

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN.
LAS ESCISIONES DE LAS TRES CULTURAS

JACINTO CHOZA
(Universidad de Sevilla)

1. Las escisiones originarias de las tres culturas - 2. Las escisiones modernas.
Identidades y fronteras - 3. Identidad y alteridad, violencia y comunicación.

1. LAS ESCISIONES ORIGINARIAS DE LAS TRES CULTURAS

Históricamente cabe distinguir cuatro grandes escisiones culturales que son, a la vez, la constitución de grandes culturas actuales. 1) La escisión original entre los hijos de Abraham Isaac e Ismael, que es la escisión originaria entre judaísmo e islam, tal como la examina Reinhardt Lauth en su libro *Abraham y sus hijos. El problema del islam*, y como la expone e interpreta Alberto Ciria en su trabajo recogido en el presente volumen. 2) La escisión entre el cristianismo y el judaísmo, a partir del nacimiento del cristianismo, el concilio de Jerusalén y la destrucción de Jerusalén. 3) A partir del nacimiento del islam propiamente dicho en el siglo VII, la oposición entre el islam y el judaísmo por una parte, y 4) la oposición entre el islam y el cristianismo por otra.

En el seno de estas culturas separadas es donde se han producido las diferentes concepciones del hombre que entran en concurrencia en los diferentes modelos de humanismo.

Las definiciones de hombre surgen con el lenguaje mismo, y constituyen, a la vez que autodefiniciones de los diferentes grupos humanos, el establecimiento de fronteras entre unos grupo y otros. Las relaciones entre los grupos llevan a veces a la disolución de las fronteras y a la constitución de una identidad más amplia, y otras veces al mantenimiento de las diferencias dentro de identidades amplias e interna-

mente diferenciadas. Semejante proceso unas veces tiene lugar mediante el intercambio pacífico y las alianzas de sangre, y otras mediante la guerra, la explotación y la esclavitud, y más frecuentemente mediante las dos cosas.

Desde esta perspectiva, en la constitución de su imperio como único y universal, Roma alcanza, por primera y única vez en la historia, la congregación de todos los hombres bajo un mismo derecho y una misma lengua, y, correlativamente, la abolición de todas las fronteras. Algo que sólo vuelve a lograrse en cierta manera, o sea, programáticamente, con la Declaración de Derechos Humanos de 1948.

Cuando Roma alcanza esa meta, ya en otros territorios antiguamente ajenos al imperio se han producido otras escisiones y han surgido otras fronteras, que vendrán a reproducirse dentro de él, y en la reconstrucción del mundo subsiguiente a la disolución del imperio.

En oriente medio, y mas del mil años antes de que Grecia y Roma empezaran a existir, se produce la gran escisión entre los hijos de Abraham, Ismael hijo de Agar, e Isaac hijo de Sara, que da lugar por una parte a los ismaelitas o agarenos, o sea a los pueblos de cultura islámica, y por otra a los israelitas o hijos de Isaac. Los primeros siempre conservaron memoria de su origen abrahámico y de sus vínculos con los descendientes de Isaac, mientras los segundos no, es decir, «Israel olvidó a Ismael»¹.

La otra gran escisión que se produce dentro del mundo israelita es la de los seguidores de Jesús, la de quienes le consideran como el Cristo. A su vez, una parte de los cristianos se despliega por el mundo romano y, sobre las ruinas del imperio, constituye el cristianismo como religión de la cultura occidental y de la naciente Europa, y como religión que a su vez se olvida de los hijos de Ismael y de las otras ramas de cristianismo no paulinas.

1 Cfr. Reinhardt Lauth, *Abraham y sus hijos. El problema del Islam*, Prohoms Edicions, Barcelona, 2004.

El modelo de la *humanitas* romana, con su sentido de la universalidad, es recogido por el cristianismo paulino, que reproduce las fronteras romano y gentil en la forma de frontera entre fieles e infieles. El nacimiento de Europa y la consolidación de la cultura occidental, lleva consigo la creación de otras nuevas fronteras. Al este de Roma, en Constantinopla, están los herejes (los que pervierten la fe), al sur, en África y oriente medio, los infieles (los hijos de Ismael), dentro de Europa, pero con un estatuto jurídico diferente del de los súbditos, están los pérfidos judíos (los que rechazaron la fe), y al oeste, en América, los paganos (los que nunca supieron nada de la verdadera fe)².

Esta es la gradación geográfica, sociológica y política de lo humano, que los estudiosos de Aristóteles se esforzaron por compaginar con su metafísica porque en épocas posteriores las definiciones metafísicas llegaron a ser las más relevantes.

Para el propio Aristóteles la definición metafísica de hombre no tenía tanta relevancia como la tuvo después³, ni tantas implicaciones jurídico-políticas, pero a partir del siglo XVI empezó a tenerlas. Porque entonces es cuando empiezan a constituirse de un modo férreo las fronteras espaciales, territoriales. Precisamente en el momento en que emergen nuevas fronteras lingüísticas con el nacimiento de las lenguas modernas europeas, y nuevas fronteras religiosas, con la fragmentación del cristianismo paulino resultante del cisma de occidente. Las fronteras religiosas y lingüísticas, que como observa Maquiavelo constituyen las determinaciones más fuertes de la identidad de los grupos sociales, y habían existido desde la más

2 Para una panorámica de la discriminación de los judíos en el medievo cfr. J. Choza y W. Wolny, *Infieles y bárbaros en las Tres Culturas*, CEU, Sevilla, 2000. Para una perspectiva de la fusión de cristianismo y paganismo durante la colonización española de América, cfr. Jaime Peire, *La poética cultural de las culturas indígenas: lectura de textos indígenas del siglo XVI y principios del XVII*, en este volumen.

3 Cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007 (2ª ed.), cap. 1, «Humanismo aristocrático».

remota antigüedad, se reforzaron con fronteras geográficas, territoriales y administrativas, cosa que no había ocurrido antes.

2. LAS ESCISIONES MODERNAS. IDENTIDADES Y FRONTERAS

Las escisiones propiamente renacentistas son las que verdaderamente producen una afirmación de la propia identidad mediante la afirmación de las fronteras geográficas.

Dentro de Europa, con el nacimiento del estado moderno, es cuando se produce el cambio de la primacía de la jurisdicción personal, característica del medievo, a la primacía de la jurisdicción territorial, y es cuando las fronteras territoriales adquieren una importancia decisiva. Esa relevancia de las fronteras se expresa en la paz de Westfalia de 1648 y su aplicación del antiguo principio «cuius regis eius religio». Se expresa en las barreras puestas a mediados del siglo XVI a la expansión del imperio otomano mediante el desmantelamiento de su escuadra naval en el golfo de Lepanto, y se expresa mediante la constitución de unas fronteras territoriales firmes en el área danubiana austro-húngara.

La modernidad es el gran periodo de las fronteras en la historia de la cultura occidental, porque el estado moderno se constituye y se desarrolla sobre un sentido muy rígido de ellas, y la modernidad en general también.

La determinación espacial de «Europa» coincide con la determinación temporal «Modernidad», de manera que ambos términos se constituyen como solidarios en virtud de la rigidez de las fronteras espaciales y temporales que se establecen en los siglos XVI y XVII. Con el nacimiento de la modernidad tiene lugar, también, la construcción de una gigantesca frontera temporal, que es la consolidación de la categoría «Renacimiento», como una especie de telón de acero hacia tiempos anteriores.

La modernidad marca también el comienzo de la «edad oscura» islámica, el periodo de decadencia después del esplendor de los califatos de Bagdad y Córdoba durante el medievo. Como si las fronteras entre el imperio otomano y el de los Augsburgo fuese también una frontera que impidiera la penetración de la ciencia moderna en el mundo islámico, la penetración de la imprenta, la de las técnicas nuevas, e incluso la de los nuevos productos de América.

La islamización de Asia y la cristianización de América a partir del siglo XV, en cierta medida es percibida desde occidente como estancamiento económico, científico, técnico y cultural del Asia budista y confuciana, y del Asia islamizada, y como desarrollo económico y cultural de la América cristianizada.

No se puede decir que hay expansión del mundo islámico por América través del comercio de esclavos o por cualquier otro medio. La mayoría de los esclavos negros son paganos y, ya en el nuevo continente, se convierten al protestantismo en América del norte y al catolicismo en la América del centro y del sur. También hay escasa penetración del islam en el África subsahariana, donde sí se difunde el cristianismo de las potencias coloniales europeas (Inglaterra, Francia, Bélgica, Holanda, Portugal e Italia).

En función de la consolidación de esas áreas geográficas de influencia, puede decirse que hay una racionalidad moderna, o sea, europea, una racionalidad islámica y una racionalidad judía⁴, y, correlativamente, puede pensarse que la religión europea-occidental, la religión islámica y la religión judía, son más comunicables culturalmente que religiosamente.

Las identidades culturales modernas contrastan fuertemente con las identidades antiguas. Sus factores constituyentes son más débiles, y por eso necesitan reforzarse más. Las identidades paleolíticas veían determinadas por la lengua y la religión, es decir, por el tótem,

4 Cfr. Jesús de Garay, *Aristóteles, punto de encuentro y desencuentro entre las tres culturas*, en el presente volumen.

que determina la incardinación familiar y tribal. Las neolíticas y medievales, por los mismos factores y además por la organización política y la localidad, pero no por el país como territorio⁵.

La frontera temporal que la modernidad establece respecto del pasado es correlativa del cambio a una mayor relevancia de la jurisdicción territorial, frente al papel más determinante de la jurisdicción personal en épocas precedentes, y de la constitución del modelo antropológico del *self made man*, del hombre que es hijo de sus obras. Con el humanismo moderno, la esencia humana se contruye de un modo más reflexivo, más interiorizado y más autónomo, según el modelo del fraile mendicante que vive de lo que obtiene con su actividad de predicador (la limosna), según el modelo de Don Quijote o el del sujeto cartesiano⁶.

En la modernidad el hombre nuevo no se quiere definir por nada del pasado, y empieza de nuevo no sólo su lengua, sino también la religión, que entonces es retrotraída al origen por los diferentes reformadores y contrarreformadores. Y precisamente una identidad nueva, en proceso de constitución y de autoafirmación, es lo suficientemente débil como para sentir la discrepancia y las diferencias permanentes como amenazas. La amenaza de la identidad es fuente de violencia en la modernidad con una virulencia muy intensa porque entonces la identidad está adquiriendo un protagonismo nuevo, es muy débil y depende casi exclusivamente de los actos del individuo.

Las identidades nacionales y religiosas se fijan con la paz de Westfalia, pero eso no significa la consolidación de las identidades grupales e individuales, pues las matanzas entre católicos y protestantes se extienden en Francia a lo largo del siglo XVIII, y, posterior-

5 En ese contexto, la identidad individual venía determinada genealógicamente y localmente, según el modelo romano del *prenomen*, *nomen* y *cognomen*, es decir, nombre, primer apellido, que denota la filiación, y segundo apellido que denota la localidad, como Gonzalo Fernández de Córdoba, es decir, Gonzalo, hijo de Fernando, de la localidad de Córdoba.

6 Cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano*, cit., cap. 2.

mente, la lucha revolucionaria por la imposición del modelo del *self made man* se mantiene entrado el siglo XIX⁷. Cuando la identidad individual y colectiva corta sus vínculos con el pasado y empieza desde cero, la religión o la ideología política, a veces identificadas o superpuestas, aparecen como el más importante de los factores identitarios.

Las bifurcaciones y divergencias entre la cultura occidental y las restantes, a partir de la frontera temporal del Renacimiento, genera como se ha dicho otro tipo de fronteras temporales, que dan lugar a un fenómeno señalado por Hegel en primer lugar y más tarde por Bloch, y que consiste en la no contemporaneidad de los grupos que viven al mismo tiempo en un mismo o en diferente territorio.

Este era, según Hegel, el caso de los españoles que rechazaron a José Bonaparte y la constitución liberal que les proponía, porque España y los españoles no estaban todavía maduros para una organización social como la que los franceses les proponían, es decir, porque la España y los españoles de 1802 no eran contemporáneos de Francia y los franceses de ese mismo tiempo.

Obviamente, el tiempo objetivo, el que se fija en cifras numéricas a partir de un punto cero, es el tiempo de una subjetividad colectiva, que determina el punto de partida y las unidades de medida, y el tiempo de las subjetividades colectivas, como el de las subjetividades individuales, varía mucho de unas a otras.

Después de haber establecido las barreras temporales del Renacimiento y de la no-contemporaneidad, la modernidad europea ideó un procedimiento para unificar, mediante una clave temporal, las culturas de las agrupaciones sociales separadas por fronteras diversas. El procedimiento consistió en reducir los binomios lejos/cerca, inmorales/virtuosos, salvajes/civilizados, ellos/nosotros, al binomio antes/después, y en darle el nombre de evolución. Ellos, están lejos y son salvajes e inmorales, como éramos nosotros antes, pero con el

7 Cfr. Nicolas Grimaldi, *Tolerancia e intolerancia de la razón en la edad de la Ilustración*, en J. Choza y W. Wolny, *Infieles y Bárbaros en las Tres Culturas*, CEU, Sevilla, 2000.

paso del tiempo, llegarán a ser como nosotros somos ahora. Nosotros somos su después, su futuro, y significamos el progreso.

Aunque la postmodernidad ha cancelado buena parte de las suposiciones del evolucionismo cultural, no por eso deja de tener sentido hablar de la no contemporaneidad de los contemporáneos, como hace Bloch, e incluso en el sentido en que lo hacía Hegel. Cuando a finales del siglo XX Argelia rechazó, mediante referéndum, la constitución democrática que el gobierno le proponía, su situación podría describirse con las mismas palabras con que Hegel describía la de los españoles de comienzos del XIX. En la técnica, en la ciencia, en el derecho y en la administración cabe hablar de progreso, y en ese sentido hay barreras temporales entre unas culturas y otras, hay unas culturas más atrasadas que otras.

Por otra parte, hay aspectos de la ciencia y la técnica, del derecho y la administración, que no se desarrollan según una secuencia temporal que va de lo menos perfecto a lo más perfecto. Esos aspectos de las diferentes culturas están separados por barreras mucho más espesas que las producidas por fronteras espaciales y temporales, y que son las barreras que hay entre los grupos muy heterogéneos.

En cierto modo, los elementos separados por una barrera espacial o por una barrera temporal, pertenecen al mismo género, y por lo tanto tienen mucho en común. Los países están separados por unas fronteras que delimitan una nación de otra, pero las dos son naciones, las dos tienen estados, las dos pueden tener representación en la ONU, etc. Las barreras temporales señalan que los países más desarrollados y los menos tienen en común una misma línea histórica, pero eso significa que comparten una trayectoria tecnológica y científica, jurídica o administrativa, y eso ya indica la pertenencia a una clase común. Las barreras de la heterogeneidad son las que hay entre, por ejemplo, indios, mineros, mujeres, homosexuales y terroristas, pero ahora no vamos a ocuparnos de esas barreras.

3. IDENTIDAD Y ALTERIDAD, VIOLENCIA Y COMUNICACIÓN

Hay buenos motivos para pensar que la Reforma y la Ilustración europeas reforzaron la incomunicación del cristianismo con el islam y con el judaísmo, y que con ello contribuyeron a lo que, desde una perspectiva ilustrada, se llama la «edad oscura» del judaísmo y del islam. Desde esa misma perspectiva, se puede hablar de una Reforma y una Ilustración judía y otra islámica, que se producirían a partir del siglo XX.

Esa convergencia perceptible de las tres culturas en la modernidad, implica una distancia e incluso una divergencia que permite hablar de una racionalidad moderna como diferente de la racionalidad islámica y ambas diferentes de la racionalidad judía. No hay, en efecto, paralelismo entre el desarrollo de las ciencias, las letras y las técnicas en el occidente moderno y en el mundo islámico, y por eso la religión europea-occidental, la religión islámica y la religión judía resultan mucho más incommunicables culturalmente que religiosamente. En lo que sí cabe señalar ciertos paralelismos es en la diversidad de especies religiosas culturalmente diferentes dentro del judaísmo, del cristianismo y del islam, y en la analogía entre las escisiones intra-cristianas, las escisiones intra-judías y las intra-islámicas.

Las identidades nacionales y religiosas fuertes, constituidas a lo largo de la modernidad mediante un desarrollo político, económico, tecnológico y cultural de máxima potencia, representan, como siempre, una amenaza para las identidades nacionales y religiosas que no han logrado constituirse con ese vigor, y que se han visto invadidas o desfiguradas por aquéllas en todos los terrenos. Entonces emerge la violencia en el rechazo del otro.

Con todo, no se puede decir que esta violencia del siglo XX y del XXI sea más extrema que la registrada en los siglos anteriores precisamente en el proceso de constitución de las identidades modernas. En efecto, ¿son las guerras de religión y las represiones intra-cristia-

nas en la modernidad más sangrientas que en el Renacimiento y en el medievo? La guerra de los treinta años y la noche de San Bartolomé, ¿son más o menos sangrientas que la matanza de judíos y de cristianos en la España medieval? ¿Son igual de sangrientas las guerras de religión y las represiones intra-islámicas en la modernidad que en épocas anteriores? ¿Son las endémicas guerras en los Balcanes guerras de identidad religiosa y cultural? ¿Hay propiamente guerras de religión y represiones intra-judaicas (entre descendientes de Judá) e intra-israelitas (entre descendientes de Jacob), o solamente las hay intra-hebreas (entre descendientes de Abraham)? ¿Son los conflictos de oriente medio en el siglo XX y XXI guerras intra-hebreas? ¿Pueden entenderse también en clave de identidad cultural y religiosa?

El fin de la modernidad coincide con el apogeo de un proceso de secularización en el occidente europeo, que viene dado por el triunfo de la ilustración y de la ciencia moderna como clave para la interpretación pública de la realidad, y por una autonomización económica individual y un crecimiento demográfico que desborda la capacidad de asimilación de las instituciones religiosas. Porque secularización significa, principalmente, emancipación de la vida individual y familiar respecto de las instituciones religiosas y, en concreto, eclesiásticas.

En el islam, aunque el crecimiento demográfico ha sido superior al del occidente europeo, el proceso de secularización ha tenido menor incidencia, porque no ha habido en su seno un proceso de autonomización económica individual y una ilustración, cuya actividad fuera encaminada a proclamar la ciencia como clave para la interpretación pública de la realidad, y porque la religión está mucho menos institucionalizada.

La racionalidad moderna de algún modo está vetada en el islam desde los tiempos de Averroes, por lo cual hay en su seno desarrollos de una racionalidad distinta de la científica, que viene dada por la preeminencia de la analogía y la hermética, al igual que en el judaísmo.

A su vez, la crítica del occidente europeo a la modernidad es precisamente una crítica a la racionalidad científica y una reacción contra su exclusivismo, y un reencuentro con la tradición premoderna de la analogía y la hermenéutica.

En esta perspectiva, los movimientos laicistas y liberales de los ilustrados del mundo islámico (las clases intelectuales y empresariales del mundo islámico) y el proceso de autonomización económica individual, provoca que las poblaciones islámicas se abran a y se fusionen con los elementos culturales de la modernidad europea. Por su parte, los movimientos posmodernos y contraculturales de occidente tienden a asumir las modalidades de la razón analógica y hermenéutica, y a adoptar modalidades comunitarias de convivencia en contraste con el individualismo moderno, y tienden, consiguientemente, a volverse más receptivos para individuos de culturas extra-europeas o pre-modernas (también se podría decir culturas extra-modernas y pre-europeas, según la equivalencia espacial y temporal que ya se ha señalado).

Las modalidades analógicas y hermenéuticas de la racionalidad son más propicias para la relación con la alteridad, para la comunicación, que la modalidad científica. Pero además, la autonomización económica de los individuos también la favorece en cuanto que desprende a cada uno de su nicho sociocultural y lo homologa a cualquier otro individuo desprendido también del suyo. En una sociedad de cosmopolitas, vale decir, en una sociedad de desarraigados, de elementos sueltos, de estoicos, la comunicación entre los individuos es más probable y más factible que entre individuos anclados de modo etnocéntrico en sus bases sociales. En este sentido, puede decirse que la deslocalización geográfica y la secularización favorece y hace más necesaria la comunicación entre las culturas.

La colonización, las migraciones, y la importación de las tecnologías y formas de organización son, cuantitativamente, la primera forma contemporánea de comunicación entre cristianismo e islam. La coexistencia en espacios geográficos comunes y la generación de

espacios sociológicos heterogéneos por parte de las tres culturas, en Europa, en occidente, y en general en el mundo, induce a un diálogo interreligioso, a un ecumenismo pacífico y también a nuevos conflictos de religión, como señalan estudios diversos⁸.

Si la pluralidad cultural es positiva de suyo, la validez de esta tesis respecto de la cultura puede hacerse también extensiva a la religión, en el sentido en que lo hacen Jorge V. Arregui y R. Panikkar⁹. En ese sentido también pueden aceptar esa tesis las tres culturas en general e incluso las tres religiones.

No se trata de generar una unidad de las religiones que consista en la secularización completa, en la desaparición de las religiones. No es previsible ni deseable una secularización de ese tipo. La comunicación puede llevar a descubrir en cada religión las claves más genuinas de la propia, como apunta Panikkar, sin renuncia a ninguno de los aspectos de la propia por accidentales que sean.

Como el reconocimiento de la belleza y de la genialidad artística puede darse respecto de producciones de otras culturas, sin la supresión de los aspectos más accidentales que tan fundamentales son para cualquier obra de arte.

La Europa de los 27 que determina con nitidez sus fronteras, cuando lleva a cabo una política de acogida, presenta muchas similitudes con la Europa pre-moderna y pre-europea en lo que se refiere a la relación entre las tres culturas. La disolución de las fronteras propia del siglo XXI es, en cierto modo, una superación de las escisiones entre las tres culturas, por la vía de la comunicación entre ellas, aunque a veces da lugar a un recrudecimiento de los conflictos.

8 Cfr. R. Lauth, *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*, Prohoms Edicions, Cabrils, Barcelona, 2005; P. Berger, *Consciousness and modernization*, Vintage Books, New York, 1974; Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya, Madrid, 1991.

9 Cfr. Jorge V. Arregui, *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, 2004; Raimon Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996.

En el plano político se han propuesto modelos de relación intercultural que van desde el liberalismo y el individualismo más neto de Rawls y Dworkin a las formas de republicanismo y comunitarismo de Sandem, Habermas, Taylor y Kymlicka, en las que se busca, a la vez que la protección del individuo, la protección de las diversas comunidades, especialmente las pequeñas¹⁰. Algunos de esos modelos han sido o están siendo aplicados por la administración americana, británica, alemana, francesa, española, etc., con buen sentido jurídico y político y con diversos resultados prácticos¹¹.

En un momento en que la globalización está fusionando a todas las culturas entre sí, en un momento en que algunas culturas se debilitan o desaparecen y otras se expanden a costa de las débiles, en un momento en que los individuos buscan ansiosamente o pacíficamente su identidad enraizándose en sus culturas, recorrer el proceso a través del cual esas culturas se escindieron desde un origen común y encontrar la convergencia pacífica de todas ellas es, además de una tarea intelectual de primera magnitud, una tarea humanitaria de primer orden.

10 Un buen resumen de las posiciones de estos autores respecto de las relaciones interculturales y de los debates entre ellos puede verse en M. Elósegui, *El derecho a la igualdad y a la diferencia. El republicanismo intercultural desde la Filosofía del Derecho*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1998.

11 Cfr. M. Elósegui, cit.

BIBLIOGRAFÍA

- ARREGUI, Jorge V., *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, 2004.
- BERGER, P., *Consciousness and modernization*, Vintage Books, New York, 1974.
- CHOZA, J. y WOLNY, W., *Infieles y bárbaros en las Tres Culturas*, CEU, Sevilla, 2000.
- ELÓSEGUI, M., *El derecho a la igualdad y a la diferencia. El republicanismo intercultural desde la Filosofía del Derecho*, Instituto de la Mujer, Madrid, 1998.
- GRIMALDI, Nicolas, «Tolerancia e intolerancia de la razón en la edad de la Ilustración», en J. Choza y W. Wolny, *Infieles y bárbaros en las Tres Culturas*, CEU, Sevilla, 2000.
- KEPEL, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya, Madrid, 1991.
- LAUTH, R., *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*, Prohoms Edicions, Cabriels, Barcelona, 2005.
- LAUTH, R., *Abraham y sus hijos. El problema del Islam*, Prohoms Edicions, Barcelona, 2004
- MARIN, Higinio, *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007 (2ª ed.).
- PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996.