

MULTICULTURALIDAD, TRADICIÓN Y MESTIZAJE
EN UN MUNDO GLOBALIZADO.
FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICO-TEOLÓGICOS

Javier Prades

Introducción

La finalidad de esta intervención es la de reflexionar sobre los fundamentos antropológicos y teológicos de un fenómeno tan difundido como son las teorías que se agrupan con diversos nombres, y que aquí, por comodidad, reunimos bajo el nombre de multiculturalidad.¹ En este interesante y difícil debate concurren disciplinas tan variadas como la etnología, la antropología cultural y filosófica, la filosofía política y jurídica, la historia, la sociología, la psicología social, cada una de ellas, y sin dejar de lado ninguna, con sus correspondientes especializaciones.

Nuestro propósito no puede ser, obviamente, el de elaborar una síntesis interdisciplinar que reúna todos los puntos de vista, algo para lo que no estamos capacitados, y ni siquiera el de ofrecer una reflexión acabada desde nuestro enfoque propio, el de la antropología teológica. Nos proponemos, sencillamente, indicar algunas categorías básicas que puedan ayudar a profundizar en este debate. Comenzaremos con algunas consideraciones sobre la situación actual que servirán para ofrecer un contexto de comprensión a las reflexiones

antropológico-teológicas que seguirán, y que son, el objeto principal de la intervención.

1. La situación del debate sobre la multiculturalidad en occidente: algunas observaciones y valoraciones

En un campo tan amplio como el que ahora abordamos se pueden identificar algunos rasgos típicos de la situación actual. La discusión sobre la multiculturalidad no es nueva, es más, en algunos ámbitos intelectuales y en algunas zonas geográficas el debate comenzó hace ya años y va sufriendo evoluciones profundas.

1.1. Aspectos más destacados²

1.1.1. Una sociedad postindustrial y globalizada

Los estudiosos de la multiculturalidad en Europa y Estados Unidos de Norteamérica coinciden en advertir que la discusión sobre la importancia de los aspectos culturales ligados a la existencia de grupos caracterizados por rasgos propios («comunidades») tiene hoy como contexto una sociedad postindustrial y globalizada.³ Se sostiene comúnmente que en la era postindustrial el dinamismo social del movimiento obrero ha perdido mucha de su fuerza original, y se abre paso la difusión de identidades culturales, que ya no dependen solo de las condiciones productivas.⁴ No es casual que incluso las dificultades estrictamente económico-sociales en nuestras sociedades occidentales, como son la precariedad del empleo, el paro o la pobreza urbana, no se expresen solo en los términos clásicos de la conciencia de clase, sino que se relacionan cada vez más con el énfasis de las diferencias culturales, cuyo origen y naturaleza

es muy diverso, pero, con frecuencia, se arraigan en una identidad comunitaria.³ El debilitamiento de la identidad de los partidos y sindicatos que expresaban históricamente a la clase obrera hace que se abra ante los individuos, en su relación con el estado, un vasto campo de identificaciones culturales, que en buena medida tienen una componente comunitaria.⁴ Este hecho de las «identidades comunitarias» no es nuevo, pero está adquiriendo un papel decisivo en la organización de los estados (en la elaboración de sus criterios legislativos, tanto desde el punto de vista social como laboral o cultural, y en la configuración misma de la organización territorial estatal). Sin embargo, se puede detectar un influjo similar en las organizaciones internacionales (ONU, UNESCO, UE) y en el amplio sector de las organizaciones sindicales, de las organizaciones no gubernamentales...

No cabe duda de que en la sociedad democrática, postindustrial y globalizada, en la que vivimos ha adquirido un peso muy notable la «diferencia cultural» y, por ello, todos debemos tomarla en cuenta a fondo. De cómo se afronte dependerá que la afirmación de la diferencia cultural sea un elemento de enriquecimiento mutuo o, por el contrario, se convierta en un factor de discriminación del «otro», del que es «diferente» y, normalmente, más débil. En esa misma medida, la alternativa será que contribuyamos a re-construir la sociedad civil o a atomizarla ulteriormente, poniendo en peligro la convivencia en paz y el bien común de los individuos y los pueblos. A nuestros efectos, lo interesante es que la «diferencia cultural» obliga a replantear algunos postulados que parecían definitivamente adquiridos en nuestras sociedades occidentales, como es el de la estricta separación entre lo público y lo privado, o el de la relación que hay entre democracia e identidades culturales comunitarias.

Si las sociedades liberales que nacieron en la modernidad habían encontrado uno de sus fundamentos en la estricta separación entre la esfera

pública y la esfera privada,⁷ hoy se advierte que los dos factores que sostenían ese modelo de separación público-privado (el estado moderno y el ciudadano individual) están sufriendo profundos cambios. Por un lado, el estado nacional se encuentra inmerso en una situación de globalización política y, sobre todo, económico-financiera que relativiza su función clásica de garante último de la razón y de la libertad universales en un sistema de democracia formal; por otro, los estudiosos hacen notar que los cambios impuestos por la diferencia cultural llevan también a una profunda revisión de la imagen del ciudadano aislado frente al estado. Michel Wieviorka enumera la existencia de numerosas diferencias culturales por las que se agrupan los ciudadanos después de la crisis de los mecanismos tradicionales de socialización (familia, escuela, sindicatos); alude a la crítica feminista o de grupos de contestación social (antiglobalización); pero también señala las diferencias relacionadas con la salud (minusvalías, enfermedades crónicas, sida) y, ciertamente, con las agrupaciones de base étnica o religiosa.⁸

En consecuencia, la difusión de las diferencias culturales lleva a replantear algunos temas clásicos de la teoría jurídica y social clásica como son el de la relación entre identidades y ciudadanía o entre identidades y democracia. A la luz de lo ya planteado, algunos autores sugieren que la noción de «ciudadanía» (que está en el corazón del sistema político moderno) debe evolucionar, para poder integrar en ella no solo los derechos que ya venía incluyendo (civiles, políticos y sociales), sino también los, así llamados, derechos culturales. Es significativo que haya nacido gracias a este debate la expresión «ciudadanía cultural» (*multicultural citizenship*)⁹ para reflejar un modo de ser ciudadano que no se limite a establecer unos límites formales, sino que tenga un cierto contenido sustancial.¹⁰ Otros autores rechazan, en cambio, que se pueda poner adjetivo alguno a la ciudadanía con la finalidad

de no desvirtuar, precisamente, lo que ha sido históricamente su razón de ser: la garantía de la plena igualdad de los individuos independientemente de cualquier pertenencia que pudiera traducirse en su discriminación.¹¹ De ahí que se inclinen por profundizar en la concepción de la democracia. En este punto tan delicado, los estudiosos franceses herederos del modelo republicano siguen manteniendo muchas reticencias para dar forma jurídica a los particularismos culturales de las minorías y abogan por un tratamiento más político de las mismas.¹² Por el contrario, los estudiosos norteamericanos parten más abiertamente del hecho de la reclamación de reconocimiento social por parte de esas minorías, así como de una práctica política y jurídica que ha llevado a adoptar medidas de «discriminación positiva» en la legislación estadounidense sobre cuestiones básicas como la educación o el trabajo.¹³ Lo que parece claro en ambos casos paradigmáticos es que no se consideran convincentemente resueltas las muchas y difíciles cuestiones que las diferencias culturales, en buena medida arraigadas en identidades comunitarias, plantean a la concepción moderna de la ciudadanía y de la democracia.

1.1.2. La racionalidad cultural y política

Otro núcleo de cuestiones muy importante al que se refieren los estudiosos de la multiculturalidad es el del tipo de racionalidad capaz de afrontar los retos sociales, culturales y políticos que conlleva. De este enorme problema nos limitamos a recoger algunas observaciones de los autores cuando hacen notar, por una parte, que no puede ser una racionalidad meramente técnica la que resuelva estas dificultades;¹⁴ pero, por otra, constatan que la globalización ha supuesto el paso a un racionalismo puramente instrumental de los mercados, del consumo y de las técnicas de comunicación. Ese desarrollo abrumador

de las técnicas de los mercados y del consumo debilita la capacidad «sustantiva» del orden político para construir la sociedad civil y el individuo, y así mediar en las diferencias culturales. Alain Touraine afirma que el declive de la «racionalidad de los fines» y su progresiva sustitución por una «racionalidad de medios» (estudiado por Weber y la escuela de Frankfurt) lleva a una situación en la que se confrontan, sin mediación política, la pura racionalidad instrumental de los mercados/consumo y las exigencias propias de las identidades culturales y las tradiciones. El espacio de la mediación que perteneció en otros tiempos a la idea de estado-nación (tanto en Europa como durante la descolonización) refleja hoy la tensión entre los que siguen buscando la solución en el estado («republicanos» franceses, «liberales» anglosajones) y los que postulan el desarrollo y el reconocimiento de las identidades comunitarias («comunitaristas» o «multiculturalistas»). Debido a la falta de una solución plenamente convincente, se defiende respuestas de tipo procesual o dinámico que se hagan cargo de la naturaleza irresoluble del problema y traten de combinar elementos de una y otra perspectiva sin absolutizar ninguna: tesis del pluralismo cultural apoyado sobre el diálogo.¹⁴ Touraine insiste en que ese diálogo es posible cuando «las culturas reconocen, más allá de sus diferencias, que cada una contribuye a la experiencia humana, y que cada cultura es un esfuerzo de universalizar una experiencia particular».¹⁵ Para que sea posible ese reconocimiento señalan que es preciso admitir que las experiencias humanas tienen un sentido y que tal *sentido* es comunicable entre las diferentes culturas.¹⁶ En sentido análogo Jürgen Habermas insiste en la necesidad de que el estado secularizado acoja culturas fuertes, capaces de producir y comunicar un sentido mediante un discurso reflexivo y evaluativo.¹⁷ Se puede traer también a colación la tesis gadameriana de la «fusión de horizontes» como nexo interpretativo entre mundos significativos aparentemente extrínsecos entre sí.¹⁸

1.1.3. Diferencia cultural y (post)etnicidad

Hay un último aspecto del debate multicultural que adquiere progresiva importancia. Se trata de la relación entre multiculturalidad y etnicidad. Como es obvio, no todas las diferencias culturales obedecen a diferencias de tipo étnico, ya hemos indicado más arriba otros criterios en virtud de los que aparecen identidades comunitarias. No cabe duda, sin embargo, de que los grupos étnicos presentes en las sociedades occidentales son una fuente muy importante de identidad cultural y de afirmación de las diferencias correspondientes.

David A. Hollinger toma como punto de partida para su reflexión sobre el carácter «postétnico» de la sociedad norteamericana el dato de que en ella existen cinco identidades étnicas básicas: afro-americanos, asiático-americanos, euro-americanos, latino-americanos y nativo-americanos.²⁰ Insiste, para proponer su idea de una sociedad norteamericana postétnica, en que no coincide la noción de cultura y la de origen etnoracial, y en que, por otro lado, Estados Unidos de Norteamérica es un estado cívico y no étnico. Asimismo, toma seriamente en consideración la componente étnica de las diferencias culturales para precisar su significado evitando toda recaída en visiones racialistas que degeneren, a su vez, en racismo y discriminación.²¹

En este contexto llama la atención la valoración positiva que encuentra, recientemente, la categoría de «mestizaje» para superar los límites que todos advierten en ciertos planteamientos de la multiculturalidad. Tanto en la prensa como en las publicaciones especializadas comparece últimamente un aprecio de la categoría de «mestizaje» o de sociedades o culturas «mestizas» para indicar la superación de sociedades cerradas en su concepción cultural o étnica unitaria, así como de sociedades «multiculturalistas» expuestas a una

pura yuxtaposición de ghettos culturales o étnicos. En un reciente artículo, S. Nair reivindica la noción de «ciudad mestiza» para superar aquellas concepciones multiculturalistas que, a su juicio, esconden un racismo identitario, y les opone la idea de un mestizaje no procedente de factores supuestamente inmutables (raciales o de otro tipo), sino de la libre voluntad de construir un proyecto común en la ciudad, una identidad compartida que se apoye en valores comunes que expresan la universalidad de lo humano.²² En la bibliografía especializada también encontramos alusiones al mestizaje para reflejar, en primer lugar, un hecho social: el aumento de las mezclas entre personas pertenecientes a grupos étnicos distintos, de manera que la fijación de los límites identitarios que dependerían de factores étnicos se flexibilizan y se hacen más permeables. De ahí que para Hollinger una sociedad postétnica no dependería de nociones tan discutidas científicamente como la de raza, sino de lo que denomina una «afiliación», ejercida según la libre decisión de la persona.²³ Otros autores añaden, en este primer nivel de constatación de hechos, la evidencia de que crece la movilidad continua de intercambios étnicos y culturales. Frente a la perspectiva del «choque» de civilizaciones, que Huntington ha hecho célebre, se apunta a un desplazamiento de hombres y comunidades que vuelve flexibles los límites de las identidades culturales.²⁴

Sin embargo, no basta referirse a la mezcla efectiva de las personas, por lo tanto, de las memorias y las prácticas sociales, para con ello reivindicar positivamente la categoría de «mestizaje». Jean-Loup Amselle considera que su uso puede tener un valor negativo, incluso cuando se quiere aludir a hechos positivos, como por ejemplo, según propone el autor, las alusiones de la prensa francesa al carácter mestizo de la selección francesa de fútbol cuando venció en el Mundial de 1998, o la publicidad multirracial de Benetton. Este estudioso quiere denunciar el peligro de que tales declaraciones consagren

la concepción de un poligenismo de razas que luego deben unirse, con lo que, más allá de las intenciones, prevalece la afirmación de una división en el origen, consolidando las barreras de las que aparentemente se celebra su eliminación.²⁵ Para el antropólogo francés, la categoría de mestizaje es legítima y su uso será positivo cuando se la depure de toda connotación racial-biológica para adquirir un valor «intelectual».²⁶ Si se propone una «lógica mestiza» en antropología es para rechazar una concepción etnológica que fomente la clasificación de los hombres y para postular una condición de indistinción o de «sincretismo» original, imposible de dividir en partes, que prive de fuerza a todo argumento racial en virtud de la humanidad común: «El mestizaje es una metáfora que excluye toda problemática de pureza o mezcla de sangres, y se convierte en un axioma para postular una indistinción originaria».²⁷ Las mezclas actuales no remitirían a situaciones previas en las que se encontrarían los componentes étnicos supuestamente puros, sino que remiten a otros mestizajes anteriores para, así, remitir al infinito la idea de una pureza originaria: «Las culturas del mundo, desde el inicio de los tiempos, son objeto de una mezcla continua, de manera que las suturas actuales no nos llevan más que a productos “zurcidos”, que serían resultado de “collages” anteriores y no segmentos originales de culturas primordiales. Un “patchwork” sobre otro “patchwork” [...]».²⁸

1.1.4. Una valoración de la situación multicultural a partir de los estudios actuales

El largo debate sobre la multiculturalidad es muy fecundo en las sociedades occidentales. Si tomamos la referencia que Alan Finkelkraut ofrecía en su interesante análisis de 1987, cuando exponía la evolución de «la» cultura a

«las» culturas y ofrecía el universalismo cosmopolita de los derechos del ciudadano como antídoto frente al relativismo de las identidades comunitarias (nacionalistas, étnicas, tribales...), vemos que la discusión ha seguido dando pasos.²⁹

Para resumir algunos puntos clave de la actual situación, tal y como los propios estudiosos la ofrecen, cabe destacar las siguientes ideas:

- Se advierte en muchos de ellos una crítica severa al relativismo cultural excluyente, que se había llegado a erigir en una especie de axioma incuestionable por parte de los defensores más extremos de la multiculturalidad.³⁰
- Se observa en muchos autores un recelo frente a las identidades comunitarias «fuertes» y se busca soluciones en la evolución del polo universalista (que los norteamericanos denominan «liberal»; y los franceses, «republicano») rescatándolo de un laicismo o republicanismo demasiado estrecho e incapaz de dialogar con esas identidades.³¹ Desde perspectivas tanto antropológicas como sociológicas o históricas, se reivindica un «universalismo» que permita la comunicación y la comparación entre culturas. Algunos autores profundizan este polo universalista, que ya no identifican, como solía suceder, con un conjunto de principios y derechos abstractos del individuo, expresión de la cultura ilustrada occidental, sino más bien con los hombres y grupos que se han mezclado desde siempre y que, en cuanto tales, son la expresión concreta de una humanidad común.³²
- Se hace frecuentes remisiones a la necesidad de un «sentido» de la experiencia humana sobre el que se puedan entablar intercambios que permitan construir la realidad de una sociedad común.
- Se advierte, en casi todos los estudiosos, la permanencia de una oscilación o polaridad irresuelta entre el valor de una identidad comunitaria y el valor

universal del sujeto individual; para superarla, algunos sugieren la dinámica de un proceso que se describe, unas veces, como conflictual (Wieviorka, Amselle: el modelo republicano debe poder «reconstruir» siempre la pretensión universal de las identidades y, así, mostrar la universalidad del individuo); y otras, como diálogo (Touraine).

- Se advierte el límite de la división occidental moderna entre la esfera pública y la esfera privada, que debe superarse para poder afrontar convincentemente los desafíos que la sociedad multicultural plantea.
- La categoría de «mestizaje» adquiere un protagonismo nuevo para describir situaciones donde se da la mezcla entre culturas y etnias, y para expresar la indistinción original y, con ello, la plena igualdad de todos los hombres.

2. Las condiciones de posibilidad de la interacción y la integración cultural en una sociedad

A partir de estos factores sobresalientes en el debate sobre la multiculturalidad podemos ofrecer algunos criterios que hagan posible una verdadera interacción cultural y, de esta manera, la construcción del bien común de nuestras sociedades.

2.1. La contradicción de un relativismo absoluto*

Podemos comenzar por la crítica al relativismo cultural que han denunciado varios de los autores citados. Es una cuestión de la mayor importancia porque los proyectos más ideológicos del multiculturalismo se han apoyado, al modo de un dogma fundativo, en el carácter insalvablemente diferente de cada cultura respecto de las otras. De ahí que se diera la conocida evolución desde «la»

cultura (en singular) a «las» culturas (en plural), de lo universal a los particulares, y la afirmación consiguiente de que esa pluralidad de posiciones era irreconciliable, es decir, que las distintas culturas no se pueden reducir a unidad, son incomparables entre sí y, por tanto, plenamente equivalentes en cuanto a su valor.

El contexto de ese pluralismo exacerbado había sido el de un antietnocentrismo occidental, en el nombre del cual occidente se negaba a sí mismo y ponía en discusión todos los valores de su tradición.⁴⁵ No pocas veces, en efecto, la valoración de las «otras» culturas era paralela a una autonegación de occidente y, de un modo más concreto, de la dimensión religiosa o trascendente de la tradición occidental, tal y como se ha vivido históricamente en la tradición cristiana. Sobre esta cuestión volveremos más adelante, ya que es un factor muy importante para encontrar una solución adecuada a los problemas que estamos examinando.

El énfasis del multiculturalismo sobre las diferencias encierra muchas veces, más que la afirmación —indiscutible— de las diversidades, la negación de la universalidad de la experiencia humana. Se acaba postulando una incomunicabilidad insuperable entre las culturas, que vuelve imposible su comparación o valoración, con ello, se desemboca en la separación o el aislamiento de las culturas. No es de extrañar, entonces, que pueda crecer en los estudiosos la impresión de que perdemos criterios de comparación y valoración de las tradiciones culturales.

Debemos someter a crítica el fundamento teórico del multiculturalismo que reside en el relativismo insuperable de las culturas. La mayor debilidad de ese relativismo consiste en que no considera las condiciones de posibilidad de la afirmación de «las culturas», en plural. En efecto, es totalmente infundada la categoría de alteridad o heterogeneidad absoluta entre experiencias o culturas humanas. La alteridad de los otros no es absoluta. Si el otro fuera

absolutamente heterogéneo, extraño, no habría espacio más que para la oposición o, como mucho, la yuxtaposición, pero en realidad se estaría abocando inexorablemente a la violencia como único modo de relación con el otro: alteridad absoluta equivaldría a violencia absoluta.

¿Qué decimos cuando decimos «el otro»? El otro es siempre un *álder ego*, otro «yo», otro como yo. Reconocer mi identidad con el otro es lo que me permite reconocer su alteridad, su diferencia; es como yo, pero no es yo, es distinto de mí. Somos distintos, pero no extraños el uno respecto del otro, pues nos podemos comparar en virtud de una identidad más original y profunda: nos reconocemos ambos como hombres. Reconocer la alteridad del otro presupone siempre la identidad con el otro. Hay una identidad más profunda que todas las diferencias, y esa identidad constituye el terreno original para la comparación y para el reconocimiento de lo diverso como tal. Si el otro no fuera un *álder ego*, no podríamos hablar de diversidad y no habría relación alguna, y el abismo de la separación sería insalvable. Lo que no está unido en el origen no puede unirse después.

De esta manera, para poder hablar de «diferencias» y de respeto a las identidades diferentes es necesario hablar más radicalmente de «la» identidad en «las» diferencias. La relación entre identidad y alteridad se desarrolla sobre el terreno de una identidad originaria que puedo no querer o, quizás, no acertar a definir, pero que tengo que presuponer siempre.

2.2. El fundamento del diálogo

«Lo que tenemos en común con el otro no se debe buscar tanto en su ideología sino en la estructura original, en las exigencias humanas, en los criterios originarios en virtud de los cuales él es un hombre como nosotros».³⁶

Este es el terreno de comparación, la identidad que precede y hace posibles todas las diferencias y, con ello, la dimensión universal de cada identidad particular.²⁷ Tal «estructura original» es el fundamento del diálogo: si se la niega, se niega el diálogo mismo. En efecto, si podemos comunicarnos es porque hay un punto de comparación y una posibilidad de crítica.²⁸

La «estructura original» es un verdadero principio crítico respecto de todas las ideologías (culturales, sociales, religiosas) que viven en las distintas realidades sociales y comunitarias. No todo es indiferente ni equivalente en la comparación de las culturas, ya que, precisamente, existe este principio crítico. Tal afirmación no pierde su valor por el hecho de que tal principio actúe mediante un proceso de revisión continua, mediante una tensión a la corrección que se formula como pregunta y no como posesión estática.

El diálogo se puede fundamentar, en el sentido de dar razón de lo que ya sucede, cuando se reconoce esa estructura original, ese conjunto de exigencias y criterios originales por los que un hombre es un hombre; si no, el diálogo, sencillamente, no existiría. Se ve que tal estructura original está siempre presupuesta por el hecho de que hay relaciones y comunicación entre individuos y pueblos. Hay comunicación y de ahí se sigue que la supuesta incomunicabilidad tiene siempre como trasfondo la comunicación ya efectuada. La condición de posibilidad del diálogo es la dimensión universal de la experiencia humana, a la que hemos visto remitirse a pensadores tan dispares entre sí como Amselle, Benhabib, Touraine o Taylor.

2.3. Diálogo, tradición e interacción cultural

Para que el diálogo que hemos reivindicado pueda llegar a buen puerto es necesario que la apertura sin límite al otro, en cuanto factor evolutivo de la

persona y de la sociedad, respere un elemento que estaba implícito en lo ya dicho y que ahora explicitamos: la apertura solo es posible para quien tiene conciencia de sí mismo: «El diálogo se da en la medida de la madurez de la conciencia de mí mismo».»³⁹ Para evitar los muchos equívocos que rodean hoy al concepto y a la práctica del diálogo es imprescindible que cada interlocutor tenga conciencia de quién es. Cuando el diálogo gira sobre las cuestiones de la multiculturalidad, la capacidad crítica del sujeto implica que entre en juego la decisión de evaluar la propia tradición como algo que precede lógicamente al diálogo con el otro. Si no fuera así, el influjo del otro nos arrastraría de modo acrítico o se produciría un bloqueo que endurece la propia postura.⁴⁰

Para que sea posible un diálogo efectivo es necesario recibir críticamente la propia tradición. El peligro más evidente cuando se descuida esta dimensión crítica es que el diálogo se reduzca a buscar el consenso, cuyo único criterio es un mínimo común denominador desprovisto de cualquier afirmación de la verdadera identidad. Por el contrario, un diálogo verdadero conlleva «la propuesta al otro de lo que yo vivo y la atención a lo que el otro vive, por estima de su humanidad y por amor al otro que no implica en absoluto una duda de mí, que no implica en absoluto el compromiso en lo que yo soy».»⁴¹ A partir de esta concepción de diálogo será posible desarrollar un espíritu de democracia verdadera, no formalista, así como de una justicia no reducida a meros procedimientos formales y un pluralismo capaz de armonizar el respeto de las diferencias sin omitir la consideración de todos los aspectos sustantivos de las identidades. Se podrá contribuir, de esta manera, a superar los límites que los autores advertían en el modelo llamado liberal o republicano, que corre el peligro de agotarse en sus determinaciones formales, incapaz de responder adecuadamente a los retos que le plantean las identidades «comunitarias».

No podemos hacernos la ilusión de que el famoso «choque» de civilizaciones diagnosticado por Huntington no vaya a darse.⁴² Tampoco basta desear que no llegue a suceder. Hace falta contribuir activamente para poner las condiciones en las que ninguna violencia desestabilice el bienestar de las sociedades y permita vivir a todos en las mejores circunstancias de justicia y de libertad. ¿Cómo se puede ayudar mejor a esa tarea, que es responsabilidad de todos? La respuesta más sencilla es que hace falta un diálogo verdadero entre los que somos distintos, permitiendo una integración social, que no puede concebirse bajo el modelo de una pura asimilación unilateral en la sociedad ya existente. Hay que señalar, más bien, que la integración verdadera requiere una «interacción», es decir, es necesario un «encuentro», una relación recíproca.⁴³ Ese encuentro se da entre hombres, tradiciones, culturas, y no en primer lugar con el estado. Si pensamos en las sociedades occidentales, pero, en un cierto sentido, se puede extender la observación a otros lugares del mundo, predomina con frecuencia la tendencia a considerar como primer interlocutor de estos procesos al estado. Sin embargo, la acogida y el intercambio solo puede darse allí donde hay un sujeto vivo, con una identidad propia, que lo propone y lo lleva adelante, frente a otros sujetos igualmente vivos. Un sujeto así tendrá las características indicadas anteriormente: apertura y conciencia de sí mismo a partir de una recepción crítica de la propia tradición. La interacción exige sujetos vivos; el intercambio acontece entre hombres, entre experiencias y culturas vivas; y el estado debe estar sobre todo al servicio de estos sujetos.

Evidentemente, son necesarias medidas políticas, así como legislativas, de integración, que pueden inspirarse en los distintos modelos conocidos. No se puede minusvalorar su decisiva importancia, como resulta evidente. Deben ofrecer el cuadro normativo y presupuestario que favorezca la interacción,

aun en situaciones a veces tan delicadas como sucede con la regulación del uso de las lenguas.⁴⁴ Las medidas políticas y legislativas de integración no son, sin embargo, las que pueden asegurar en última instancia que se alcance una integración verdadera y, por tanto, una convivencia pacífica y constructiva.

¿Quién acoge, quién lleva a término la interacción que permite integrarse en una sociedad dada? No es el estado, en cuanto expresión abstracta del universalismo de los derechos y las leyes, ni la sociedad, entendida, a su vez, como un ente abstracto. El sujeto adecuado, como reclamaba en cierto modo Habermas, es un pueblo, una experiencia humana viva, con su propia tradición, con su cultura y sus valores propios. Lo que en verdad necesitamos son figuras humanas, personales y sociales, que no teman la humanidad de los otros y que sean conscientes de portar en sí algo capaz de sostener el reto de las expectativas y las exigencias de todos los demás en tanto que «hombres», más allá de las determinaciones étnico-culturales particulares.

Se comprende, entonces, que la aporía entre democracia e identidades culturales, así como la aporía entre esfera pública y esfera privada a las que se refieren los estudiosos solo serán superadas convincentemente si se abandona una concepción de democracia puramente procedimental-formal, que, cuando se combina con la influencia del pragmatismo instrumental de los mercados, nos priva de un marco de referencia válido para que se desarrolle la necesaria tarea de interacción cultural. Necesitamos también que la democracia en la que vivimos sea sensible a la «composición» de las culturas, las etnias y las identidades comunitarias, en términos de «encuentro», si se quiere, incluso, de «amistad», apoyada en la inalienable dignidad absoluta de cada persona individual.

3. El fundamento antropológico y teológico de una interacción cultural

¿Qué tipo de hombre es el que puede dar lugar a esas experiencias sociales que se conviertan en sujetos vivos de una verdadera interacción cultural? Abordamos, en esta tercera parte, una reflexión antropológica inspirada en algunas corrientes filosóficas contemporáneas desde la perspectiva propia de la experiencia cristiana.

3.1. A modo de premisa: la censura de la trascendencia antropológica

Hay un aspecto en el actual debate sobre la multiculturalidad que debemos examinar a modo de premisa. Se nota, sobre todo en los autores europeos, una desaparición casi total de cualquier referencia a la trascendencia, al sentido religioso del hombre y, por tanto, a Dios como factor real de la cultura humana, en particular por lo que se refiere a la tradición cristiana de Europa. Este es el aspecto más grave de la actual crisis cultural, en la que el relativismo puede abrirse paso más fácilmente, pues no encuentra una efectiva alternativa antropológica. La racionalidad instrumental de los mercados financieros y del consumo prevalecen tanto más cuanto menos articulados están las personas y los grupos sociales, y estos se vertebran si expresan una identidad verdaderamente totalizadora, infinita como las exigencias del corazón. Solo una identidad así abraza y respeta la dignidad de todo hombre.

Dada la importancia decisiva que tiene este nivel «último» del contexto antropológico, es necesario explicarlo un poco más. No se trata propiamente del hecho de que Dios o la religión se citen pocas veces en la discusión pública. Es cierto que los autores europeos, y en mayor medida los norteamericanos, no pueden evitar que la referencia a la dimensión

religiosa aparezca en el debate multicultural; pero no es menos cierto que suele ser una referencia externa y, en no pocas ocasiones, desconfiada, recelosa de un fenómeno que más que promover hay que delimitar.

Por eso, es indispensable en Europa la intervención de más hombres, cristianos o no, que, en cuanto tales, expresen el grito profundo de su humanidad ante la necesidad de un sentido totalizador de todas las dimensiones de la vida. No podemos menos que esperar que aparezcan cada vez más hombres que perciban en su propia carne la exigencia de Dios o el vacío doloroso de su ausencia, sean quienes sean, para caminar con ellos.⁴⁶

Vamos a contribuir al diálogo que hemos postulado antes ofreciendo la descripción de una experiencia antropológica que estamos convencidos de que puede ser un factor de esperanza real para todos. Esa propuesta antropológica quiere afrontar dos retos principales: primero, examinar a fondo la condición humana para comprender en qué relación se encuentran el individuo y la comunidad, superando la contraposición que hemos visto prevalecer en tantos momentos del debate multicultural; segundo, necesitamos mostrar, también razonadamente, que esa relación implica en su origen una referencia última a la trascendencia, sin la que el sujeto personal y social, efectivamente, se debilita hasta descomponerse. Veremos que, tal y como lo presenta la revelación bíblica, no solo es la persona individual sino la comunión humana la que se considera *imago Dei*.

3.2. La experiencia antropológica cristiana

El primer problema antropológico que debemos afrontar respecto de la multiculturalidad consiste en mostrar razonadamente que la polaridad individuo-comunidad es constitutiva en el ser humano y que, por lo tanto,

la dialéctica excluyente entre ambos términos es estéril para construir una sociedad humana.

La experiencia antropológica cristiana se puede caracterizar como una experiencia de unidad dual (identidad-diferencia) entre individuo y comunidad. Entraremos enseguida en la descripción de sus factores y de su unidad peculiar, pero antes debemos explicar la categoría de «experiencia antropológica». Usamos esta categoría para referirnos a la estructura propia del hombre en cuanto tiene raíz metafísica y en cuanto se manifiesta existencialmente en la historia.⁴⁶ Vamos a describir sucintamente, y solo por lo que toca a nuestra finalidad, lo que el hombre es y cómo llega a serlo en el tiempo y en el espacio. Si separásemos ambos puntos de vista nos podríamos encontrar, por un lado, con una teoría antropológica capaz de mostrar los elementos fundamentales de lo humano como notas esenciales intemporales, carentes de la concreción y la dramaticidad con que cada persona reconoce y vive su propia humanidad. Por el lado opuesto, nos podríamos encontrar con una visión antropológica sensible a la manifestación fenomenológica del vivir humano en acción, pero incapaz de formular su fundamento ontológico, expuesta al psicologismo o al subjetivismo. Intentaremos evitar ambos riesgos y proponer una visión unitaria, en la línea de lo que se ha llamado «metaantropología», es decir, la reflexión que partiendo de la descripción existencial de la realidad concreta del hombre en acción llega hasta su nivel metafísico.⁴⁷

Lo haremos partiendo de la experiencia antropológica tal y como se manifiesta en la revelación cristiana. Decimos que es experiencia porque la concepción que describiremos en sus elementos universales es accesible a partir de la facticidad e historicidad típicas del acontecimiento singular de Jesucristo. Solo en Él se descubre plenamente la alteridad y comunionalidad

que caracteriza a todo hombre. Ésta es la primera novedad del cristianismo, por así decir, en el orden del ser: con Cristo se pone en el mundo una realidad que puede ser justamente definida como «creación nueva», «hombre nuevo» (cfr. 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15; Col 3, 9; Ef 4, 22-24). En consecuencia, también se produce una novedad irreductible en el orden del conocer para quien participa del acontecimiento de Cristo: el hombre nuevo tiene un conocimiento nuevo, irreductible a los modelos precedentes (cfr. Rom 12, 2; Ef 3, 19; Col 1, 9). Se trata de una realidad efectivamente acontecida e identificable en la historia que puede ser pensada y ofrecida en términos comunicables universalmente. Pablo VI usó la expresión de «entidad étnica *sui generis*» para referirse a este pueblo que desde hace milenios vive y transmite esta visión del hombre.⁴⁸

Esta experiencia antropológica singular puede ser apreciada no solo por quienes se saben llamados por el don de Dios (razón creyente),⁴⁹ sino también por quienes advierten, a la luz de su razón no creyente, que contribuye a esclarecer el misterio insondable que es el hombre.⁵⁰

La historia del pensamiento occidental nos muestra el esfuerzo ímprobo que ha hecho la modernidad por explicar la verdadera consistencia del hombre, que pasó a ocupar el centro de la escena con el «giro antropológico» y que después ha corrido el peligro de verse fuera de ella, disuelto en estructuras que lo sustituyen como protagonista de la historia.⁵¹ El problema de la identidad y de la unidad del ser humano no es, con todo, patrimonio exclusivo de la modernidad: aparece en la historia del pensamiento desde la antigüedad clásica. Tanto en el orden político como en el filosófico, los griegos nos ofrecen muchos ejemplos de discusiones sobre este problema. No faltaron entonces soluciones parciales, que indican que estamos tocando preguntas perennes sobre la naturaleza de la vida y de la cultura humana.⁵² Esta

necesidad continua de volver sobre la condición humana atestigüa, a mi juicio, que la tensión polar individuo-comunidad debe ser profundizada siempre, sin que pueda resolverse o someterse a ningún esquema apriorístico. En cuanto tal, es signo de la trascendencia en la que reside la dignidad de cada persona.⁵³ En efecto, nos vemos atraídos una y otra vez a plantearnos preguntas que nos sitúan ante el enigma de lo humano: ¿existe «el hombre» como sujeto individual e irreductible o existe «el hombre» como categoría universal?; y si ambas dimensiones deben ser tenidas en cuenta, ¿hay una que es principio de la otra: la especie o el individuo? No podemos dejar atrás la pregunta sorprendida y admirada del salmista: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para darle poder?» (Sal 8, 5).

3.3. El hombre como sujeto en acción, singular e incomunicable

Una antropología es adecuada si arranca de la evidencia de que no existe otro hombre más que el que ya está en acción en el mundo y en la historia.⁵⁴ De ese modo, no se deduce a priori lo que es el hombre, separándose de la experiencia, sino que se reflexiona desde la consideración del hombre concreto en acción, de ese hombre que soy yo, para llegar a alcanzar todas sus dimensiones.⁵⁵

Una antropología así planteada considera que cada hombre o mujer individual es miembro perfecto de la especie humana, pues tiene en sí mismo todo lo que expresa el concepto de «ser humano»;⁵⁶ de este modo, cada individuo participa de la especie humana según una personal exclusividad. Forma parte de esa noción de ser humano el que cada individuo tenga autoconciencia y libertad como algo único que no puede ser objeto de una reducción colectivista. El concepto de «hombre» reúne, a la vez, lo que es común y lo que es exclusivo ante los otros. Al defender la irrepetibilidad

singular del individuo no se está negando la comunicación recíproca de los distintos sujetos espirituales y libres. Esa incomunicabilidad, es decir, su irreductibilidad no intercambiable, es el presupuesto de la comunicación mediante el conocimiento y la libertad.⁵⁷

3.4. La alteridad constitutiva

En la experiencia, este hombre como sujeto incomunicable que existe y actúa es, al mismo tiempo, «yo» y «otro» fuera de sí.⁵⁸ Se puede decir, más exactamente, que el «ser-en-sí» incomunicable incluye el «ser-de y para-otro» o, como lo formulaba Ortega y Gasset, «el hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al extraño». ⁵⁹ El hombre se alcanza a sí mismo como sujeto consciente y libre en el mundo, no aisladamente desde sí mismo, sino a través del otro. Nadie se despierta solo a la autoconciencia, así como nadie aprende a hablar solo, sino que debe ser despertado, como el niño con su madre.⁶⁰ La autoconciencia se ve, por así decir, interpelada por la atracción que ejerce sobre ella otra cosa, otro. El camino del descubrimiento de sí mismo pasa inevitablemente por la llamada de otro, que nos trata como un «tú» y, de esta manera, suscita la respuesta de un «yo» consciente y libre. La identidad entre ser-en-sí y ser-para-sí es siempre la experiencia de una identidad dada, provocada por otro. Por eso, la conciencia del yo se reconoce como dependiente, participada de una misteriosa «alteridad» en lo más profundo de sí.⁶¹ Podemos usar la categoría de «pertenencia» para expresar este rasgo antropológico, según el cual el hombre tiene consistencia propia, pero no tiene en sí su propio inicio.⁶²

Si en el sujeto espiritual está implicada intrínsecamente la relación intersubjetiva, podemos hablar de una socialidad constitutiva del hombre.

Solo así se encuentran las razones para superar la paradoja de que ser-para-sí mismo, con la irreductible exclusividad que comporta, implique lo que por definición parece ser ajeno: el otro. Esta vinculación intrínseca no afecta solo la noción de hombre como especie, sino que es propia de cada sujeto individual.

Las principales características antropológicas del sujeto humano desde el punto de vista de la polaridad individuo-comunidad, como coincidencia de incomunicabilidad y socialidad, se pueden resumir del siguiente modo:

- El hombre está naturalmente «vertido a» los demás, al otro; todo en él, desde su corporalidad (rostro) hasta su intencionalidad, lo orienta y lo encamina hacia lo que, no siendo él mismo, le interpela.
- El hombre experimenta un «asombro original» ante las cosas y ante la presencia del otro donde convergen tanto la correspondencia respecto de lo que él es como la alteridad respecto de lo que él no es.
- El hombre se reconoce «copresente» como expresión de la totalidad de su persona; es decir, el hombre está «presente» en la medida en que está «en presencia» y, por tanto, su estar-presente no lo posee desde sí mismo.
- En consecuencia, el hombre vive siempre «a la espera» de otro que le llame a su presencia, de alguien que pueda sobrevenir de más allá de uno mismo.
- El hombre conoce en la medida de que «es reconocido», y su reconocer activo se liga a su ser reconocido (originariamente por el Creador, mediatamente por el «otro tú» humano que al reconocer al «yo» hace posible su propio reconocer).
- El hombre es un «ser en comunicación» tanto en el orden lingüístico como ontológico: desea decirse a sí mismo en todo decir, exponiendo su

ser más íntimo y confiándolo al otro, con el efecto de incrementar la relación comunal y suscitar una fecundidad como fruto de la comunicación recíproca.

- El hombre existe siempre en la condición de «pertenencia», ya elementalmente por el hecho de que es hijo de otro; de ese modo, comprueba que es un ser completo y perfecto en su individualidad humana, pero hay algo que no tiene en sí: su principio; siempre ha sido precedido y, por eso, siempre ha estado en relación. Su «ser» es inevitablemente «ser-de-otro» y también «ser-para-otro».⁶³

Vemos que estas características antropológicas dan razón de la crítica al relativismo absoluto y a la incomunicabilidad de las culturas y ofrecen la base para un diálogo humano constructivo.

3.5. Tradición y autonomía: la superación de una dialéctica moderna

Desde esta perspectiva, hemos sostenido que el punto de partida de un diálogo maduro y responsable debe ser una acogida crítica de la propia tradición. Esta categoría de «tradición» ha suscitado un rechazo general en la mentalidad moderna, ya que la percibe como inconciliable con la plena autonomía del individuo. En efecto, parecía que la tradición, o las tradiciones, encerraban a la razón y a libertad humanas en moldes demasiado particulares y contingentes privándolas de su universalidad. De ahí que hayamos registrado tantas veces en el debate la oposición entre posiciones particularistas (tradición, etnia, nación, lengua...) y universalistas (libertad, igualdad, justicia para cada individuo). A la luz de lo ya dicho sobre la socialidad constitutiva del yo, podemos comprender por qué la tradición es una categoría central para entender la dimensión histórica del hombre. A continuación, veamos

cómo se puede entender esta categoría rescatándola de acepciones reducidas; para ello, nos apoyaremos, sobre todo, en la reflexión del filósofo Zubiri.⁴¹

Zubiri considera que la tradición es, ante todo, una transmisión de vida, pero no en tanto que mera «fuerza» de la vida, sino como transmisión de las «formas» de la vida, fundadas en el «hacerse cargo» de la realidad por parte de cada hombre. Estas formas no están especificadas de antemano y solo se transmiten por entrega directa, por un *tradere* (*traditio*). El hombre no ha recibido únicamente su inteligencia natural, con la que parte de cero, sino que se dan a su intelección formas de vida en la realidad: en esto consiste el carácter histórico de la realidad humana, cuyo sujeto activo no es cada miembro de la sociedad, sino una comunidad. En este marco se incluyen las distintas dimensiones de la transmisión de las formas de vida. Aquí entraría un examen más detallado de la lengua, pero también del pensamiento, del amor, del trabajo, ya que son los fenómenos complejos de esta transmisión viviente que hace posible que cada uno «se vaya haciendo».⁴²

Sostener que la historia es tradición no quiere decir que consista en conformarse con lo recibido, pues la tradición no equivale a conformismo. Cabe modificar por completo lo recibido, pero eso no altera el dato de que sin tradición no hay historia, ya que lo que se transmite radicalmente en la tradición son formas de autoposición de cada uno de los hombres y, así, cada hombre «se va haciendo» en su realidad según una forma concreta, una de cuyas dimensiones es la tradición.⁴³ Será siempre necesario que la asimilación personal de lo recibido, como aceptación o rechazo crítico, respete el complejo entramado de la polaridad individuo-comunidad, que se entrega a la persona como don y como tarea, y que adquiere, por tanto, un valor ético para la persona en la dimensión intersubjetiva «yo-tú» y en la dimensión social, de bien común.⁴⁴

Conviene insistir en la necesidad inevitable de una «verificación histórica» de las tradiciones, dadas como hechos en la historia. Esta verificación requiere el coraje y la inteligencia necesarios para saber con qué quedarse y qué abandonar, en bien de la vitalidad de la tradición. Por lo que toca a nuestro problema se puede sugerir que debemos conservar los aspectos de la tradición que más ayuden a que el hombre, como unidad dual de individuo y comunidad, se «vaya haciendo» en el presente, en particular, aquellos aspectos culturales de la tradición que favorezcan más la interpretación última del hombre según su trascendencia. Si la categoría de *traditio* se relaciona genéticamente con las de *cultura* y de *cultus*, toda tradición antropológica que entre hoy en el debate público deberá medirse razonadamente con estos criterios: qué capacidad tiene para superar la dialéctica entre particularidad y universalidad, qué capacidad tiene para vertebrar un ideal plenamente respetuoso de la trascendencia del hombre.

3.6. El «nosotros» y las dimensiones de la comunidad: el «tercero» y el «Tercero»

Ahora, a partir de este análisis de la socialidad constitutiva del sujeto humano, estamos en condiciones de profundizar en una descripción de las dimensiones propias de la comunidad. No se trata tan solo de referirse al hecho material de coexistir y de obrar en común muchos hombres, sino de llegar hasta la unidad propia de esa multiplicidad. Podemos decir con Zubiri que la constitutiva apertura de la persona se manifiesta como «habitud» radical modulada socialmente, y que esta «versión a» los otros, en tanto que otros, puede tener varias dimensiones: puede ser la comunidad si la versión es a los otros hombres en tanto que son hombres, pero puede ser

también una versión a los otros no tanto como otros individuos, sino en su carácter de personas; entonces, ya no se trata de comunidad, sino de «comunión» (familia, amistad). La unidad intrínseca de estas dos formas de versión a los demás, comunión y comunidad, es lo que puede llamarse sociedad humana.⁶⁸ La socialidad no es, para Zubiri, ni el resultado de una voluntad de contrato social (Rousseau) ni una mera vivencia intencional (Scheler), sino una dimensión física propia de la apertura radical del hombre a los demás, que le viene impuesta y en la que el hombre se encuentra instalado.⁶⁹ En ese sentido, la sociedad es un conjunto de relaciones que constituye una unidad, pero no se la debe considerar como una realidad objetiva con sustantividad propia, sino más bien desde el punto de vista de la conciencia de lo vivido por cada uno de sus miembros.⁷⁰

De acuerdo con lo que hemos venido exponiendo, es decisivo ampliar esta reflexión sobre el «yo-tú» y el «nosotros» para incluir el hecho de que la relación intersubjetiva originaria no es puramente binaria o dialógica, sino ternaria. Maurizio Serretti reúne varios argumentos filosóficos y teológicos para reclamar una superación de la lógica puramente binaria de estas relaciones constitutivas. Examina la contraposición en el pensamiento dialógico sobre la eventual precedencia del «yo» (Buber) o del «tú» (Ebner), en una lógica sólo binaria, y concluye, superando ambas posiciones, que «al hombre se le dona simultáneamente la relación y la identidad; la identidad misma, en cuanto donada, está desde siempre dentro de la comunión. Todo lo que es fundativo en la persona, desde el punto de vista de la identidad, se sitúa en el plano de la copresencia original de identidad y comunión».⁷¹ El aspecto de su reflexión más útil para nuestros fines es el de subrayar que en el «nosotros» no solamente se presupone siempre un «tercero» en las relaciones constitutivas, sino que, más estrictamente, se remite a la copresencia de un «Tercero», sin el cual es

inexplicable el fenómeno de la ternariedad en el orden puramente interhumano.¹² A través de la inevitable relación con el «tú» finito se reconoce el don del mundo y del ser, que no pueden haber sido producidos por el otro «tú» limitado, sino que, por medio de este, son la donación de un «Tú» infinito y comunal. Cuando el hombre se reconoce vinculado a este Infinito tripersonal, es libre frente a cualquier imposición de vínculos mundanos de poder. Como esa libre donación que libera le alcanza a cada uno por medio de otras relaciones finitas, es necesario, a su vez, valorar al máximo las relaciones que comunican el Misterio trascendente. Se comprenderá más fácilmente así que toda relación humana constitutiva (familia, cultura) cumple adecuadamente su misión cuando introduce el Misterio, no cuando lo suplanta, erigiéndose en falso absoluto, en idolatría.¹³ Se ve entonces por qué es tan urgente que las relaciones culturales y sociales no censuren la relación con el Misterio dentro de la experiencia antropológica, y por qué nos conviene extraordinariamente que haya hombres y culturas que la expresen.

3.7. La socialidad humana como imagen de Dios trino

La revelación cristiana ilumina esta dimensión comunal del ser humano (circularidad) como una nota constitutiva de la «imagen de Dios».¹⁴ A lo largo de la Escritura resuena continuamente esta socialidad original de la existencia. El hombre nunca está solo en su relación con Dios, pues el Creador le dona a la mujer para que no esté en soledad y llama a ambos a ser una sola carne (Gn 1, 27; 2, 23-24). Esta relación jugará un papel decisivo desde el principio en la comunicación del hombre con Dios. Sin embargo, la socialidad no es tan solamente un dato de los orígenes, sino que permanece en las etapas ulteriores, ya que si prescindieramos de ella, no podríamos

comprender las relaciones de Dios con el hombre en la historia de Israel. No es ninguna casualidad que adquieran la forma de una Alianza en la que Dios llama y elige al hombre y al pueblo (cfr. Gn 12, 1-3; 17, 1-8; Ex 19, 1-8). Dios llama al hombre a vivir la comunión con Él y con sus semejantes dentro del pueblo, y no por ello se debilita el carácter personal e intransferible de la relación de Dios con cada uno, hasta el punto de que los profetas tendrán que apelar a la imagen de la relación conyugal para expresarla adecuadamente (cfr. Is 62, 5; Os 2, 21-22). Todavía se destacará más este dinamismo en la plenitud del Nuevo Testamento cuando Jesús dé cumplimiento en su carne y su sangre a la Alianza Nueva y realice la íntima unión entre Dios y el hombre. En Él se concede igualmente a los hombres el don de vivir la comunión entre ellos (cfr. Ef 5, 25-32).

Jesús vive en modo arquetípico la tensión entre el «yo» y el «otro» y se puede reconocer en el hecho histórico de su vida y de su libertad que ambas dimensiones se reclaman mutuamente. Por una parte, Jesús sorprende a amigos y enemigos por su consistencia personal, su «ser-para-sí-mismo», su autodominio (cfr. Mc 1,27; Mt 7, 29; Lc 19, 5-8; Jn 9, 32-33). Al mismo tiempo, Jesús remite a Otro para dar razón de esa misma consistencia de su persona y sus acciones. No se cansa de repetir que su vida consiste en hacer la voluntad de su Padre (Mt 26, 39; Jn 7, 15; 12, 49), y se ensimisma con la tarea que le es encomendada (Jn 8, 38), hasta el punto de que, en un *bapaxlegomenon*, la carta a los Hebreos considera a Jesús el «enviado» (*apostolos*) por excelencia (Heb 3, 1).

Quien quiere participar de la vida de Jesús es llamado a compartir esta actitud ante el Padre, y de ahí nace un modo nuevo de relación consigo mismo, con los hermanos y con Dios que consiste en el amor recíproco (cfr. Jn 13, 1-3; 17, 20-21; 2 Cor 5, 14-21). El gesto que culmina su vida de

entrega al Padre es el Misterio Pascual (muerte y resurrección), en el que perfecciona la comunión de los discípulos consigo y con el Padre (*communio eucharistica*) y fundamenta la unidad de vida de los discípulos entre ellos y con Él (*communio sanctorum*; cfr. 1 Cor 10, 16; 12, 27). Dentro de esta vida comunal, Dios atribuye a cada persona una misión, una tarea que cambia, al mismo tiempo, a la persona y a la comunidad (cfr. Rom 12, 3; Ef 3, 8-11). Como muestra la experiencia vocacional, en la vida consagrada o el matrimonio, nada hay más personalizador e intransferible que la llamada de Dios, en la que se delinea todo el significado de la vida, el propio rostro (cfr. Mt 16, 18), rescatando al que es así llamado de una cadena meramente anónima de individuos. Ante esa llamada se suscita el «yo» más intenso y verdadero que un hombre pueda imaginar. Esa misma singularidad irrepetible es la que contribuye a enriquecer a todo el cuerpo eclesial con la riqueza que sería solo propia: toda vocación se despliega en misión. Al ensimismarse con Cristo por el don de su llamada, el creyente comparte la misión única del Hijo, hasta su entrega en favor de «los muchos» (cfr. Mc 14, 24), para edificar el Cuerpo de la Iglesia.

El fundamento último de esta dinámica de comunión eclesial y cristológica es la misma vida de comunión intradivina.⁷⁵ El acontecimiento cristológico abre acceso a la misteriosa relacionalidad que identifica a Dios. En efecto, las misiones del Hijo y del Espíritu desde el Padre manifiestan en la historia su procedencia eterna y sus relaciones con el Padre en la vida intradivina.⁷⁶ En la comunión trinitaria se revela la plenitud de la comunión humana: para comprender hasta el fondo lo que significa nuestra naturaleza comunal debemos contemplar este acontecimiento único, no solo como algo admirable, sino como una posibilidad real para la vida de la persona y de la sociedad, participando, así, de la misión singular de Cristo.

Se comprende bien que un Dios cuya esencia es el amor (cfr. 1 Jn 4, 8), en la comunión de las tres Personas, y en el que la alteridad no es un límite, sino un elemento fundamental de su plena definición trinitaria, no podrá nunca ser invocado para legitimar la exclusión del otro, la absolutización de lo propio, ni tampoco para legitimar la absolutización del individuo autosuficiente.

4. Algunas implicaciones educativas para la interacción en una sociedad multicultural

En todo acto educativo que se desarrolle en el ámbito de la enseñanza universitaria se deberán tener presentes algunos factores esenciales de método:⁷⁷ se parte del ofrecimiento vivo de una tradición a la que se pertenece como primera hipótesis de interpretación de la realidad con la que se encuentra el joven; la consideración de esa tradición debe hacerse desde el presente comprobando su capacidad de respuesta a las necesidades y exigencias propias del joven, en todos los aspectos de la vida; el resultado es el desarrollo de la capacidad crítica, es decir, del uso completo de la razón como introducción a la realidad entera, en todas sus dimensiones.

Esa madurez se compone, sin duda, de muchos aspectos, pero nos limitamos ahora a indicar tres. En primer lugar, no habrá introducción crítica a la realidad según la totalidad de sus factores si no educamos a los jóvenes a descubrir con sorpresa y gratitud a Dios como factor real de su existencia.⁷⁸ Además de denunciar el carácter idolátrico de los falsos absolutos, el testimonio de los hombres cristianos hace reconocible en medio del mundo la fuerza humanizadora del ideal verdadero. La Libertad Infinita se dona a la libertad finita por medio de signos contingentes en la historia y, así, la hace posible. En un contexto tan opresivo para la libertad personal, como el que ocasiona

el relativismo cultural, es urgente que eduquemos a los jóvenes en una experiencia de auténtica libertad, que solo proviene de Aquel que nos ha liberado; si no es así, lo que realmente sucede es que se imponen los que desprecian el corazón humano: la libertad es el signo inconfundible de la gracia acogida, como bien sabía Pablo (cfr. Gal 5, 1). Decía san Ambrosio con alguna ironía: «¡Cuántos señores tiene el que rechaza al único Señor!».⁷⁹ En segundo lugar, la fe madura muestra su capacidad crítica cuando sabe discernir entre el valor de una tradición y el contravalor de lo que podemos llamar «mentalidad dominante». En efecto, no basta que ciertas creencias o valoraciones floten en el ambiente social o sean insistentemente inducidas por los medios para que constituyan esa primera hipótesis del trabajo educativo que es la tradición. El resultado llega a ser, en este segundo caso, una antropología gravemente reducida. Hace falta que la tarea educativa estimule permanentemente la capacidad crítica respecto del dato transmitido mediante una comparación personal entre lo que se propone (desde la etnia, la familia, la escuela, los medios de comunicación) y las exigencias originales del corazón, en toda su profundidad, como deseo del infinito. El individuo y la comunidad están recíprocamente referidos como dimensiones de una unidad dual que remite a la misteriosa dependencia ontológica del hombre; por tanto, tenemos la grave responsabilidad educativa de respetar este criterio rechazando las formas de concepción del individuo que disuelvan su dimensión comunitaria, o las formas de concepción de la comunidad que dañen al individuo en su razón y libertad.⁸⁰ La unidad dual es constitutiva y está inscrita en nuestro ser hasta lo más profundo, incluso en los corazones más manipulados y confundidos. No podrá ser erradicada nunca por completo, ya que su alteración requiere un permanente ejercicio de violencia física y cultural sobre la persona y sobre el pueblo. En cuanto afloja esa presión violenta, renace la exigencia

humana completa de vivir como persona dentro de un pueblo.⁴¹ Sin embargo, es cierto que muchas teorías multiculturalistas dan por supuesta la división irreconciliable entre ambas dimensiones y, por eso, es necesario que se estimule la educación crítica para descubrir el carácter originario de la unidad dual entre individuo y comunidad. En tercer lugar, y por último, se encuentra la permanente atención crítica respecto del lenguaje. Hay un grave peligro para la adecuada constitución de la persona y de la sociedad que se deriva de la manipulación de las palabras, cuando dejan de ser vehículo de comunicación de la verdad y se convierten en encubridoras de la mentira. Esta experiencia de perversión del lenguaje la reconocemos todos en nuestras propias vidas, y sabemos cuánto daño hacen las palabras ambiguas, las medias verdades, la agresividad verbal, el ocultamiento de la verdad tras palabras reducidas a sonido engañoso. El modo en que hablamos y las posturas que adoptamos sobre la lengua que hablamos o que hablan los demás tienen una profunda vinculación con el respeto de la plena libertad e identidad de cada uno. Si el lenguaje tiene tanta fuerza configuradora de la individualidad que su uso recto es un instrumento valiosísimo de civilización⁴² su deformación maliciosa o su utilización ideológica es profundamente injusta y ofende a las personas y a los pueblos.

Notas

¹ Vamos a hablar de «multiculturalidad» en un sentido amplio y, quizá, le atribuiremos significados que en el lenguaje especializado se distinguen entre sí. Los especialistas suelen usar el término «multiculturalidad» para indicar un dato de hecho: la presencia simultánea de varias culturas en una misma sociedad. En ciertos momentos, para nosotros, podrá ser sinónimo de «multiétnicidad», con la salvedad de que este uso acentúa el carácter étnico de una cultura y restringe el campo semántico. «Multiculturalidad» posee un valor descriptivo de la coexistencia de culturas, que pueden actuar en paralelo, donde se da, en principio, un respeto formal de las distintas identidades culturales, aunque se corra el peligro de un aislamiento real bajo esa tolerancia. Tal concepto proviene de ambientes anglofranceses (Francia, Estados Unidos de Norteamérica, Canadá). Existe también la categoría de «interculturalidad», que se ha acuñado en ambiente alemán, a propósito de los problemas de la inmigración. Aquí se describe un proyecto de interacción dentro de la sociedad multicultural a nivel político y educativo. Presupone la idea de que las culturas se abren recíprocamente y aprenden unas de otras, en una interacción dinámica y con un intercambio creativo, sin perder las identidades propias. Cuando hablemos de «multiculturalismo» nos referiremos más exactamente a un programa ideológico-político que no se limita a registrar la variedad de culturas o etnias en una sociedad, sino que ofrece un modelo interpretativo concreto, como veremos más adelante. Agradezco a M. Scholz sus observaciones sobre el uso de los términos.

² Indicamos algunos títulos que pueden ayudar a situarse, procedentes sobre todo del ámbito anglosajón y francés, con alguna referencia italiana: Amselle, Jean-Loup, *Lógicas méltisses* (París, 1999), *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, (París, 2000), *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures* (París, 2000); Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton, 2002); Berger, P. y S. Huntington, *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World* (Oxford y Nueva York, 2002); Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition* (Princeton, 1994); Hollinger, D. *Postethnic America. Beyond Multiculturalism* (Nueva York, 2000); Mantovani, Mauro, *Quale globalizzazione? L'uomo planetario alle soglie della mondialità* Edición de S. Thuruthiyil (Roma, 2000); Pendás, Benigno, «El Caballo de Troya del multiculturalismo». *Cuadernos de Pensamiento Político*, n.º 3, 2004, pp. 93-99. Sartori, Giovanni. *Pluralismo, multiculturalismo e stranieri. Saggio sulla società multiétnica* (Milán, 2000); Sollors, Werner.

(ed.), *Theories of ethnicity* (Nueva York, 1996); Wieviorka, M. (dir.), *Une société fragmentée? La multiculturalisme en débat* (París, 2000); Prades, Javier. «El hombre entre la etnia y el cosmopolitismo. Fundamentos antropológicos y teológicos para el debate sobre la multiculturalidad». *R. C. I. Communio*, n.º 24, 2002, pp. 113-138.

³ El peso que hoy se concede al segundo de estos dos factores, la globalización, justifica que también en Lima tengamos necesidad de aludir al contexto postindustrial para comprender las tendencias actuales del multiculturalismo. Si bien es cierto que las sociedades latinoamericanas no son en general postindustriales, no cabe duda de que las teorías y los modelos explicativos que se utilizan para describir los fenómenos culturales ligados a la multiethnicidad se alimentan en buena medida de lo que sucede en sociedades postindustriales como las europeas o la norteamericana (Touraine, Alain. «Faux et vrais problèmes». En Wieviorka, M., *op. cit.*, p. 299). La circulación global de ideas, junto con la globalización económica de los mercados y de las técnicas sociales, nos obliga a tener siempre en cuenta aquellos lugares o momentos que más influencia pueden ejercer sobre la situación del mundo en su conjunto para elaborar una conciencia crítica adecuada y establecer comparaciones también con aquellos fenómenos locales o regionales que puedan confirmar o desmentir esos análisis generales. Sobre la globalización económica, remito a una primera introducción y bibliografía en Velarde Fuentes, J. «La globalización ante el reto del hambre en el mundo». En Prades, J. (ed.). *La esperanza en un mundo globalizado* (Madrid, 2004), pp. 13-87. Una valoración del problema de la globalización de América Latina y su relación con el mundo anglosajón se puede encontrar en Laguna-Díaz, Elpidio. «Americanización/Globalización/ Anglobalización». *El Cotidiano, Revista de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana de México*, n.º 129, enero-febrero de 2005, pp. 16-21.

⁴ Wieviorka, M., *op. cit.*, pp. 14 y 32; Amselle, J., *Vers un multiculturalisme...*, p. 171.

⁵ Se puede recordar aquí cómo ciertas reivindicaciones sociales, políticas y económicas del Tercer Mundo han incorporado un fuerte componente de identidad cultural junto al contenido socioeconómico.

⁶ Sartori recoge el valor «comunitario» de la vida humana: «[...] los seres humanos viven infelices en el estadio de masas solitarias, en condiciones anómicas, y por tanto siempre buscan *pertenecer*, reunirse e identificarse en organizaciones y organismos en los que se reconocen: empezando por las comunidades concretas de vecindad, pero después también en amplias "comunidades simbólicas"». *Pluralismo*, n.º 43. También lo registran, con valoraciones diferentes, Touraine, A., *op. cit.*, pp. 291-319; Amselle, J., *Vers un multiculturalisme...*

pp. 151-179; Taylor, Charles. «The politics of recognition». En Gutmann, A. (ed.), *op. cit.*, pp. 25-73.

⁷ En las sociedades occidentales modernas se impuso un radical dualismo entre la dimensión personal y la dimensión social del obrar humano que podemos denominar «dualismo público-privado». Se refleja en todos los ámbitos, pero de modo muy marcado en el de la ética. En este terreno se ha ido consolidando una contraposición entre ética pública y ética privada, que probablemente sea un reflejo adquirido desde el campo jurídico, donde la concepción moderna del Estado (Locke, Rousseau, Hobbes, Kant) había subrayado la idea de que la convivencia social puede ser solo el resultado de un «contrato» convencional, distinguiendo consecuentemente entre la libertad personal y la libertad civil (véanse las teorías de la justicia liberales de Rawls, Dworkin o Ackerman y cómo se recogen en el debate multicultural por Taylor, *op. cit.*, p. 56). Con ello se rechazaba la concepción de Aristóteles y Tomás que entienden la acción del hombre a partir de la vida como una totalidad y, por ello, ordenada según fines y bienes que la caracterizan esencialmente, tanto en lo personal como en lo social. La contraposición público-privado en el campo de la ética ha ido llevando a una ética pública cada vez más formalista (tolerancia, ausencia de daño, respeto a la decisión del sujeto), mientras que la virtud quedaba circunscrita al ámbito privado. Una consecuencia clásica de esta dicotomía era que se reducía el valor de los cuerpos sociales intermedios, y en particular del matrimonio y la familia, de manera que el individuo se convertía en mónada aislada, y la propia sociedad aparecía como suma de individuos. De ahí el interés que suscita la irrupción de las tesis multiculturalistas para cuestionar esta dicotomía público-privado.

⁸ Wieviorka, M., *op. cit.*, pp. 21-26.

⁹ Cfr. Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture*. Véase la defensa de sus tesis en Taylor, C., *op. cit.*, pp. 40-41, y su crítica en Sartori, G., *op. cit.*, p. 88.

¹⁰ Wieviorka, M., *op. cit.*, p. 52.

¹¹ Sartori, G., *op. cit.*, p. 88.

¹² Wieviorka, M., *op. cit.*, 54; Touraine, A., *op. cit.*, pp. 302-306; Amselle, J., *Vers un multiculturalismo...*, p. VII.

¹³ Taylor, C., *op. cit.*, p. 25; Hollinger, D., *op. cit.*, pp. 19-50.

¹⁴ Wieviorka, M., *op. cit.*, p. 57.

¹⁵ Touraine, A., *op. cit.*, pp. 309-319; Wieviorka, M., *op. cit.*, p. 56; Amselle, J. *Vers un multiculturalismo...*, 179.

¹⁶ Touraine, A., *op. cit.*, p. 311.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Habermas, J. *Glauben und Wissen* (Frankfurt, 2001).

¹⁹ Véase su uso en Taylor, C., *op. cit.*, pp. 67 y 72.

²⁰ Es la idea de el «pentágono racial» de Hollinger.

²¹ Obviamente, no es el único autor que alude a la componente étnica de las diferencias culturales y a la necesidad de su comprensión adecuada. Una amplia síntesis histórica de las principales concepciones de las nociones de etnia, etnicidad y similares se encuentra en *Theories of ethnicity* de Werner Sollors. Sobre las situaciones actuales: Wieviorka, M., *op. cit.*, p. 17; Touraine A., *op. cit.*, p. 306; Sartori, G., *op. cit.*, p. 61.

²² Nair, Sami. «El desafío mestizo». *El País*, 4 de enero de 2005; Navarro, Vicenç. «Multiculturalismo, mestizaje e inmigración». *El País*, 2 de diciembre de 2004. Es interesante advertir las oscilaciones de Claude Lévi Strauss a propósito del término «mestizaje» en la entrevista publicada por *El País (Suplemento Cultural Babelia)*, 7 de mayo de 2005. Un balance razonado sobre el tratamiento del problema del multiculturalismo en la prensa española de los últimos años, con referencias bibliográficas, se recoge en Calvo Buezas, Tomás. «El multiculturalismo ¿gangrena de la sociedad?, ¿existen culturas con quienes no se puede convivir?». En *Educación y futuro digital*. <www.cesdonbosco.com/revista>. Consulta hecha en 20/06/2005.

²³ Hollinger, D., *op. cit.*, pp. 42-45, 197, 204 y 215, donde se pueden ver los múltiples aspectos, positivos y negativos, que estas situaciones nuevas crean en la sociedad norteamericana. Es muy significativa la observación de que han sido las medidas de «discriminación positiva» adoptadas por la administración norteamericana las que pueden consolidar el componente racial del pentágono básico de identidades. De una manera muy clara lo advierte respecto de las disposiciones que censan a las poblaciones que se quieren discriminar positivamente por su carácter étnico: así se consolida de antemano la barrera que se quiere luego superar; véase pp. 32-33.

²⁴ Amselle, J., *Branchements...*, p. 20. Benhabib también alude al hecho de las mezclas étnicas en las sociedades actuales y recoge la experiencia del mestizaje, en particular la figura del Inca Gracilaso, en su reflexión sobre la multiculturalidad; véase pp. 22-23 y 33.

²⁵ Amselle, J., *Branchements...*, pp. 20-23 y 44; *Vers un multiculturalismo...*, pp. VIII-X; *Logiques...*, pp. IV-XIII.

²⁶ Amselle, J., *Logiques...*, p. 248. Es una posición más radical que la de Touraine cuando este afirma: «Cada vez más se ve a los individuos vivir en una cultura mestiza, construir un sincretismo cultural o religioso muy individualizado...», p. 309.

²⁷ Amselle, J., *Logiques...*, p. VI.

²⁸ Amselle, J., *Vers un multiculturalismo...*, p. X.

²⁹ Véase Finkielkraut, Alain. *La défaite de la pensée* (París, 1987).

³⁰ Se puede consultar Hollinger, D., *op. cit.*, p. 7, que remite a Rorty y Nussbaum; Touraine, A., *op. cit.*, p. 311; Amselle, J., *Logiques...*, p. 45; Benhabib, S., *op. cit.*, pp. 29-42.

³¹ Véase las referencias que ya hemos recogido de Amselle, Taylor, Touraine, Wicwiorka y Artori.

³² Amselle, J., *Logiques...*, p. 10.

³³ Véase los textos de Hollinger, Benhabib, Nair, Amselle y Touraine.

³⁴ Agradezco las sugerencias de C. Di Martino, a través de un diálogo que se prolonga desde hace ya algún tiempo, para la redacción de este epígrafe. Cfr. Di Martino, C. «Multiculturalismo e identità». *Tramvai. Rivista del Centro Culturale di Milano*, n.º 5, 2005, §§ 3,4 y 7.

³⁵ «La multiculturalidad que se impulsa y favorece continuamente con pasión, a veces consiste sobre todo en el abandono y la renuncia a lo que es propio, en una fuga de lo propio. Pero la multiculturalidad no puede sobrevivir sin bases comunes, sin puntos de referencia ofrecidos a partir de los propios valores». Ratzinger, Joseph y Marcello Pera, *Senza radici*, 71. Véase el conocido texto de André Glucksmann, *Occidente contra occidente* (Madrid, 2004).

³⁶ Giussani, Luigi. *Il cammino al vero è una esperienza* (Turín, 1995), p. 124.

³⁷ Remito más ampliamente a Prades, J. «Libertad de conciencia y diálogo interreligioso». *R. C. I. Communio*, n.º 26, 2004, pp. 82-102.

³⁸ Derrida ha mostrado cómo se puede deconstruir solo cuando hay algo indeconstruible. Cfr. «Diritto alla giustizia». En Derrida, J. y G. Vattimo. *Diritto, giustizia e interpretazione. Annuario filosofico europeo* (Roma y Bari, 1998), pp. 17-18.

³⁹ Giussani, L., *op. cit.*, p. 123.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*. Véase el temor de Amselle y de otros autores a este «endurecimiento» de las identidades.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Huntington, Samuel. *El choque de las civilizaciones* (Madrid, 1997).

⁴³ En ámbito anglosajón, Benhabib habla de «universalismo interactivo», p. 14.

⁴⁴ Cfr. Derrida, J. «Acoger al otro en su lengua es tener en cuenta naturalmente su idioma, no pedirle que renuncie a su lengua con todo lo que encarna [...]. Es una tradición, una memoria, nombres propios. Evidentemente es difícil también pedirle a un estado-nación a día de hoy

que renuncie a exigir a los que acogen que aprendan la lengua y la cultura de algún modo [...]. La decisión justa debe situarse entre el exceso del modelo integracionista, que conduciría simplemente a cancelar toda alteridad, a pedir al otro que elimine desde que llega toda su memoria, su lengua, su cultura, y el modelo opuesto que consistiría en renunciar a exigir que el recién llegado aprenda nuestra lengua». *Sur parole. Istantanés philosophiques* (París, 1999), pp. 73-74.

³⁵ A modo de ejemplo, podemos referirnos a Z. Valdés, escritora cubana en exilio que toma de un escritor judío, Durocher, el siguiente párrafo: «Los usurpadores desproveen la vida de su sentido, han borrado el infinito de la nostalgia humana, el nombre de Dios y su misterio, también han borrado la palabra felicidad y la palabra amor». «El libro del hombre». *El Mundo*, 12 de abril de 2005, p. 5. ¡Qué necesidad tenemos de hombres que ofrezcan estos diagnósticos ante los diversos modos en que hoy sucede esa usurpación!

³⁶ Para la noción de experiencia como punto de partida de la antropología remito a Wojtyła, K. *El hombre y su destino* (Madrid, 1998), pp. 31 y 45; Scola, Angelo. *L'esperienza elementare. La vena profonda del mistero di Giovanni Paolo II* (Genova y Milán, 2003). Scola, A., G. Marengo y J. Prades. *Antropología Teológica* (Valencia, 2003), pp. 363-372.

³⁷ Cfr. Balthasar, Hans von. «Intento de resumir mi pensamiento». *R. C. I. Communio*, n.º 10, 1988, pp. 284-288; Serretti, Massimo. *Natura della comunione. Saggio sulla relazione* (Catanzaro, 1999), pp. 160-165. *Fides et Ratio* 83 ha reclamado la necesidad urgente de pasar desde el fenómeno al fundamento.

³⁸ Pablo VI. «La proiezione dell'Anno Santo nell'avvenire della Chiesa». *L'Osservatore Romano*, 25 de julio de 1975.

³⁹ María Zambrano, en unas líneas sugestivas, sostiene que una civilización se puede enfrentar con su propio enigma solo en su madurez, y añade: «[...] claro que esto sólo puede darse allí donde el enigma inspirador sea el de la propia persona humana. Y eso solamente en una civilización cuyo Dios en persona puede darse, cuyo misterio original sea el de la encarnación del "logos"». En *Persona y democracia. La historia sacrificial* (Barcelona, 1992), pp. 129-130.

⁴⁰ En rigor, hay que señalar que si lo que está en juego es la verdad del enigma humano, que se confía a la concreta libertad de cada uno, no se trata solo de «poder» tomar en consideración, sino que se «debe» tomar en consideración toda propuesta totalizadora de sentido antropológico, como lo es la revelación cristiana.

⁴¹ Una síntesis histórica accesible y con abundancia de material la encontramos en Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro* (Madrid, 1988), pp. 30-361; Ricoeur, Paul. *Soi-même*

comme un autre (París, 1990), pp. 15-38; Ferrer Arellano, J. *Metafísica de la alteridad y de la relación* (Pamplona, 1998).

⁵² En Beierwaltes, Werner. *Identität und Differenz* (Frankfurt, 1980), encontramos un recorrido por distintas etapas de la historia del pensamiento, desde el platonismo, pasando por el Cusano y Bruno, hasta llegar a Hegel y Adorno; mientras que en Alici, Luigi. *L'altro nell'io* (Roma, 1999) se presenta la reflexión agustiniana.

⁵³ Wojtyła, K., *op. cit.*, pp. 37 y 66. «Individualidad y comunalidad, "ser-individual" y "ser-común" son dos dimensiones del ser sustantivo en cuanto tal. Ninguna tiene prelación ni prerrogativa sobre la otra. Y no porque sean correlativas, sino porque son co-dimensionales [...]. Este ser es mi manera de ser ab-soluto. Y como yo no soy absoluto fuera de toda dimensión, resulta que lo ab-soluto de mí ser lo es comunalmente». Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre* (Madrid, 1986), p. 198.

⁵⁴ «El acto es lo que revela más profundamente al ser humano como un "yo" y con más certeza atestigua su carácter de persona». Wojtyła, K., *op. cit.*, p. 113.

⁵⁵ Coincidimos aquí con Heidegger cuando afirma que la filosofía debe partir de la condición del existente para alcanzar la totalidad. Cfr. Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* (México y Sevilla, 2003), pp. 16-17. Véase también Balthasar, H. *Teodramática II* (Madrid, 1992), p. 311. Es de gran valor el que *Fides et Ratio* 1 proponga un comienzo «existencial» para el recorrido del hombre en busca de la verdad.

⁵⁶ Tomamos, para nuestros efectos, las nociones de «ser humano» y «hombre» como portadoras de toda la riqueza que encierra la noción de «persona».

⁵⁷ Cfr. Hildebrand, Dietrich von. *Metaphysik der Gemeinschaft* (Regensburg, 1955), pp. 17-21.

⁵⁸ Véanse, entre otros, Wojtyła, K. *op. cit.*, p. 46; Balthasar, H. *Teodramática II*, pp. 362-363, *Teológica I* (Madrid, 1997), p. 63; Serretti, M., *op. cit.*, p. 91; Laín Entralgo, P., *op. cit.*, pp. 395-465. Zubiri, X., *op. cit.*, pp. 223-244; Ferrer Arellano, J., *op. cit.*, pp. 27-50.

⁵⁹ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente* (Madrid, 1957), p. 135, citado y comentado por Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 234.

⁶⁰ Impresiona a este respecto el episodio de los niños-lobo de la India, relatado varias veces por Laín Entralgo (p. 472) y comentado por Zubiri (p. 239).

⁶¹ Véase la magnífica descripción existencial de esta dependencia original en Giussani, L. *El sentido religioso* (Madrid, 1998), capítulo 10.

⁶² El debate sobre la naturaleza de la alteridad nos llevaría más lejos de lo que es posible tratar aquí. Se ha discutido mucho el delicado problema de si se debe dar precedencia

radical al «yo» o al «otro» no solo respecto de los planteamientos trascendentales (Kant, Husserl), sino en el propio ámbito de las filosofías dialógicas. Una detallada comparación entre el intento husserliano de fundar la alteridad y la propuesta dialógica de Buber se encuentra en Theunissen, Michael. *Der Andere* (Berlín y Nueva Cork, 1977).

⁴³ Punto tratado ampliamente en Serretti, M., *op. cit.*, pp. 142-160; y en Balthasar, H. *Teológica I*.

⁴⁴ Zubiri, X., *op. cit.*, pp. 199-221 y 265-268. Se puede ver también la reflexión antropológica sobre la tradición de Ratzinger, J. *Teoría de los principios teológicos* (Barcelona, 1985), pp. 98-109.

⁴⁵ Remito a los estudios monográficos oportunos a partir de los autores que nos han ofrecido las cuestiones de fondo: Zubiri, X., *op. cit.*, pp. 275-301; Ricoeur, P., *op. cit.*, pp. 55-108; Serretti, M., *op. cit.*, pp. 109-118; Ferrer Arellano, J., *op. cit.*, pp. 169-183; Balthasar, H. *Teológica I*, p. 157, *Epilogo* (Madrid, 1998), pp. 72-75; Wojtyła, K., *op. cit.*, pp. 187-203.

⁴⁶ Véase más ampliamente las precisiones que elabora Zubiri en torno a este concepto de tradición: qué sean exactamente las formas de vida (sentido-realidad), si son configuración de actos o momentos formantes de la realidad misma de la vida, para concluir que en la tradición se transmite una forma de autoposesión de cada uno de los hombres.

⁴⁷ Cfr. Wojtyła, K., *op. cit.*, pp. 88 y 94-100.

⁴⁸ Cfr. Zubiri, X., *op. cit.*, pp. 233-255 y 270; una explicación algo diversa en las pp. 193-198. Wojtyła recurre, por su parte, a la distinción conocida entre comunidad y sociedad (Tönnies) para interesarse en seguida por dos dimensiones propias de la comunidad: la dimensión «*yo-tú*», interpersonal, y la dimensión «*nosotros*», social. Ciertas características que Wojtyła atribuye a la comunidad (formas de relación como el amor o la amistad) entran en lo que Zubiri llama comunión. La dimensión social («*nosotros*») la reserva para designar la colectividad como multiplicidad de personas que existen y obran en común, es decir, que están en relación con un cierto valor o bien común. Cfr. Wojtyła, K., *op. cit.*, pp. 79-100; Ferrer Arellano, J., *op. cit.*, pp. 143-165.

⁴⁹ Zubiri, X., *op. cit.*, pp. 233-255 y 270.

⁵⁰ Cfr. Wojtyła, K., *op. cit.*, pp. 76. Zubiri, en el texto ya citado, afirma que la sociedad es una realidad, pero no por ello una realidad sustantiva; la única realidad sustantiva son los individuos que la componen, lo que pasa es que no todo lo que hay en el individuo es individual, sino que hay en él aspectos que le son superiores. La realidad del hombre en tanto que realidad está afectada por los demás hombres, de un modo real y físico, como hábitud, y eso es lo que confiere a la sociedad su carácter físico y real sin darle el carácter de sustancia; véase pp. 257-259.

⁷¹ *Ibidem*, p. 101.

⁷² «La verdadera ternariedad en la relación tiene un immanente carácter teológico, y nunca es puramente infrahumana». *Ibidem*, pp. 102-103.

⁷³ Véase el valor que concede Balthasar a las relaciones interpersonales para llegar a un conocimiento adecuado de Dios como amor. Véase «El camino de acceso a la realidad de Dios». *Mysterium Salutis*, vol. II, n.º 2, pp. 41-72.

⁷⁴ Dado el tema de esta ponencia no intentamos una presentación completa del enigma del ser humano, que se articula en una serie de tres polaridades antropológicas fundamentales (alma-cuerpo, hombre-mujer, individuo-comunidad) cuyo fundamento metafísico es la singular diferencia ontológica que atraviesa el ser finito, tal y como de hecho el hombre lo experimenta en su contingencia: es, pero podría no ser. Véase Scola, A., G. Marengo y J. Prades., *op. cit.*, pp. 162-199, especialmente pp. 195-199.

⁷⁵ Véase Serréti, M., *op. cit.*, pp. 140-142; Ferrer Arellano, J., *op. cit.*, p. 153; Laín Entralgo, P., *op. cit.*, pp. 349-352 y 677; Zubiri, X., *op. cit.*, p. 305.

⁷⁶ Véase *Summa Theologiae* I, 43, 2.

⁷⁷ La obra de Luigi Giussani, *Educare es un riesgo* (Madrid, 1991), desarrolla ampliamente estos principios.

⁷⁸ Véase Juan Pablo II, «Asombro». *Triptico Romano* (Murcia, 2003), pp. 19-21.

⁷⁹ Ambrosio, S. «Epistulae extra collectionem traditae». En *Opera Omnia di S. Ambrogio, Lettere*. Vol. 3 (Milano y Roma, 1988), p. 312.

⁸⁰ Zubiri recuerda la crítica de Heidegger al «se» impersonal y la matiza, distinguiendo entre lo propio y lo impropio, para defender una recepción de la tradición que no despersonalice, sino que, por el contrario, permita apropiarse de ella con razones personales (pp. 319-320). Wojtyła, en el contexto de la sociedad comunista, distinguía cuidadosamente los conceptos de participación y de alienación para rechazar solo este último como deformación de la adecuada relación entre el individuo y la comunidad; véase pp. 111-131.

⁸¹ Esta era la lúcida y valerosa conclusión a que llegaba V. Grossmann, en *Vida y destino* (Barcelona, 1985), extraordinaria novela, después de comparar la violencia simétrica de los dos grandes totalitarismos nihilistas del siglo XX, comunismo y nazismo.

⁸² Ricoeur, P., *op. cit.*, pp. 55-108; Zubiri, X., *op. cit.*, pp. 275-301; Ferrer Arellano, J., *op. cit.*, pp. 169-183; Serréti, M., *op. cit.*, pp. 111-114; Balthasar, H. *Teológica*, I, pp. 157-175.