

## REVISTA CIDOB d'AFERS INTERNACIONALS 82-83.

### Fronteras: Transitoriedad y dinámicas interculturales.

Hacia un cosmopolitismo renovado. La interculturalidad como  
capacidad de vivir la identidad y las fronteras.

Rik Pinxten

# Hacia un cosmopolitismo renovado

## La interculturalidad como capacidad de vivir la identidad y las fronteras

Rik Pinxten\*

### RESUMEN

Si tenemos en cuenta que la mayoría de la población mundial vive en contextos urbanos, ¿pueden tener aún (y de qué manera) la identidad o las identidades culturales y/o religiosas una posición primordial en las estructuras sociopolíticas? La tesis defendida por el autor es, en primer lugar, que es necesario ver qué tipo de argumentación tenemos que desarrollar para lograr una concepción intercultural del ser humano; en segundo lugar, que esta concepción debe estar regida por unas normas de conducta de base universal (tipo derechos humanos, o *Aufklärung*) y, finalmente, que sólo en último término deben entrar en juego las identidades culturales o religiosas. Los dos primeros aspectos forman la base de la capacidad intercultural y de la práctica institucional de la interculturalidad. Pero nos hace falta analizar cómo combinar la universalidad (negociada y argumentada) con la particularidad y, en este sentido, las religiones, en la medida en que se manifiestan como dogmas políticos y se dicen universalistas y constituyen un obstáculo.

*Palabras clave: Cosmopolitismo, religión, urbanización, comunicación intercultural, universalismo*

\*Profesor de Filosofía y Antropología. Universiteit Gent, Bélgica  
Hendrik.Pinxten@UGent.be

Si tenemos en cuenta que la mayoría de la población mundial vive en contextos urbanos, la identidad o las identidades culturales y/o religiosas ¿pueden tener aún una posición primordial en las estructuras sociopolíticas? Mi tesis es, en primer lugar, que tenemos que ver qué argumentación hemos de desarrollar para lograr una concepción intercultural del ser humano; en segundo lugar, que esta concepción debe estar regida por unas normas de conducta de base universal (tipo derechos humanos, o *Aufklärung*) y, finalmente, que sólo en último término deben entrar en juego las identidades culturales o religiosas. La combinación de estos tres aspectos es el papel que deben jugar las *fronteras* en nuestra condición humana moderna. Todo esto debe pensarse en el marco de una perspectiva cosmopolita que resulta de un proceso de continuas negociaciones.

Los dos primeros aspectos forman, a mi entender, la base de la capacidad intercultural y de la práctica institucional de la interculturalidad. Aunque deben ser concebidos como minimalistas son, sin embargo, fundamentales para el mundo. Pero nos hace falta analizar cómo vivir con la universalidad (negociada y argumentada, por supuesto) al mismo tiempo que con la particularidad. Las tres religiones del Mediterráneo constituyen en este sentido un obstáculo, en la medida en que se manifiestan como sistemas políticos y en la medida en que se dicen universalistas, lo que se sobreentiende o incluso se hace explícito en las versiones políticas de estas tres religiones. Estas versiones rechazan por lo tanto la nueva condición humana de vida en/con estas fronteras.

## LA GRAN TRANSICIÓN

Para ser muy franco desde el principio, quiero señalar que comparto el convencimiento con los ecologistas políticos de hoy en día, de que hay que intentar cambiar todo al mismo tiempo. Es decir, que ya no hay tiempo para esperar la revolución (como marxistas o anarquistas de antaño) antes de actuar en el entorno, o en la cultura. Es importante cambiar el sistema económico hacia un equilibrio más justo entre el Norte y el Sur, y combatir de manera efectiva la desigualdad entre ricos y pobres en todos los países (incluyendo aquí los países ricos). Y, al mismo tiempo, el ataque contra el sistema debe ser prioritario. Y así sucesivamente. Dentro de este panorama, me concentraré a continuación en las cuestiones de mentalidad: no entraré en el debate sobre normas o derechos, como los juristas o los teólogos, sino que focalizaré sobre las prácticas de personas reales en contextos urbanos. En estos contextos nos confrontamos a una situación o realidad nueva: en un contexto urbano, que es intrínsecamente mixto, la gente concreta y particular pone en cuestión de una mane-

ra nueva sus identidades múltiples. ¿Quiénes somos nosotros en un *nosotros* plural y múltiple que se despliega en diferentes niveles de funcionamiento y que varía con los diversos paisajes en los que se mueve la persona? En el contexto de trabajo o de paro, en el de la educación, a partir de ahora permanente, en el de miembro de una familia o de familias (de divorcio, de concubinato, etc. ), en el de la amistad, en el de consumidor, de paciente, y así sucesivamente. El yo o el nosotros es múltiple y restringido por funciones o nodos específicos. En este sentido, lo urbano como contexto general es moderno. Sin embargo, la mentalidad aún es a menudo premoderna y utiliza normas de consecuencia o de lógica social que sólo se aplican en una manera de vivir más modesta, más simple y más unidimensional. Por otra parte, la mentalidad de nuestra región está siempre bien anclada en una concepción del mundo que ya está superada.

Mi apreciación es que nos encontramos en una gran y profunda transición: después de cinco siglos de supremacía de Occidente sobre el resto del mundo, con la colonización y la usurpación de las materias primas para enriquecer Europa y América del Norte, constatamos en la era presente un deslizamiento fundamental del poder económico y político. China, la India, Brasil y otros países se manifiestan muy fuertemente y exigen su lugar en el concierto mundial. El precio del petróleo indica ya que el dominio de los países ricos está alcanzando su límite: a partir de ahora las materias primas costarán más caras a Europa o los Estados Unidos, y los mercados de consumo serán los campos de competencia aguda con los nuevos productores. Las nuevas potencias además aceptan cada vez menos esta actitud de supremacía por parte de los antiguos países ricos. A la mentalidad del ciudadano occidental le cuesta seguir sin embargo el ritmo marcado por este contexto de transición. Es desde esta perspectiva, que quiero hablar de identidad y pensar sobre fronteras. Precisamente, el aumento de discursos de identidad de formas extremas (la nueva derecha, los fundamentalismos) indica que para el ciudadano medio de nuestras regiones es difícil abandonar esta mentalidad de supremacía: con los fundamentalismos se instala un dogmatismo de exclusión y se rechaza una actitud de redistribución más justa, en beneficio de una mentalidad hiper-religiosa e incluso militarista respecto al otro en el mundo. En los países ricos los refugiados no son concebidos como una oportunidad para nuestros países, sino como criminales. Los inmigrantes son considerados más como un problema que como la solución a la falta de empleados en ciertos sectores de la industria (con la *tarjeta azul* nuevas cohortes de inmigrantes serán atraídos, mientras que los grupos ya presentes no tienen futuro). En esta contribución quisiera intentar dilucidar cómo puede superarse la antigua mentalidad de supremacía. Y, desde mi punto de vista, es un cosmopolitismo nuevo el que puede mostrarnos el camino.

## LAS TRES DIMENSIONES

En el tiempo de San Agustín (siglo V) o de Mahoma (siglo VII) el mundo conocido estaba definido por la región del Mediterráneo. Sin embargo, esto representa tan sólo una parte muy reducida del mundo real. Además, lo que San Agustín podía plantearse como *ciudad* era lo que hoy denominamos pueblos o pequeñas ciudades: Atenas no contaba más de 100.000 ciudadanos en la cumbre de su existencia y Roma tal vez el triple. Las *soluciones* para el bien del mundo de este padre de la iglesia se pensaban, evidentemente, en el contexto que él conocía. Para el mundo contemporáneo, que es mucho más vasto y variado, con ciudades de millones de ciudadanos y una población mundial que es (al menos) 1.000 veces superior a la del mundo de entonces, distribuida en al menos 4.000 culturas y religiones vivas y conocidas en este momento, las *soluciones* de entonces plantean problemas. O su posición debería como mínimo ser analizada de cerca por científicos contemporáneos.

¿Por qué es problemática la nueva condición humana? La vida urbana es, por definición y en contraste con la vida rural o aldeana, mixta. Se puede decir que la ciudad es, incluso por naturaleza, una manera de organizar la vida social que implica necesariamente la migración y la vida en población mixta. Cuando la mayoría de los países vivía en constelaciones rurales o pequeñas áreas homogéneas, una visión de homogeneidad y de uniformidad podría ser considerada como una alternativa de sociedad posible y válida. Las religiones de entonces, incluidas las religiones del libro, propusieron tales visiones. Para San Agustín y otros autores había una sola solución justa y verdadera para la organización social y política del Estado (y para San Agustín esta solución era la ciudad como forma de Estado.). Esta solución emanaba de los textos que fueron revelados por el mismo Dios. Las tendencias fundamentalistas judías, cristianas e islámicas de hoy (Appleby, 1990; Armstrong, 2001) hacen referencia a textos revelados de esta manera, pero como si hubieran sido concebidos para organizar la sociedad contemporánea.

Con la condición moderna y mundial de la urbanización y con la mezcla inherente a esta urbanización, tales posiciones religiosopolíticas implican la imposibilidad de optar por una coexistencia pacífica, de manera que sea durable y relativamente eficaz. Los ataques violentos, basados sobre y justificados por posiciones religiosas contra posiciones y tradiciones diferentes, se acumulan en los dos decenios pasados, junto con el crecimiento de los llamados grupos fundamentalistas (Cliteur, 2007). Este hecho parece indicar que la única manera de vivir juntos, con las diversidades conocidas y que son ya ineludibles, en un mundo urbanizado es la que consiste en definir una plataforma no-religiosa de normas de conducta y de sanciones universales como algo previo a cualquier organización del mundo urbanizado. Es decir, es importante definir un umbral mínimo de principios y de instituciones fuera de o previo a cualquier compromiso con una u otra confesión. Es el principio de “moral autónoma” en el que Cliteur (2007) recoge la tradición de Kant, entre otros, o el

principio de ciudadanía cosmopolita que yo defiendo (Pinxten, 2007). Estas propuestas son, en realidad, elaboraciones de principios enunciados a propósito del período de la Ilustración, que se encuentran también en el proyecto jurídico de los derechos humanos.

La segunda dimensión que observo, y que está ausente de la mayor parte de las propuestas cosmopolitas e ilustradas (tipo Kant o Cliteur), pone el acento sobre una concepción del ser humano que difiere de la que sigue siendo la concepción dominante. Es decir, quisiera ser el abogado de una concepción intercultural del ser humano. Esto significa que, en la medida en que el ser humano del mundo presente y futuro deba vivir en un mundo único e interdependiente, éste debe comprender y manifestarse en el mundo con una perspectiva inclusiva. En este aspecto, el ser humano de hoy vive en un mundo que es cualitativamente diferente de cualquier mundo del pasado. A partir de ahora se hace cada vez más difícil vivir en la ignorancia de los efectos de nuestros actos a escala mundial. En consecuencia, se impone una perspectiva y mentalidad inclusiva. Hoy en día sabemos que nuestro estilo de vida causará desastres totalmente previsible e incluso calculables en un plazo de tiempo muy corto: el aumento de la contaminación causará inundaciones de países enteros, así como la total interrupción de sistemas ecológicos y, por lo tanto, de sistemas de agricultura necesarios para la supervivencia (la desaparición de los hielos polares, la contaminación de las aguas, las inundaciones de países enteros en Asia, etc., véase Gore, 2007). El crecimiento demográfico, el despilfarro de las reservas naturales y tantos otros factores nos obligan en un plazo de tiempo muy corto a pensar y actuar de otro modo a como hemos hecho hasta ahora. Es decir, debemos hacernos muy conscientes de las opciones posibles: o bien continuamos pensando de manera exclusiva, y actuamos a partir de posiciones excluyentes (dejando a los otros fuera de nuestro grupo y, por lo tanto, sin sus beneficios y derechos), y ello nos conducirá muy rápidamente a conflictos cada vez más agudos y violentos para proteger nuestros privilegios. El PNAC (Proyecto para un Nuevo Siglo Americano, en sus siglas en inglés) del régimen Bush-Cheney toma esta elección, así como los regímenes islamistas y el régimen israelita en este período histórico, lo que les obliga aparentemente a militarizar las relaciones con el resto del mundo, incluso con los antiguos aliados. O bien pensamos de manera inclusiva, lo cual nos conduce a reconsiderar el sistema de producción y de consumo, y a apuntar a la redistribución de bienes y beneficios a escala mundial, a partir de ahora y en adelante. Estas decisiones son, en última instancia, decisiones políticas e incluso según una concepción del ser humano y de visión del mundo.

Por primera vez en la historia de la humanidad, estas decisiones pueden ser tomadas con un conocimiento muy importante de sus causas y efectos. Es decir, podemos y debemos elegir sin la excusa de la inocencia que tuvieron las generaciones del pasado. Personalmente, creo que la segunda opción (es decir la elección inclusiva) es preferible, puesto que es la única que promete una posibilidad de supervivencia a más largo término y en paz relativa. Pero, independientemente de la elección que hagamos, será comple-

tamente necesario (para la segunda opción) o benéfico (para la primera) concebir el ser humano del futuro como un ser equipado de capacidades interculturales. En tanto que antropólogo, puedo decir con confianza que la antigua visión (eurocentrista, colonial o surgida de una de las tres religiones del libro) de que el ser humano del futuro sería uniformemente de tal o cual manera, carece totalmente de fundamento. En las ciencias sociales y humanas sabemos, contrariamente incluso a las expectativas de los años sesenta del último siglo, que la diversidad cultural y religiosa no desaparecerá de este mundo. Por supuesto que hay grupos culturales que están desapareciendo. Pero al mismo tiempo emergen nuevas culturas y subculturas. Y se está dando además una *creollización* o *hibridación* que constatamos por todas partes en el mundo y no una uniformización generalizada (Pinxten & De Munter, 2006). Asimismo, cada vez sabemos más sobre el nivel mundial de las evoluciones, los conflictos y las desigualdades que existen (lo que un amigo de Médicos sin Fronteras llama la “mundialización de la desigualdad”: en esta era, los más desfavorecidos ya saben quiénes son ricos y quiénes pobres en el mundo). En este contexto es importante educar a la gente en ciertas sensibilidades interculturales y enseñarles cómo conocer y comprender la alteridad como condición intrínseca de la humanidad y como valor universal para la supervivencia del mundo.

La tercera dimensión se inserta en este complejo contexto. Ya no es válido, y además es ciertamente contraproducente, exigir una identidad cultural/religiosa como identidad plena. Junto con las dos dimensiones mencionadas, creo que hay que discutir sobre reivindicaciones de identidades culturales o religiosas en el mundo como reivindicaciones que pueden ser reconocidas en segundo lugar, y en la medida en que no estén en contradicción con el respeto de las dos dimensiones primarias. Por lo tanto, la identidad cultural o religiosa ya no podrá ser el único fundamento de toda la organización de la vida y de la sociedad, ni para los occidentales ni para las religiones del Mediterráneo, ni para ninguna otra tradición. Creo que en el futuro seremos cosmopolitas, si no por elección, seguramente por obligación y necesidad. Cualquier otra posición conducirá a conflictos permanentes y a una violencia generalizada para lograr acaparar unos privilegios cada vez más restringidos. La novedad en todo esto es que ahora sabemos de manera segura que ésta es la situación.

En mi concepción, la noción de frontera (*border, (cultural)borderliner*) se debe pensar en el marco de esta estructura de tres dimensiones. Es decir, las fronteras internalizadas son constituidas por el mecanismo que equilibra las posiciones en estas tres dimensiones: una plataforma universal de reglas de conducta debe ser respetada por todo el mundo, ahí donde se puedan asumir las identidades religiosa(s) y cultural(es) más allá de esta plataforma (y por lo tanto sobre cuestiones con efectos sociales más particulares) y las competencias de interacción y de comunicación interculturales deban ser aprendidas como instrumento necesario en el contexto diverso y urbano (Evens, 2002; Pinxten & Preckler, 2006).

## LAS RELIGIONES DEL LIBRO

Siguiendo el análisis anterior, es importante mirar más de cerca el papel de actores específicos. En nuestro contexto regional (Mediterráneo, Magreb y Europa) distingo tres factores principales: la desigualdad y la democracia, lo urbano y las religiones universalistas del Libro.

### **Desigualdad y democracia**

La tradición ilustrada pretendía organizar la sociedad a partir de tres principios: libertad, igualdad y fraternidad (o solidaridad). Estos tres principios representan valores fundamentales y se traducen en las instituciones del Estado civil. Es importante subrayar que la sabiduría de estos pensadores les sugirió pensar los tres principios en un conjunto. En efecto, de acuerdo a su concepción, una sociedad pacífica y plurireligiosa sólo es posible cuando la libertad se realiza al mismo tiempo y en conjunción con la igualdad y la solidaridad. Los tres ideales juntos pueden garantizar una sociedad armoniosa y feliz (Kruithof, 2002; Pinxten, 2007). La opción liberal que se ha desarrollado en los siglos siguientes puso el énfasis sobre todo en la libertad, mientras que el marxismo-socialismo priorizó el ideal de una sociedad igualitaria. El contenido de lo que se llamó “solidaridad” era diferente según lo que se consideraba prioritario. Con la caída de los regímenes comunistas (y especialmente de la Unión Soviética) en los años noventa el neoliberalismo se manifestó como una ideología de libertad privada prácticamente incontestada. Las consecuencias netas en los países democráticos fueron que los gobiernos de tendencia neoliberal (Reino Unido, Países Bajos o Estados Unidos, por ejemplo) subrayaron muy fuertemente el valor de la libertad privada, y con este objetivo pusieron incluso a disposición de las minorías culturales subvenciones (restringidas). Al mismo tiempo, rechazaron toda queja de desigualdad y redujeron los esfuerzos realizados para eliminar las manifiestas desigualdades entre clases sociales y entre grupos religiosos o culturales. Esta perspectiva política del neoliberalismo tuvo como efecto que hubiera grupos culturales que se encontraban sistemáticamente y de manera estructural fuera de las dinámicas de progreso y de bienestar de la mayoría (que se identificaba por su cultura o su religión), sin que estos gobiernos se sintieran por ello concernidos “puesto que la gente puede elegir libremente (sic)”. Esta política levantó la crítica de los socialistas holandeses que consideraron que esta forma de gobierno era la de un gobierno “sin compasión”.

Es importante observar que, en este plazo de dos decenios, la desigualdad entre los grupos sociales se ha incrementado fuertemente también en los países occidentales. Con la reducción de subvenciones para el reenderamiento de la situación sanitaria, de educación y cultural de los grupos pobres (por ejemplo, en los Estados Unidos los programas de ayuda a los indios ya de por sí muy limitados han sido reducidos en un

tercio bajo la presidencia de Clinton) se ha manifestado una nueva pobreza en estos grupos. Los estudios del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (Fukuda, 2004) muestran que la pobreza estructural es muy tenaz. El premio Nobel de Economía Amartya Sen (1996) nos indica que la susodicha racionalidad de elección de los agentes económicos es una ficción que es substancial a la continuación e incluso crecimiento de la desigualdad en el mundo, y en los países en particular. Finalmente, se conocen nuevas formas de racismo tanto en la organización de los servicios del Estado como en la educación (Bourdieu, 1994; Wacquant, 2006), así como en la organización de los alojamientos y oportunidades de trabajo (Pinxten y Preckler, 2006). Mi tesis es que la democracia se descalifica ella misma si no hace el esfuerzo de pensar y de hacer valer los tres principios de la Ilustración al mismo tiempo y conjuntamente.

### **Lo urbano**

Puesto que la población mundial es cada vez más urbana, el problema que se plantea es el impacto que tendrá la urbanización en las cuestiones que plantea este artículo. En 1800 apenas el 3% de la humanidad vivía en ciudades. En 2025 el 70% de la población será urbana (Castells, 2002). Por lo tanto, la vida rural se ha convertido en una manera de vivir minoritaria por primera vez en la historia de la humanidad. Con toda probabilidad deberán repensarse las propuestas de organización de la vida social y cultural, así como de articulación de cuestiones existenciales (religiosas entre otras). Ya se han manifestado algunas iniciativas: tendencias fundamentalistas en diversas religiones niegan lo urbano o se refieren a las ideas de San Agustín para retomar el papel de guía para las sociedades del futuro. Está claro que ambas reacciones son trágicas ya que parecen negar realidades manifiestas: las soluciones rurales tienen poco valor para una vida urbana que es mixta por naturaleza, y San Agustín, a fin de cuentas, hablaba de pueblos, si se compara con el contexto actual de ciudades de millones de habitantes, desconocidas en su tiempo (Pinxten & Dikomitis, 2006).

### **Las religiones universalistas del Libro**

En la situación actual de mundialización y de urbanización de la humanidad el ciudadano debe estar equipado con facultades interculturales que le permitan comunicar, interactuar y planificar con flexibilidad de perspectiva y sin posiciones dogmáticas. En consecuencia, las ideas y valores de las religiones del Libro, debido a su propia naturaleza vinculada a nociones de un Dios revelador y por lo tanto de autoridad, sólo pueden subsistir en la medida en que son estrictamente reservadas para el dominio personal o privado de los creyentes. Evidentemente, las creencias religiosas pueden inspirar a los agentes, incluso en su vida y acción pública. Pero —y esto es completamente importante para el bienestar y la paz de este mundo— en el momento en el que el ser humano religio-

samente inspirado entra en el espacio público (político, educacional, cultural, etc.) debe mostrar una voluntad real y una capacidad aguda para la negociación intercultural, sin tomar partido previamente. Por lo tanto, la actitud de los fundamentalismos políticos, que emanan de ciertas ideologías (como el comunismo y el nacionalismo) y de las religiones del Libro (véase San Agustín) es absolutamente letal para el futuro de este mundo interdependiente y unificador. No está nada claro de qué manera la autoridad de la palabra de Dios puede coexistir pacíficamente y de manera sostenible con la realidad de una humanidad urbana (es decir, mixta y migrante por naturaleza) y con la actitud intercultural que yo veo como un requisito necesario para la vida social y política de nuestra era.

## HACIA UN NUEVO COSMOPOLITISMO

El universalismo designa, en el sentido estricto del término, el deseo de hacer extenso a toda la humanidad o de promover un proyecto que puede aplicarse a todo ser humano. El universalismo de las religiones del Libro (aquí cristiandad e islam) es exactamente esto y es por ello que hace falta que abandonemos el término o al menos el sentido del término utilizado en estas religiones. Es decir, que a partir de premisas y de concepciones exclusivas, estas religiones expresan la ambición de que todo el mundo se beneficie, por el sesgo de la conversión, de las “verdades” y de la salvación, que preconizan como propias. Así, el universalismo se entiende como parte de la naturaleza del mensaje (que viene de Dios mismo) y por lo tanto la universalización, entendida como posible aplicación universal, es algo posible e incluso necesario a partir de esta naturaleza. Pero los que aún no se han convertido quedan excluidos de estos beneficios (cielo, pueblo elegido, etc.) hasta el momento en que entren a formar parte de sus filas.

El cosmopolitismo hasta Kant está impregnado de esta forma de universalismo. Para los teólogos y los filósofos (también de la Ilustración, como Kant) el carácter universalista de ciertas premisas o concepciones no ofrece lugar a dudas, y es sobre lo que fundamentaron luego sus proyectos de cosmopolitismo (Van Keulen, 2005). Haciendo esto no escapaban a la actitud exclusivista. En nuestra era se diría que permanecieron eurocentristas. En efecto, el marco de pensamiento de los precursores está embebido de concepciones cristianas (y a veces islámicas) a las cuales vinculan indudablemente su sistema ético. Con la antropología de Claude Lévi-Strauss los investigadores y filósofos empezaron a fundar las categorías sobre otros pilares diferentes de los dogmas religiosos. Seguidamente, el proyecto de Habermas y otros nos invitó a pensar el cosmopolitismo como tentativa bastante voluntarista de compromiso con las relaciones recíprocas entre estados, en vista de la satisfacción de intereses comunes (Van Keulen, 2005). Esta nueva

línea de pensamiento partía de un voluntarismo que parece remplazar las convicciones inalterables de las religiones, pero aún se basa excesivamente en el idealismo.

El cosmopolitismo al que me refiero parte de una necesidad incontestable, o de una condición ineludible para la supervivencia de la humanidad. Por supuesto, a los ultraortodoxos de diversas denominaciones no les convencerá abandonar sus principios por el bien de la humanidad y los ultraegoístas seguirán sin querer reconsiderar el abandono de sus privilegios. Sin embargo, es concebible la posibilidad de encontrar una mayoría dispuesta a una redistribución más justa, si nuestros cálculos de los riesgos y de los desastrosos efectos de las prácticas y convicciones actuales son correctos y se extienden por el mundo. Ya se ha acumulado mucho conocimiento y las campañas mediáticas, como la de Gore (2007) sobre el medio ambiente, las de los denominados “anti-globalistas” sobre la pobreza y el pillaje sistemático, o las de los politólogos sobre el fenómeno de la urbanización de la humanidad (Davis, 2006) nos enseñan cada vez más que nos dirigimos a gran velocidad hacia el hundimiento. Es importante por ello cambiar el estilo de vida en las regiones ricas del mundo, pero también la mentalidad de exclusión y de superioridad. Ante tal escenario, ya no se trata exclusivamente de una cuestión de voluntarismo, sino más bien de una necesidad que debe instruirse a los ciudadanos. En este contexto, el dar al investigador los instrumentos para pensar y construir las alternativas establece de nuevo el vínculo entre investigación y sociedad (aquí mundial). Es en esta óptica que propongo el análisis anterior, intentando mostrar en qué orden pueden ser concebidas las susodichas opciones libres. Entonces se podrá negociar un cosmopolitismo que vincule el conocimiento de las diversas tradiciones culturales y religiosas con las metodologías de la comunicación y del entendimiento más allá de las fronteras vividas de cada grupo y de cada comunidad. Por primera vez la forma y el contenido de este cosmopolitismo no es conocido, sino que deberá desarrollarse en la acción e interacción de los ciudadanos de este mundo. Será el resultado de largos trayectos de exploración del prójimo y de negociación en aras de una coexistencia aún posible en un mundo en peligro.

#### Referencias bibliográficas

- APPLEBY, R. Scott. *Fundamentalism*. Chicago: Chicago University Press, 1990.
- ARMSTRONG, Karen. *The Battle for God: fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*. New London: HarperCollins, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *La misère du monde*. Paris: Editions de Minuit, 1994 [Trad. *La Miseria del mundo*. Madrid: Akal, 1999].
- CASTELLS, Manuel. *Conversations with M. Castells*. New York: Wiley, 2002 [Trad. *En que mundo vivimos: Conversaciones con Manuel Castells*. Madrid: Alianza Ensayo, 2006].
- CLITEUR, Paul. *Moreel Esperanto*. Amsterdam: Arbeiderspers, 2007.

- DAVIS, Mikes. *Planet of Slums*. London: Verso, 2006.
- EVENS FOUNDATION (ed.) *Europe's New Racism?* Oxford: Berghahn, 2002.
- FUKUDA-PARR, Sakiko. (ed.) *Cultural Liberty in Today's Diverse World. Human Development Report 2004*. New York: United Nations Publications, 2004.
- GORE, Al. *An Inconvenient Truth*. New York: Rodale, 2007 [Trad. *Una Verdad incomoda una advertencia mundial*. Madrid: Paramount, cop. 2007].
- KRUIHOF, Jaap. *Humanisme*. Antwerpen: EPO, 2002.
- PINXTEN, Rik. *De Strepen van de Zebra*. Antwerpen: Houtekiet, 2007.
- PINXTEN, Rik y DE MUNTER, Koen. *De Culturele Eeuw*. Antwerpen: Houtekiet, 2006.
- PINXTEN, Rik y DIKOMITIS, Lisa. "What to Make of Life When You Become an Urbanite?" *A Prior: Making Sense in the City*: 9-23 (2006).
- PINXTEN, Rik y PRECKLER, Ellen. (eds.) *Racism in Metropolitan Areas*. Oxford: Berghahn, 2006.
- SAN AUGUSTIN. *La cité de Dieu*, s.d. [Trad. *La ciudad de Dios*. Madrid: Tecnos, 2007]
- SEN, Amartya. *Rationality and Freedom*. Cambridge, Mass.: Belknap, 1996.
- VAN KEULEN, Sybrandt. *Kosmopolitiek van Kant, Lévi-Strauss en Derrida*. Kampen: Klement, 2005.
- WACQUANT, Loïc. *Straf de Armen (Punir les pauvres)*. Antwerpen: EPO, 2006.