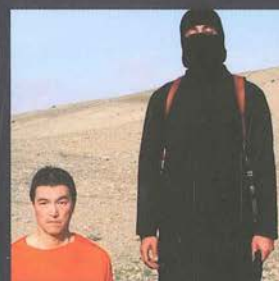
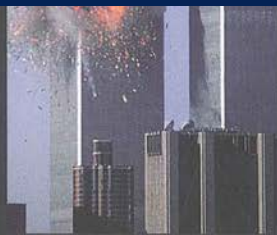




TOLEFRANCIA

Capítulo 17



Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas
Centro de Estudios Filosóficos

© Centro de Estudios Filosóficos, 2015

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: abril de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-04305

ISBN: 978-612-317-078-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500415

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Fidel Tubino | Pontificia Universidad Católica del Perú | Perú

La formación de la razón pública
en las democracias multiculturales

Todos hemos de aprender que el Otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo. El Otro es un problema moral de alcance universal. Es un problema político.

Hans-Georg Gadamer

La implantación de la democracia liberal en contextos culturalmente iliberales conduce a conflictos interculturales que tornan inviable la convivencia democrática. John Rawls nos lo enseña magistralmente en su *Derecho de gentes*: la democracia liberal no es la única forma posible de convivencia razonable. Las sociedades bien ordenadas no necesariamente tienen que ser liberales. La historia nos muestra que las sociedades en las que se protege y respeta el derecho de gentes pueden ser o democráticas o jerárquicas. Esto quiere decir que las sociedades iliberales jerárquicas no son *a priori* sociedades no razonables. Entre las sociedades tradicionales existen también jerarquías consultivas razonables que hacen posible una convivencia «decente». Es el caso por ejemplo del Imperio Otomano, que permitió durante siglos la convivencia pacífica entre musulmanes, cristianos y judíos. El Imperio Otomano constituye, según Rawls, un modelo de tolerancia en la vida pública y le sirve como referente empírico de esa sociedad jerárquica iliberal ejemplar —Kazanistán— que presenta en la segunda parte de la teoría ideal de su *Derecho de gentes*. Dice Rawls: «[...] la doctrina que atribuyo a los dirigentes de Kazanistán era la del islam hace varios siglos. [El Imperio Otomano toleraba a judíos y cristianos y los invitaba a su capital, Constantinopla]. Esta doctrina sostiene la dignidad de todas las religiones decentes y ofrece los elementos esenciales de la utopía realista. De conformidad con esta doctrina, a) todas las diferencias religiosas entre los pueblos son queridas por Dios, sin importar que los creyentes pertenezcan a una o a varias sociedades; b) el castigo de las creencias erróneas corresponde solo a Dios; c) las comunidades de diferentes creencias deben respetarse entre sí, y d) la fe en la religión natural es innata en todos los pueblos»¹.

La tolerancia es la virtud pública por excelencia de las democracias multiculturales. No es una disposición natural de la especie humana, es una disposición adquirida. La irrupción del otro —del extraño, de lo no familiar— nos indispone, nos expone, nos arranca de lo habitual y evidencia nuestra vulnerabilidad.

¹ RAWLS, John. *Derecho de gentes*. Traducción de Hernando Valencia Villa. Barcelona: Paidós, 2001, pp. 89-90.

El otro es un agresor eventual, su irrupción es vivida habitualmente, no como un encuentro gratificante sino como una presencia amenazante. Por ello, la relación con el otro es originariamente un lugar de conflicto. El encuentro, la convivencia es un después. La convivencia no es un don, es un logro inconcluso, una tarea permanente. El tránsito del conflicto a la convivencia implica la adquisición de una disposición relacional no natural del carácter. Esa disposición es la tolerancia.

La tolerancia como virtud es condición de posibilidad de la convivencia tanto en la esfera de la vida privada como en la esfera de la vida pública. Como virtud de lo público, la tolerancia es un hábito socialmente relevante que forma parte esencial de la cultura política pública y sirve para modelar las relaciones políticas entre los diferentes. La tolerancia es más que el racional respeto a la diferencia, es el reconocimiento del otro como ciudadano igual en la diferencia; es, en una palabra, la condición de posibilidad de la convivencia intercultural.

Lo semejante no se tolera, se comparte; se tolera lo diferente. Por ello, la tolerancia liberal se debe evidenciar fundamentalmente en la relación entre los pueblos liberales y los pueblos iliberales. «En este contexto, tolerar significa no solo abstenerse de imponer sanciones políticas, militares, económicas o diplomáticas a un pueblo para obligarlo a cambiar sus costumbres. Tolerar significa también reconocer a los pueblos no liberales como miembros iguales y de buena fe de la sociedad de los pueblos, con derechos y deberes, incluido el deber de civilidad, que exige justificar con razones sus acciones ante los otros pueblos, de una manera apropiada para la sociedad de los pueblos»². Si lo semejante no se tolera sino que se comparte, entonces la tolerancia liberal se practica no con el liberal sino con el iliberal.

Tolerar no significa «soportar» (*tollere*) al otro por una decisión racional. Significa no colocar las creencias y las costumbres propias como condición *a priori* de la convivencia con el otro. «La tolerancia nació y tal vez sigue naciendo del rechazo de conductas y actitudes que empiezan a percibirse como dañinas para algo que nos incumbe. Eso que nos incumbe es la posibilidad de la convivencia política entre ciudadanos que creemos cosas distintas. Dañar e impedir esa posibilidad de convivencia es lo que la tolerancia rechaza»³.

La tolerancia no debe confundirse con la aceptación pasiva de lo éticamente intolerable. Tolerar significa no excluir al otro del debate público por no compartir nuestros valores o nuestras creencias culturales. Tolerar significa incluir al otro en el espacio público de la deliberación común. En este sentido, «[...] entender a qué se opone la tolerancia es, en cada momento, el ejercicio de practicar la lúcida mirada que compagina el respeto al otro en el espacio público que compartimos y la posibilidad

² Ib., p. 73.

³ THIBEAUT, Carlos. *De la tolerancia*. Madrid: Visor, 1999, p. 61.

abierta de la deliberación común sobre las formas de nuestra convivencia, a pesar de nuestros desacuerdos y, sobre todo, teniéndolos en cuenta»⁴.

Para que la tolerancia sea acontecimiento, el espacio público de las democracias multiculturales no debe ser ni lingüísticamente monocorde, ni culturalmente homogéneo, ni racionalmente logocéntrico. En democracia, nada justifica la exclusión del otro del debate público y de la deliberación política en razón de sus creencias, costumbres y usos del pensamiento. Por el contrario, la inclusión del otro en el espacio público es la condición de posibilidad de la deliberación intercultural autorreflexiva y crítica.

La regla de oro de la convivencia democrática es la autorreflexión recíproca. La autoconciencia compartida de la propia finitud potencia la apertura al otro, nos instala en el reino de la alteridad y nos permite reconocerlo como valor autónomo, como ciudadano igual de buena fe. Tomar distancia crítica de nuestros propios presupuestos en contacto con el otro nos permite ser autoconscientes de la finitud de nuestros horizontes de comprensión, de sus carencias y sus límites. La autoconciencia de la finitud de los puntos de vista, del reconocimiento del carácter incierto de nuestras propias creencias, es condición necesaria pero no suficiente de la deliberación intercultural en la vida pública. Es el punto de partida, no el punto de llegada. La convivencia en un mundo plural y culturalmente heterogéneo exige también que seamos capaces de deliberar con el otro, de contrastar nuestros puntos de vista, de dar «buenas razones» de nuestras opciones y nuestros juicios, es decir, razones plausibles.

Ejercer la tolerancia como virtud política en una democracia multicultural significa no solo no excluir al otro de la deliberación pública; significa, en positivo, incluirlo como interlocutor válido en las esferas del poder político. Significa reconocerlo, incondicionalmente, como ciudadano igual y diferente; sin condicionar su participación pública al autodespojo de sus propias sensibilidades y sus formas propias de razonamiento. El imperativo categórico del mundo contemporáneo es el imperativo de la alteridad, de la razón dialógica, de la fusión de horizontes compartidos.

Pero, ¿qué supone la inclusión del otro en la esfera pública? ¿Qué implica para el otro aquello que Rawls denomina «el deber de civilidad que exige justificar con razones sus acciones ante los otros pueblos, de una manera apropiada para la sociedad de los pueblos»?⁵

Justificar nuestras creencias con buenas razones ante otros pueblos implica, en primer lugar, reconocer como válidos otros usos del pensamiento, otras formas de razonamiento práctico y de deliberación social, en una palabra, otras racionalidades.

⁴ *Ib.*, p. 62.

⁵ RAWLS, John. *Ob. cit.*, p. 73.

El Logos es Uno, como decía Heráclito, pero, como el ser y el bien, al decir de Aristóteles, el Logos se dice de muchas maneras. Las diversas racionalidades no son sino diversas formas de interpretar el Logos. En otras palabras, la pluralidad de racionalidades son manifestación de algo que asoma en ellas, sin ser ninguna de ellas la aparición privilegiada del Logos universal y eterno. Cuando una de sus apariciones se autoerige como figura absoluta y única de manifestación de «lo común» y coloca a las otras figuras como formas devaluadas o inferiores, entonces se generan relaciones de poder entre las mentalidades y se instala el conflicto de las racionalidades. Las racionalidades son como las gramáticas de las lenguas; cada una tiene la suya y no se pueden establecer de manera imparcial jerarquías de valor sin caer en injustificadas arbitrariedades. Que sean diferentes las gramáticas de las lenguas no quiere decir que sean inconmensurables. Si lo fueran sería imposible la traducción. Y porque, sin embargo, la traducción es un *factum* posible, sabio es reconocer que comparten algo común. O, dicho en otras palabras, que por debajo de la multiplicidad de *logoi* asoma el Logos, lo común. Los diferentes usos del pensamiento son diversas formas de estructurar lo mismo. Por ello son traducibles, es decir, conmensurables, y porque son conmensurables es posible el diálogo intercultural como *factum*, como utopía realizable en la vida pública.

Sin embargo, en las democracias liberales, la incorporación del otro en la esfera pública presupone su enajenación ética y la pérdida de sus referentes ontológicos. O, dicho en otros términos, la participación del otro en el debate público está condicionada al autodespojo de sus formas propias de deliberación social y a la aceptación de una agenda pública de la que no puede concebirse como coautor⁶.

La inclusión del otro en el debate público es, sin embargo, el gran reto de las democracias multiculturales. Ello presupone tanto la deconstrucción del carácter logocéntrico de la razón pública como el reconocimiento del polilogismo en la vida pública, vale decir, del carácter irreductible de las racionalidades conmensurables tanto en sus usos especulativos como en sus usos prácticos, que se entrecruzan en la deliberación intercultural.

1. La deconstrucción del carácter logocéntrico de la razón pública liberal

La razón pública liberal se autoconoce como «[...] una perspectiva sobre las razones en las cuales se sustentan los ciudadanos al justificarse los unos frente a otros [...]

⁶ ¿Qué significa «razonar de una manera apropiada para la sociedad de los pueblos»? ¿Quién es «la sociedad de los pueblos»? Rawls es enfático al decir «pueblos» y no «Estados», pues, como nosotros sabemos, existen pueblos sin Estado (como el pueblo palestino, el pueblo kurdo, el pueblo mapuche, el pueblo quechua) que forman parte de Estados nacionales al interior de los cuales son tratados, o mejor dicho, maltratados, como «minorías étnicas» por la nacionalidad hegemónica del Estado-nación. Creo que Rawls, en su *Derecho de gentes* ha percibido claramente este problema como el problema central de los tiempos presentes. La sociedad de los pueblos es por ello aún una sociedad inexistente como *factum* histórico, pero sí existente como imperativo moral, como utopía realizable.

con respecto a cuestiones políticas fundamentales»⁷. Los ciudadanos ejercen sus derechos políticos en tanto participan del debate en torno a una agenda pública que debe limitarse a cuestiones de justicia. El debate implica la utilización de formas de argumentación y de razonamiento práctico que sean plausibles, y por ende, aceptables por todos independientemente de la diversidad de creencias y concepciones del bien que orientan la razón privada de los ciudadanos. Por ello, la razón pública inaugura, desde un punto de vista estrictamente liberal, una perspectiva que se presenta como «un punto de vista libremente aceptado»⁸, una perspectiva que es y no es perspectiva, pues por un lado, se presenta como si fuera independiente de las doctrinas comprensivas y las culturas de base de los ciudadanos, y por otro, se sabe dependiente de la cultura política pública de las sociedades democráticas modernas sustentada en valores políticos pretendidamente neutrales.

¿Por qué no es neutral la razón pública liberal?

Desde la interpretación rawlsiana de liberalismo político los valores morales son propios de las comunidades valorativas y culturas no públicas de la sociedad civil (iglesias, universidades, movimientos sociales, etcétera). Estos valores no tienen capacidad de generar acuerdos entrecruzados entre los diferentes. Los valores políticos son los valores de la razón pública: la imparcialidad, la equidad de oportunidades, la tolerancia, la transparencia en el ejercicio de los cargos públicos, son en este sentido valores políticos. No son, al decir de Rawls, valores morales porque, en primer lugar, al ser moralmente neutrales pueden ser asumidos desde cualquier doctrina comprensiva y por ello pueden generar «un punto de vista libremente aceptado» al interior de una sociedad plural y generar acuerdos entrecruzados entre los diferentes, sin necesidad de que los ciudadanos se vean constreñidos a colocar entre paréntesis sus creencias propias o sus concepciones del bien. Y, en segundo lugar, porque al ser universalizables al interior del pluralismo razonable, permiten dirimir asuntos de justicia básica; por lo que «[...] generalmente es muy conveniente dirimir las cuestiones políticas invocando los valores de la razón pública»⁹. «Esto significa que solo los valores políticos han de resolver tan fundamentales cuestiones como: quién tiene derecho a votar, o qué religiones se habrá de tolerar, o a quién se asegurará la igualdad de oportunidades, o la tenencia de propiedades»¹⁰.

Los valores políticos son por lo tanto valores públicos, es decir, son valores que les proporcionan a los ciudadanos razones para justificarse los unos frente a los otros. Los valores morales y las creencias religiosas son valores privados y nada justifica su utilización en la razón pública. Esto quiere decir que en la deliberación pública nada justifica la intromisión de argumentos sustentados en valores religiosos. Los argumentos que tienen capacidad de generar consensos políticos respetando

⁷ RAWLS, John. Ob. cit., p. 190.

⁸ RAWLS, John. *Liberalismo político*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 37.

⁹ *Ib.*, p. 206.

¹⁰ *Ib.*

la pluralidad y la diferencia tienen que ser argumentos moral y religiosamente neutrales. «La razón pública considera que el oficio de ciudadano, con su deber de civilidad, es análogo al del juez, con su deber de resolver casos»¹¹. El juez debe resolver de acuerdo con la ley, independientemente de sus creencias religiosas o sus preferencias ideológicas. Los jueces deben dictaminar utilizando estrictos argumentos jurídicos independientemente de sus doctrinas comprensivas, «[...] lo propio cabría decir de la razón pública: si se presenta un callejón sin salida y los ciudadanos simplemente invocan razones derivadas de sus doctrinas globales, se viola el principio de reciprocidad. Desde el punto de vista de la razón pública, los ciudadanos deben votar por la ordenación de los valores políticos que consideran, sinceramente, como la más razonable. De lo contrario, no pueden ejercer el poder político de manera que satisfaga el criterio de reciprocidad»¹².

La analogía del oficio del ciudadano con el oficio del juez en lo concerniente al «deber de civilidad» me parece acertada y desacertada. Es acertada porque, para empezar, el juez debe administrar justicia en tanto ciudadano y no en tanto miembro de una determinada fe ligesía. Sin embargo, en el razonamiento jurídico la aplicación de la ley presupone una determinada interpretación del caso, interpretación que, por otro lado, permite la interpretación de la ley para ese caso específico. La aplicación de una ley constituye una lectura de lo particular desde lo universal: es un acto hermenéutico. Si el juez hiciera abstracción de su doctrina comprensiva se quedaría sin referentes para interpretar el caso y para aplicar prudencialmente la ley. El problema, como puede percibirse, es bastante más complejo de cómo lo presenta Rawls. La neutralidad ética es un imposible práctico. Incluso recurriendo solo a valores cívicos o políticos en la sustentación de los razonamientos jurídicos, pues los valores cívicos son a su vez interpretados por los ciudadanos y los jueces desde sus propias doctrinas comprensivas. Los valores cívicos o políticos en tanto tales son mínimos que devienen máximos cuando se incorporan a la razón pública.

Pero, ¿en qué se sustenta la neutralidad moral de los valores políticos? Los valores políticos son valores cívicos porque hacen posible la vida en la *polis*. Sin embargo, estos valores, los políticos, son también valores morales, es decir, valores contextuales dependientes de una determinada doctrina comprensiva. En realidad son valores ambiguos, pues son y no son valores morales. Por un lado, se presentan como si fueran neutrales y por lo tanto capaces de generar consensos entre los diferentes sobre asuntos de justicia básica y; por otro se saben dependientes de la cultura política pública de las sociedades liberales modernas. Esto quiere decir que, desde el punto de vista de los valores políticos, las sociedades iliberales quedan excluidas del consenso entrecruzado, es decir, del pacto social.

La neutralidad ética del liberalismo político puede entenderse, sin embargo, de otra manera. El Estado liberal, como garante de la tolerancia en la vida pública,

¹¹ RAWLS, John. *Derecho de gentes*, p. 193.

¹² *Ib.*

debe garantizar el espacio público como lugar de deliberación intercultural y de consensos políticos. Debe, por un lado, asegurar la expresión de la pluralidad de doctrinas y formas de vida en las asambleas, universidades y escuelas públicas de la sociedad, pero por otro lado no debe tomar partido por ninguna de ellas. Debe, en este sentido, ejercer el arbitraje en el conflicto de culturas e interpretaciones rivales. Por ello, su principal tarea es asegurar que el espacio público no se convierta en un espacio culturalmente homogéneo, lingüísticamente monocorde y racionalmente logocéntrico. Por el contrario, el espacio público democrático debe ser un espacio culturalmente diverso, racionalmente plural y lingüísticamente diferenciado.

El Estado liberal democrático debe evitar que el espacio público sea colonizado por alguna cultura o doctrina comprensiva en particular, pues debe ser lugar de encuentro del pluralismo razonable. Es más que un Estado laico, es un Estado multicultural. El Estado laico se asemeja al Estado multicultural en tanto que ambos evitan tomar partido por alguna cultura no pública en particular de la sociedad civil. Pero se diferencian en que el Estado laico sanciona la manifestación de la diversidad cultural en la vida pública, mientras que el Estado multicultural la toma en serio y la promueve. El peligro del laicismo es que se constituye en una especie de religión civil que, en nombre de la tolerancia liberal, justifica y practica la intolerancia cultural y frustra la convivencia de la diversidad y el ejercicio de los derechos individuales en la vida pública.

La neutralidad del Estado liberal no se expresa en el Estado laico sino en el Estado multicultural. Pero no hay una, sino muchas maneras de construir Estados multiculturales. «Hay muchas definiciones y modelos de Estados multiculturales en la literatura, a menudo enlazadas a las características individuales de un país específico. Sin embargo, lo que creo que todos los modelos tienen en común es su temprano rechazo al unitario y homogéneo Estado-nación [que] era visto como la posesión de un grupo dominante nacional, que utilizaba al Estado para privilegiar su identidad, lenguaje, historia, mitos, religión, etc. y que definía al Estado como la expresión de su nacionalidad»¹³.

La razón liberal se autoconcibe como públicamente neutral porque carece de conciencia hermenéutica

En una auténtica democracia multicultural el discurso liberal no debe ser un discurso privilegiado de manera apriorística. Lo propio de una democracia multicultural es la existencia de una vida pública culturalmente diferenciada, lingüísticamente diversificada y racionalmente polivalente. No hay incluso un solo tipo de liberalismo, y entre los diversos tipos de liberalismos también hay desacuerdos y confrontaciones

¹³ KYMLICKA, Will. «Estados multiculturales y ciudadanos interculturales». En: *Realidad multilingüe y desafío intercultural. Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe*. Lima: PUCP, GIZ, MINEDU, 2003, p. 48.

que deben ventilarse en las esferas públicas de las democracias multiculturales. «Existen muchos liberalismos—nos dice Rawls— y, por consiguiente, muchas formas de razón pública»¹⁴. Las propuestas liberales y las propuestas iliberales deben poder confrontarse en los espacios públicos de la sociedad ajustándose a los procedimientos y a las reglas de juego consensualmente concebidas.

Pero para que pueda generarse una auténtica deliberación intercultural en la vida pública es necesario que tanto los discursos liberales como los discursos iliberales no se posicionen frente a las otras opciones como perspectivas únicas. Y para ello es absolutamente necesario tomar conciencia del carácter contextual de los puntos de vista, empezando por los propios. El reconocimiento de la pertenencia de nuestros horizontes de comprensión a una determinada tradición, a un *éthos* específico, nos permite y nos impulsa a salir de nuestras limitadas perspectivas, nos permite el encuentro con el otro. En ello consiste propiamente hablando la «conciencia hermenéutica»: en la capacidad de reconocer la pertenencia de nuestros horizontes de comprensión a nuestros mundos de vida y a acentuar la importancia de nuestro enraizamiento a muchos mundos culturalmente constituidos. Es sabio por ello reconocer que la conciencia hermenéutica es la condición de posibilidad del diálogo y del encuentro con el otro. Lo que tiene que acontecer en la vida pública es lo que Gadamer llamaba la «fusión de horizontes».

Esto es justamente aquello que la razón liberal no está en capacidad de ofrecer. La razón pública liberal carece de conciencia hermenéutica y por ello es una racionalidad ciega a las diferencias. Es una racionalidad monológica. La razón liberal es una racionalidad particular disfrazada de universalidad. Al autocolocarse como única perspectiva capaz de fundar el consenso y la convivencia ciudadana se contradice y se transforma—como bien dice Charles Taylor— en un «credo combatiente» que no convoca a la convivencia y excluye a los culturalmente iliberales al obligarlos a ajustarse a sus propias normas. Este problema medular es justamente el problema con el que se confronta John Rawls en su *Derecho de gentes* y que lo conduce a una necesaria revisión de la idea de la razón pública. «Siempre hay varias formas permisibles de razón pública. Más aún, de vez en cuando se proponen nuevas variaciones y las antiguas dejan de estar representadas. Es importante que así sea. De lo contrario, las reivindicaciones de los grupos o los intereses vinculados al cambio social pueden ser reprimidos y carecer de expresión política apropiada»¹⁵.

Creo, sin embargo, que Rawls no logra salir del paradigma de la racionalidad unitaria, del monologismo ilustrado. Esto hace que el problema por él planteado quede sin horizonte de respuesta.

Por el contrario, habría que reformular la idea misma de razón pública desde un paradigma de intelección distinto que parta de la idea de verdad, no como

¹⁴ RAWLS, John. *Derecho de gentes*, p. 164.

¹⁵ *Ib.*, p. 167.

representación sino como acontecimiento dialógico. En este sentido «[...] pienso más bien en el menos citado —y menos retomado por su propio autor, pero a mi modo de ver mucho más interesante— capítulo de *Verdad y método* en el cual Gadamer, al preguntarse por la “estructura lógica” de la apertura que caracteriza la conciencia hermenéutica, no vacila en reconocerla en la “lógica de la pregunta y la respuesta” que se realiza históricamente en la dialéctica platónica»¹⁶. Una cosa es la lógica de los enunciados y otra es la lógica de la pregunta y la respuesta. La «lógica de la pregunta y la respuesta» es la lógica del diálogo y «[...] en el diálogo se da esa participación personal de los dos interlocutores, ese ponerse en juego a sí mismos que excluye una relación puramente representativa entre sujeto y objeto; y en el diálogo se llega, al cabo, a esa homología u “homonoia” que expresa bien la “integración” y hasta la “fusión de horizontes” considerada por Gadamer como la finalidad de la hermenéutica»¹⁷. El diálogo no es una relación conceptual, representativa, involucra a la totalidad de los interlocutores. Hay una dimensión afectiva que es importante por ello subrayar y que subyace y hace posible el acontecimiento dialógico. El diálogo es más que la tolerancia, en él los interlocutores se ponen en juego a sí mismos, se fusionan a partir de sus diferencias, se encuentran y se desencuentran para volver a encontrarse cada vez más cerca. «Ya no es solo la tolerancia del otro distinto lo que está en juego, sino la opción de la auto-recreación propia en la interacción con ese otro. O más aún: la tolerancia frente al otro es más apremiante porque la auto-recreación se ha vuelto una opción inminente»¹⁸.

El modelo del diálogo y de la lógica de la pregunta y la respuesta es la conversación¹⁹. El diálogo es como una conversación amical. Cuando dos amigos conversan sobre sí mismos y se narran sus propias vidas no lo hacen con el objetivo de alcanzar consensos. En la conversación amical no hay agenda previa ni procedimientos discursivos permisibles. La conversación amical no es un vínculo representacional entre dos sujetos. En ella fluyen las emociones y los afectos más allá de las palabras. Se dialoga no solo con el verbo sino también con el silencio y el gesto. El verdadero diálogo es un encuentro de sensibilidades.

Se podría decir que en el diálogo se produce una fusión de horizontes en la medida en la que los interlocutores —en virtud de la apertura afectiva que comparten— se disponen a dejar sus horizontes de comprensión y trasladarse a los horizontes de comprensión del otro. Descubrir las preguntas del otro para entender su discurso como respuesta a preguntas que no son las mías: esta es la esencia del diálogo y la comprensión mutua. «Así pues, el que quiere comprender tiene que retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta

¹⁶ BETTI, Emilio. «¿Cómo argumentan los hermeneutas?» En G. Vattimo (comp). *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, 1994. pp. 41-42.

¹⁷ *Ib.*, p. 42.

¹⁸ HOPENHAYN, Martín. *Transculturalidad y diferencia*.

¹⁹ «[...] el fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter original de la conversación y la estructura de la pregunta y respuesta». GADAMER, Hans Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 447.

a una pregunta para lo cual es la respuesta»²⁰. La explicitación de las preguntas no dichas que subyacen y le dan sentido a lo dicho por el otro es el punto de partida de la interpretación hermenéutica y de la comunicación intercultural.

Dialogar es abrirse a un mundo, dejarse introducir en él. Es auto-recrearse en contacto con el mundo del otro. La fusión de horizontes que acontece en el diálogo no es sinónimo de consenso sino de auto-recreación recíproca.

Creo que habría que empezar a pensar el diálogo intercultural desde el modelo de la conversación amical y subrayar la idea de que si bien es una fusión de racionalidades es sobre todo un encuentro de sensibilidades.

2. El polilogismo en el diálogo intercultural en la vida pública

Decir que no hay una sino muchas racionalidades es afirmar que no hay una sino muchas maneras de estructurar y de entender nuestras vivencias del mundo. Es decir, que un mismo acontecimiento puede ser procesado de maneras diversas por los mismos sujetos o por sujetos distintos. Es afirmar que el pensamiento discursivo puede adoptar una diversidad de estilos commensurables. Es afirmar que el Logos se dice de muchas maneras, que no hay una forma exclusiva y excluyente de procesar y darle forma a nuestras vivencias. Es tener conciencia hermenéutica del carácter finito y contingente de las diversas maneras de entender las vivencias del mundo. «Si profeso mi sistema de valores —religiosos, éticos, políticos, étnicos— en este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos estos sistemas, empezando por el mío»²¹.

No hay formas culturalmente privilegiadas de razonar discursivamente, hay formas diversas. Hay racionalidades analíticas, analógicas, estratégicas, teleológicas... Pero entre esta pluralidad de racionalidades unas son más apropiadas que otras. Su pertinencia está en función de la naturaleza de aquello que se procesa con la finalidad de hacerlo inteligible. Así por ejemplo, la racionalidad teleológica es más apropiada para los asuntos éticos, la racionalidad estratégica para los asuntos políticos, la racionalidad analítico-sintética es propia del pensamiento científico y la racionalidad analógica o metafórica del pensamiento mítico. No hay por lo tanto jerarquía de valor entre las racionalidades.

Con la crisis del proyecto moderno «[...] en cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades «locales» —minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas— que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad,

²⁰ *Ib.*, p. 448.

²¹ VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 85.

en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras y contingentes»²². Pero no basta que la diversidad acceda a la palabra y a la deliberación pública, ni que los dialectos pasen a ser reconocidos como expresiones de legítimas formas de vida. «También los dialectos tienen una gramática y una sintaxis, es más, solo cuando adquieren dignidad y visibilidad descubren su propia gramática. La liberación de las diversidades es un acto por el que estas “toman la palabra”, hacen acto de presencia, y, por tanto, se “ponen en forma” a fin de poder ser reconocidas»²³. La eclosión del otro en la vida pública no es un acontecimiento caótico carente de direccionalidad y sentido. Al dejar de estar recluido en lo privado y aparecer en lo público, lo diverso adquiere el derecho de expresarse y la tarea de justificarse, es decir, de dar «buenas razones»—razones plausibles—frente a los otros. Se ve así constreñido a elaborarse, a descubrirse frente a los otros, a convertirse en interlocutor válido, a formar parte del pluralismo razonable, a ejercer el derecho de tener derechos.

La plausibilidad de las razones públicas no reside ni exclusiva ni preferencialmente en la consistencia lógica de los argumentos exhibidos. La plausibilidad es una cuestión retórica.

Un enunciado plausible no un enunciado verdadero, es un enunciado verosímil, un enunciado legítimo, un enunciado, por lo mismo, capaz de generar consensos entrecruzados.

El consenso intercultural que funda la posibilidad de la convivencia democrática presupone la formación de una cultura política pública enraizada en los *éthos* de los ciudadanos. La vigencia de esta cultura política transcultural es absolutamente necesaria para la convivencia democrática. Actúa como espacio común, es decir, como lugar del «consenso entrecruzado»—en el sentido rawlsiano de la palabra—que hace posible la deliberación pública y la acción concertada. Solo así las esferas públicas se pueden convertir en espacios de lucha por el reconocimiento de las identidades y de la convivencia digna.

²² *Ib.*, p. 84.

²³ *Ib.*, p. 84.