



Visiones de Occidente

Cambio, tensión y aspiración en ideas sobre la cultura

Visions of the West

Change, Tension and Aspiration in Ideas on Culture

Juan Pablo Gramajo Castro

Universidad Francisco Marroquín

Universidad de San Carlos de Guatemala

jpablogc@ufm.edu

ORCID: 0000-0003-3513-7982

Resumen: Este trabajo resume las nociones de algunos autores sobre diferentes maneras en que, históricamente, se ha concebido la civilización occidental y los elementos fundamentales que se le atribuyen, así como algunas tensiones intraoccidentales en ideas sobre la fe y la libertad. Se incluye una sección específica sobre la ubicación de Iberoamérica en esta temática. Se explora la conceptualización del llamado civilizacionismo, como ideología contemporánea que cuestiona el modelo liberal de modernidad surgido tras finalizar la guerra fría, ofreciendo reflexiones que puedan servir de punto de partida para abordar retos actuales en torno a libertad, democracia y diversidad cultural.

Palabras clave: Occidente, Iberoamérica, culturas, democracia, diversidad.

Abstract: This paper summarizes the ideas of some authors on different ways in which Western civilization, and the fundamental elements attributed to it, have historically been conceived, as well as some intra-Western tensions in ideas about faith and freedom. It includes a specific section on the place

of Ibero-America in this debate. It explores the conceptualization of so-called civilizationism, as a contemporary ideology questioning the liberal model of modernity emerging after the end of the Cold War, offering reflections that can serve as a starting point for addressing current challenges surrounding freedom, democracy, and cultural diversity.

Keywords: The West, Ibero-America, cultures, democracy, diversity.

Me va quedando claro, a estas alturas, que la búsqueda de una tradición, como la búsqueda de una identidad, es un camino sembrado de contradicciones y paradojas, que esas contradicciones y paradojas son máscaras, y que esas máscaras son mutantes e intercambiables. Es posible construir la propia herencia, por ejemplo, pero con la cautela de que esa herencia –como la idea misma de un canon– también puede obedecer a los movimientos arbitrarios de la historia y de la política, también está construida a manotazos por el poder, a pesar de que creamos ser nosotros mismos sus autores.

—Arnoldo Gálvez Suárez, «Máscaras mutantes»

Introducción

El presente número de la revista *Fe y Libertad* invita a reflexionar sobre una crisis en la llamada civilización occidental, entendida como basada en la libertad, la fe y la razón. De varias preguntas sugeridas para discusión, este trabajo¹ explora la siguiente: «¿Existe otra forma de expresar la esencia de Occidente?» (López, 2025), reflexionando sobre las implicaciones contemporáneas del debate.

La libertad, la fe y la razón son, por sí solas, concebidas e interpretadas de diversas formas. Así, no solo es posible encontrar otras maneras de expresar la esencia de lo que algunos denominan Occidente, an suponiendo que ese tríptico la expresa, sino también otras que excluyen alguno de esos elementos o le dan preponderancia a uno sobre los demás. La misma noción de que exista tal cosa como una esencia supone, ya, un punto de partida filosófico que nunca ha sido común a todo el pensamiento llamado occidental.

En la actualidad, ciertas actitudes inducen a pensar que cuestionar una idea de Occidente única, monolítica, de contenidos y límites claros e indudables, nace de una hostilidad contra eso que, en esta época o en determinados

¹ Partes de este trabajo son adaptación de *El mito de occidente*, ensayo del autor publicado anteriormente en el blog *Fe y libertad*, el 27 de noviembre (parte I) y 4 de diciembre (parte II) de 2020

ámbitos, se entiende por Occidente. Sin embargo, realmente se trata de concepciones en tensión y competencia dentro de corrientes que, en general, valoran positivamente su idea. Si bien, desde luego, existen críticas externas más o menos válidas, también hay importantes discrepancias internas, frutos inevitables de la complejidad real.

Por tanto, más que responder una pregunta que a simple vista es afirmativa, será valioso explorar cuáles son esas concepciones, qué las motiva y qué reflexiones ofrecen para nosotros.

Occidente, una noción cambiante

Históricamente, la noción o idea de Occidente ha cambiado a través del tiempo y el espacio, variando también los juicios morales, filosóficos y políticos al respecto. Así, un punto de partida fundamental y necesario será abandonar la idea de univocidad cuando se encuentra el término en un texto o discurso, pues pueden estarse refiriendo a cosas muy disímiles de lo que tenemos en mente.

El historiador británico-polaco Norman Davies (1997) afirma que la civilización occidental es esencialmente una amalgama de construcciones intelectuales diseñadas para promover los intereses de sus autores. Es el producto de complejos ejercicios ideológicos, de innumerables viajes identitarios, de sofisticados ensayos de propaganda cultural. Sus defensores pueden definirla prácticamente de cualquier manera que consideren oportuna (Davies, 1997, p. 53). A su criterio, en tiempos modernos la idea de Occidente ha sido adoptada por una larga sucesión de intereses políticos que deseaban reforzar su identidad y disociarse de sus vecinos (Davies, 1997, p. 50).

Aunque no se comparta la idea que toda noción de Occidente es, siempre y necesariamente interesada y con fines ulteriores, la constatación de esa variedad por sí sola es muy ilustrativa y oportuna. Davies (1997, pp. 50-53) enumera las variantes siguientes:

1. Occidente como las partes de Europa que integraron el Imperio romano.
2. Occidente como *cristiandad*, es decir, la frontera religiosa europea ante el islam a partir del siglo VII.
3. Occidente como *catolicismo*, tradición que diverge de las iglesias griegas especialmente tras el cisma de 1054, con el latín como idioma universal.
4. Occidente como las potencias militares y económicas *protestantes* del norte de Europa, separadas del catolicismo en el siglo XVI.

5. La *variante francesa*, a partir de los siglos XVII y XVIII, expresada en la filosofía secular del iluminismo y los ideales revolucionarios de 1789, cuya influencia perdura.
6. La *variante imperial* antes de 1914, basada en pensar que las potencias europeas tenían derecho a gobernar sobre otros pueblos por una supuesta superioridad cultural, económica, industrial, constitucional y administrativa.
7. La *variante marxista*, que aceptaba la superioridad en el nivel de desarrollo, pero estimando que conduciría a decadencia y revolución. Cobró gran importancia con la adopción del marxismo-leninismo como ideología del imperialismo soviético.
8. La *primera variante alemana*, fomentada por la Primera Guerra Mundial, que veía en Alemania una misión civilizadora respecto del Oriente europeo, rechazando el liberalismo y las ideas revolucionarias francesas.
9. La *variante blanco-anglosajona-protestante*, basada en la comunidad de intereses entre Estados Unidos y el Imperio británico, incluyendo contra la hegemonía alemana en Europa. Surge con la Primera Guerra Mundial y revive con plena fuerza para la segunda. Aunque decae con el colapso del Imperio británico y el ascenso de intereses estadounidenses en el Pacífico, inspiró tendencias que continuaron a lo largo del siglo XX.
10. La *segunda variante alemana*, elaborada por el nazismo, que a las consideraciones militares y estratégicas de la primera variante agregó el racismo ario, el nacionalismo, la mitología pagana, el antibolchevismo y la exclusión específica de los judíos.
11. La *variante norteamericana*, surgida tras la Segunda Guerra Mundial alrededor de países que aceptaron el liderazgo estadounidense y favorecían ideas de democracia y capitalismo. Aunque nace de la variante blanco-anglosajona-protestante, abarca países no geográficamente occidentales. Durante la Guerra Fría, se nutrió como contraposición al comunismo.
12. La *variante europea*, surgida a finales de la década de 1940 en torno a esfuerzos para conformar la Unión Europea, basada en la existencia de la cortina de hierro, la reconciliación francoalemana, el rechazo a imperios extranjeros, la prosperidad material y el deseo de limitar la influencia anglosajona. Evocaba la herencia de Carlomagno. Cambios importantes como la accesión del Reino Unido, el colapso de la cortina de hierro, la unión monetaria y la expansión de países miembros hacia el oriente, provocaron una profunda crisis de identidad y de intención.

Según Davies (1997, p. 54), a pesar de la variación histórica, en la idea subyacen cuatro supuestos recurrentes:

1. Que el Occidente y el Oriente, sin importar cómo se definan, tienen poco o nada en común.
2. Que la división de Europa se justifica por diferencias naturales e insalvables.
3. Que el occidente es superior.
4. Que solo el occidente merece el nombre de Europa.

Tal efecto se alcanza mediante cuatro mecanismos normales de la propaganda (Davies, 1997, p. 54):

1. *Reducción*, comprimiendo la historia europea en narrativas que ilustran el origen de temas relevantes a cuestiones contemporáneas.
2. *Eliminación*, removiendo todo material contradictorio.
3. *Anacronismo*, presentando hechos en categorías que sugieren que los agrupamientos presentes son fijaciones permanentes.
4. *Lenguaje*, cuyos énfasis y entusiasmos indican lo que debe alabarse o deplorarse.

Davies (1997) expuso esto para sentar las bases de su monumental estudio sobre la historia europea, justificando un enfoque en que explícitamente busca no caer en limitaciones que presenten visiones idealizadas y falsas de la realidad pasada (p. 58). Escrito en la última década del siglo XX, ya apuntaba a importantes cambios que han modificado la realidad y las ideas en el primer cuarto del siglo XXI.

Por ejemplo, aunque cada quien tendrá listados distintos de los productos de la historia europea (o la «civilización occidental») que interese destacar, estimaba que, a finales del siglo XX, probablemente muchos resaltarían la tolerancia religiosa, los derechos humanos, el gobierno democrático, el Estado de derecho o imperio de la ley (*rule of law*), la tradición científica, la modernización social, el pluralismo cultural, la economía de libre mercado y las virtudes cristianas de compasión, caridad y respeto por el individuo (Davies, 1997, p. 54). Basta leer ese listado para notar que, en nuestros días, varios de esos elementos ya no forman parte de lo que en algunos ámbitos se consideran valores occidentales.

Davies pretendía ampliar la perspectiva de un historiador sobre Europa, sorteando dificultades originadas en la idea de Occidente o civilización occidental. Tal ampliación, aunque valiosa, es insuficiente para reflexionar sobre las Américas, cuya historia y presente implican aspectos más allá del estudio del autor citado.

Por su parte, el filósofo británico de origen ghanés Kwame Anthony Appiah también repasa algunos significados históricamente atribuidos a Occidente.

Usar «europeo» como sustantivo y no adjetivo se origina en los conflictos entre la cristiandad y el islam. En Occidente nació la idea de que lo mejor de la cultura griega pasó a Europa occidental mediante el Imperio romano. Pero sería erróneo identificarlo con la cristiandad medieval en tanto contrapuesta al islam, pues el mundo árabe también estudiaba la herencia clásica. Es más, fueron estudiosos árabes quienes difundieron la filosofía aristotélica. Las tradiciones clásicas con que se pretende distinguir entre civilización occidental y los herederos de los califatos son, en realidad, puntos de afinidad entre ellos (Appiah, 2016).

En la era de los grandes imperios, Occidente designaba un contraste entre Europa y Asia; durante la Guerra Fría, un lado de la cortina de hierro. Más recientemente, significa Europa y sus antiguas colonias en Norteamérica, contrapuesto a lo no occidental como África, Asia y Latinoamérica (lo que algunos llaman el sur global), aunque muchos latinoamericanos reclaman una herencia occidental. Si se agrega Australia, Nueva Zelanda y la población blanca sudafricana, «occidental» parecería un eufemismo para «blanco» (Appiah, 2016).

Occidente como nombre de una herencia cultural surge en la década de 1890 y se difunde en el siglo XX. Su concepción actual, según Appiah (2016), es producto de la Guerra Fría: una narrativa que enfatiza valores como el individualismo, la democracia, la libertad, la tolerancia, el progreso, la racionalidad y la ciencia, que el autor resume en la rima «From Plato to Nato» (De Platón a la OTAN).

Appiah publicó su conferencia hace casi diez años. Hoy, la sola mención de la OTAN evoca cambios que, entonces, quizá parecían imposibles o lejanos. Con los valores que menciona Appiah ocurre lo mismo que con los enumerados por Davies. Ambos autores brindan una visión panorámica de cambios históricos en la noción de Occidente. Citarlos también revela que la que parecía aceptada en 2016 o 1997 ya no predomina hoy.

Algunas visiones de Occidente

A finales del siglo XX, Samuel Huntington propuso que, tras la Guerra Fría, el orden mundial sería reconfigurado por un choque entre civilizaciones: las principales distinciones ya no serían ideológicas o económicas, sino culturales. Los aciertos de su diagnóstico son debatibles, pero es útil repasar sus bases, pues su planteamiento fue muy difundido y mantiene alguna influencia.

Para Huntington (1996, pp. 41-45), una civilización es la entidad cultural más amplia, definida por *elementos objetivos comunes* (idioma, historia, religión, costumbres, instituciones, entre otros) y por la *autoidentificación subjetiva* de las personas, sin perjuicio de niveles menos amplios de identidad personal, cultural, geográfica, etc. Las civilizaciones y culturas son dinámicas. No tienen fronteras exactas ni comienzos o finales precisos; se redefinen y cambian a través del tiempo, interactúan y se traslapan, evolucionan y se adaptan. La civilización es una entidad cultural, no política. Sus componentes políticos varían de una civilización a otra y dentro de una misma civilización con el paso del tiempo. Por tanto, una civilización puede contener una o varias unidades políticas.

Huntington (1996) considera siete grandes civilizaciones contemporáneas: la china, la japonesa, la hindú, la islámica, la occidental, la latinoamericana y la africana (pp. 45-48). A su criterio, la civilización occidental incluye Europa, Norteamérica y países de población europea como Australia y Nueva Zelanda, pero no Latinoamérica. Históricamente, la civilización occidental es europea; modernamente, es euroamericana o noratlántica, hablándose además de la «occidentalización» de otros países, como algunos asiáticos.

Aunque consciente de serias limitaciones en la terminología, Huntington elige referirse a Occidente como sinónimo de europeo-norteamericano. Latinoamérica tiene una identidad distinta, evolucionada por otro camino que Europa y Norteamérica (Huntington, 1996, pp. 46-47). En otra sección se expondrá lo que observa.

Samuel Gregg (2019) ve la civilización occidental como una síntesis entre razón y fe, asediada actualmente por el radicalismo islámico (fe sin razón) y el secularismo agresivo (razón sin fe). Partiendo de lo dicho por Benedicto XVI (2006), Gregg propone que la fe y la razón deben sostenerse y purificarse mutuamente, en un diálogo que permita corregir sus respectivos excesos y errores.

Occidente, para Gregg, no es un ámbito geográfico sino una cultura, que ha dado su máxima expresión a ideas como la libertad personal, el imperio de la ley o Estado de derecho (*rule of law*), el Gobierno limitado, la distinción entre Iglesia y Estado, y los derechos humanos. A su juicio, el ideal de libertad ha sido fundamental para el crecimiento de Occidente porque se deriva de algo que es incluso más central para esta civilización: el compromiso con la indagación racional en búsqueda de la verdad. Por tanto, la idea plena de libertad occidental sería una libertad racional en que la razón gobierna las pasiones. Tal cultura

habría surgido del contacto entre el pensamiento griego y el cristianismo —con raíces en el judaísmo— dentro del antiguo mundo romano.²

Louis Rougier (2001) también expone esas tres bases de la cultura occidental y sus aportes principales:

1. La *antigua Grecia*, cuyo racionalismo inició la ciencia teórica, la democracia con el concepto de isonomía o igualdad ante la ley, la economía monetaria, y la reflexión ética sobre la conducta humana.
2. La *antigua Roma*, que complementó el principio griego de libertad con el principio del orden a través del derecho romano, y el universalismo, permitiendo el intercambio cultural entre pueblos diversos.
3. El *cristianismo*, que, al establecer el principio de igualdad esencial entre los seres humanos, rehabilitó moralmente a los pobres, los esclavos, el trabajo manual y las artes mecánicas, sentando bases para las invenciones y el fomento de la investigación científica en Occidente.

Sobre estas bases, Rougier (2001) añade cuatro «revoluciones» que, juntas, originaron el despegue de Occidente en siglos posteriores:

1. La *científica*, que desarrolló la ciencia teórica y sus aplicaciones prácticas a través del método científico, originando la visión de un mundo abierto y de la autonomía humana, con lo cual se desarrolló la idea del progreso.
2. La *económica*, que superó la economía feudal de Occidente y el mercantilismo de los estados nacionales, dando lugar a la economía de libre mercado, que permitió satisfacer mejor las necesidades de las personas y elevar su nivel de vida.
3. La *industrial*, que proveyó los medios tecnológicos para aumentar la productividad agrícola y fabril, permitiendo el éxito de la revolución económica.
4. La *política*, que transformó al ser humano de súbdito a ciudadano, reconociéndole derechos inalienables que ninguna autoridad puede violar, estableciendo el principio que la soberanía radica en el pueblo y se delega en autoridades cuyo poder es limitado por la ley y el derecho.

Niall Ferguson (2012) señala seis aspectos que, a su juicio, dieron ventajas a la civilización occidental frente a otras:

² Benedicto XVI (2008b) también se refirió a la cultura griega o helenista y a la estructura político-administrativa del Imperio romano como elementos que históricamente favorecieron la extensión del cristianismo, situación manifestada particularmente en la figura de san Pablo, «hombre de tres culturas»: ciudadano romano, de origen judío, hablante de griego.

1. *Competencia*. La fragmentación y rivalidad política en Europa favoreció el surgimiento de sistemas políticos más equilibrados y no despóticos.
2. *Revolución científica*. Los grandes avances del siglo XVII en matemática, astronomía, física, química, biología, se produjeron en Europa occidental.
3. *Imperio de la ley y gobierno representativo*. El mundo anglosajón originó un sistema político-jurídico basado en la propiedad privada y la representación en asambleas legislativas electas.
4. *Medicina moderna*. Los grandes avances de los siglos XIX y XX en atención sanitaria, incluyendo el control de enfermedades tropicales, fueron hechos por europeos occidentales y norteamericanos.
5. *Sociedad de consumo*. La Revolución Industrial produjo tecnología que aumentó la productividad y la demanda de bienes.
6. *Ética del trabajo*. Fue en Occidente donde primero se combinó un trabajo más extensivo e intensivo con mayor ahorro, permitiendo la acumulación sostenida de capital.

Las concepciones resumidas combinan aspectos descriptivos con juicios de valor sobre el sentido de ciertos desarrollos históricos. Esto no las invalida, pero hace oportuno recordar las limitaciones advertidas por Davies. Sus autores provienen de, y su contenido se centra en, el mundo europeo-occidental y norteamericano. Es necesario dirigir una mirada más atenta al ámbito latinoamericano.

Latinoamérica

Varios de los autores antes citados emplean el término Latinoamérica o América Latina sin mayor discusión, pero hoy se discute si acaso sea mejor referirse a Hispanoamérica o Iberoamérica (América Hispana, Hispánica o Ibérica), en contraposición o especificidad ante lo anglosajón y lo francés. No abordaremos esa discusión, pero importa señalarla, pues es otro punto de complejidad y tensión «intraoccidental». Otros, como algunos promotores de la coordinación continental de nacionalidades y pueblos indígenas, rechazan cualquier denominación que refiera a lo europeo, proponiendo otros nombres como Abya Yala («tierra madura», «tierra viva» o «tierra en florecimiento», en el idioma del pueblo kuna de lo que hoy es Colombia y Panamá, usado como sinónimo de América [Porto-Gonçalves, 2011, p. 39]). Ambas posturas reflejan, de alguna manera, importantes debates contemporáneos relacionados con el tema bajo examen, como se observará más adelante.

Como se expuso, para Huntington Latinoamérica tiene una identidad distinta a la de Occidente. Para su análisis, enfocado en política internacional,

considera más apropiado y útil designarla como una civilización separada de Occidente, pero cercanamente afiliada a este, e internamente dividida sobre si pertenece o no a él. Señala en ella algunos rasgos, por contraste con Europa y Norteamérica (Huntington, 1996, p. 46):

1. Una cultura corporativista y autoritaria, que en Europa se dio en menor grado y que no había existido en Norteamérica.
2. Una cultura históricamente católica, a diferencia de Europa y Norteamérica, que sintieron los efectos de la reforma protestante. Sin embargo, como también apunta Huntington, esto ya estaba cambiando hacia finales del siglo XX, y hoy la realidad iberoamericana es distinta.
3. La incorporación de culturas indígenas, que no existieron en Europa, fueron minimizadas en Norteamérica, y tienen distinta importancia en cada país latinoamericano. Para Guatemala, este punto es de suma relevancia.
4. La evolución política y el desarrollo económico han seguido patrones muy distintos de los que prevalecieron en países nortatlánticos.
5. Subjetivamente, la autoidentificación de los latinoamericanos con la llamada civilización occidental es dividida.

Otros estudiosos también resaltan aspectos políticos e institucionales como diferenciadores específicos de Latinoamérica. Por ejemplo, Ferguson (2012) observa que el caudillismo predominó en las repúblicas latinoamericanas desde su independencia, a pesar de la influencia formal del modelo constitucional estadounidense. A su juicio, esto se debió principalmente a tres factores:

1. Falta de tradición de autogobierno y democracia, pues el poder colonial estuvo concentrado en españoles peninsulares.
2. Distribución desigual de la propiedad, con grupos interesados en conservar grandes propiedades rurales y mano de obra barata urbana.
3. Elevada heterogeneidad y división racial, con conflictos entre criollos, peninsulares, castas y personas esclavizadas, así como poblaciones indígenas sin derechos políticos.

Para Francis Fukuyama (2011, pp. 355-358), los Gobiernos latinoamericanos presentan características únicas en el mundo. La región ha tenido un desempeño especialmente negativo en materia de desigualdad (de ingreso y de riqueza) y Estado de derecho (*rule of law*). Aunque se ha logrado realizar elecciones y cambiar líderes por mecanismos democráticos, la administración de justicia es deficiente: existe poca seguridad, altos índices delictivos, congestionamiento en la carga de trabajo de los juzgados, derechos de propiedad débiles o inseguros, impunidad para muchos de los ricos y poderosos. A su criterio, ambos fenómenos

guardan estrecha relación, pues la legislación protege a minorías, como familias y empresarios acaudalados, sectores como los sindicalistas (especialmente del sector público) y estudiantes universitarios, entre otros.

Entre factores que originan estas circunstancias, Fukuyama menciona el latifundismo, sistemas fiscales que afectan desproporcionadamente a los pobres, mala administración gubernamental económica y financiera, autoritarismo y corrupción: «Las élites acaudaladas han aprendido a vivir con gobiernos no democráticos y a protegerse de la autoridad del Estado, y con frecuencia se benefician de la corrupción institucionalizada [traducción propia]» (Fukuyama, 2011, p. 357). Ve el origen de estos factores en el sistema institucional recibido de España.

Carlos Alberto Montaner estima que Latinoamérica sí es parte de Occidente, sin ignorar las complejidades históricas que conlleva: Latinoamérica es «un gran fragmento de ese mundo occidental», a su vez «complejo y variopinto»:

Ser latinoamericano —por solo mencionar algunos ingredientes— es ser español, lo que a su vez acarrea ser griego, fenicio, romano, germano, judío, cristiano y, en alguna medida, la medida española, también árabe y también, cómo no, africano. . . . En todo caso, carece de sentido pretender vincular la historia a las raíces biológicas. La sangre y la cultura no tienen la menor relación. (Montaner, 2008, pp. 13-14).

Debe, además, profundizarse sobre lo específicamente latinoamericano como presencia de, y mestizaje con, las culturas de los pueblos indígenas, las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales surgidas de la presencia europea que colocó a la región en la esfera de influencia occidental. Como se indicó, esto tiene distinto peso en cada país, y Guatemala es uno en que su relevancia es mayor.

Algunas tensiones internas

Aunque algunos proponen una síntesis armónica y exitosa entre Grecia, Roma y el cristianismo como base de la civilización occidental, los contactos históricos entre estos tres elementos no siempre fueron pacíficos,³ y algunas tensiones persisten hoy bajo diferentes formas. Además, las culturas griega y romana no fueron uniformes ni estáticas, como tampoco lo ha sido el cristianismo.

³ Quizá la tensión más violenta y conocida sean las persecuciones sufridas por los cristianos bajo el Imperio romano. Pero el contacto de los romanos con el helenismo también generó oposición (Barrow, 2002, capítulo III).

De varios aspectos que muestran importantes tensiones históricas y conceptuales, cabe destacar dos debates «intraoccidentales» que ejemplifican la necesidad de profundización y matiz, tocantes precisamente a la fe y la libertad.

Cristianismo y secularidad

Joseph Ratzinger (2005) se preguntaba «¿hasta qué punto es griega y hasta qué punto es latina la fe, la cual, por lo demás, no surgió en el mundo griego y latino, sino en el mundo semítico del Próximo Oriente, en el cual estuvieron siempre en contacto, y siguen estándolo, Asia, África y Europa?» (p. 172). Para Enrique Dussel (2012), «la expresión *Cultura (o civilización) occidental y cristiana* es un sincretismo contradictorio e ideológico» (p. 207). Históricamente, el cristianismo nace en el mundo semita, igual que el islam, y su situación en el Imperio romano es geográfica y culturalmente oriental; incluso más oriental que el helenismo, que históricamente nunca fue «europeo» (Dussel, 2012, pp. 206-207).

La síntesis entre la fe cristiana y el pensamiento griego ha sido cuestionada, y su origen no fue fácil. La propia Biblia narra que san Pablo anunció a los atenienses el «Dios desconocido» que ellos ya adoraban sin conocerlo, pero también que algunos filósofos epicúreos y estoicos lo consideraron un charlatán, y otros se burlaron al escuchar sobre la resurrección de los muertos (Hechos, 17:16-34). Como recordaba Ratzinger (2005), si bien existe un «Platón cristiano», también existió siempre un «Platón anticristiano»: «el platonismo . . . ofreció al cristianismo la más intensa resistencia y se entendió como su polo opuesto. En el ámbito latino vemos algo parecido» (p. 78).

En Occidente, algunas ideas de santo Tomás de Aquino, el gran ejemplar de la síntesis entre razón y fe —que él basó en buena medida sobre su estudio de Aristóteles y Averroes—, fueron condenadas, junto con algunas de estos dos pensadores, por los obispos de París en la década de 1270. Como explica Benedicto XVI (2010), en aquella época

se confrontaron dos culturas: la cultura precristiana de Aristóteles, con su racionalidad radical, y la cultura cristiana clásica. Ciertos ambientes se sentían inclinados a rechazar a Aristóteles por la presentación que de ese filósofo habían hecho los comentaristas árabes Avicena y Averroes. De hecho, fueron ellos quienes transmitieron al mundo latino la filosofía aristotélica. (párr. 4)

En el discurso de Ratisbona (2006), Benedicto XVI abordó etapas en el debate sobre la «deshelenización» del cristianismo, que cuestiona el valor y significado de la síntesis operada en la Iglesia antigua con el helenismo o cultura

griega. A su criterio, «las opciones fundamentales que atañen precisamente a la relación entre la fe y la búsqueda de la razón humana forman parte de la fe misma, y son un desarrollo acorde con su propia naturaleza» (Benedicto XVI, 2006, párr. 14). Pero tanto la fe como la razón ofrecen cuestionamientos. Por ejemplo, «en el mundo occidental está muy difundida la opinión según la cual solo la razón positivista y las formas de la filosofía derivadas de ella son universales» (Benedicto XVI, 2006, párr. 16).

Este punto se abordó en su debate con Jürgen Habermas sobre la secularización. Ratzinger (2008) señaló que «las dos grandes culturas de Occidente» son «la cultura de la fe cristiana y la de la racionalidad laica», que de algún modo influyen «en todo el mundo y en todas las culturas» (pp. 50-51). Ambas se presuponen a sí mismos como universales, pero de hecho no lo son. Incluso, dentro de Occidente mismo, la cosmovisión cristiana convive —frecuentemente en tensión— con una «cultura laica rigurosamente racional» (Ratzinger, 2008, p. 49). Para Ratzinger (2008),

es importante que los dos grandes componentes de la cultura occidental estén dispuestos a escuchar y desarrollen una auténtica correlación también con [las demás] culturas. Es importante darles voz en el intento de una auténtica correlación polifónica en la que se abran a la esencial relación complementaria de razón y fe. (p. 54)

Esta relación complementaria no es admitida por todos quienes abrazan visiones positivas de la civilización occidental. Por ejemplo, para Yaron Brook, la esencia de esta radica en la razón y el individualismo, ideales de la Ilustración originados en la antigua Grecia y florecidos en las revoluciones industrial, científica y estadounidense. Aspira a que la filosofía secular reemplace a la religión. Para Andrew Sullivan, dicha civilización es la unión entre la teología judía y la razón griega: el hombre necesita tanto la razón como la revelación, y sólo la religión puede dar sentido a la vida. Ambos sostuvieron un debate preguntándose si vale la pena salvar la civilización occidental (Bowden, 2020).

Ayn Rand (1964) consideraba la religión como creencia no sustentada por los hechos de la realidad y las conclusiones de la razón, o contraria a éstos. La fe es negación de la razón, «extremadamente nociva» para la vida humana. Aunque algunas religiones, como formas primitivas de filosofía, tienen enseñanzas morales valiosas, su base en la fe es «peligrosa o malévola». La elección entre fe y razón es, para Rand, simplemente inconcebible. Según ella, la cruz simboliza el sacrificio del ideal (Cristo) al no ideal (los pecadores), lo cual le resulta indignante. Además, en nombre de ese símbolo se pide a

las personas que se sacrificuen a sí mismos «por sus inferiores», lo que ella considera «tortura».

Warren Orbaugh estima que los derechos individuales, idea central en algunas de las principales visiones de Occidente, serían una noción egoísta que choca con la ética cristiana, entendida como ética de la abnegación en que el sacrificio es una obligación moral. Pone en boca de su personaje una equiparación entre los cristianos y los socialistas, ambos caracterizados como vampiros, chupasangres. El cristianismo es un indecente y envidioso vampiro que destruyó el Imperio romano, «donde todo espíritu respetable era epicúreo» (Orbaugh, 2017, p. 322). Todo por culpa de san Pablo, quien violentaba la verdad para ganar seguidores ingenuos, insensatos e inmaduros: «La fe de la envidia y del odio a lo bueno por ser bueno. Del odio del mediocre al excepcional, del rebaño al independiente, del sumiso al espíritu libre, del mal constituido al hermoso, orgulloso, al feliz» (Orbaugh, 2017, p. 323).

Dicho autor expresa «repugnancia fisiológica» ante el célebre *libro La imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, «despreciador del sentido de la tierra» (Orbaugh, 2017, pp. 93 y 94). Entiende que la religión propone como ideal moral la negación de la vida y de los propios valores, la degradación, la deshonra y el sacrificio, finalidades que considera malas. Las religiones son engaños, y saben que lo son, no se basan en la razón sino en ideas contrarias a la lógica. La fe es la mentira. Es gracias a la Ilustración que se redescubrieron los sistemas morales griegos de Aristóteles y Epicuro, que promueven la autorrealización y no la abnegación, al hombre como valor y fin en sí mismo cuyo propósito es lograr su propio bienestar (Orbaugh, 2017, p. 261). En esta visión, valores occidentales fundamentales como la racionalidad y la libertad no solo excluyen la fe —cualquier religión o «misticismo»— sino, más aún, son contrarios e inconciliables con ella.

Así, en algunas versiones de Occidente, el cristianismo (o la cristiandad medieval, una de muchas formas históricas de cultura cristiana) no es continuidad armoniosa y enriquecedora con el pasado grecolatino, sino paréntesis desafortunado y tenebroso: el verdadero Occidente, para algunos, durmió hasta ser despertado por la modernidad ilustrada y secularista, rechazando la fe cristiana no solo en sus postulados teóricos sino también en sus valores éticos y morales.

Libertad y política

Según expone Annelien de Dijn (2020), desde la antigua democracia ateniense hasta las revoluciones estadounidense y francesa la libertad se entendió en su dimensión política como autogobierno, participación cívica en la gestión de

la cosa pública. Paralelamente, también desde la antigua Grecia se desarrolló la idea de la democracia como gobierno de la chusma, tiranía de las mayorías, por lo que el gobierno debía confiarse a una minoría o individuo iluminados.

Estas tensiones se alternaron a lo largo de la historia, conduciendo eventualmente a la distinción entre *libertad civil* y *libertad política*, entendiendo que una no es esencial a la otra, y que libertad no es la capacidad positiva de participar en el (auto)gobierno, sino simplemente la realidad negativa de ser dejado en paz por el Gobierno. La tradición republicana se reinterpretó como contrapuesta a la democracia, con relecturas de la revolución estadounidense en esa clave. Pero los detalles históricos siempre son más complejos (de Dijn, 2020).

Así, por ejemplo, el actual énfasis sobre libertad económica y propiedad privada quizá chocarían con la visión de Thomas Jefferson (1821), para quien «un gobierno verdaderamente republicano» debía erradicar «toda fibra de aristocracia antigua o futura», evitando la acumulación y perpetuación de riqueza en individuos, familias y manos muertas, y promoviendo la educación general para que todos ejerzan inteligentemente su parte en el autogobierno.

En parte, los cambios en el concepto político de libertad surgieron como reacción ante los excesos de la Revolución francesa. Autores como Francis Lieber conceptuaron una diferencia entre la *libertad anglicana* y la *libertad galicana*, contraponiendo los modelos constitucionales de Inglaterra y Francia. Se distingue también entre libertad antigua, medieval o moderna; griega o romana; pagana o cristiana; estadounidense o inglesa. Algunos evalúan negativamente la libertad galicana por basarse en las ideas de Rousseau opuestas a la institucionalidad representativa, favoreciendo en cambio la supremacía mayoritaria (de Dijn, 2020).

Según Philip Pettit, el republicanismo se basa en tres ideas principales: la libertad como no dominación, la constitución mixta y la ciudadanía contestataria. Distingue dos tradiciones republicanas como estilos de pensamiento (esto y lo que sigue adaptado de Gramajo Castro [2021]):

1. La tradición *italo-atlántica*, en que la constitución mixta busca garantizar el imperio de la ley y la igualdad como garantías de las libertades básicas, mediante la separación de poderes compartidos y la representación.
2. La tradición *franco-alemana*, inspirada en Rousseau y Kant, que coincide en la noción de libertad, pero difiere en cuanto al modelo constitucional y la participación cívica: una ciudadanía menos activa se limita a conformar o elegir los órganos de la soberanía popular o representativa.

La libertad se concibe con algunas diferencias entre el republicanismo y el liberalismo: para el primero, el enemigo de la libertad es el poder que algunas personas puedan ejercer sobre otras; para el segundo, las asimetrías de poder personal no son objetables por sí solas. Así, el republicanismo puede entender el bien común como límite a los derechos individuales y la libertad como consecuencia del autogobierno ciudadano, mientras el liberalismo entiende los derechos individuales como límites a la promoción del bienestar común mediante políticas públicas, y que la libertad debe defenderse también frente a la voluntad mayoritaria.

Las implicaciones prácticas de estos enfoques se observan, por ejemplo, en debates contemporáneos sobre el poder ejercido por actores privados en función de su posición económica (Ahmari, 2023). En otros ámbitos, la idea de república o republicanismo se ha incorporado al discurso prácticamente como sinónimo de algunas concepciones liberales.

Reflexiones para la actualidad

Bettiza et al. (2023, siguiendo a Brubaker) llaman *civilizacionismo* a la ideología contemporánea de reacción y disputa contra el orden liberal internacional, particularmente en el contexto de su globalización tras el fin de la Guerra Fría. A su criterio, el civilizacionismo gana terreno como ideología contrahegemónica, especialmente entre una gama compleja de actores y fuerzas sociales iliberales o no completamente liberales, como alternativa frente a un *estándar moderno, informal y liberal de la civilización*, que aquellos experimentan como algo que los aprisiona en un estado de inseguridad ontológica, estatus inferior y desapoderamiento simbólico.

El civilizacionismo articula «narrativas de crisis» para identificar tanto las fuentes ideológicas de amenaza como aquello que se ve amenazado. Los autores exponen lo que, a su criterio, son cuatro ejemplos actuales de civilizacionismo: occidental, islamista, chino y ruso, resumiendo sus respectivas narrativas de crisis; identidad, valor y valores civilizacionales; y propuestas de orden mundial (Bettiza et al., 2023).

El estándar moderno liberal de civilización, con aspiración de universalidad, se asocia generalmente con (1) principios democráticos y normas universales de derechos humanos (políticos y sociales); (2) principios capitalistas de libre mercado, preferentemente (neo)liberales;⁴ y (3) una visión liberal internacionalista

⁴ El término *neoliberalismo* causa rechazo en algunos ambientes favorables a la libertad económica, por el uso laxo y peyorativo que le dan sus críticos. Sin embargo, algunos simpatizantes lo han empleado:

y cosmopolita. Para algunos, este modelo es en sí mismo una exportación e imposición de Occidente sobre el resto del mundo. Para otros, la globalización liberal genera dinámicas que contribuyen al declive de sus civilizaciones, incluyendo la occidental. Así, tanto fuera como dentro de Occidente, y, en este, tanto izquierdas como derechas, hoy formulan críticas contra la tendencia homogenizante del orden liberal (Bettiza et al., 2023).

A criterio de los autores, el civilizacionismo reviste formas complejas y diversas, pero enfatiza ciertos puntos comunes frente al liberalismo: (1) deberes colectivos frente a derechos individuales; (2) una ética comunitaria frente a una cosmopolita; (3) religión y espiritualidad frente a secularismo y materialismo; (4) orden y estabilidad frente a libertad y cambio; (5) particularismo y regionalismo frente a universalismo y globalismo; (6) rutas únicas y distintas hacia la modernidad, basadas en diferencias etnoculturales de valores, frente a una trayectoria humana común que converge en un solo modelo (Bettiza et al., 2023).

Algunos de los rasgos enumerados en el párrafo anterior aplican, por ejemplo, tanto al conservadurismo antiglobalista como al indigenismo anticapitalista, que, lejos de verlos como puntos en común, articulan sus propias contraposiciones desde ellos, o desplazándose selectivamente hacia un polo opuesto. Esto muestra lo complejo que es entender la política contemporánea, pero también ofrece un punto de partida para intentarlo.

Al menos hacia finales de la Guerra Fría, existía cierto consenso en que las democracias liberales de libre mercado eran no solo compatibles con la diversidad cultural sino, incluso, eran el mejor medio para su respeto y protección, vistos a su vez como algo positivo y deseable. Así, por ejemplo, lo expresaba el presidente estadounidense Ronald Reagan en su discurso ante el parlamento británico en 1982. Aunque en buena medida se refiere a circunstancias de su momento y, como es lógico, enuncia generalidades cuya concreción admite debate, cito dos fragmentos que, a mi entender, expresan su núcleo principal:

Milton Friedman (1951) lo usó para designar una doctrina que acepta el énfasis sobre la importancia fundamental del individuo, pero sustituye el propósito del *laissez-faire* por la meta del orden competitivo, en que el Estado tiene a cargo vigilar el sistema, establecer condiciones favorables para la competencia, prevenir monopolios, proveer estabilidad monetaria, y aliviar la miseria aguda. La ciudadanía estaría protegida frente al Estado por la existencia de un mercado privado libre, y unos frente a otros por la preservación de la competencia. Por su parte, el Adam Smith Institute (2016) abrazó la denominación, afirmando que ser neoliberal significa estar a favor de los mercados, los derechos de propiedad y el crecimiento, ser individualista, empírico y de mente abierta, de mentalidad globalista, optimista sobre el futuro y enfocado en cambiar el mundo para mejor.

El objetivo que propongo es bastante sencillo de expresar: fomentar la infraestructura de la democracia, el sistema de libertad de prensa, los sindicatos, los partidos políticos y las universidades, que permiten a un pueblo elegir su propio camino para desarrollar su propia cultura y reconciliar sus diferencias por medios pacíficos. No se trata de imperialismo cultural, sino de proporcionar los medios para una auténtica autodeterminación y protección de la diversidad. La democracia ya florece en países con culturas y experiencias históricas muy diferentes. Sería condescendencia cultural, o peor aún, decir que cualquier pueblo prefiere la dictadura a la democracia. ¿Quién elegiría voluntariamente no tener derecho al voto, decidir comprar panfletos de propaganda del gobierno en lugar de periódicos independientes, preferir el gobierno a los sindicatos controlados por los trabajadores, optar por que la tierra sea propiedad del Estado en lugar de quienes la cultivan, querer la represión gubernamental de la libertad religiosa, un partido político único en lugar de la libre elección, una ortodoxia cultural rígida en lugar de la tolerancia y la diversidad democráticas?...

Soy consciente de que... existe un desacuerdo legítimo sobre el grado en que el sector público debe desempeñar un papel en la economía y la vida de una nación. Pero en un punto todos estamos de acuerdo: nuestro rechazo a la dictadura en todas sus formas [traducción propia]. (Reagan, 1982)

También lo afirmó el presidente Bill Clinton, llamando a combatir los extremismos y fortalecer las democracias de libre mercado en su discurso de 1993 ante las Naciones Unidas: «Hay quienes afirman que la democracia es simplemente inaplicable a muchas culturas y que su reciente expansión es una aberración, un accidente de la historia que pronto desaparecerá. Pero yo estoy de acuerdo con el presidente Roosevelt, quien una vez dijo: “La aspiración democrática no es una mera fase reciente de la historia humana. Es la historia humana”»;⁵ «Nuestra política se basa y debe basarse en un profundo respeto

⁵ La cita es de la tercera toma de posesión de Franklin Delano Roosevelt (1941):

La fe de América... es el resultado de siglos. Nació en las multitudes de personas que llegaron de muchos países... que buscaban aquí... una libertad más plena. La aspiración democrática no es una mera fase reciente de la historia humana. Es la historia humana. Impregnaba la vida antigua de los primeros pueblos. Resurgió con fuerza en la Edad Media. Quedó plasmada en la Carta Magna. En América, su impacto ha sido irresistible. América ha sido el Nuevo Mundo en todas las lenguas y para todos los pueblos, no porque este continente fuera una tierra recién descubierta, sino porque todos los que llegaron aquí creían que podían crear en este continente una nueva vida, una vida que debía ser nueva en libertad. Su vitalidad quedó plasmada en nuestro propio Pacto del Mayflower, en la Declaración de Independencia, en la Constitución de los Estados Unidos y en el discurso de Gettysburg. Aquellos que llegaron

por todas las religiones y culturas del mundo. Pero debemos oponernos en todas partes al extremismo que genera terrorismo y odio»; «Las democracias que respetan el Estado de derecho y a las minorías políticas, religiosas y culturales, son más receptivas a su propio pueblo y a la protección de los derechos humanos»; «Los derechos humanos no son algo condicional, basado en la cultura, sino algo universal otorgado por Dios»; «Aseguremos que la marea de libertad y democracia no sea contrarrestada por los fuertes vientos del odio étnico» (traducciones propias).

Juan Pablo II, también dirigiéndose a las Naciones Unidas en 1995, anticipaba la problemática que estos temas generan en nuestro tiempo. Partiendo de la búsqueda de la libertad como «una de las grandes dinámicas de la historia» que «no se limita a una sola parte del mundo, ni es expresión de una única cultura», afirmó que «no vivimos en un mundo irracional o sin sentido, sino que, por el contrario, hay una lógica moral que ilumina la existencia humana y hace posible el diálogo entre los hombres y entre los pueblos» (Juan Pablo II, 1995, núm. 3).

El papa llamó a abordar no solo los derechos de las personas sino también los de las naciones, constatando que «el problema de las nacionalidades se sitúa hoy en un nuevo horizonte mundial» a causa de las migraciones, los medios de comunicación y la «mundialización» económica:

En este horizonte de universalidad vemos precisamente surgir con fuerza la acción de los particularismos étnico-culturales, casi como una necesidad impetuosa de identidad y de supervivencia, una especie de contrapeso a las tendencias homologadoras. . . . Esta tensión entre particular y universal se puede considerar inmanente al ser humano. La naturaleza común mueve a los hombres a sentirse, tal como son, miembros de una única gran familia. Pero por la concreta historicidad de esta misma naturaleza, están necesariamente ligados de un modo más intenso a grupos humanos concretos; . . . tensión inevitable, pero especialmente fecunda si se vive con sereno equilibrio. (Juan Pablo II, 1995, núm. 7)

Sobre esas bases, abogó por el respeto a las diferencias, afirmando que «el miedo a la “diferencia”, especialmente cuando se expresa mediante un

aquí por primera vez para cumplir los anhelos de su espíritu, los millones que les siguieron y los descendientes que surgieron de ellos, todos han avanzado de forma constante y coherente hacia un ideal que, en sí mismo, ha ganado en importancia y claridad con cada generación. Las esperanzas de la República no pueden tolerar eternamente ni la pobreza inmerecida ni la riqueza egoísta [traducción propia].

reductivo y excluyente nacionalismo que niega cualquier derecho al “otro”, puede conducir a una verdadera pesadilla de violencia y de terror». Para Juan Pablo II (1995), «nuestro respeto por la cultura de los otros está basado en nuestro respeto por el esfuerzo que cada comunidad realiza para dar respuesta al problema de la vida humana», por lo que «cada cultura tiene algo que enseñar acerca de una u otra dimensión de aquella compleja verdad» y «la “diferencia”, que algunos consideran tan amenazadora, puede llegar a ser, mediante un diálogo respetuoso, la fuente de una comprensión más profunda del misterio de la existencia» (núms. 9 y 10).

En cambio, existe una «divergencia esencial entre una forma peligrosa de nacionalismo, que predica el desprecio por las otras naciones o culturas, y el patriotismo, que es, en cambio, el justo amor por el propio país». Así, el papa exhortaba a

empeñarnos en hacer que el nacionalismo exacerbado no continúe proponiendo con formas nuevas las aberraciones del totalitarismo. Es un compromiso que vale, obviamente, incluso cuando se asume, como fundamento del nacionalismo, el mismo principio religioso, como por desgracia sucede en ciertas manifestaciones del llamado «fundamentalismo». (Juan Pablo II, 1995, núm. 11).

En el resto del discurso, reflexionó sobre la libertad y su uso responsable ordenado a la verdad, rechazando el utilitarismo y sus consecuencias políticas, y llamando a una ética de la solidaridad en el panorama económico internacional. Se refirió al papel de las Naciones Unidas, exhortando a elevar la institución como centro moral de confianza, apoyo y respeto, no de dominio de los fuertes. Afirmando que «la fe en Cristo no nos empuja a la intolerancia, al contrario, nos obliga a mantener con los demás hombres un diálogo respetuoso», exhortó a «vencer nuestro miedo del futuro» para construir «una civilización digna de la persona humana, una verdadera cultura de la libertad» (Juan Pablo II, 1995, núms. 17 y 18).

De entre el riquísimo magisterio y pensamiento de Juan Pablo II, su discurso ante la ONU en 1995 y su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2001⁶

⁶ Sobre el diálogo entre las culturas para una civilización del amor y la paz, con que Juan Pablo II quiso recibir el nuevo milenio:

Para que el sentido de pertenencia cultural no se transforme en cerrazón, un antídoto eficaz es el conocimiento sereno, no condicionado por prejuicios negativos, de las otras culturas; “Si tan preocupante es la radicalización de las identidades culturales que se vuelven impermeables a cualquier influjo externo beneficioso, no es menos arriesgada la servil aceptación de las

me parecen textos de inmenso valor para nuestro tiempo, que ameritan una detenida y profunda reflexión, tanto académica como espiritual, con miras a la práctica.

En nuestra época, en Guatemala y otras partes del mundo, la «infraestructura de la democracia», «la tolerancia y la diversidad democráticas», no atraviesan su mejor momento. ¿Estaremos lejos de una nueva «revolución democrática» como la que entusiasmaba a Reagan al pronunciar aquellas palabras? Ciertamente no es posible ni deseable vivir de nostalgias, queriendo regresar a aquellos años en que muchos pensaban que el liberalismo político y económico occidental eran la forma final de la evolución ideológica de la humanidad. Pero sí es importante redescubrir por qué ciertos valores se estimaban centrales, cómo las sociedades se han alejado de ellos, cuánto sea legítima evolución o, en cambio, peligro de nuevas formas de tiranía y opresión, cuando el mundo digital y la inteligencia artificial brindan nuevas posibilidades tanto positivas como negativas.

En su texto antes citado, Appiah (2016) considera que valores occidentales como la libertad, la tolerancia y la racionalidad son positivos y pueden ser universales. Pero enfatiza que no están dados o impuestos necesariamente por un supuesto destino histórico cultural, sino son elecciones actualizadas en cada persona, en cada generación. En similar sentido, Ratzinger (2005) escribió que «Nadie nace siendo cristiano, ni siquiera cuando nace en un mundo cristiano y de padres cristianos. El cristianismo acontece siempre como un nuevo nacimiento».⁷

Occidente no es un concepto unívoco ni pacífico. Se presenta en distintas versiones, algunas incompatibles entre sí, y puede instrumentalizarse aun de modos perversos. En las sociedades occidentales han ocurrido y ocurren muchas realidades contrarias a los valores que en papel dicen sostener. Pero las complejidades de la historia y de las ideas no son obstáculo para encontrar aciertos y luces que merezcan acogerse. Esas mismas complejidades enriquecen

culturas, o de algunos de sus importantes aspectos, como modelos culturales del mundo occidental que, ya desconectados de su ambiente cristiano, se inspiran en una concepción secularizada y prácticamente atea de la vida y en formas de individualismo radical. (Juan Pablo II, 2001, núm. 7)

⁷ Según Ratzinger, «la discusión sobre las cuestiones fundamentales del hombre... no se puede entablar pura y simplemente entre cristianos ni únicamente dentro de la tradición racionalista occidental» (Ratzinger, 2008, p. 49). La falta de universalidad de facto de los dos universalismos occidentales (cristianismo, racionalismo laico) hace necesario un diálogo razón-fe, pero también un diálogo intercultural. En Guatemala, esto implica valorar la perspectiva de los pueblos indígenas. A juicio de Blanco Sarto (2012), en el pensamiento de Ratzinger el pluralismo y el reconocimiento de la legítima diversidad tienen origen teológico: la unidad y pluralidad de Dios uno y trino.

su comprensión; quizá, sobre todo, cuando nos incomoden, pues entonces interpelan más radicalmente nuestro compromiso con la búsqueda racional de la verdad, con la tolerancia, con el diálogo, con la libertad. Si son esos los valores que elegimos.

Referencias

Adam Smith Institute. (11 de octubre de 2016). *Coming out as neoliberals* [Revelarse como neoliberales].

Ahmari, S. (2023). *Tyranny, Inc. How Private Power Crushed American Liberty—and What to Do About It* [Tyranny, Inc. Cómo el poder privado aplastó la libertad estadounidense... y qué hacer al respecto.]. Forum Books.

Appiah, K. A. (9 de noviembre de 2016). *There is no such thing as western civilization* [No existe tal cosa como la civilización occidental]. The Guardian.

Barrow, R. H. (2002). *Los romanos*. Fondo de Cultura Económica.

Benedicto XVI. (12 de septiembre de 2006). *Discurso en la Universidad de Ratisbona*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

Benedicto XVI. (1 de enero de 2008a). *Familia humana, comunidad de paz*. Mensaje para la celebración de la XLI Jornada Mundial de la Paz. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace.html

Benedicto XVI. (2 de julio de 2008b). *Audiencia general*. El ambiente religioso y cultural de san Pablo. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080702.html

Benedicto XVI. (27 de septiembre de 2009). *Encuentro con el mundo académico*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090927_mondo-accademico.html

Benedicto XVI. (2 de junio de 2010). *Audiencia general. Santo Tomás de Aquino*. 1. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100602.html

Bettiza, G., Bolton, D. y Lewis, D. (2023). *Civilizationism and the Ideological Contestation of the Liberal International Order* [El civilizacionismo y la con-

- troversia ideológica en torno al orden internacional liberal]. *International Studies Review*, 25(2), junio. <https://doi.org/10.1093/isr/viad006>
- Blanco Sarto, P. (2012). *Joseph Ratzinger – Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Bowden, T. (16 de septiembre de 2020). *Brook and Sullivan: “Is Western Civilization Worth Saving?”* [Brook y Sullivan: «¿Vale la pena salvar la civilización occidental?»]. New Ideal, Ayn Rand Institute.
- Clinton, W. J. (27 de septiembre de 1993). *Address by President Bill Clinton to the UN General Assembly* [Discurso del presidente Bill Clinton ante la Asamblea General de la ONU]. U.S. Department of State.
- Davies, N. (1997). *Europe. A history* [Europa. Una historia]. Pimlico.
- de Dijn, Annelien. (2020). *Freedom. An Unruly History* [Libertad. Una historia rebelde]. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv322v510.6>
- Dussel, E. (2012). *1492, el encubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. Docencia.
- Ferguson, N. (2012). *Civilización. Occidente y el resto*. Debate.
- Friedman, M. (1951). *Neo-Liberalism and its Prospects* [El neoliberalismo y sus perspectivas]. The Collected Works of Milton Friedman. Hoover Institution Library & Archives.
- Fukuyama, F. (2011). *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution* [Los orígenes del orden político. Desde la prehistoria hasta la Revolución francesa]. Farrar, Straus and Giroux.
- Gálvez Suárez, A. (1 de diciembre de 2025). *Máscaras mutantes (o las contradictorias formas de la tradición)*. Cuadernos hispanoamericanos, (902).
- Gramajo Castro, J. P. (19 de enero de 2021). *¿De qué hablamos cuando hablamos de república?*. Plaza Pública.
- Gregg, S. (2019). *Reason, Faith and the Struggle for Western Civilization* [Razón, fe y la lucha por la civilización occidental]. Regnery.
- Habermas, J. y Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica.

- Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster.
- Jefferson, T. (1821). *Autobiography, 1743 – 1790* [Autobiografía, 1743-1790]. Yale Law School, The Avalon Project.
- Juan Pablo II. (5 de octubre de 1995). *Discurso a la quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html
- Juan Pablo II. (1 de enero de 2001). *Mensaje para la celebración de la XXXIV Jornada Mundial de la Paz*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace.html
- López, R. (2025). Convocatoria del volumen 8, número 2. *Fe y Libertad*.
- Montaner, C. A. (2008). *Los latinoamericanos y la cultura occidental*. Firms Press.
- Orbaugh, W. (2017). *El retorno del superhombre*. Episteme.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2011). *Abya Yala, el descubrimiento de América*. En N. Giarracca (compiladora), *Bicentenarios (otros), transiciones y resistencias* (pp. 39-46). Una Ventana.
- Rand, A. (1964). *Playboy Interview* [Entrevista en Playboy]. The Objectivist.
- Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Ediciones Sígueme.
- Reagan, R. (8 de junio de 1982). *Address to Members of the British Parliament* [Discurso dirigido a los miembros del Parlamento británico]. Ronald Reagan Presidential Library & Museum. <https://www.reaganlibrary.gov/archives/speech/address-members-british-parliament>
- Roosevelt, F. D. (20 de enero de 1941). *Third Inaugural Address* [Tercer discurso de toma de posesión]. The American Presidency Project.
- Rougier, L. (2001). *El genio de Occidente*. Unión Editorial.

Derechos de autor © 2025 Juan Pablo Gramajo Castro



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios.

Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[*Resumen de licencia*](#) - [*Texto completo de la licencia*](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.