

CONDICIONES DE LA CONVIVENCIA INTERCULTURAL*

Francesco Botturi

Università Cattolica del Sacro Cuore (Milán)

Resumen: El reconocimiento que los diversos grupos o minorías reclaman a unas u otras culturas es legítimo. En primer lugar, desde un punto de vista antropológico, porque la identidad de cada persona se ha forjado gracias al reconocimiento de los demás, de los que son distintos. La identidad de cada uno de nosotros es el resultado de la dialéctica entre identidad y diferencia. En segundo lugar, desde un punto de vista político, un Estado que no traspasa sus competencias es aquel que vigila y custodia el que, *en el gran foro de la sociedad civil*, se den las condiciones para el encuentro entre tradiciones culturales distintas y que respeta la libre dialéctica civil entre los sujetos y las culturas, vinculados entre sí por medio del universal hermenéutico (fuente permanente de diálogo).

Palabras clave: Reconocimiento intercultural, identidad y diferencia, bien común, universal hermenéutico, intervención estatal, libre dialéctica civil.

Abstract: The recognition that different groups and minorities demand to one or another cultural tradition is legitimate. Since, first, from an anthropological point of view, each person's identity crucially relies on the other's recognition. In second place, that recognition requires a state which does not go beyond its competences and which takes care of and supervises that different cultural traditions *can* meet each other in the great forum of civil society. Moreover, the state should respect the free civil dialectics among subjects and cultures, bound together by means of the hermeneutic universal (a permanent spring of dialogue).

Key words: Intercultural recognition, identity and difference, common good, hermeneutic universal, state intervention, free civil dialectics.

* Traducción de Silvia Ponce González.



1. INTRODUCCIÓN. MULTICULTURALISMO Y OCCIDENTALISMO

El multiculturalismo, entendido como problema de la convivencia de diversos componentes étnicos y culturales, es una cuestión típica de las sociedades occidentales. Efectivamente, gracias a la tradición política y religiosa de estas sociedades, la idea de que distintas culturas y/o pueblos puedan convivir realmente gana relieve e interés. Sólo en virtud de una cierta cultura universalista del derecho toma cuerpo el ideal de una convivencia “libre” de las diferencias, como ocurre en las grandes formas de la conciencia ético-jurídica occidental, no por casualidad dialécticamente conectadas entre ellas: la tradición latina del *ius gentium*, la medieval del “Sacro Imperio Romano”, la concepción ilustrada-liberal de los derechos subjetivos. Es fácil constatar que, fuera de la gran tradición occidental, el problema del multiculturalismo ni siquiera se plantea¹. Es necesario introducir esta observación de entrada, para evitar el pensamiento de que la cuestión del multiculturalismo surge desde fuera de la cultura occidental, como contestación a la misma, que ya desde el primer momento pone en peligro su supervivencia. Ello significa que, únicamente desde la perspectiva de la cultura universalista occidental, se puede asumir una actitud crítica frente al problema multicultural, siendo ilusoria la búsqueda de un principio de convivencia alternativo. La cuestión central es, pues, si existe la posibilidad de un universalismo activo y eficiente en la situación histórica actual.

La dificultad mayor surge del hecho de que el problema multicultural se presenta en el contexto de una *forma inédita de globalización*. Aunque sean inmediatamente antitéticos, los dos fenómenos –multiculturalismo y globalización– se reclaman y apoyan mutuamente. “Ligado el primero a lógicas identitarias –escribe por ejemplo E. Pariotti–, describible el segundo sobre la base del modelo del actuar estratégico; referido el primero al pasado y a la tradición, totalmente centrado en el presente el segundo; orientado el primero a construirse diferencias, de tendencia homogeneizadora el segundo”².

La globalización actual es un hecho histórico “inédito” por su misma naturaleza, constituido por factores eminentemente técnicos (tecnología informática, tecnología militar, mercado económico y financiero, etc.), es decir, fundado sobre generalidades práctico-operativas que por sí mismas no vehiculan universalidades ideales. Esta globalización no es portadora de una cultura universal, sino de prácticas generalizables que, como tales, no pueden asumir el papel verdadero y propio de cultura. Ciertamente,

¹ R. Girard ha puesto de relieve la característica occidental típica de saber representarse de modo autocrítico a través de la escenificación del “otro”, una especie de doble oponente, como sucedió, por ejemplo, con la doctrina-mito del “buen salvaje” en el siglo XVIII. “Los occidentales, en definitiva –escribe Girard–, han inventado un nuevo modo de concebir la relación entre su cultura y las culturas extranjeras, un modo contrario a la autoexaltación que es típica de toda civilización”. Se puede decir que “fuera de Occidente, la autocrítica cultural [...] no existe o permanece en estado embrionario” (R. Girard. “L’Altro. Occidentali contro l’Occidente”, *Il Sole 24 Ore*, 30 diciembre del 2001, p. 29).

² E. Pariotti (2001). “Multiculturalismo, globalizzazione e universalità dei diritti umani”, *Ragion pratica* 16, p. 63.



las tecnologías poseen una universalidad sectorial, pero no pueden constituir el principio de unificación de una forma entera de vida. Por consiguiente, una cultura íntegramente tecnológica sólo es posible como ideología tecnocrática, es decir, como una universalización (esencialmente violenta) del poder tecnológico.

Pero una globalización sin universalidad cultural no es capaz de unificar las distintas tradiciones antropológicas que encuentra en su camino y que ella misma arranca del aislamiento y pone en contacto; por consiguiente, puede acompañar a la unificación técnico-práctica del mundo una fragmentación cultural inédita que, según los momentos y las circunstancias, puede ser vivida con pasividad resignada o con reivindicación rabiosa.

En estas condiciones, ¿qué configuración podría encontrar la situación multicultural que de modo cada vez más difuso caracteriza el mundo contemporáneo presente y futuro? Desde este punto de vista, la situación multicultural —a pesar de su específica complicación étnica— no presenta un problema político distinto del tradicional del pluralismo cultural intrasocial, es decir, la posibilidad de una convivencia regulada de una pluralidad de concepciones sustantivas del bien, sin que ninguna de ellas pueda reivindicar una primacía institucional.

Hasta ahora hemos hablado de “problema” o de “situación” multicultural, porque no parece que el multiculturalismo sea una solución en sí mismo, sino más bien el nombre de un problema. El proyecto de coexistencia de distintas tradiciones étnicas, religiosas y culturales, sobre la base únicamente del reconocimiento de su derecho a la existencia, no es la respuesta adecuada al problema de la convivencia. De entrada, es imposible una sociedad fundada sobre una pluralidad de culturas, sin un nivel de unidad más fundamental, igual que una sociedad fundada sólo sobre una globalización de base tecnológica. Para confirmarlo, obsérvese que las políticas multiculturales así entendidas conducen al resultado —sociológicamente probado— no de la integración, sino de la yuxtaposición de comunidades, a una convivencia sin relaciones, o mejor, a una coexistencia pasiva que se desliza hacia el extrañamiento entre comunidades, la marginación de la comunidad más débil, la segregación de las más cohesionadas, la exaltación del poder autoritario de los jefes de comunidad, la constitución de poderes ocultos incontrolables, formas de ilegalidad protegida, etc. (cfr. la coexistencia de comunidades étnico-lingüísticas sin contacto, como resultado contradictorio del *melting pot* estadounidense).

Por otra parte, no es alternativa válida al proyecto multiculturalista un modelo de convivencia según el principio de la máxima asimilación posible a una de las tradiciones en juego, principalmente a la del país de destino de los inmigrantes. Pero tampoco lo es un proyecto de la máxima neutralización posible del relieve público de las especificidades culturales en relación con una ciudadanía “laica”, según el paradigma francés³. Este modelo supone una mitigación de las diferencias que no parece realista teniendo en

³ Cfr. en este sentido el informe de la Comisión Stasi, sobre el que se modeló la ley francesa sobre el comportamiento religioso público.



cuenta la expectativa pública de las culturas, ni tampoco está justificado teóricamente por lo que diremos.

Se trata, por consiguiente, de pensar una vez más la *relación entre identidad y diferencias*, según una perspectiva constructiva que podemos definir más bien como *interculturalidad*, para indicar el proceso de interacción y sinergia, en el que las diferencias encuentren una forma eficaz de unidad. Con la advertencia, importante para nosotros, de distinguir *dos planos de consideraciones*, conexos, pero irreductibles. De hecho, la cuestión de la interculturalidad se define, ante todo, como *fundación y cuidado del espacio (político) de las relaciones interculturales*, que hay que distinguir de la *definición (cultural) de la participación y del protagonismo de la propia identidad dentro del espacio intercultural*. Está claro que el espacio político del entendimiento intercultural es de *naturaleza operativa y no sustantiva*, mientras que una identidad cultural supone el compromiso de una concepción “comprehensiva” (según la terminología de J. Rawls) fuertemente caracterizada.

Es importante no intercambiar las perspectivas y terminar pensando que la convivencia de culturas distintas exige, por el contrario, la sustantivación (de modo indebido) del espacio político y el vaciamiento (de modo artificial) de la identidad cultural.

2. CONDICIONES ANTROPOLÓGICAS: IDENTIDAD Y DIFERENCIA

El paradigma moderno de la relación humana y política como conflicto, solidario con el modelo de la competencia mercantil del *homo economicus* y con el del Estado centralizador, tropieza con la nueva configuración mundial de la globalización, en la que la potencia tecnológica y la interrelación universal hacen del conflicto una realidad cada vez más catastrófica.

La nueva situación requiere una revisión antropológica y ética profunda que el pensamiento contemporáneo ha iniciado hace tiempo. No faltan los intentos de concebir *la alteridad como pura diferencia*, donde la medida de la relación se omite o subordina. Pensamos en las posiciones que exaltan la diferencia como tal (es el caso de ciertas auto-representaciones de la marginalidad metropolitana) o en las propuestas de reconocimiento cultural y jurídico de las culturas inmigradas según el criterio exclusivo de su existencia de hecho (como en la perspectiva multiculturalista de los llamados “derechos de las culturas”).

La superación de la lógica tautológica o monológica de la identidad no consiste, sin embargo, en su sustitución por la primacía de la diferencia, sino en un renovado pensar de la *identidad relacional* o de la *diferencia identitaria*, es decir, de la *relación* insuperable de *identidad y diferencia*. El debate entre identidad y diferencia, entre mismidad y alteridad, es estéril, hasta que no se concilia en la *primacía de la relación* (entre identidad y diferencia), que implica seguramente una cierta síntesis (unidad de la identidad y de la diferencia), pero que no está a disposición de lo idéntico o de



lo diferente, sino que permanece abierta al proceso de su mediación⁴. Efectivamente, el pensamiento y la praxis de la modernidad han fracasado (incluso trágicamente) cuando han tratado de alcanzar una totalización desde el lado de la identidad separada. Sin embargo, la renuncia posmoderna a cualquier totalización en favor de la afirmación de la diferencia pura no es una respuesta adecuada, dado que se resuelve contradictoriamente en una forma moderna de totalización a partir de la sola diferencia: el sistema de la concentración y el de la dispersión son sistemas simétricos. El mundo de la pacificación totalitaria no es más problemático que el de la pluralidad sin centro de las diferencias nómadas o pasivas, donde cada singularidad funciona como un todo sin relaciones.

La línea constructiva está, por consiguiente, en la elaboración del *tema de la intersubjetividad y de la relación recognoscente*, donde la alteridad, sustraída a la equivalencia con la extrañeza, es reinterpretada a la luz de la relación. La idea más fecunda parece de hecho la de repensar la *figura del otro en términos de relación*, donde identidad y diferencia puedan encontrar la conciliación.

Primacía de la relación significa que cada identidad es otra para otra identidad y, por lo tanto, que la identidad es siempre diferencial y la diferencia es siempre identificante. “Je est un autre”, podríamos decir con Rimbaud, pero en sentido ontológico, más que psicológico surrealista: cada identidad es también su diferir de otros; uno es también el otro de cada otro (tomísticamente, *unum* es también siempre *aliquid/alium-quid*). Se trata de tomar en serio el valor de la identidad relacional y de la relacionalidad identificante, es decir, el hecho de que *identidad y diferencia se dan siempre en relación*. Esto quita de golpe legitimidad tanto al sujeto monológico, auto-referencial, imperial (que algunos llamarían impropriamente “metafísico” a causa de la aventura idealista del *cogito* cartesiano), como al sujeto plural, producto de una atribución social anónima de roles (una especie de perchero sin iniciativa propia, incapaz de dar forma a los vestidos que recibe en préstamo, según la idea de G. H. Mead). Análogamente, quita interés a una representación de las culturas que, en su inconmensurable identidad, no sean, sin embargo, comunicables entre ellas o que estén pensadas sólo como resultado casual de infinitos intercambios y remisiones.

Parece más adecuado representar la identidad (individual o social) como una *construcción narrativa*, en la que la función de la identidad fundadora y la de la alteridad diferenciadora poseen un papel capital. El narrarse es siempre expresión de una identidad peculiar que hace también referencia a una tradición narrativa donde desde siempre *somos narrados* por otros. Narrarse y ser narrado están, por ello, indisolublemente ligados

⁴ La única totalización coherente puede ser pensada sólo en términos de totalidad auténticamente trascendente, es decir, en cuanto a contener, o más aún, a plantear tanto la identidad como la diferencia del ente. Ésta es la raíz por la cual la posibilidad de convivencia entre idénticos-diferentes, como también en el caso de la convivencia de culturas, encuentra su máxima posibilidad en una religiosidad auténtica.



y son condiciones indispensables para estar en condición de narrarse y narrar a otro. Asimismo, para *narrarse* es necesaria, además de la capacidad de auto-representación, la capacidad de auto-trascendencia, es decir, de relación con una representación distinta de sí. Por lo tanto, *el círculo de la interpretación narrativa* incluye a sí mismo y al otro como momentos de un único acontecimiento siempre en curso.

Si la subjetividad (análogamente individual y social) posee tal estructura relacional y narrativa, es posible comprender que se dé constitutivamente en *forma de reconocimiento*. Efectivamente, la relación no es un acto “desinteresado”, sino que está movida por la necesidad de ser reconocido y por el bien de reconocer. Y no porque el reconocimiento confiera como tal la identidad, sino porque (en su normalidad) la activa y la verifica permanentemente. En efecto, la identidad que se sustrae a la ley del reconocimiento (activo y pasivo) acaba necesariamente o en la tautología universalista integradora o en la cerrazón comunitaria localista, o en una relación de mero pacto o convencional-procesal con otros, o en alguna confusa combinación de todo ello. Por el contrario, la relación de reconocimiento es un acto que implica como tal una subjetividad y su libertad, y que se dirige a otra libertad. Está pues suscitada por una necesidad elemental, a la que se responde, pero sólo en términos de libertad.

Desde este punto de vista, el hecho (antropológico y político) del multiculturalismo plantea de entrada la exigencia de *relación entre narrativas que necesitan reconocerse en su identidad-diversidad y en su libertad*. La exigencia se convierte en problema cuando las narrativas no encuentran en sí mismas razones suficientes para una relación de libertad y se plantean, por tanto, sólo como relatos exclusivos o como relatos inclusivos del otro.

3. CONDICIONES ANTROPOLÓGICAS. PODER, INTERPRETACIÓN, INTERACCIÓN

El mérito de la reflexión moderna ha sido el de poner en evidencia en qué medida radical la relación de reconocimiento es un hecho de poder en la existencia humana; y aún más, que constituye el *acontecimiento mismo del poder en la existencia*. Si en las relaciones uno espera una confirmación y una revelación de sí, una interpretación significativa propia, un crecimiento de la propia historia narrativa; si, en definitiva, reconocer significa, en alguna medida, recibir identidad de otros y asignarla a otros, ello es necesariamente un ejercicio de poder de otros y sobre otros. Poder eficacísimo que posee, en cierto modo, al otro desde dentro. Como escribía M. Foucault en páginas que consiguieron fama y que hoy quizás estén demasiado olvidadas, el poder, el poder real, no es atributo de las instituciones sino que “transita” en las relaciones humanas⁵.

⁵ “El poder –dice Foucault– [...] no es algo que se distribuye entre los que lo poseen y lo detentan exclusivamente y los que no lo tienen y lo sufren. El poder [...] no está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en manos de algunos, no se puede apropiarse como una riqueza o un bien. El poder funciona, se ejerce, a través de una organización reticular. En sus mallas, los individuos no sólo circulan, sino que

Se entiende la razón por la que el poder del reconocimiento pueda constituir hegelianamente campo de *lucha mortal entre los hombres*. Efectivamente, a través del reconocimiento nos convertimos en “otros” para alguien, siendo así confirmados y admitidos en la propia identidad. Por ello, la figura ética y social positiva del reconocimiento es aquella, antigua y sagrada, de la “hospitalidad”⁶. Pero en la medida en que el poder del reconocimiento no es ejercido, o es ejercido como dominio, de hospitalidad pasa a ser expropiación o apropiación. No sorprende entonces que después de Hegel la cuestión del reconocimiento haya vuelto al centro de teorías políticas como la de J. Habermas⁷, Ch. Taylor⁸ y A. Honneth⁹, atentas también al problema del multiculturalismo.

Más que otros, Honneth elabora la figura del reconocimiento, retomada de la filosofía hegeliana del espíritu de Jena, como categoría capaz de conectar la experiencia subjetiva con la condición social, en términos descriptivos y axiológicos a la vez. Como categoría es, pues, capaz de unificar la formación de la identidad subjetiva (de la que el reconocimiento intersubjetivo es condición indispensable) y la interrelación social, superando de raíz la dicotomía entre ética privada y ética pública, y una concepción exclusivamente negativa de la libertad: la autonomía subjetiva no coincide de hecho con la ausencia de condicionamientos, sino que se puede alcanzar sólo a través del buen condicionamiento de la relación positiva con otros. De este modo —observa a propósito L. Cortella—, una ética del reconocimiento como la planteada por Honneth se liga de modo interesante con una ética universalista de los derechos, y se convierte en una base creíble para la regulación de las relaciones sociales¹⁰.

El poder del reconocimiento se ejerce como *interpretación* por otros y de otros. Efectivamente, la alteridad no se produce nunca en una objetividad neutra, porque la relacionalidad esencial de lo idéntico y de lo diferente implica el condicionamiento recíproco, lo que coloca a los dos en una situación de particularidad recíproca insuperable. Inevitablemente, cada uno percibe al otro desde dentro de su perspectiva y no puede

están siempre en situación de sufrir o ejercer ese poder, no son nunca la diana inerte o consintiente del poder, son siempre los elementos de enlace. En otros términos, el poder transita a través de los individuos, no se aplica a ellos” y las instituciones mismas hacen presa en los sujetos en la medida en que son vehículo y vínculo de esta sustancia del poder (*Microfisica del potere. Interventi politici*. Einaudi: Torino, 1977, p. 184). Lo que Foucault afirma en clave netamente impersonalista creo que puede ser transcrito con mayor fundamento en una teoría del reconocimiento personal.

⁶ Cfr. J. Derrida-A Dufourmantelle (2000). *Sull'ospitalità*. Milán: Baldini y Castoldi.

⁷ J. Habermas (1994). “«Lotte per il riconoscimento» nello stato democratico di diritto”, *Ragion pratica* 3, pp. 132-165.

⁸ Ch. Taylor. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento* (tr. it. Milán: Anabasi, 1993).

⁹ A. Honneth. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (tr. it. Milán: Il Saggiatore, 2002). *Riconoscimento e disprezzo. Sul fondamento di un'etica post-tradizionale*. Catanzaro-Messina: Rubettino, 1993.

¹⁰ L. Cortella (2003). “Etica dl discorso ed etica del riconoscimento”. En AA. VV., a cargo de C. Vigna, *Libertà giustizia e bene in una società plurale*. Milán: Vita e Pensiero, pp. 239 y sig.



establecer reconocimiento alguno si no es interpretando su sentido también con relación a sí mismo.

Es incorrecto extraer de ello una consecuencia relativista, porque la perspectiva hermenéutica de la relación no excluye de entrada la capacidad de recoger verdades y valores auténticamente universales. Al contrario, se debe sostener legítimamente que lo universal y lo absoluto sólo pueden ser recogidos a través de la mediación de la perspectiva particular y que, por tanto, no existe alternativa, sino reciprocidad, entre interpretación y verdad¹¹. Esto no contradice el hecho de que la verdad de uno aparece, y no puede no aparecer, al otro en las formas y en la medida de su interpretación de parte y, por tanto, con perspectiva particularista, tanto desde el punto de vista cognitivo como desde el práctico del interés en el propio reconocimiento con el que cada uno se sitúa en la relación.

Así, la “situación hermenéutica” de cada cultura nada quita al posible valor de la convicción que cada una tiene de ser portadora de universales, ni al posible valor de las argumentaciones con las que cada una pretende apoyar y defender sus propios universales, ni tampoco al de los juicios axiológicos con la que cada una mide las otras culturas (aceptando y excluyendo algunos de sus aspectos y dimensiones), o al posible valor de la persuasión legítima sobre la propia superioridad relativa, etc. La conciencia de la “situación hermenéutica” impide simplemente olvidar que no basta la autoconvicción de la propia universalidad para hacerla valer. Más bien, la dimensión hermenéutica de la interacción pone de manifiesto el indispensable *componente ético de la relación*. Es evidente que la justa disponibilidad a la interacción interpretativa no se puede confiar a instituciones y procedimientos, sino que, al contrario, éstos exigen la buena voluntad en la confrontación, o más exactamente, una cierta “virtud civil”.

En definitiva, lo que es seguramente universal e inmediatamente verificable por todos es la misma *situación hermenéutica* de los sujetos y de sus comunidades, con lo que ella comporta de relación de reconocimiento y de poder. Por consiguiente, una cultura que no haya alcanzado la conciencia de la “situación hermenéutica” universal, en la que de todos modos se encuentra, es acrítica y autoritaria, además de tendencialmente fundamentalista; lo mismo le sucede a la que no haya reconocido que la condición comunicativa basal (incluso entre culturas) es la libertad y el respeto de ésta, pues en una relación interpretativa, la ausencia de libertad es violencia. Por ello, la legítima pretensión de verdad de toda cultura puede proponerse, ante todo, en la forma de *testimonio* de sí y de las propias razones.

El *universal hermenéutico* efectivamente, lejos de ser separación y obstáculo, es, por el contrario, máximamente unificador; por ello, requiere y solicita por sí mismo el paso del testimonio al diálogo, a la discusión crítica, a la aceptación o al rechazo de las argumentaciones, y a la aprobación o desaprobación de las costumbres ajenas, a la fusión/contaminación o a la separación de las formas culturales, etc.

¹¹ Ésta es la tesis fundamental de L. Pareyson (1971). *Verità e interpretazione*. Milán: Mursia.



Así, la común aceptación de la condición de relación interpretativa (según libertad y testimonio) conduce al interés vital por un proceso interactivo, por un diálogo, de resultado siempre abierto. En resumen, es la situación hermenéutica común la que hace posible y necesario establecer un proceso interactivo, esencial para la vida de las diversas identidades culturales, que A. MacIntyre llama “dialéctica de las tradiciones”.

4. CONDICIONES POLÍTICAS: UNIVERSALIDAD Y (NO) NEUTRALIDAD

A partir de las premisas antropológicas esbozadas, el multiculturalismo resulta ser un acontecimiento histórico y un estado de hecho social que debe transformarse en una condición ético-política nueva. En este sentido, justamente, G. Sartori teme que el multiculturalismo constituya por sí mismo un factor socialmente disgregador¹². En efecto, puede asumir una fisonomía política sólo en la medida en que se convierta en *una forma de interculturalidad a la manera de un pluralismo dinámico y regulado*. La tarea de las instituciones políticas públicas, afirma oportunamente J. Habermas, es la de hacer posible la “prestación hermenéutica de la reproducción cultural de los mundos de la vida”¹³, y la intercultural es ciertamente una “prestación hermenéutica” que conduce a una replasmación general y profunda de los mundos de la vida.

En esta dirección hay que excluir *dos soluciones políticas* de la situación multicultural, la asimilacionista de las diferencias a la identidad social mayoritaria y/o tradicional (monoculturalismo) y la del permiso privatista a toda fisonomía cultural en el marco de un estado de derecho de por sí ciego a las diferencias (multiculturalismo liberal). En ambas perspectivas, universalismo y particularismo se llegarían a encontrar en posiciones contrapuestas y excluyentes, impidiendo aquel proceso interactivo e interpretativo en el que el poder del reconocimiento puede encontrar su figura constructiva. Debe repensarse pues la política en su dimensión institucional, a fin de que su tarea, la de crear o garantizar el “espacio público” del debate, se realice como una auténtica *política de la alteridad*, es decir, que haga posible una dialéctica intercultural correcta de las identidades.

Se ha rechazado ampliamente la idea confesional del espacio público garantizado estatalmente porque conduciría a formas político-culturales de integrista y fundamentalismo. Por el contrario, es objeto de continua discusión cuáles deben ser las *características del espacio público* para que pueda desempeñar su función de ámbito predispuesto a la interacción multicultural. Esta cuestión no hace más que revitalizar el debate, siempre vivo, sobre la llamada “laicidad” del Estado. En este nivel, hace sentir su peso la tradición laica liberal que, más que ninguna otra, ha sabido elaborar modelos históricamente significativos de la relación pública entre diferentes. Aunque las

¹² Cfr. G. Sartori (2000). *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei. Saggio sulla società multi-etnica*. Milán: Rizzoli.

¹³ J. Habermas. “«Lotte per il riconoscimento» nello stato democratico di diritto”, *op. cit.*, p. 151.



concepciones apoyadas por los teóricos liberales son diversas¹⁴, siguen teniendo en común un presupuesto fundamental, cargado de ambigüedad, consistente en la identificación del espacio público, garante de la universalidad frente a las diferencias socioculturales, con la neutralidad cultural y axiológica.

No es posible emprender crítica alguna del liberalismo sin haber compartido firmemente su irrenunciable instancia de crítica a la totalización política de la experiencia; la contribución irreversible del liberalismo sigue siendo la afirmación de la primacía de la experiencia individual respecto del espacio político y, por consiguiente, el rechazo de lo político como síntesis de la experiencia misma. No se puede ignorar, de hecho, que la *actitud neutralista* es la forma negativa de una instancia positiva de respeto a la alteridad y de establecimiento de la frontera de lo político, que no puede no ser compartida por quien pretenda preservar la irreductibilidad política del sujeto humano.

Con todo ello, el neutralismo liberal no es una respuesta suficiente, justamente porque es, sobre todo, negativa y, por tanto, contradictoria con el proyecto de un espacio público en el que las identidades reales puedan encontrarse y confrontarse en su propia alteridad y diferencia. Si el espacio público para ser universal debe ser neutral y, sobre todo, procedimental, el ejercicio de la ciudadanía es posible en proporción inversa a las características identificadoras y separadoras de los interlocutores. En otros términos, la participación en el espacio público parece exigir la neutralización de las características diferenciadoras y su remoción al ámbito privado¹⁵.

Por ello, es necesario evidenciar el límite interno de la posición liberal que reside en la idea misma de que existe una zona de neutralidad garante de la universalidad. Que la convivencia esté garantizada por los procedimientos de la argumentación y del consenso no significa, de hecho, que éstos sean neutrales, es decir, que no expresen a su vez una concepción determinada, aunque amplia, del hombre y de la convivencia. Significa más bien que determinada tradición cultural –la democrática-liberal– se interpreta a sí misma como portadora de valores universalmente compartibles. Pero ello no significa que tal tradición no posea su propia cualificación histórico-cultural y axiológico-moral

¹⁴ La neutralidad ha sido entendida de varios modos: como indiferencia, como imparcialidad, como abstención, etc., frente a los llamados planes de vida de los ciudadanos o tradiciones de las distintas presencias culturales. (cfr. B. Pastore. “Sfera pubblica e pluralismo comprensivo”. En AA.VV., a cargo de G. L. Brena. *Multiculturalismo dialogico?* Padova: Messaggero, 2002, pp. 111 y sig. y literatura de referencia).

¹⁵ A esta crítica, la posición liberal puede responder que la neutralidad en cuestión es precisamente sólo metodológica o procedimental, que se identifica con la regla de la convivencia basada en la argumentación y el consenso y que, como tal, no comporta la neutralización de los contenidos, los cuales sólo a través de los procedimientos comunes pueden llegar a una confrontación efectiva. El espacio público es definido por lo universal-neutral de los procedimientos, justamente para que lo particular cualificado pueda exhibirse en la arena común de la convivencia, y ganar así relieve político. La respuesta aparece bien fundada como expresión de intención en la teoría liberal, pero es insuficiente porque no toma en consideración el efecto negativo inevitable de la separación entre público y privado, en el que la representación política de la identidad cultural específica acaba mortificada.

intrínseca. Está claro –sólo en términos de referencia macroscópica– que sin la tradición jurídica romana, sin la católica y protestante del derecho natural, sin el iluminismo no jacobino, la idea democrático-liberal nunca hubiera sido posible. Y no sería posible hoy una estructura de acogida de la alteridad multicultural; es más, ni siquiera se plantearía el problema multicultural como problema teórico de la posible convivencia, que, de hecho, es una cuestión típica del occidente liberal, como ya se ha observado.

El neutralismo liberal tiene su límite precisamente en el no pensar en su propia perspectiva hermenéutica (en el pensarse como más allá de cualquier interpretación parcial) y, por tanto, en imaginar que se puede proponer como terreno disponible en la medida en que no está cualificado (en este punto convergen paradójicamente el liberalismo neutralista más individualista y el multiculturalismo relativista más comunitarista).

Por tanto, son verdaderas las dos cosas a la vez: tanto que la tradición liberal es la única que lógica e históricamente es capaz de estructurar una “política de la alteridad”, como que tal política no carece de presupuestos, entre ellos el individualista y el privatista, que hay que valorar críticamente.

5. CONDICIONES POLÍTICAS: SOCIEDAD CIVIL Y COMUNICACIÓN POLÍTICA

En conclusión, dentro de la tradición liberal es necesario conseguir un doble espacio, el de la *presencia social* de las etnias multiculturales y el de su *comunicación política*.

La primera cuestión coincide con la importancia inédita que la situación multicultural concede a la *sociedad civil*, una vez aclarado que no puede pensarse en la solución del multiculturalismo de manera simplista en términos de asimilación de las diferencias a un sujeto público dominante. El esquema clásico de la modernidad, centrado en la polaridad entre Estado (público y universal) y sociedad mercantil (privada y particular), debe ceder el sitio a la tripolaridad centrada en la sociedad civil, compuesta por las numerosas subjetividades reales en constante reorganización pluralista y –ojalá ya– comprometidas en una interculturalidad ordenada y productiva. La cuestión multicultural no recibe una respuesta adecuada, ni en términos de la sola inserción laboral del extranjero en el libre mercado (también porque el inmigrante contemporáneo no es simple mano de obra extranjera en busca de trabajo, sino que se presenta y se mantiene en general como sujeto perteneciente a determinadas comunidades étnicas y culturales¹⁶), ni como pura ciudadanía estatal, sino que encuentra su perspectiva, sobre todo, en la dialéctica civil real. Ésta, sin embargo, es verdaderamente posible en la medida en que madura una conciencia civil que no acepta la división tradicional entre lo público estatal y lo privado mercantil, sino que reivindica, a través de su propio protagonismo social, la consistencia, o incluso la *primacía de lo público civil no estatal* como ámbito histórico y político primario.

¹⁶ Como observa B. Amodio. “Immigrazione e cittadinanza: tra integrazione e politica delle differenze”. En AA. VV., a cargo de G. L. Brena, *Multiculturalismo dialogico?*, op. cit., p. 145.



Ello significa repensar el *papel público civil de las religiones*¹⁷ –fuertemente implicadas en el fenómeno multicultural– con vistas a superar la separación moderna entre religión y política (obsoleta tras la crisis de las ideologías, es decir, de las religiones políticas sustitutivas), no en sentido integrista, sino como agentes culturales de la dialéctica civil fundamental.

La segunda cuestión conduce a la *comunicación social* como hecho fundamental y patrimonio común, activo y significativo, antes de cualquier pacto o reglamentación reflexiva. El punto de partida es una circunstancia difícil que precede a toda decisión y que constituye un *bien compartido desde siempre*, es decir, el hecho de estar insertos en una red compleja de acción común, de interlocución, de comunicación social en definitiva. Se podría objetar que en la situación multicultural, colaboración y cooperación son antes una circunstancia que alcanzar que un punto de partida. Pero esto es cierto para los modos deseados de comunicación más que para el hecho de comunicar, que existe ya necesariamente en el contacto entre miembros de distintas tradiciones étnico-culturales. Por muy ocasional, fragmentario, suspicaz o inseguro que sea, existe un mínimo de intercambio comunicativo entre diferentes, salvo que la situación haya degenerado ya en marginación y conflicto. En otros términos, tiene que existir una opción positiva de falta de comunicación para que este presupuesto fundamental y fáctico sea eliminado y no haya posibilidad de actuación posterior.

El evento social fundamental, por el contrario, pasa a ser político, en la medida en que es asumido consciente y voluntariamente como *bien común*. La comunicación entre tradiciones y grupos (aunque también entre individuos que quieran considerarse únicamente como tales) es la *interfase entre lo social y lo político*. Este es el hecho social originario que se convierte también en el hecho político primario, en el momento en que es reconocido como evento que une y que es un bien (o, por lo menos, un mal menor) que se debe asumir y promover voluntariamente. El paso a lo político no comporta más que la constatación compartida de lo que ya une, es decir, de aquello común que es el ser en relación comunicativa, asumido como patrimonio que vale la pena preservar e incrementar (incluido el esfuerzo y el compromiso).

En síntesis, el cuerpo político nace cuando se asume el “hecho relacional” del que se es parte, como “bien común”; cuando, al asumir de modo consciente e instrumentado la comunicación social espontánea o históricamente determinada, se instituye como fin común la búsqueda de la comunicación social misma. En este sentido, lo político surge como *autofinalización consciente de la sociedad humana*.

Existe pues un *sentido formal del bien común*, al que presta atención lo político, que se adapta plenamente a cualquier tipo de sociedad, incluida la del pluralismo posmoderno y del multiculturalismo étnico-cultural, porque no requiere ningún acuerdo previo sobre

¹⁷ Véase en particular P. P. Donati (2002). “Pensare la società civile come sfera pubblica religiosamente qualificata”. En AA. VV., a cargo de C. Vigna y S. Zamagni. *Multiculturalismo e identità*. Milán: Vita e Pensiero, pp. 51-106.



contenidos de valor que no sean el *valor mismo del ser en sociedad*. Lo político coincide en este nivel con la institución permanente del espacio de la comunicación, es decir, de la confrontación entre distintos, de la cooperación y del conflicto mismo en la medida en que esté reconocido y regulado.

La *normatividad de lo político* le es intrínseca, y surge justamente de la asunción voluntaria del hecho unificador de la comunicación. Es el elemento de la voluntariedad el que funda el vínculo y crea la obligación de atenerse a todo lo que es funcional a la finalidad asumida y compartida. Lo que “une” pasa a regular las relaciones: como “bien” es perseguido como finalidad racional sustraída a la precariedad de las relaciones espontáneas y, como tal, es sancionado, a fin de que las normas de la comunicación sean asumidas como reglas directrices del pacto político fundamental.

Ello significa, ante todo, que el bien de la comunicación traza la *frontera de la participación política*, y distingue a los que reconocen el vínculo de los que, al no reconocerlo, se excluyen del mismo. En este sentido, aparece inmediatamente la inconsistencia política de una sociedad multicultural como convivencia entre cualquier componente cultural (fundamentalismo, anarquismo, terrorismo, separatismo, sectarismo oculto, etc. son excluidos inmediatamente al ser contradictorios con el criterio fundamental de la convivencia política).

El bien de la comunicación encierra condiciones ulteriores que vienen a constituir otros vínculos normativos. Es por su propia naturaleza ilimitadamente abierto e incluye de entrada a cualquier posible participante, sin discriminación previa; por consiguiente, exige que se garanticen todas las formas de *libertad de participación*; por lo tanto, que se garantice la *justicia* en el acceso y la distribución de los medios necesarios para el ejercicio del intercambio, de la colaboración, de la confrontación; del mismo modo, se preservan y defienden las *condiciones para la realización* de la comunicación, contra infracciones violentas y falsificaciones engañosas, etc.

Todas estas condiciones normativas –y otras que se pudieran detallar– están incluidas analíticamente en el hecho comunicativo y, por consiguiente, no exigen, para ser reconocidas y aceptadas, que se comparta determinado fundamento especulativo, como podría ser la de una “ética de la comunicación”. En concreto, el acuerdo sobre el bien de la comunicación es de por sí un *acto de razón práctica pública, susceptible de muchas justificaciones teóricas*, cada una de las cuales quedaría dentro de las perspectivas de las distintas “tradiciones” culturales o “concepciones comprehensivas”. El acuerdo sobre el bien formal y normativo de la comunicación social es fundamento de la convivencia como un acto de razón práctica política, que no se sustituye por sus múltiples (y conflictivas) legitimaciones especulativas.

Por otra parte, esta perspectiva de institución práctica de lo político no se termina con su perfil constitucional formal, al estar internamente abierta a acoger todos los *contenidos de valor* que compartan las distintas tradiciones, según la historia común concreta. Si el compartir el vínculo comunicativo como tal es el absoluto que instituye la convivencia



política, el encuentro-desencuentro de las distintas tradiciones y concepciones comprensivas delimita un ámbito relativo de cosas compartidas y exclusiones que se define y redefine sobre la base de la negociación histórica. A este nivel, el bien común no es ya sólo formalmente la comunicación social, sino que se rellena de *contenidos* (bienes económicos; instituciones; prácticas sociales; patrimonios de valor, morales, espirituales) identificados de modo diferente según los distintos contextos culturales, las circunstancias históricas cambiantes y las negociaciones políticas específicas. Así, sobre el marco estable del proyecto compartido y regulado de comunicación, el pluralismo puede encontrar un espacio para sus innumerables variaciones, sin sufrir la coacción de homogeneidades imposibles, pero también sin destruir peligrosamente el espacio de su existencia política.

Las ventajas de esta perspectiva histórica aplicada al problema del multiculturalismo son múltiples. Ante todo, responde al problema principal que mueve la reflexión sobre el tema, es decir, la cuestión de un *criterio unificador*, que no puede ser meramente procedimental (para no ser ineficiente) y que tampoco puede ser una concepción “comprehensiva” o una identidad “sustantiva” de la existencia que deba ser impuesta como condición de pertenencia a la sociedad política. La comunicación social como “bien común” es “interés” concreto de las partes en cuestión y no mero procedimiento; por otra parte, aun siendo un bien que resume todos los demás bienes sociales, no implica determinada concepción del mundo, ni planes de vida específicos (ni tampoco determinadas justificaciones teóricas del “bien común” mismo).

La sociedad política de la que hablamos puede ser definida, con F. Viola, como “el lugar de la comunicación de las diversidades a fin de alcanzar un entendimiento sobre lo justo y lo injusto”¹⁸. Tal *definición de lo político* permite justificar plenamente la distinción habermasiana entre “integración política” o “asimilación como aprobación de los principios constitucionales” e “integración ética” o “asimilación como [...] aculturación” de las distintas pertenencias culturales¹⁹. Desde nuestra perspectiva, la unidad de las diferencias es buscada sólo en el ámbito político, sobre la base de la participación común en la sociedad política, mientras que las diferencias culturales se dejan, en el ámbito social, al libre juego de su diversidad, de su confrontación, de su conflicto regulado, de su negociación.

Así, el lugar político de la comunicación no pretende absorber en sí toda forma relacional, sino que más bien aspira a ser *garantía de los intercambios históricos de las culturas* y de su desarrollo ordenado. Esto permite resolver también el problema de los llamados *derechos culturales* de las tradiciones, y evitar el exceso de entenderlos como derechos previos a la supervivencia (quizás, según el modelo de la conservación de las

¹⁸ F. Viola (2001). “Crisi della politica come comunità di vita”, *Dialoghi* 1, p. 45; cfr. más ampliamente, F. Viola (1999). *Identità e comunità. Il senso morale della politica*. Milán: Vita e Pensiero.

¹⁹ J. Habermas (1998). “Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto”. En J. Habermas y Ch. Taylor. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milán: Feltrinelli, pp. 93 y 98-99.

especies naturales típico de la *deep ecology*). Las culturas son históricas y tienen, por tanto, ciclos vitales, no predeterminados ni predeterminables (en cuanto a su declive, pero también en cuanto a su supervivencia y desarrollo). La pertenencia a una sociedad política garantiza el derecho equitativo a la organización, expresión y defensa. Pero permite también el juego libre de las fuerzas y prevalencias, incluida la prevalencia del componente culturalmente mayoritario de una sociedad, que normalmente es también protagonista de la historia de una sociedad y de su estado nacional y que, por consiguiente, tiene el deber de admitir en la comunicación política a todos los que lo pidan y se encuentren en condiciones de hacerlo, pero también el derecho de proteger y proponer su propio patrimonio histórico, cultural, de tradiciones, costumbres, etc., en confrontación leal y negociación sincera con los sobrevenidos. Será la dialéctica social y cultural –en condiciones de interlocución equitativa– la que decida las prevalencias y/o mezclas a largo plazo. En general, no se trata pues de preservar o promover las diferencias como tales, sino de plantear las condiciones políticas para que éstas puedan preservarse, autopromoverse y confrontarse, según sus capacidades reales.

En síntesis, plantear el problema del multiculturalismo según el criterio de la “comunicación política” intercultural permite salvar tanto el valor de la diferencia como el principio de la igual dignidad, según una fórmula del tipo: *garantía de los derechos y de los vínculos de las diferencias culturales en la igual dignidad de su participación política*. Por ello, probablemente no se trata de escoger entre una sociedad multicultural inspirada en el criterio de la valorización a priori de las diferencias culturales, sino de garantizar una participación política a la comunicación social, en la que pueda desarrollarse libremente un *proceso intercultural*.

Finalmente, el hecho de que la ampliación del espacio público a la sociedad civil y el consiguiente protagonismo de lo sujetos sociales, dotados de identidades y diferencias, no implica un “aligeramiento” de la función estatal para limitarse a ser una simple gestión administrativa de la cosa pública. Al contrario, le atribuye una tarea de política cultural consiguiente a los criterios implicados en su función específica de garante del “espacio público”. Superada la ficción de la neutralidad absoluta de los procedimientos, el poder público estatal encuentra que tiene que hacerse cargo de los valores implicados en la misma metodología democrática, además de aquellos más próximos y compartidos por la mayoría de la tradición nacional.

En concreto, el fenómeno histórico de la interculturalidad –como forma multicultural de una “política de la alteridad”– resulta de la sinergia de dos factores: la *dialéctica civil libre* entre sujetos sociales, culturales y religiosos reales y la *intervención pública estatal*, que debe tomar decisiones en orden a la convivencia de las diferencias, con referencia al patrimonio de valores que expresa. Desde este punto de vista parece justificado –según la sugerencia de S. Zamagni²⁰– que la institución pública, en relación con las intervenciones

²⁰ S. Zamagni. “Migrazioni, multiculturalità e politiche dell’identità”. En AA. VV., a cargo de C. Vigna y S. Zamagni. *Multiculturalismo e identità, op. cit.*, pp. 247 y sig.



jurídicas y económicas que le competen, discierna con un juicio constantemente actualizado aquello que, de determinada identidad cultural, es sólo “tolerable”, lo que es “respetable” y aquello que es plenamente “compatible”.