002: 26). I per l'altra banda, no hi ha opció per a ateisme desacomplexat. En aquest darrer sentit, l'ateisme es foragitat en tota la teoria del *xoc de civilitzacions*: és la no identitat d'una comunitat, d'un individu.

III. 3 El procés secularitzador il·lustrat: Llums radicals i Llums moderades

*Resumint, el protestantisme va conjugar també particularisme, universalisme i creença en el progrés, per això va participar en la construcció de la modernitat. Solament a França es creu que l'emergència històrica de la modernitat fou arreligiosa. De fet, la religió com a element cultural mai va desaparèixer realment, tot i que el seu estatut social es va transformar profundament*⁶⁷.

En el si de la Il·lustració es van donar violentes querelles intel·lectuals entre els seus pensadors més conspicus al volant de les idees, i el fet religiós ocupa un lloc important en els desacords: quin lloc havia d'ocupar la religió en la nova societat que s'estava construint? L'Estat havia de deslligar-se de l'Església? Com calia entendre les creences dels individus? El *sapere aude* kantianà significava una alliberació radical de la tutela religiosa? Per Tzvetan Todorov en la Il·lustració s'hi va donar més una crítica a l'estructura de la societat que no pas al contingut de les creences: la religió va quedar fora de l'Estat, però no va implicar que les creences fossin abandonades pels individus (Todorov, 2008: 11). Sí bé, hom ha considerat el projecte il·lustrat com el de la dissolució de la religió mitjançant la racionalitat, el cert, és que no va significar el triomf de la plena secularització. L'antiga fe és va rejevenir gràcies a l'empelt de la raó a la fe conformant un nou fruit: la religió natural. És a dir, un deisme que es queda a mig camí entre el material i el sobrenatural, és a dir, una realitat bifurcada. Déu, doncs, queda a resguard gràcies a una raó que, al mateix temps, semblava el seu pitjor enemic. En darrer terme, una laïcitat

64 Hazard, Paul (1935). *La Crisis de la conciencia europea (1680-1715)* [La Crise de conscience européenne, 1680-1715]. Marías, Julián (traducció). Madrid: Alianza, 1998

65 Touraine, Alain. "Conclusión: Entrevista con Jean Baubérot y Alain Touraine", a Kepel, Gilles (dir.) (1993). *Las políticas de Dios* [Les politiques de Dieu]. Serrat Crespo, M. (traducció). (pp.288-289). Madrid: Anaya / Mario Muchnik, 1995.

66 *op. cit.*, pp.288-289

67 Baubérot, Jean. "Conclusión: Entrevista con Jean Baubérot y Alain Touraine", a Kepel, Gilles (dir.) (1993). *Las políticas de Dios* [Les politiques de Dieu]. Serrat Crespo, M. (traducció). (pàg.302). Madrid: Anaya / Mario Muchnik, 1995.

abraçada per individus que segueixen creient (Todorov, 2008: 15). En aquest sentit, el moralista Montesquieu va exposar en les *Cartes perses* la relació entre el secular i el sagrat en la societat occidental, a través de la mirada d'un *alter ego*: Usbek, un estranger vingut d'Orient:

Veig gent aquí, que discuteix sense parar sobre la religió. Però, sembla que es barallin, al mateix temps, per veure qui l'observa menys.

No solament no són millors cristians sinó que tampoc són millors ciutadans; això em colpeix. Car, qualsevol que sigui la religió que hom viu, l'observació de les lleis, l'amor pels homes, la pietat envers els pares són els primers actes de religió.

Efectivament, ¿no ha de ser el primer objecte d'un home religiós plaure a la divinitat que ha establert la religió que professa? I el mitjà més segur per arribar-hi és, sens dubte, observar les regles de la societat i els deures de la humanitat. Car, qualsevol que sigui la religió que hom viu, des que se'n suposa una, cal que se suposi també que Déu estima els homes, puix que ell ha establert una religió per fer-los feliços⁶⁸ [...]

En aquest Occident, teistes, deïstes i ateïstes van xocar sobre com s'havia d'entendre la religiositat en una societat on el racionalisme havia entrat com una forta ventada tot sacsejant la cosmovisió dels individus occidentals del segle XVIII. El deïsmes va representar una posició mitjana entre l'ortodòxia tradicional i l'ateïsmes radical, des de la confiança de trobar en un Déu reduït a la raó una garantia pels valors morals i socials (Gusdorf, 1972: 19). Per contra, l'ateïsmes va voler perllongar l'exigència racional fins la completa dissolució de la religió (Gusdorf, 1972: 19). Els deïstes poden ser considerats les Llums moderades, i els ateïstes, les Llums radicals.

Michel Onfray afirmava, en la seva obra *Els Ultres de les Llums*, que el segle XVIII va ser una època extremadament tel·lúrica caracteritzada per una magnífica tectònica de plaques, ja que a tocar del deïsmes van emergir quatre continents radicalment nous: l'ateïsmes, el materialisme, l'hedonisme i la revolució (Onfray, 2010: 33). Onfray va anomenar els filòsofs d'aquests nous continents; Llums ultres o radicals. Als filòsofs deïstes els va reservar l'atribut de Llums dèbils. Aquests compartien amb els teistes cristians la fidel convicció de l'existència de Déu.

Si la raó dels deïstes, des la tradició, admet:

"a) l'existència de Deu; b) la creació i el govern del món que parteix de Déu (els deïstes anglesos -Toland, Tindal, Collins, Shaftesbury- atribueixen a Deu el govern del món físic i també el del món moral, mentre que Voltaire afirma que la divinitat mostra la major de les indiferències per les vicissituds humanes); c) la vida futura en la que rebran el que es mereixen el bé i el mal" (Real; Antiseri, 2005: 568),

els ultres o radicals expressen clarament el seu antagonisme a aquest tipus de raó:

què és la religió? Una superstició. I Déu? Una ficció. I el cristianisme? Una faula. L'ús correcte de la raó permet deconstruir el cristianisme i els seus correlats ideològics: el pecat, la culpabilitat, l'odi a les dones, del cos, dels desitjos i els plaers, de la carn, el menyspreu de l'aquí baix, la celebració del més enllà i de la pulsio de mort. Arriba la *immanència radical*. El món no respon a una Providència divina, sinó a una combinació de causes que es poden reduir a processos materials (Onfray, 2010: 33)

Seria, però, l'historiador de les idees Jonathan Israel el primer que va desenvolupar una teoria⁶⁹ sobre la presència de dues corrents de pensament en el projecte Il·lustrat: les Llums radicals i les Llums moderades⁷⁰. Aquestes són les antinòmies del projecte il·lustrat respecte al

68 *Cartes perses* (edició de Josep Ramoneda) Barcelona: Laia ("Textos filosòfics", núm. 9), 1984 (1721)

69 Veure la secció de la bibliografia d'aquest treball

70 Veure les crítiques a la tesi de Jonathan Israel: Beliss, Marc (2006). "Les Lumières radicales. La Philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750) [article en línia]. A: *Annales historiques de la Révolution française* (núm.345) . [Data de consulta: 5 de juny de 2012] <http://ahrf.revues.org/7333> ; Liliti, Antoine (2009). "Comment écrit-on l'histoire, intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie" [article en línia]. A: *Annales HSS*, núm.1, pp. 171-206. [Data de consulta: 5 de juny de 2012] http://www.histoire.ens.fr/IMG/pdf/Liliti-ANNALES_1_2009.pdf

camí vers la secularitzador i la racionalitat, o les ambigüitats d'una descristianització a Occident com va observar Georges Gusdorf: l'element religiós, fa poc predominant en la vida social i individual, deixa de jugar un paper determinant en el context d'una desacralització general. Però aquesta mateixa constatació cal que hom l'examini de més a prop; l'aparició d'un nou estil religiós va ser interpretat com el triomf de la irreligió pels partidaris de l'antic estil; l'acusació d'ateisme va ser, ràpidament, llençat contra els innovadors" (Gusdorf, 1972: 19). El que va testimoniar el segle XVIII va ser: a) l'herència d'una Reforma que havia provocat una cristiandat occidental escindida en un període que es va allargar tot el segle XVI fins la primera meitat del segle XVII; b) el procés de racionalització i secularització endegat a partir de 1650 (Israel, 2005: 28). Això va provocar una secularització a mig camí producte d'una nova forma d'entendre la religió que sintetitza raó i fe. Un fet que va abocar a dues il·luminacions de caràcter irreconciliable, dos patrons de pensament: moderats i radicals (Israel, 2010a: 238)

Què van ser les Llums moderades? Una corrent de pensament recolzada per governs, faccions influents en les principals Esglésies i recolzada intel·lectualment per filòsofs (Israel, 2005: 31). Anglaterra i Escòcia, i al seu torn la nació nord-americana van ser el bressol d'aquesta corrent il·lustrada moderada que va aixoplugar el deisme. Els seus representants filosòfics van ser Newton, Locke Hume, Adam Smith, Benjamin Franklin. A França, mitjançant les lectures dels filòsofs anglosaxons, Montesquieu, Voltaire, Rosseau o Turgot es van impregnar d'aquest deisme de forma més o menys matisada. A totes aquestes Llums moderades els va unir uns objectius adreçats a: vèncer la ignorància i la superstició; establir la tolerància; revolucionar les idees, l'educació i els comportaments, però mantenint l'antic tot i aquesta novetat, és a dir, raó i fe com a dues cares de la mateixa moneda. En darrer terme, aquesta corrent de pensament impregnada de deisme ha configurat el món anglosaxó contemporani: modernitat i religiositat protestant han anat de bracet. En aquest sentit, la importància de la identitat religiosa en S. P. Huntington beu d'aquestes llums moderades, i la complementa amb el pensament de l'alemany Herder que tot i ser un contrail·lustrat pel que fa a l'universalisme, pel que fa a la religió no va tenir cap dubte que no solament era indispensable en la cultura humana, sinó que també, el cristianisme tenia un important paper en el desenvolupament de la cultura europea (Copleston, 2004: 173)

En el cas francès, hom pot creure que l'excepcionalitat del combat ideològic al volant de racionalització i la secularització es va decantar a favor d'un ateisme que amb la Revolució Francesa havia de ser *de facto*. Això és erroni. Tot i no donar-se un deisme reconciliador, del tipus anglosaxó, al voltant de tota la societat francesa, el deisme de filòsofs com Voltaire o Turgot demostren que el respecte a la religió a França va ser un fet. Per tant, la França il·lustrada pot ser considerada el bressol d'un secularisme *in strictu senso*, però solament pel que fa a la separació de l'Estat i l'Església. La religiositat no va quedar, ni molt menys, relegada a l'esfera més privada dels individus. El campió l'anticristianisme, Voltaire (Gusdorf, 1972: 23), posava a resguard Déu fent menció que si Ell havia creat l'ordre de l'univers físic, la història era un assumpte dels homes (Real; Antiseri, 2005: 616). En el mateix sentit, sobre l'ateisme el seu rebuig va ser prou clar: "l'existència de déus no és un article de fe, sinó el resultat al qual s'arriba mitjançant la raó, és per tant, un fet de raó" (Real; Antiseri, 2005: 616). Ernest Cassirer va fer un retrat de Voltaire molt semblant. Tot i que el filòsof francès no es va cansar de llançar la consigna *écrasez l'infame*, va ser contra la superstició a qui anava adreçat i no pas contra la fe o l'Església (Cassirer, 1993: 156). Si l'estratègia de Voltaire va ser buscar la connexió entre la fe i la raó, Turgot va saber trobar una continuïtat entre la tradició i la novetat, és a dir, l'elogi de la religió cristiana i, a la vegada, l'elogi de les llums: una demostració que la religió tenia un paper important en el progrés il·lustrat, i en general, de la humanitat⁷¹. Així, doncs, en Turgot la religió havia de ser el principal instrument de la Il·lustració⁷².

I què van ser les Llums radicals? L'actitud crítica envers la religió es va expressar en tota la seva força a França, al contrari que al món anglosaxó, o germànic. En aquest sentit, l'ateisme pur va fer bandera d'una irreligiositat sense esclat intel·lectuals: la fe no es podia sustentar en la mateixa raó ja que ella mateixa estava fonamentada per una credulitat irracional. Per tant, *tabula rasa* respecte a qualsevol herència cosmovisional del passat. L'enciclopedisme francès va mantenir una lluita intel·lectual contra les pretensions de validesa i veritat de la religió, així com la seva incapacitat de fundar una autèntica moral i un ordre polític (Cassirer, 1993: 156). Els

71 Mayos, Gonçal (1991). "Estudio preliminar de los Discursos sobre el progreso humano", (pàg.XXV) [article en línia]. A: Turgot, Anne-Robert-Jacques. *Discursos sobre el progreso humano*. Madrid: Tecnos ("Clásicos del Pensamiento", núm. 86), 1991. [Data de consulta 25 d'abril de 2012]

72 *op. cit.*, pàg. XLIII

filòsofs francesos D'Holbach, Diderot i Helvetius van ser els representants més conspicus de les Llums radicals. Tal com afirma Cassirer, l'ateisme francès va rebutjar el deisme per ser producte híbrid confús i de compromís feble, i afegeix que en el seu *Tractat de tolerància* Diderot es mirava al deïsta com aquell que va ser capaç d'haver tallat quasi tots els caps de l'hidra de la religió, l'únic que va deixar-se va servir per a què n'apareguessin més (Cassirer, 1993: 156)

Segons Jonathan Israel, si bé hom considera que va ser a la França del segle XVIII on van explotar intel·lectualment les Llums radicals, el seu origen cal cercar-lo en els Països Baixos del segle XVII. I més exactament en la figura de Spinoza. La seva filosofia s'hauria d'entendre com els fonaments intel·lectuals de les Llums radicals forjats mitjançant un "pla bàsic de fonamentació metafísica, els valors morals exclusivament laics, i la cultura de la llibertat individual, la política democràtica, i la llibertat de pensament i de la premsa que encarnen avui els que defineixen els valors fonamentals de l'igualitarisme modern i secular, és a dir, la Il·lustració Radical" (Israel, 2010a: 240).

En l'actualitat es testimonia que en les anàlisis socials sobre com cal entendre el món occidental es continua donant la mateixa antinòmia il·lustrada; *secular versus sagrat*. No deix de ser una querella intel·lectual de llarga durada que, lluny de resoldre's, continua oberta. S. P. Huntington n'és hereu: ubicat en les Llums moderades de tombants del segle XXI va saber posar a l'esguard la identitat religiosa tot connectant-la amb la política. El cristianisme com a nucli identitari dels Estats Units, i d'Occident, i allò que el fa diferent a les cultures o civilitzacions no occidentals. Turgot va pensar que la religió tenia un paper important per al progrés, S. P. Huntington en la geopolítica post Guerra Freda. En darrer terme, un Estats Units (i Occident) amb valors ateu és irreconciliable amb els postulats de les Llums moderades com S. P. Huntington. Si fos així, quins serien els nous enemics cosmovisionals en el món? Un altre tipus de discurs sobre xocs, guerres, conflictes s'haurien de crear per a la geopolítica nord-americana.

L'ús correcte de la raó permet deconstruir el cristianisme [l'islamisme, el confucionisme, l'hinduisme, el budisme, el sintoisme] i els seus correlats ideològics: el pecat, la culpabilitat, l'odi a les dones, del cos, dels desitjos i els plaers, de la carn, el menyspreu de l'aquí baix, la celebració del més enllà i de la pulsio de mort (Onfray, 2010: 33)

5. Conclusions⁷³

5.1 Quadre sintètic d'hipòtesis, conclusions i acompliment

Capítol	Hipòtesis	Conclusions
<p>Capítol 1</p> <p><i>El paper de l'intel·lectual: pensament en acció</i></p>	<p>a) Durant la Guerra Freda i després de la caiguda del Mur de Berlín, S. P. Huntington va desenvolupar una tasca d'intel·lectual orgànic per a l'Administració dels Estats Units en la legitimació d'un discurs geopolític per a cadascun d'aquells períodes.</p> <p>b) El discurs geopolític post Guerra Freda de S. P. Huntington va transformar el realisme bipolar en un realisme unimultipolar o cultural/civilitzatori</p> <p>c) S. P. Huntington va adoptar, habitualment, el punt de vista del neoconservadorisme, però no va ser un neocon <i>in stricto sensu</i>.</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ En la Guerra Freda, S. P. Huntington va recolzar intel·lectualment l'anticomunisme de l'Administració dels Estats Units a fi de legitimar les accions militars exteriors. ▪ Com analista en política exterior, i a fi de frenar el comunisme, va justificar l'exercici del poder coercitiu d'Estats Units mitjançant la promoció de cops d'estat i la instauració de dictadures amigues, així com la intervenció militar directe en països com el Vietnam. ▪ En la post Guerra Freda, i amb la seva teoria del <i>xoc de civilitzacions</i>, S. P. Huntington va col·laborar ideològicament en la legitimació d'un nou discurs geopolític on l'enemic comunista s'havia substituït per un de cultural o civilitzatori. Aquest discurs connectava, de forma matisada, amb el pensament dels <i>necon</i> establerts a la Casa Blanca ▪ Si bé les anàlisis geopolítiques de S. P. Huntington durant la Guerra Freda es basen en un realisme bipolar, en la post Guerra Freda el seu enfocament culturalista el porta cap un realisme unimultipolar o cultural/civilitzatori. ▪ Les afinitats de S. P. Huntington amb els <i>necon</i> tenen com a denominador comú la importància que donaven al patriotisme identitari i a la religiositat. ▪ S. P. Huntington no va ser un <i>neocon in stricto sensu</i>, sinó un conservador que volia temperar els somnis imperialistes dels neocon mitjançant el seu multiculturalisme relativista, i destacar la importància de la identitat cultural i religiosa sense arribar al fonamentalisme d'aquells. ▪ Els <i>necon</i> van saber instrumentalitzar la teoria del <i>xoc de civilitzacions</i> per als seus interessos geopolítics

⁷³ El quadre d'hipòtesis i conclusions segueix el model de Pozo, Alejandro (2010). Las guerras globales. Un enfoque crítico a la supuesta novedad de las guerras contemporáneas y una revisión de los factores globales de los conflictos armados. Tesis doctoral presentada al Departament de Filosofia, Sociologia de la Universitat Jaume I.

<p>Capítol 2.</p> <p><i>Del teló d'acer de la ideologia a la cortina de vellut de la cultura: el culturalisme de S. P. Huntington</i></p>	<p>a) El pensament culturalista de S. P. Huntington segueix el model civilitzatori d'Oswald Spengler, Arnold Toynbee i Fernand Braudel, i el model culturalista de Max Weber. Però també, és hereu, indirectament, de la tradició culturalista que va de Giambattista Vico, passant per Johann Gottfried Herder, fins a Isaiah Berlin.</p> <p>b) En S. P. Huntington, més que un <i>gir cultural</i>, cal parlar de <i>culturalització</i> de la política</p> <p>c) S. P. Huntington encerta l'impacte i la importància de les identitats culturals i religioses en un període posterior a la Guerra Freda.</p> <p>d) La teoria del <i>xoc de civilitzacions</i> serveix a S. P. Huntington per recrear l'antiga imatge agonal de blocs ideològics, substituint-la per una guerra d'identitats culturals i religioses, on Estats Units té la tasca de defensar un Occident amenaçat per altres civilitzacions.</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ En S. P. Huntington es troba la influència de les investigacions civilitzadores de Oswald Spengler, Arnold Toynbee i Fernand Braudel a) les civilitzacions són unitats culturals closes en si mateixes; b) civilitzacions estan lligades a un espai geogràfic entès com un <i>limes mundi</i>; c) l'hostilitat intercivilitzadora com a premissa ontològica; d) les civilitzacions són històriques; e) l'historicisme de les civilitzacions s'expressa en una <i>longue durée</i> entès com un procés que expressa naixement, desenvolupament i decadència; e) la decadència viscuda com una fase d'angoixa ontològica. ▪ De Max Weber va heretar la idea de la importància de la identitat religiosa en la cultura de la comunitat, i que la incompatibilitat de certs valors fa difícil la comprensió entre les cultures. ▪ De Giambattista Vico, Johann Gottfried Herder i Isaiah Berlin concordava amb ells amb el rebuig del monisme de valors. Sobretot, S. P. Huntington era concomitant amb la doctrina del pluralisme de valors del liberal Berlin, tot i que matisada ▪ En S. P. Huntington hi manca la capacitat epistemològica per afirmar que en el seu <i>xoc de civilitzacions</i> s'hi dóna un <i>gir cultural</i> ▪ S. P. Huntington va explicar la realitat geopolítica posterior a la Guerra Freda mitjançant el reduccionisme i l'ús instrumental del concepte cultura. És a dir, va <i>culturalitzar</i> la política. ▪ La lectura multiculturalista de S. P. Huntington a tombants del segle XXI, i que va sintonitzar amb el procés de la globalització, va ser encertada. Ara bé, tot i la importància de la cultura en les anàlisis geopolítiques, en va fer un ús ideològic al servei dels interessos de l'Administració dels Estats Units en política exterior. En aquest sentit, va ignorar per complet el fet intercultural. ▪ La forma en què va polititzar la cultura va servir per a mantenir la imatge agonal de l'ordre internacional convertint els antics blocs ideològics en culturals o civilitzatoris ▪ En S. P. Huntington la cultura és la lluita pel poder, i aquest és la guerra. És a dir, la cultura és la guerra continuada per altres mitjans.
---	--	--

<p>Capítol 3.</p> <p>Antinòmies il·lustrades no resoltes:</p> <p>secular vs. sagrat</p>	<p>a) S. P. Huntington encerta quan afirma que les tradicions religioses encara són poderoses a Occident.</p> <p>b) La decadència d'Occident que observa S. P. Huntington és un enyor per una societat que s'ha allunyat de la religiositat degut al "desencantament del món" produït per la modernitat</p> <p>c) S. P. Huntington exagera quan relaciona la lògica del conflicte amb el fet de pertànyer a una identitat religiosa.</p> <p>d) S. P. Huntington és hereu del llegat d'una Il·lustració moderada anglosaxona que valora i defensa la religiositat protestant puritana, i es queda a mig camí en el procés de secularització de la societat nord-americana i occidental.</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ El procés de modernització en les societats industrials occidentals ha anat lligat a la secularització. A tombants del segle XXI, i en línia amb els treballs de Gilles Kepel o Ronald Inglehart, S. P. Huntington hauria encertat en què la religiositat no s'ha debilitat ja que es va comprovar un ressorgiment de les creences religioses. Estats Units és el cas més evident. Tot i tractar-se d'una excepcionalitat occidental mostra que els valors cosmovisionals religiosos s'han de tenir molt en compte en un Occident que semblava secular. ▪ Com en Weber i Durkheim, S. P. Huntington fa palès el desassossec del conservador que veu com les tradicions religioses han perdut terreny en la societat. Aquest fet el va portar a veure a les altres societats no occidentals com una amenaça ja que en aquestes, la religiositat era un valor en alça que amenaçava la cristiandat occidental. ▪ Per a S. P. Huntington, l'amenaça del poder convencional i no convencional de les cultures o civilitzacions no occidentals necessitava ésser contestat amb un rearmament cultural que, malauradament, porta a la guerra entre identitats religioses. Aquest fet resulta del tot anacrònic en l'actualitat com a explicació geopolítica de l'ordre internacional després de la Guerra Freda. S. P. Huntington va fer reviure les Croades medievals o les guerres religioses que van assolir l'Europa pre-westfaliana a tombants del segle XXI ▪ S. P. Huntington vincula excessivament la cultura o civilització amb l'element religiós fins al punt de considerar-lo com el més significatiu de la identitat nord-americana, i de retruc, de l'occidental. Aquest criteri d'absolutització fa que no deixi espai per a la laïcitat o l'ateisme. El projecte il·lustrat va ser l'inici del projecte secularitzador, però ben aviat es va comprovar que existien dues concepcions del món entre els seus intel·lectuals. Les Llums moderades i les Llums radicals es van debatre en querelles al voltant del secular i el sagrat, és a dir, un de les antinòmies més característica de la Il·lustració que s'ha arrossegat fins l'actualitat. S. P. Huntington n'és deutor, i cal relacionar-lo amb les Llums moderades i la importància que s'atorga a la religió natural, el deisme, en l'àmbit sociopolític. En darrer terme, hom testimonia que la religió civil dels Estats Units està tenyida de política religiosa.
---	--	--

5.2 Conclusió

El polític nord-americà S. P. Huntington va tenir un destacat paper com a intel·lectual orgànic mitjançant les seves anàlisis en política exterior, tant en la Guerra Freda com en el període posterior. Durant la Guerra Freda va realitzar una tasca acadèmica que tenia com a objectiu recolzar intel·lectualment l'anticomunisme de l'Administració dels Estats Units a fi de legitimar les accions militars arreu del món. Des d'un discurs geopolític basat en un realisme bipolar, va justificar un poder coercitiu nord-americà basat en la promoció de cops d'estat i la instauració de dictadures amigues, així com la intervenció militar directe en països com el Vietnam. En el període posterior a la Guerra Freda, i amb la seva *teoria del xoc de civilitzacions*, va canviar el seu discurs geopolític. Incorporant un enfocament culturalista a les seves anàlisis geopolítiques va substituir l'enemic comunista per un de cultural o civilitzatori. En aquest sentit, en incorporar l'element cultural en la vella teoria realista, havia creat una nova tendència: el realisme unimultipolar o cultural/civilitzatori.

El nou discurs geopolític post Guerra Freda va connectar amb el pensament dels *necon* que havien assolit un important poder a la Casa Blanca en la dècada dels noranta. Si més no, la teoria del *xoc de civilitzacions* va ser presentada sota el paraigua d'una de les seves fundacions. Aquest fet ha portat a titllar de *necon in strictu senso* a S. P. Huntington. Tot i que va compartir amb els neoconservadors la importància per als Estats Units del patriotisme identitari i la religiositat, S. P. Huntington va ser un conservador que volia temperar els somnis imperialistes dels *necon* mitjançant el seu multiculturalisme relativista, i destacar la importància de la identitat cultural i religiosa sense arribar al fonamentalisme d'aquells. En darrer terme, els *necon* van saber instrumentalitzar la teoria del *xoc de civilitzacions* per als seus interessos geopolítics.

La importància de les civilitzacions en les anàlisis geopolítiques de S. P. Huntington en la post Guerra Freda s'ha d'entendre a partir de la influència rebuda per les investigacions civilitzadores de Oswald Spengler, Arnold Toynbee i Fernand Braudel. En aquest sentit, s'han de destacar els elements clau per aquests autors: a) les civilitzacions són unitats culturals closes en si mateixes; b) civilitzacions estan lligades a un espai geogràfic entès com un *limes mundi*; c) l'hostilitat intercivilitzadora com a premissa ontològica; d) les civilitzacions són històriques; e) l'historicisme de les civilitzacions s'expressa en una *longue durée* entès com un procés que expressa naixement, desenvolupament i decadència; e) la decadència viscuda com una fase d'angoixa ontològica.

I pel que fa a la cultura, S. P. Huntington era hereu directe de Max Weber respecte a la idea de la importància de la identitat religiosa en la cultura de la comunitat, així com la incompatibilitat de certs valors fa difícil la comprensió entre les cultures. I, indirectament, era hereu de Giambattista Vico, Johann Gottfried Herder i Isaiah Berlin. Amb tots ells concordava amb ells amb el rebuig del monisme de valors. Però, sobretot, S. P. Huntington era concomitant amb la doctrina del pluralisme de valors del liberal Berlin, tot i que de forma matisada.

Aquest interès de S. P. Huntington per la cultura hom l'ha volgut veure com un *gir cultural*. Ara bé, en el polític nord-americà hi manca la capacitat epistemològica per afirmar que en el seu *xoc de civilitzacions* s'hi dona un *gir cultural*. A l'hora d'explicar la realitat geopolítica posterior a la Guerra Freda va caure en el reduccionisme i l'ús instrumental del concepte cultura. És a dir, més que un *gir cultural*, en S. P. Huntington s'hi troba una *culturalització* de la política.

Per tant, la importància de la cultura en les anàlisis geopolítiques s'ha de veure des de l'òptica del seu servei ideològic en la legitimació dels interessos de l'Administració dels Estats Units. Aquesta forma de polititzar la cultura en el període posterior a la Guerra Freda va servir per a mantenir la imatge agonal de l'ordre internacional convertint els antics blocs ideològics en culturals o civilitzatoris. En S. P. Huntington la cultura és la lluita pel poder, i aquest és la guerra. És a dir, la cultura és la guerra continuada per altres mitjans.

Tot i això, la lectura multiculturalista de S. P. Huntington a tombants del segle XXI, i que va sintonitzar amb el procés de la globalització, va ser encertada. En aquest sentit, el fet d'obviar el fet intercultural en preveure la futura realitat de l'ordre internacional és el que ha estat més criticat des de llavors. En aquest sentit, lluny d'haver-se oblidat la seva teoria del *xoc*

de civilitzacions, continua ben present en el món acadèmic i en l'opinió pública. Fidels i detractors disputen al voltant del llegat intel·lectual de S. P. Huntington. I hom encara té present la possibilitat o la necessitat d'una *Aliança de Civilitzacions*.

Respecte a la imatge d'Occident i d'Estats Units com a la seva nació-guia, en S. P. Huntington encara es contiava donant aquella antinòmia heretada del projecte il·lustrat endegat al segle XVIII: secular *versus* sagrat. Hom reconeix que el procés de modernització en les societats industrials occidentals ha anat lligat a la secularització. A tombants del segle XXI, i en línia amb els treballs de Gilles Kepel o Ronald Inglehart, S. P. Huntington hauria encertat en què la religiositat no s'ha debilitat ja que es va comprovar un ressorgiment de les creences religioses. Estats Units és el cas més evident. Tot i tractar-se d'una excepcionalitat occidental mostra que els valors cosmovisionals religiosos s'han de tenir molt en compte en un Occident que semblava secular.

Com en Weber i Durkheim, en S. P. Huntington es va fer palès el desassossec del conservador que veu com les tradicions religioses han perdut terreny en la societat. Aquest fet el va portar a veure a les altres societats no occidentals com una amenaça ja que en aquestes, la religiositat era un valor en alça que amenaçava la cristiandat occidental. Per a S. P. Huntington, l'amenaça del poder convencional i no convencional de les cultures o civilitzacions no occidentals necessitava ésser contestat amb un rearmament cultural que, malauradament, porta a la guerra entre identitats religioses. Aquest fet resulta del tot anacrònic en l'actualitat com a explicació geopolítica de l'ordre internacional després de la Guerra Freda. S. P. Huntington va fer reviure les Croades medievals o les guerres religioses que van assolir l'Europa pre-westfaliana a tombants del segle XXI.

S. P. Huntington va vincular excessivament la cultura o civilització amb l'element religiós fins al punt de considerar-lo com el més significatiu de la identitat nord-americana, i de retruc, de l'occidental. Aquest criteri d'absolutització fa que no deixi espai per a la laïcitat o l'ateïsmo. El projecte il·lustrat va ser l'inici del projecte secularitzador, però ben aviat es va comprovar que existien dues concepcions del món entre els seus intel·lectuals. Les Llums moderades i les Llums radicals es van debatre en querelles al voltant del secular i el sagrat, és a dir, un de les antinòmies més característica de la Il·lustració que s'ha arrossegat fins l'actualitat. S. P. Huntington n'és deutor, i cal relacionar-lo amb les Llums moderades i la importància que s'atorga a la religió natural, el deïsmo, en l'àmbit sociopolític. En darrer terme, hom testimonia que la religió civil dels Estats Units està tenyida de política religiosa.

Per acabar, i recordant el preàmbul, aquest treball ha mostrat que és possible donar resposta a la pregunta del Dr. Gonçal Mayos; *Mort Huntington; què restarà del "clash of civilisations?"*. És a dir, resten encara aspectes que han de seguir animant a l'estudi del pensament d'un polític que no ha passat desapercebut. El paradigma de S. P. Huntington, expressat amb la metàfora del *xoc de civilitzacions*, es manté viu gràcies al debat intel·lectual que encara es dona en la comunitat científica al seu voltant. En darrer terme, la comunitat intel·lectual faria bé d'evitar la predicció del *xoc de civilitzacions* des del seu compromís envers el diàleg mitjançant els fòrums públics i les publicacions. Poc abans de lliurar aquest treball, l'autor s'ha assabentat de la mort de Roger Garaudy: convertit a l'islam va publicar el 1977 l'obra *Pour un dialogue des civilisations*. Serveixi aquesta nota com a homenatge per aquells i aquelles que creuen en la interculturalitat.

6. Bibliografia

- *Ali, Tariq (2002). *El choque de los fundamentalismos. Cruzadas, yihads y modernidad* [The clash of Fundamentalisms. Crusades, Jihads and Modernity], Corniero, Mario (traducció). Madrid: Alianza, 2002
- *Appadurai, Arjun (2006). *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia* [Far of small numbers. An essay on the geography of anger]. Álvarez, A. E.; Maira, A. (traducció). Barcelona: Tusquets ("Ensayo", 71"), 2007
- *Barbé, Esther (2008). *Relaciones internacionales*, Madrid: Tecnos
- *Barreñada, Isaías. (coord.) (2006). *Alianza de civilizaciones : seguridad internacional y democracia cosmopolita*. Madrid: Editorial Complutense
- *Beriaín, Josexo (2002). "Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones". *Papers. revista de sociología* (núm. 68, pp. 31-63). *Bellaterra: Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona*
- * Berlin, Isaiah (1955). *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas* [Against the Current . Essays in the History of Ideas]. Rodríguez, Hero(traducció). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- *Berlin, Isaiah (1959). *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. [The Crooked Timber of Humanity]. José Manuel Álvarez Flórez (traducció). Barcelona: Ediciones Península, 2002 ("Ediciones de Bolsillo", 59/1).
- *Bifani, Paolo (1998). "Globalización, economía y democracia". *Revista internacional de filosofía política* (núm. 12, pp. 56-94)
- * Bernstein, Richard J. (2005). *El abuso del mal: la corrupción de la política y la religión desde el 11/9* [The abuse of evil. The corruption of politics and religion since 9/11]. Vassallo, A.; Weinstabl, V. I. (traducció). Buenos Aires: Katz ("Discusiones"), 2006
- * Bilbeny, Norbert (2002). *Por una causa común. Ética para la diversidad*. Barcelona: Gedisa
- *Braudel, Fernand (1985). "La historia". A: Braudel, Fernand (dir.). *El Mediterráneo* [La Méditerranée: l'Esace et l'Histoire]. San Martín, J. Ignació (traducció), (pp. 111-133). Madrid: Espasa-Calpe ("Colección Austral, Ciencias y humanidades", núm.5), 1997
- *Brzezinski, Zbigniew (1997). *El gran tablero mundial. La supremacía estadounidense y sus imperativos geostratégicos* [The Grand Chessboard. American Primacy and its Geostrategic Imperatives]. Salmón, Mónica (traducción). Barcelona: Paidós ("Estadio y Sociedad"), 1998
- *Burke, Peter (2004). *¿Qué es la historia cultural?* [What is Cultural History?]. Pablo Hermida (traducció). Barcelona: Paidós ("Paidós orígenes", n.53), 2006.
- *Burke, Peter (2005). *Historia y teoría social* [History and Social Theory]. Pons, Horacio (traducció). Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- *Camargo, Juan Jesús (2007-2008). "Un choque de ignorancias y definiciones. El mito del "choque de civilizaciones" a partir del pensamiento de Edward W. Said". *Taula: Quaderns de pensament* (núm. 41, pp.23-36)
- *Cassirer, Ernst (1932). *Filosofía de la ilustración* [Philosophie der Aufklärung]. Ímaz, Eugenio (traducció). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993
- *Clement, Christopher I.; Tech, Virginia (2003). "Organic Intellectuals and the Discourse on Democracy: Academia, Foreign Policy Makers and Third World Intervention". *New Political Science* (Vol. 25, Núm. 3, pp. 351-364)
- *Copleston, Frederick (1960). *Historia de la filosofía. 6: de Wolff a Kant* [A History of Philosophy. Vol. VI: Wolff to Kant]. Sacristán, Manuel (traducció). Barcelona: Ariel, 2004
- *Corm, G. (2002) *La fractura imaginària. Esperit racional i religió a Occident i Orient*. [Orient-Occident, la fracture imaginaire]. Oliva, P. (traducció). Lleida: Pagés editors, 2003 ("Argent viu", 60)
- * Daniel, Ute (2001). *Compendio de historia cultural. Teorías, práctica, palabra clave* [Kompendium Kulturgeschichte, Theorien, Praxis, Schlüsselwörter]. Gil, José Luis (traducció). Madrid: Alianza Editorial ("Alianza Ensayo", núm.261), 2005
- * Díaz, Elías (2005). "Norberto Bobbio: la responsabilidad del intelectual". *DOXA, Cuadernos de filosofía del derecho* (núm.28, pp. 37-49)
- *Diversos Autors (2004, juliol-desembre). "Tot revisant Huntington i el xoc de civilitzacions". *Idees: revista de temes contemporanis* (núm. 23-24).
- *Dueñas, Marc (ed.) (1997). *Xoc de civilitzacions: a l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el xoc de civilitzacions*. Barcelona : Proa ("Temes contemporanis", núm. 10).
- *Eagleton, Terry (2000). *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales* [Idea of culture]. Ramón José del Castillo. Barcelona: Paidós ("Biblioteca del presente", núm. 16), 2001.
- *Finkielkraut, Alain (1987). *La derrota del pensamiento* [La défaite de la pensée]. Jordá, Joaquín (traducció). Barcelona: Anagrama ("Colección Argumentos, 87"), 2004
- *Fontana, Josep (1999). *Historia: análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Crítica ("Biblioteca de Bolsillo", núm.6)
- *Fontana, Josep (2000). *La història dels homes*. Barcelona: Crítica
- *Foucault, Michel (1975-76). *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado* (Conferencias del curso impartido en el College de France, fines del año 1976 y mediados del año 1976). Tzveibely, Alfredo (traducció). Madrid: La Piqueta, 1992
- *García Ferrando, Manuel (2005). "Globalización, valores sociales y choque de civilizaciones". *Revista internacional de sociología* (núm. 42, pp. 127-150)

- *Geertz, Clifford (2000). *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos* [Available Light]. Nicolás Sánchez; Glòria Llorens (). Barcelona: Paidós ("Paidós Studio", núm. 153), 2002
- *Gellner, Ernest (1997). *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado* [Anthropology and Politics]. Bixio, A. L. (traducció). Barcelona: Gedisa
- *George, Susan (2009). *El pensamiento secuestrado. Cómo la derecha laica y la religiosa se han apoderado de Estados Unidos* [Culture in Chains]. Wang, Berna (traducción). Madrid: Diario Público/Icaria ("Biblioteca Pensamiento Crítico"), 2007
- *George, Susan; Naïr, Sami; Ramonet, Ignacio; Todorov, Tzvetan (2005). *Frente a la razón del más fuerte*. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores
- *Gray, John (1995). *Isaiah Berlin* [Berlin]. Muñoz, Gustau (traducció). València: Alfons el Magnànim ("Novatores, núm.4), 1996
- *Gusdorf, Georges (1972). *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*. Paris: Payot
- *Hall, Stuart; Du Gay, P. (comps.) (2003). *Cuestiones de Identidad Cultural* [Questions of cultural identity]. Buenos Aires: Amorrortu.
- *Halliday, Fred (2002). *Las relaciones internacionales en el mundo en transformación*. Madrid: Los Libros de la Catarata
- *Hardt Michael; Negri Antonio (2000). *Imperio* [Empire]. Eskenazi, M. (traducció). Barcelona: Paidós ("Estado y Sociedad", 95), 2002
- *Harrison, Lawrence E.; Huntington, S. P. (eds). (2000). *La cultura es lo que importa. Cómo los valores dan forma al progreso humano*. Buenos Aires: Planeta, 2001
- *Held, David (2006). *Modelos de democracia* [Models of Democracy]. Hernández, María (traducció). Madrid: Alianza, 2008
- *Huntington, S. P. (1993). *¿Choque de civilizaciones?* [The clash of civilizations]. García Trevijano, C. (traducció). Madrid: Tecnos, 2002.
- *Huntington, S. P. (1996). *Xoc de civilitzacions i el nou ordre mundial* [The clash of civilizations and the remaking of world order]. Udina, D. (traducció). Barcelona, Proa, 2006.
- *Huntington, S. P. (2004). *¿Quiénes somos?. Los desafíos a la identidad nacional estadounidense* [Who are We?. The challenges to America's National Identity]. Santos Mosquera, A. (traducció). Madrid: Paidós, 2004 ("Estado y Sociedad", 122)
- *Inglehart, Ronald (1997). *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico político en 43 sociedades* [Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies]. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas / Siglo XXI ("Monografías", 161), 1998.
- *Inglehart, Ronald; Welzel, Christian (2005). *Modernización, cambio cultural y democracia: la secuencia del desarrollo humano* [Modernization, cultural change, and democracy : the human development sequence]. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas / Siglo XXI ("Monografías", 231), 2006.
- *Izquierdo, Ferran (2002). "El choque de civilizaciones o la invención del enemigo exterior" [ponència en línia]. A: Conferència *Las libertades en peligro: la coartada de la seguridad*. (2006: Barcelona). Fundació Alfons Comín. [Data de consulta: 27 de maig de 2012].
<<http://www.fdacomin.org/esp/>
- *Israel, Jonathan (2001). *Les lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)* [Radical enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)]. Hugues. P; Nordmann, Ch.; Rosanvallon, J. (traduction). Paris: Amsterdam, 2005
- *Israel, Jonathan (2010a). *A revolution of the mind. Radical enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press
- *Israel, Jonathan (2010b). "Une source de radicalité"(Le dossier Spinoza). A: *Le Magazine Littéraire* (núm. 493, 86-87)
- *Kaldor, Mary (1999). *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global* [New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era]. Rodríguez, María Luisa (traducció). Barcelona: Tusquets ("Kriterios, 4"), 2001
- *Kepel, Gilles (1991). *La revanche de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo* [La revanche de Dieu]. Cohen, Marcelo (traducció). Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995
- *Kepel, Gilles (dir.) (1993). *Las políticas de Dios* [Les politiques de Dieu]. Serrat Crespo, M. (traducció). Madrid: Anaya / Mario Muchnik, 1995.
- *Kuper, Adam (1999). *Cultura. La versión de los antropólogos*. [Culture. The Anthropologist's Account]. Albert Roca (traducció). Barcelona: Paidós.
- *Lara Amat, Joan (2009). "Cosmopolitismo y anticospolitismo en el neoconservadurismo: Fukuyama y Huntington". A: Núñez Paloma; Espinosa, Fco. Javier (coords.). *Filosofía y política en el siglo XXI: Europa y el nuevo orden cosmopolita* (pp. 117-130). Madrid: Akal.
- *Lara Amat, Joan (2011). "Una reflexió sobre les filosofies neoconservadores de la història: Fukuyama i Huntington". A: Grau, A. (coord.); Montserrat, J. (ed.). *Actes del Primer Congrés Català de Filosofia* (pp. 344-353). Barcelona: Institut d'Estudis Catalans. Societat Catalana de Filosofia
- *Jameson, Frederic (2000). "Globalización y estrategia política". *New left review* (edición en español) (núm. 5, pp. 5-22). Madrid: Akal
- *Lukes, Steven (1998). *Entre la filosofía i la història de les idees. Una conversa amb Steven Lukes* [Interview with Sir Isaiah Berlin]. Muñoz, Gustau (traducció). Catarroja: Afers ("Els llibres del contemporani, 6"), 1998
- *Maalouf, Amin (1998). *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset & Fasquelle ("Le Livre de Poche", 15005).

- *Maldonado, Tomás (1995). *¿Qué es un intelectual?. Aventuras y desventuras de un rol [Che cos'è un intellettuale?]*. García, Pedro Miguel (traducció). Barcelona: Paidós ("Paidós Estudio, 118"), 1998
- *Mann, Michael (2003). *El Imperio incoherente. Estados Unidos y el nuevo orden internacional [Incoherent Empire]*. Beltrán, F. (traducció). Barcelona: Paidós ("Historia contemporánea", 20), 2004.
- *Mayos, Gonçal (2004). *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder
- *Mayos, Gonçal (2006). *La Il·lustració*. Barcelona: Editorial UOC ("Vull Saber", n.37)
- *Mayos, Gonçal (2008a, 30 de desembre). "El testament de Huntington". *El Periódico*. Secció d'Opinió (pàg. 8).
- *Mayos, Gonçal (2008b). "Guerra de civilitzacions?. Huntington i els neocons". A: Diversos Autors. *Marges de la filosofia* (pp. 195-209). Barcelona: La Busca
- *Mayos, Gonçal (2009). "*Mort Huntington; què restarà del 'Clash of civilisations'?*". A: Diversos Autors. *Filòsofs a cel obert* (pp. 215-252). Barcelona: La Busca.
- *Mellón, Joan Antón; Lara Amat, Joan (2009). "Las persuasiones neoconservadoras: F. Fukuyama, S. P. Huntington, W. Kristol y R. Kagan". A: Máiz, Ramon (comp.). *Teorías políticas contemporáneas* (pp. 507-535). València: Tirant lo Blanch ("Colección Ciencia Política", 9), 2009.
- *Naïr, Sami (2003). *El imperio frente a la diversidad del mundo [L'Empire face à la diversité]*. Barceló, S. (traducció). Barcelona : Círculo de Lectores, 2003.
- *Norris, P.; Inglehart, R. (2011). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide* [capítols del llibre en línia]. New York: Cambridge University Press [Data de consulta: 6 de juny de 2012]
http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Books/Sacred_and_secular.htm
- * Onfray, Michel (2007). *Els Ultres de les llums. Contrahistòria de la filosofia (vol.4) [Les ultres des lumières]*. Corredor, Anna-Maria (traducció). Barcelona: Edicions 1984, 2010
- *Palacio de Oteyza, Vicente (2003). "La imagen imperial del nuevo orden internacional: ¿es esto realismo político?". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* (Núm. 64, pp. 7-28)
- *Palacios, Francisco (2008). "Globalización, discurso belicista y estado de excepción universal. Sobre la necesaria institucionalización del derecho a la Paz". *Revista paz y conflictos* (Núm. 1)
- *Palomares, Gustavo (2006). *Relaciones internacionales en el siglo XXI*. Madrid: Tecnos
- *Peña, Fco. Javier (2010). *La interpretación del mundo contemporáneo en Huntington. Una relectura crítica de "El choque de las civilizaciones"*. Tesi doctoral presentada al Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia y Teoría e Historia de la Educación de la Universidad de Valladolid.
- *Pozo, Alejandro (2010). *Las guerras globales. Un enfoque crítico a la supuesta novedad de las guerras contemporáneas y una revisión de los factores globales de los conflictos armados*. Tesi doctoral presentada al Departament de Filosofia, Sociologia de la Universitat Jaume I.
- *Putnam, Robert D. (1986). "Samuel P. Huntington: An Appreciation". *Political Science* (Vol. 19, Núm. 4, pp. 837-845)
- *Quintanas, Anna (2002). "Una crítica polito-antropológica al "choque de civilizaciones" de S. P. Huntington". *Isegoria. Revista de filosofía moral y política* (núm. 26, pp. 239-250)
- *Ralston, John (1992). Los bastardos de Voltaire. La dictadura de la razón en Occidente [*Voltaire's Bastards. The Dictatorship of Reason in the West*]. Molina, Oscar Luis (traducció). Barcelona: Andrés Bello, 1998
- *Ramoneda, Josep (2007). "Què és la Il·lustració?" [conferència en línia]. A: Lliçó inaugural del curs 2007-2008 a l'Escola Eina: Barcelona). Consello da Cultura Galega. [Data de consulta: 10 d'abril de 2012].
http://www.consellodacultura.org/mediateca/extras/que_son_les_llums.pdf
- *Reale, G.; D. Antiseri (1983). *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Vol. II [*Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*. Tomo II]. Iglésias, Juan Andrés (traducció). Barcelona: Herder, 2005
- *Ros, Adela (coord.) (2004). *Interculturalitat. Bases antropològiques, socials i polítiques*. Barcelona: Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya,
- *Said, Edward W. (1990). *Orientalismo [Orientalism]*. Ma. Luisa Fuentes (traducció). Madrid : Ediciones Debate ("Referencias"), 2002
- *Said, Edward W. (1994). *Representaciones del intelectual [Representations of the Intellectual]*. Arias, Isidro (traducció). Madrid : Ediciones Debate, 2007
- *Said, Edward W. (1997). *El mito del « choque de civilizaciones »* [en línia de la conferència The myth of "the clash of civilizations"]. Alif Nûn. Madrid: Kalamo Libros [Data de consulta: 23 de maig de 2011].
<http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/N%BA79%20Feb.10/MitoChoqueCivilizaciones.htm>
- *Said, Edward W. (2002). *Nuevas Crónicas Palestinas. El fin del proceso de paz [The end of the peace process]*. Ramos, Francisco (traducció). Barcelona: Random House Mondadori ("Arena Abierta")
- *Sardar, Ziauddin (2004). *Extraño Oriente : Prejuicios, mitos y errores acerca del Islam [Orientalism]*. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar (n). Barcelona: Gedisa, 2009
- *Segura, Antoni (2004). *Senyors i vassalls del segle XXI : una explicació fonamental i clara dels conflictes internacionals*. Barcelona: La Campana
- *Sen, Amartya (2006). *Identidad y violencia. La ilusión del destino [Identity and violence. The illusion of destiny]*. Weinstabl, V. I.; de Hagen, S. Ma. (traduccions). Madrid: Katz, ("Discusiones"), 2007
- * Suny, Ronald G. (2002). "Back and Beyond: Revising the Cultural Turn?" [article en línia]. A: *The American Historical Review* (Vol. 107, núm. 5, pp.1476-1499) [Data de consulta: 8 de maig de 2012]
<http://www.historycooperative.org/journals/ahr/107.5/ah0502001476.html>

- *Thornton, William H. (2003). "Analyzing East/West Power Politics in Comparative Cultural Studies". A: Tötösy de Zepetnek, Steven (ed.) (2003). *Comparative Literature and Comparative Cultural Studies* (pp. 216-234). West Lafayette, Indiana: Purdue University Press
- *Todd, Emmanuel, (2002). *Després de l'imperi. Assaig sobre la descomposició del sistema americà*. [Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain]. Prat, Amàlia (traducció) Lleida: Pagès ("Argent Viu", 59), 2003
- *Todorov, Tzvetan (2006). *El espíritu de la Ilustración [L'esprit des lumières]*. Sobregués, Noemí (traducció). Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2008
- *Todorov, Tzvetan (2008). *La por dels bàrbars: més enllà del xoc de civilitzacions [La peur des barbares: au-delà du choc des civilisations]*. Josep Tarragona (traducció). Lleida : Pagès (Argent Viu), 2009
- *Vergés Gifra, Joan (ed.) (2007) *Cons i neocons. El rerefons filosòfic*. Girona: Documenta Universitària.
- * Walzer, Michel (2007). *Pensar políticament [Thinking Politically: Essays in Political Theory]*. Santos Mosquera, A. (traducció). Barcelona, ("Estado y sociedad, 174"), 2010
- * Weber, Max (1905). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (edición de Jorge Navarro Pérez). Madrid: Istmo ("Fundamentos", núm. 135), 1998
- * Wolff, Jonathan (1996). *Filosofía política. Una introducción [An Introduction to Political Philosophy]*. Vergés, Joan (traducció). Barcelona: Ariel ("Ariel Filosofía), 2001
- * Zusman, Perla B. (1998). Ressenya del llibre *Critical Geopolitics* de Gearóid Ó Tuathail [text en línia]. Biblio 3W. Revista Bibliogràfica de Geografia y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona, n.60, 15 de enero de 1998 [Data de consulta: 14 de març de 2012]
<http://www.ub.edu/geocrit/b3w-60.htm>