

Migraciones y sociedades multiculturales: desafíos para una antropología cristiana

Javier M.^a Prades López

Facultad de San Dámaso (Madrid)

Resumen: En Europa occidental la multiculturalidad es hoy día un hecho, debido entre otros factores, a las migraciones. ¿Este fenómeno nos enseña algo, a la luz del designio providente de Dios? ¿Podemos colaborar en esta situación histórica al bien común a partir de nuestra fe cristiana? Para responder, el artículo sitúa en primer lugar el debate sobre la multiculturalidad a la luz de algunos estudios especializados. En segundo lugar, se presentan las condiciones que harán posible la interacción e integración cultural en nuestras sociedades. En una tercera parte, se profundiza en los principios antropológicos, filosóficos y teológicos, sobre los que se apoya la interacción cultural. Se nos ofrece así la oportunidad de dar testimonio de Dios Trino, mediante su comunicación en la historia por el Hijo encarnado y el don del Espíritu Santo, como arquetipo de una socialidad humana capaz de encontrar al otro, respetando su alteridad y sin poner en peligro la propia identidad. A partir de esta antropología se puede fomentar una dinámica de la presencia cristiana en la sociedad que favorezca la interculturalidad como encuentro vivo entre hombres y culturas.

Summary: Nowadays, in western Europe the multiculturalism is a fact due to migrations among other factors. Does this phenomenon teach us anything, in the light of God's provident plan? Can we cooperate to the common good from our Christian faith in this historic situation? In order to answer to these questions, the article places the debate firstly on multiculturalism in the light of some specialized studies. Secondly, it presents the conditions that will make possible the interaction and cultural integration in our societies. Thirdly, it studies the anthropological, philosophical and theological principles on which the cultural interaction is based. In this way, we are offered the opportunity of giving testimony of God One and Trine, through His communication in the history by the Incarnate Son and the gift of the Holy Spirit, as an archetype of a human sociality able to find the other, respecting his alterity and without endangering the own identity. From this anthropology it's possible to encourage a dynamics of the Christian presence in the society that favors the interculturalism as an alive encounter between men and culture.

INTRODUCCIÓN

1. La multiculturalidad es un hecho

La multiculturalidad hoy es, en primer lugar, un hecho en Europa occidental, debido, en buena medida al fenómeno de las migraciones¹. Hombres de otras culturas y de otras religiones se encuentran en nuestras tierras con una amplitud y una difusión geográfica superior a las de otros momentos². Se quiera o no, Europa occidental se ha vuelto a convertir en tierra de encuentro, una vez más en su historia plurisecular. Las migraciones masivas, procedentes sobre todo de América Latina, de África y del Este de Europa, son un dato de hecho que no se puede evitar³.

De ahí que no nos encontremos ante un debate puramente teórico, sino que ha entrado en la vida cotidiana de los europeos. En nuestras sociedades este hecho puede suscitar temores en algunos, o quizá llevar a otros a pensar que ya saben todo sobre ello. Lo primero que conviene, por tanto, es empezar por la experiencia real y observar desde ahí qué es lo que más ayuda a comprender el complejo fenómeno de la realidad multicultural que hoy se extiende por el occidente de Europa.

2. ¿Qué oportunidades sugiere este hecho?

Los fenómenos históricos suceden sin pedir permiso. Es más, nos obligan a preguntarnos si suceden por pura casualidad o si en ellos

¹ Los especialistas suelen usar “multiculturalidad” para indicar un dato de hecho: la presencia simultánea de varias culturas en una misma sociedad. Tal concepto proviene inicialmente de ambientes anglo-franceses (Francia, USA, Canadá). Existe también la categoría de “interculturalidad” que se ha acuñado en ambiente alemán, a propósito de los problemas de la inmigración. Cuando hablemos de “multiculturalismo” nos referiremos más exactamente a un programa ideológico-político que no se limita a registrar la variedad de culturas en una sociedad sino que ofrece un modelo interpretativo concreto.

² Sin duda países como Alemania, Francia o Reino Unido conocen desde hace más tiempo una presencia muy relevante de emigrantes de otras culturas o religiones. Ahora el fenómeno se extiende a los países latinos. Por otro lado, a partir de la caída del Muro la emigración desde Europa del Este hacia occidente ha adquirido nuevas dimensiones.

³ Remito a A. Scola, “Tra oriente e occidente una suggestione messicana”, *Oasis* 6 (2007) 5-9; J. Prades, *Occidente: l'ineludibile incontro*, Siena 2008.

cabe reconocer, a la luz de la razón y de la fe, un designio providente. ¿Hay una llamada del Señor en estos hechos, que nos urge a dar una respuesta verdaderamente humana, es decir llena de razones y de afecto, a la altura de los tiempos? Nuestra responsabilidad como hombres y como cristianos consiste en preguntarnos si las migraciones, los movimientos de los pueblos son o no un aspecto del designio de Dios que guía la historia⁴. Nuestra primera tarea es aceptar un uso de la razón según su naturaleza propia, es decir, como conciencia de la realidad según la totalidad de sus factores. ¿En qué sentido los movimientos de los pueblos de hoy son parte del designio de Dios? En este artículo nos limitamos a examinar algunos elementos del fenómeno de la multiculturalidad a la luz de los datos básicos de una antropología cristiana.

3. Las interpretaciones del hecho

En occidente una de las corrientes culturales dominantes es lo que se ha dado en llamar “multiculturalismo”. Con este término ya no se designa el puro hecho de la multiculturalidad sino las teorías que enfatizan unilateralmente la “diferencia” entre las culturas, hasta desembocar casi siempre en un marcado relativismo antropológico. Esa ideología sostiene que todas las expresiones culturales tienen el mismo valor porque no es posible establecer un criterio de comparación entre ellas y de ahí que a fuerza de exaltar la diferencia acaben por privarla paradójicamente de todo valor diferencial. En esa perspectiva, tanto las culturas que se dan en los distintos continentes, como la presencia de minorías culturales en Europa, no se pueden someter a ningún criterio de valoración.

Frente a esta ideología “multiculturalista” suele aparecer otra ideología que termina también por rechazar de plano el valor de cualquier diferencia cultural. Deriva de una postura “defensiva” frente a todo lo que no coincide con lo “nuestro”, para salvaguardar de ese modo la propia identidad personal o social. Esta postura puede adoptar distintas variantes, a su vez, pero no es necesario ahora enumerarlas.

⁴ “[Dios] creó de un solo principio todo el linaje humano, para que habitase sobre la faz de la tierra fijando los tiempos determinados y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen la divinidad...” (Hch 17, 26-27).

A mi juicio, no estamos condenados a acabar en el multiculturalismo relativista ni en una defensa de una identidad excluyente. Ningún fenómeno humano se impone de modo inexorable y tampoco en esta época de las migraciones estamos condenados a aceptar automáticamente una determinada interpretación cultural. En la vida personal y comunitaria, en la Iglesia y en la sociedad, es posible usar la razón y la libertad de modo humano, para interpretar lo mejor posible estos fenómenos culturales y así colaborar al bien en esta coyuntura histórica.

En el debate sobre el multiculturalismo concurren disciplinas tan variadas como la etnología, la antropología cultural y filosófica, la filosofía política y jurídica, la historia, la sociología, la psicología social... y todas deben ser tenidas en cuenta. Por eso no siempre son homogéneos los argumentos que se ofrecen desde cada una de ellas respecto a las otras. 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 que puedan ayudar a profundizar en este debate.

LA SITUACIÓN DEL DEBATE SOBRE LA MULTICULTURALIDAD EN OCCIDENTE

La discusión sobre la multiculturalidad no es nueva. En algunos ámbitos intelectuales y en algunas zonas geográficas comenzó hace ya años y va sufriendo evoluciones profundas. ¿Qué aspectos más destacados refleja hoy este debate⁵?

⁵ He tratado estas cuestiones algo más ampliamente en: "El hombre entre la etnia y el cosmopolitismo. Fundamentos antropológicos y teológicos para el debate sobre la multiculturalidad", *Revista Católica Internacional Communio* 24 (2002) 113-138; "Multiculturalidad, tradición y mestizaje en un mundo globalizado. Fundamentos antropológico-teológicos", *Studium Veritatis* (Limal 4 (2005) 15-57; "Alle radici della diversità: oltre il multiculturalismo. Dialogo fra Javier Prades e John Milbank", en: A. Savorana (a cura di), *O protagonisti o nessuno*, Milano 2009, 106-118; "Conocer la verdad a través de testigos. La fe cristiana en el contexto del diálogo interreligioso", en: J. Prades - M. Oriol (eds.), *Los retos del multiculturalismo*, Madrid 2009.

Indico algunos títulos que ofrecen distintos enfoques del problema: J. L. Amselle, *Lógicas métisses*, Paris 1999, 2 ed; Id., *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris 2000, 2 ed.; Id., *Branchements. Anthropologie*

1. Una sociedad postindustrial y globalizada

Los estudiosos de la multiculturalidad en Europa y EE.UU. 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 como contexto hoy el de *una sociedad postindustrial y globalizada*. Se sostiene comúnmente que en la era postindustrial el dinamismo social del movimiento obrero ha perdido mucha de su fuerza original, y se abren paso identidades culturales que ya no dependen sólo de las condiciones productivas⁶. No es casual que incluso dificultades estrictamente económico-sociales en nuestras sociedades occidentales, como son la precariedad del empleo, el paro o la pobreza urbana, no se expresen sólo en los términos clásicos de la conciencia de clase sino que se relacionen cada vez más con el énfasis de las diferencias culturales, cuyo origen y naturaleza es muy diverso pero que con frecuencia arraigan en una identidad comunitaria⁷. 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 comunitaria⁸. Este hecho de las “identidades

de l'universalité des cultures, Paris 2000; K. A. Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton 2005; S. Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton 2002; P. L. Berger - S. P. Huntington, *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford-New York 2002; F. Botturi - F. Totaro (a cura di), *Universalismo ed etica pubblica*, Milano 2006, con amplias reseñas bibliográficas: 293-344; A. Campodonico - M. S. Vaccarezza, *Gli altri in noi. Filosofia dell'interculturalità*, Soveria Mannelli 2009; V. Cesareo, *Società multi-etniche e multiculturalismi*, Milano 2004, 2 ed.; P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, Bari 2008; F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Novara 2008.; A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton 1994; D. A. Hollinger, *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*, New York 2000, 2 ed.; G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Milano 2000; W. Sollors (ed.), *Theories of ethnicity*, New York 1996; M. Wiewiorka (dir.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris 2000, 2 ed.

⁶ M. Wiewiorka, *Une société fragmentée?*, 14, 32; J. L. Amselle, *Multiculturalisme*, 171.

⁷ Quizá 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 socio-económico.

⁸ G. Sartori recoge el valor “comunitario” de la vida humana: “los seres humanos viven infelices en el estado 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»”.

comunitarias” no es nuevo, lógicamente, pero está adquiriendo un papel significativo en la organización de los estados, en la elaboración de sus criterios legislativos, y en la configuración misma de la organización territorial estatal. Se puede notar un influjo parecido en las organizaciones internacionales y en el amplio sector 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 debemos tomarla en cuenta. 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”, precisamente del que es “diferente” y normalmente más débil. En esa misma medida la alternativa será que contribuyamos a (re)construir la sociedad 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 creciente consideración de 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. Los examinamos a modo de ejemplo de las múltiples cuestiones que se vuelven a abrir.

a) Las sociedades liberales nacidas en la modernidad habían encontrado uno de sus fundamentos en la estricta *separación entre la esfera pública y la esfera privada*⁹. Hoy se advierte que los dos facto-

cas»” (*Pluralismo*, 43, cursiva en el texto). También lo registran, con valoraciones diferentes, A. Touraine, “Faux et vrais problèmes” en: M. Wiewiorka (dir.), *Une société fragmentée?*, 291-319; J. L. Amselle, *Multiculturalisme*, 151-179; C. Taylor, “The politics of recognition” en: A. Gutmann, *Multiculturalism*, 25-73.

⁹ En las sociedades occidentales modernas se fue imponiendo 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 quizá 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 sólo 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 C. Taylor, “The politics...”, 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

res 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 económico-financiera que modifica su función clásica de garante último de la razón y de la libertad, en un sistema de democracia formal. Por otro, los cambios impuestos por la “diferencia cultural” llevan también a una profunda revisión de la imagen del ciudadano aislado frente al estado. M. Wiewiorka enumera la existencia de numerosas diferencias culturales en virtud de las cuales 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 las diferencias relacionadas con la salud (minusvalías, enfermedades crónicas, sida), y ciertamente las agrupaciones de base étnica o religiosa¹⁰.

b) 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 que venimos diciendo 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 sólo los derechos que ya incluía (civiles, políticos y sociales) sino también los culturales. Es significativo que haya nacido gracias a este debate la expresión “ciudadanía cultural” (*multicultural citizenship*)¹¹ para reflejar un modo de ser ciudadano que no se limite a establecer unos límites formales sino que tenga un cierto contenido sustancial¹². Otros autores rechazan en cambio que se pueda poner ningún adjetivo a la ciudadanía precisamente para

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 del problema de la multiculturalidad para cuestionar esta dicotomía público-privado.

¹⁰ M. Wiewiorka, *Une société fragmentée?*, 21-26.

¹¹ Cf. W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1991, (véase la defensa de sus tesis en C. Taylor, “The politics...”, 40-41 y su crítica en G. Sartori, *Pluralismo*, 88).

¹² M. Wiewiorka, *Une société fragmentée?*, 52.

no desvirtuar 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 discriminación¹³. De ahí que se inclinen más bien 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 mismas¹⁴. En cambio los norteamericanos parten más abiertamente del hecho de la reclamación de reconocimiento social por parte de esas minorías así como de una práctica no sólo política sino jurídica que ha llevado a adoptar medidas de “discriminación positiva” en la legislación norteamericana sobre cuestiones como la educación o el trabajo¹⁵. Lo que parece claro, en ambos paradigmas, 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.

2. La racionalidad cultural y política

Hay otro núcleo de cuestiones muy importante al que se refieren los estudiosos de la multiculturalidad y 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 que no puede ser una racionalidad meramente técnica la que resuelva estas dificultades¹⁶. Sin embargo, constatan que la globalización ha supuesto el predominio de un racionalismo puramente instrumental en los mercados, en el consumo y las técnicas de comunicación. Ese desarrollo 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. A. Touraine afirma que el declive de la “racionalidad de los fines” y su progresiva sustitución por una “racionalidad de medios” (estudiado por Weber

¹³ G. Sartori, *Pluralismo*.

¹⁴ M. Wiewiorka, *Une société fragmentée?*, 54; A. Touraine, “Faux et vrais problèmes”, 302-306; J. L. Amselle, *Multiculturalisme*, VII.

¹⁵ C. Taylor, “The politics...”, 25; D. A. Hollinger, *Postethnic America*, 19-50.

¹⁶ M. Wiewiorka, *Une société fragmentée?*, 57.

y la escuela de Frankfurt) lleva a una situación en la que se confrontan, sin mediación política, la pura racionalidad instrumental de los mercados 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 hoy refleja 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”). A falta de una solución plenamente convincente algunos defienden 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 diálogo¹⁷. 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”¹⁸. 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 culturas¹⁹. De modo análogo J. 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 evaluativo²⁰. Se puede traer también a colación la tesis gadameriana de la “fusión de horizontes” como nexo interpretativo entre mundos significativos aparentemente extrínsecos entre sí²¹.

Sin lugar a dudas, la reelaboración adecuada de la racionalidad en el ámbito de las ciencias sociales y de la filosofía es una de las premisas necesarias para poder afrontar hasta el final los desafíos multiculturales²².

¹⁷ A. Touraine, “Faux et vrais problèmes”, 309-319; M. Wiewiorka, *Une société fragmentée?*, 56; J. L. Amselle, *Multiculturalisme*, 179.

¹⁸ A. Touraine, “Faux et vrais problèmes”, 311.

¹⁹ A. Touraine, “Faux et vrais problèmes”, 311.

²⁰ Cf. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001.

²¹ Véase su uso en C. Taylor, “The politics...”, 67, 72.

²² Se puede ver un ejemplo de este esfuerzo en F. Botturi, *La generazione del bene*, Milano 2009; P. Donati, “La società plurale, la ragione occidentale e le semantiche della differenza: il punto di vista della sociologia relazionale”, en: G. Richi Alberti (a cura di), *Pensare la società plurale*, Venezia 2010, 135-183.

3. Diferencia cultural y postetnicidad: ¿mestizaje?

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, y ya hemos indicado más arriba otros criterios en virtud de los cuales 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. D. A. Hollinger ha estudiado este fenómeno en la sociedad norteamericana. 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. Insiste en que no coincide la noción de cultura y la de origen etnorracial, y en que los EE.UU. son un estado cívico y no étnico. Propone para ello la tesis de una sociedad norteamericana “postétnica”²³.

En este contexto llama la atención la valoración positiva que encuentra 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 crece el aprecio por la categoría de “mestizaje” o de sociedades o culturas “mestizas” para indicar la superación tanto de sociedades cerradas en su concepción cultural o étnica unitaria, como de sociedades “multiculturalistas” expuestas a una pura yuxtaposición de ghettos culturales o étnicos. Algunos autores reivindican la noción de “ciudad mestiza” para superar concepciones multiculturalistas que a su juicio esconden un racismo identitario. Oponen 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 humano²⁴.

²³ D. A. Hollinger, *Postethnic America*, 19-50. Una síntesis histórica de las principales concepciones de las nociones de etnia, etnicidad y similares se encuentra en W. Sollors, *Theories of ethnicity*. Sobre las situaciones actuales, además: M. Wieviorka, *Une société fragmentée?*, 17; A. Touraine, “Faux et vrais problèmes”, 306; G. Sartori, *Pluralismo*, 61.

²⁴ S. Nair, “El desafío mestizo”, *El País*, 4-1-2005. Interesante notar las vacilaciones de C. Lévi-Strauss a propósito del uso del término “mestizaje” en *El País (Suplemento Cultural Babelia)* 7-v-2005. Para una amplia reflexión, fundada teó-

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, por ejemplo en EE.UU., de manera que la fijación de los límites identitarios que dependerían de factores étnicos se flexibilizan y se hacen más permeables. Para Hollinger una sociedad postétnica no dependería de nociones discutidas científicamente como la de raza sino de lo que denomina una “afiliación”, ejercida según la libre decisión de la persona²⁵. 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, que Huntington ha hecho célebre, del “choque” de civilizaciones, se apunta a un desplazamiento de hombres y comunidades que vuelve flexibles los límites de las identidades culturales²⁶.

Pero no basta referirse a la mezcla efectiva de las personas, y con ello, de las memorias y las prácticas sociales, para reivindicar positivamente la categoría de “mestizaje”. J. L. Amselle considera que su uso puede tener un valor negativo, incluso cuando se quiere aludir a hechos positivos. A su juicio, 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 precisamente a todo argumento racial, en virtud de la humanidad común. 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 originaria²⁷. P. Gomasasca, por su parte, prefiere profundizar, a partir de las

ricamente, sobre este problema remito a P. Gomasasca, *Meticciano: convivenza o confusione?*, Venezia 2009.

²⁵ D. A. Hollinger, *Postethnic America...*, 42-45, 197, 204, 215 donde se pueden ver los múltiples aspectos positivos y negativos que estas situaciones nuevas crean en la sociedad norteamericana. 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 a 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 (32-33).

²⁶ J. L. Amselle, *Branchements...*, 20. También S. Benhabib, *The Claims of Culture...*, 33, 22-23.

²⁷ J. L. Amselle, *Branchements...*, 44; *Multiculturalisme...*, VIII-X; *Logiques...*, IV-XIII, 248. Es una posición más radical que la de Touraine cuando éste afirma: “Cada vez más se ve a los individuos vivir en una cultura mestiza, construir un

ciencias sociales, en la categoría antropológica de “filiación”. Frente a la idea muy difundida en en ámbitos multiculturalistas de una “fraternidad sin padre”, valora la importancia de que todos los hombres se puedan reconocer como hijos. Esa condición no es fabricada por los hombres (Babel), sino recibida gratuitamente, y se traduce en deberes éticos. Para ello desarrolla lo que denomina el principio ontológico de la afinidad y la ética de la interculturalidad²⁸.

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

El debate sobre la multiculturalidad está siendo útil para las sociedades occidentales. Si tomamos la referencia que A. Finkielkraut 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 pasos²⁹. Resumimos algunos puntos clave de la actual situación:

- a) Cabe encontrar una crítica severa al relativismo cultural excluyente que se había llegado a erigir en una especie de axioma incuestionable por parte de los defensores extremos del multiculturalismo³⁰.
- b) Se advierte un recelo frente a las identidades comunitarias “fuertes”, y se buscan 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 identidades³¹. Desde perspectivas tanto antropológicas como sociológicas o históricas se reivindica frecuentemente un “universalismo” que permita la comunicación y

sincretismo cultural o religioso muy individualizado...” (“Faux et vrais problèmes”, 309).

²⁸ P. Gomarasca, *Meticciano...*, 187-195. Véanse las observaciones al respecto de P. Donati, “La società plurale...”.

²⁹ Véase A. Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris 1987.

³⁰ Se pueden ver: D. A. Hollinger, *Postethnic America...*, 7, que remite a Rorty y Nussbaum; A. Touraine, 311; J. L. Amselle, *Logiques...*, 45 ss; S. Benhabib, *The Claims of Culture...*, 29-42.

³¹ Véanse las referencias que ya hemos recogido de J. L. Amselle, C. Taylor, A. Touraine, M. Wiewiorka, G. Sartori.

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 en cuanto tales son la expresión concreta de una humanidad común³².

- c) Se hacen 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.
- d) Se reconoce 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.
- e) En casi todos los estudiosos se advierte 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 unas veces se describe como conflictual (Wieviorka, Amselle –el modelo republicano debe poder “deconstruir” siempre la pretensión universal de las identidades y así mostrar la universalidad del individuo) y otras veces como diálogo (Touraine).
- f) La categoría de “mestizaje” adquiere un protagonismo nuevo para describir situaciones donde se da la mezcla de hecho entre culturas y etnias, y para expresar la indistinción original y con ello la plena igualdad de todos los hombres³³.

LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA INTERACCIÓN CULTURAL EN UNA SOCIEDAD

A partir de estos elementos del debate sobre la multiculturalidad podemos ofrecer algunos criterios que hagan posible una ver-

³² J. L. Amselle, *Logiques...*, 10.

³³ Véanse los textos de D. A. Hollinger, S. Benhabib, J. L. Amselle, A. Touraine, P. Gomasca.

dadera interacción cultural y así la construcción del bien común de nuestras sociedades.

1. La contradicción de un relativismo absoluto³⁴

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 a 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. Es el conocido axioma: “todos diferentes, todos iguales”.

El contexto de ese pluralismo exacerbado había sido el de un anti-etnocentrismo sobre todo europeo, en el nombre del cual occidente se negaba a sí mismo y ponía en discusión todos los valores de su tradición³⁵. No pocas veces, en efecto, la valoración occidental de las “otras” culturas era paralela a una negación de occidente y, de un modo más concreto, de la dimensión religiosa o trascendente de la tradición occidental, tal y como de hecho, históricamente, se ha vivido en la tradición cristiana. Sobre esta cuestión volveremos más abajo, porque es un factor muy importante para dar con una solución adecuada a los problemas que estamos examinando.

El énfasis del multiculturalismo sobre las diferencias encierra muchas veces no tanto la afirmación –indiscutible– de las diversidades, cuanto la negación de la universalidad de la experiencia humana. Se acaba postulando una incomunicabilidad insuperable entre

³⁴ Cf. C. Di Martino, “Multiculturalismo e identità”, *Tramvai. Rivista del Centro Culturale di Milano* 5 (2005) §§ 3,4,7.

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” (J. Ratzinger - M. Pera, *Senza radici*, Milano 2004, 71). Véanse los conocidos libros de A. Glucksmann, *Occidente contra occidente*, Madrid 2004 y J. Habermas, *Der gespaltene Westen*, Frankfurt 2004.

las culturas, que vuelve imposible su comparación o valoración, y 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 en plural de “las culturas”.

¿Qué decimos cuando decimos “el otro”? Si lo pensamos un momento, el otro es siempre un *alter 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 porque 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 *alter ego* no podríamos ni siquiera hablar de diversidad y no habría relación alguna, y el abismo de la separación sería insalvable.

Por tales motivos, 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.

Así pues, 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 quizá no acertar a definir pero que tengo que presuponer siempre como ya dada.

2. El fundamento del diálogo

“Lo que tenemos en común con el otro no hay que buscarlo tanto en su ideología sino cuanto en la estructura original, en las exigen-

cias humanas, en los criterios originales que le hacen ser un hombre igual que nosotros”³⁶. Éste es el terreno de comparación, la identidad que precede y hace posibles todas las diferencias y con ello hace posible la dimensión universal de cada identidad particular. Tal “estructura original” es el fundamento del diálogo y si se la niega se niega el diálogo mismo. En efecto, si podemos comunicarnos es porque hay un punto de comparación, y con ello también hay una posibilidad de crítica³⁷.

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. Precisamente porque existe este principio crítico de valor universal no todo es indiferente ni equivalente en la comparación de las culturas. Y 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 mediante sucesivas preguntas y adquisiciones y no como posesión estática³⁸.

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 acontecida. 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.

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

³⁶ L. Giussani, *El camino a la verdad es una experiencia*, Madrid 1997, 140.

³⁷ Derrida ha reconocido que se puede deconstruir sólo cuando hay algo indeconstruible. Cf. “Diritto alla giustizia” en: J. Derrida - G. Vattimo, *Diritto, giustizia e interpretazione. Anuario filosofico europeo*, Roma-Bari 1998, 17-18.

³⁸ Sobre los principios de una ética universal y las modalidades de su adquisición remito al Documento de la Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal: una mirada nueva sobre la ley natural* (2009).

factor evolutivo de la persona y de la sociedad- respete un elemento que estaba implícito en lo ya dicho y que ahora explicitamos: la apertura sólo es posible para quien tiene conciencia de sí mismo: “sólo hay diálogo en la medida en que la conciencia de sí mismo está madura”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 que nos ocupan, 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 postura⁴⁰.

Para que sea posible un diálogo efectivo es necesario acoger con capacidad crítica 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 así 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 producirse⁴². No basta tampoco con 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

³⁹ L. Giussani, *El camino...*, 140.

⁴⁰ Cf. L. Giussani, *El camino...* Véase el temor de Amselle y de otros autores a este “endurecimiento” de las identidades.

⁴¹ L. Giussani, *El camino...*

⁴² S. P. Huntington, *El choque de las civilizaciones*, Madrid 1997, 3 ed.

vivir a todos en las mejores circunstancias de justicia y de libertad. ¿Cómo se puede ayudar 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 decir más bien que la integración verdadera requiere una “interacción”, es decir, hace falta un “encuentro”, una relación recíproca⁴³. Ese encuentro se da entre hombres, tradiciones, culturas, y no en primer lugar con el estado o entre estados. Si pensamos en las sociedades occidentales, pero en un cierto sentido se puede extender la observación a otros lugares del mundo, con frecuencia predomina la tendencia a considerar como primer interlocutor de estos procesos al estado. Sin embargo, la acogida y el intercambio sólo 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 arriba: apertura y conciencia de sí mismo a partir de una recepción crítica de la propia tradición. La interacción exige sujetos culturalmente 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 imprescindibles las medidas políticas y legislativas de integración, que pueden inspirarse en distintos modelos conocidos. No se puede minusvalorar su decisiva importancia, como muestran las situaciones de conflicto que han recorrido y recorren Europa occidental. Necesitamos un cuadro normativo y presupuestario que sancione los abusos y favorezca la interacción, aun en situaciones a veces tan delicadas como sucede, p.ej., con la regulación del uso de las lenguas⁴⁴. Las medidas políticas y legislativas de integración no son, sin embargo, las que pueden asegurar en última

⁴³ En ámbito anglosajón, S. Benhabib habla de “universalismo interactivo” (*The Claims of Culture...*, 14).

⁴⁴ Cf. J. Derrida: “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. Instantanées philosophiques*, Paris 1999, 73-74).

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 desde luego el estado en cuanto expresión abstracta del universalismo de los derechos y las leyes, y en realidad tampoco lo es 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 consigo 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 sólo serán resueltas convincentemente si se supera 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 y las identidades comunitarias, en términos de “encuentro”, si se quiere incluso de “amistad”, apoyada en la inalienable dignidad absoluta de cada persona individual.

EL FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO Y TEOLÓGICO DE UNA INTERACCIÓN CULTURAL

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

1. El retorno de lo religioso: ¿hacia una sociedad postsecular?

Debemos empezar por un aspecto, en cierto sentido previo, muy importante para la discusión sobre la multiculturalidad. Hasta no hace muchos años, este debate reflejaba, al igual que otros en la vida

social europea, el influjo dominante del proceso de secularización. Era como una premisa indiscutida que compartían todas las interpretaciones del hecho multicultural.

El núcleo de esa secularización en las sociedades occidentales, a diferencia de lo que ocurrió en otras épocas, ya no consistiría en negar frontalmente la existencia de Dios, porque el “hecho religioso” permanece como un dato tozudo de la realidad. Se trataría más bien, a juicio de C. Taylor, de que en el contexto social la creencia en Dios es –y no puede ser más que– una opción entre otras. Ésta sería la condición insuperable de la *secular age*, también para los creyentes: todos se deben remitir a un “humanismo exclusivo”, como marco común de referencia, que define radicalmente el puesto de la religión en la sociedad. La religión no es negada, e incluso no es hostigada; se la tolera si acepta ese marco de referencia, que la convierte en una especie de opción interior, puramente privada⁴⁵.

Ahora bien, nuestros días reservan una sorpresa interesante. No nos encontramos tan sólo con la crítica de la religión, que permanece, sino que los expertos comprueban que lo religioso se reafirma personal y socialmente. Algunos sociólogos muestran que la sociedad occidental ya no es simplemente “secular” sino que empieza a ser (también) “postsecular”⁴⁶. El posible cambio de paradigma sugie-

⁴⁵ C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard 2007. Una posición cercana aunque no idéntica podría tener J. Rawls al sostener que la religión no es razón “pública” aunque sea una razón que no se puede desatender en el debate público. A esta última postura se refirió Benedicto XVI en su Lección no pronunciada en la Universidad “La Sapienza” de Roma.

⁴⁶ Cf. S. Belardinelli, “Identità religiosa, inclusione ed esclusione nell’epoca della globalizzazione”, *Annali di Sociologia* 16 (2006) 113-140; J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; P. Donati, “Pensare la società civile come sfera pubblica religiosamente qualificata” en: C. Vigna - S. Zamagni, *Multiculturalismo e identità*, Milano 2002, 51-106; J. Habermas, *Glauben und Wissen*. Con perspectivas diferentes: U. Beck, *Der eigene Gott*, Frankfurt 2008; J. Micklethwait - A. Wooldridge, *God is back*, London 2009. Para España son relevantes los datos que ofrece V. Pérez-Díaz, *Monitoreo Religioso de España*, Fundación Bertelsmann 2008. En los últimos años han aparecido publicaciones sobre Dios (a favor o en contra) que confirman que la tesis secular no domina pacíficamente: G. Bueno - W. Farouq - A. Glucksmann, *Dios salve la razón*, Madrid 2008; G. Bueno, *La fe del ateo*, Madrid 2007; V. Camps - A. Valcárcel, *Hablemos de Dios*, Madrid 2007; A. Llano, *Encontrar a Dios en el mundo actual*, Barcelona 2007; J. A. Marina, *Dictamen sobre Dios*, Barcelona 2001; F. Savater, *La vida eterna*, Barcelona 2007. Parece innegable que la religión entra en el debate público, aunque no pocas veces sea para intentar que vuelva a salir de él. Por ello hay que profundizar en su papel respecto a los distintos órdenes de ese debate, para el bien de toda la sociedad.

re una sociedad en la que se marca la diferencia entre el ámbito religioso y el profano, pero que no asume la tesis del declive inexorable de lo religioso ni la de su necesaria privatización; más bien sugiere lo contrario reivindica su papel público en el mundo globalizado de la inmigración, de la multiculturalidad...

Si se confirmase esta tendencia que describen las ciencias sociales, la religiosidad humana, y en particular la fe cristiana podrían jugar un papel muy importante en la discusión pública de los grandes problemas culturales y éticos que urgen a la sociedad occidental, uno de los cuales sin duda es el debate multicultural. De ahí que sea tan importante precisar la modalidad adecuada del “retorno de lo religioso”. Desde luego, hay dos formas de ese retorno que no prestarán ninguna ayuda para afrontar los retos multiculturales. Por un lado tenemos el peligro de una subjetivización extrema de la experiencia religiosa. Esa forma de religiosidad queda encerrada en el ámbito privado, como una pura fuerza sentimental, irracional, y por tanto incapaz de contribuir eficazmente a la construcción social. Por otro lado tenemos el fundamentalismo de distintas corrientes religiosas –el más significativo es el del integrismo islamista– cuyo poder destructor está a la vista de todos. Por eso no podemos conformarnos con constatar el “retorno” de lo religioso, porque ni el subjetivismo ni el fundamentalismo hacen presagiar nada bueno.

Para contribuir al diálogo social debemos ofrecer una experiencia antropológica según la totalidad de sus dimensiones que pueda ser un factor de esperanza real para todos⁴⁷. Debe afrontar dos retos: primero examinar 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. En segundo lugar mostrar razonadamente que esa relación implica en su origen una referencia “última” a la trascendencia de Dios, sin la que el sujeto personal y social se debilita hasta descomponerse. Veremos que, tal y como lo presenta la

⁴⁷ Usamos la categoría de “experiencia antropológica” para referirnos a la estructura propia del hombre en cuanto tiene raíz metafísica y en cuanto se manifiesta existencialmente en la historia: K. Wojtyła, *El hombre y su destino*, Madrid 1998, 31ss., 45 ss.; A. Scola, *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, Madrid 2005; A. Scola - G. Marengo - J. Prades, *Antropología Teológica*, Valencia 2003, 363-372.

revelación bíblica, no sólo es la persona individual sino la comunión humana la que se considera *imago Dei*⁴⁸.

2. La experiencia antropológica cristiana

El primer problema que debemos afrontar respecto a la multiculturalidad consiste en mostrar razonadamente que la tensión entre el aspecto individual y el aspecto comunitario es constitutiva del ser humano y que, por tanto, la dialéctica excluyente entre ambos términos es estéril para construir una sociedad humana.

Para describir esa tensión o polaridad partiremos de la experiencia antropológica tal y como se manifiesta en la revelación cristiana. La concepción que describiremos en sus elementos universalmente válidos es accesible a partir de la historicidad del acontecimiento singular de Jesucristo. En Él se descubre la unidad recíproca de persona y comunión a la que está llamado todo hombre, como respuesta sobreabundante a la polaridad entre individuo y comunidad. 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 hombre⁴⁹. Ahora bien, esta experiencia antropológica singular puede ser apreciada no sólo por quienes se saben llamados por el don de Dios

⁴⁸ Para lo que sigue retomo con algunos cambios consideraciones ya utilizadas en “«Imagen de Dios»: la antropología cristiana en el contexto del análisis del terrorismo y de sus causas” en: J. J. Pérez Soba - J. Rico Pavés (dirs.), *Terrorismo y nacionalismo*, Madrid 2005, 279-318, 294 ss. Cf. también H. U. Von Balthasar, “Intento de resumir mi pensamiento”, *R. C. I. Communio* 10 (1988) 284-288; M. Serretti, *Natura della comunione. Saggio sulla relazione*, Catanzaro 1999, 160-165. *Fides et Ratio* ha reclamado la necesidad urgente de pasar desde el fenómeno al fundamento (FR 83).

⁴⁹ Pablo VI, “La proiezione dell’Anno Santo nell’avvenire della Chiesa”: *L’Osservatore Romano* 25-VII-1975, 1.

(razón creyente⁵⁰) sino también por quienes advierten, a la luz de su razón no creyente, que contribuye a esclarecer el misterio insondable que es el hombre.

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 historia⁵¹. El problema de la identidad y de la unidad del ser humano no es, con todo, patrimonio exclusivo de la modernidad, y aparece en la historia del pensamiento desde la antigüedad clásica, planteado como la pregunta por el principio de individuación. Tanto en el orden político como en el filosófico ya los griegos buscan en sus debates soluciones que no llegan a ser plenamente satisfactorias. Esto nos indica que estamos tocando preguntas perennes sobre la naturaleza de la vida y de la cultura humana y su fundamento ontológico⁵². La necesidad continua de volver sobre la condición humana atestigüa, a mi juicio, que la tensión entre individuo y 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 persona⁵³. En efecto, nos vemos atraídos una y otra vez a plantearnos preguntas que nos ponen 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?⁵⁴. No podemos nunca dejar atrás la pregunta sorprendida y admirada del salmista:

⁵⁰ María Zambrano mantiene, en unas líneas sugestivas, que una civilización se puede enfrentar con su propio enigma sólo 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»” (M. Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona 1992, 2 ed., 129-130).

⁵¹ Cf. P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1988, 2 ed., 30-361. También P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 15-38; J. Ferrer Arellano, *Metafísica de la alteridad y de la relación*, Pamplona 1998.

⁵² Cfr. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980; V. Melchiorre (a cura di), *La differenza e l'origine*, Milano 1987.

⁵³ K. Wojtyła, *El hombre...*, 37, 66.

⁵⁴ “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 absoluto. Y como yo no soy absoluto fuera

“¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para darle poder?” (Sal 8,5).

3. El hombre como sujeto en acción, singular e incommunicable

Partimos de la evidencia de que no existe otro hombre más que el que ya está en acción en el mundo y en la historia⁵⁵. 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 dimensiones⁵⁶.

Una antropología así planteada considera que cada hombre o mujer individual es miembro perfecto de la especie humana, porque tiene en sí mismo todo lo que expresa el concepto de “ser humano”⁵⁷; 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 irrepitibilidad singular del individuo no se está negando, pues, la comunicación recíproca de los distintos sujetos espirituales y libres. Esa incommunicabilidad –es decir, su irreductibilidad no intercambiable– es el presupuesto de la comunicación mediante el conocimiento y la libertad⁵⁸.

de toda dimensión, resulta que lo absoluto de mi ser lo es comunalmente” (X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 198).

⁵⁵ “El acto es lo que revela más profundamente al ser humano como un «yo» y con más certeza atestigua su carácter de persona” (K. Wojtyła, *El hombre...*, 113).

⁵⁶ Véase H. U. Von Balthasar, *Teodramática*, Madrid 1992, vol. II, 311. *Fides et Ratio* 1 propone un comienzo “existencial” para el recorrido del hombre en busca de la verdad. Véase también la definición de yo, alma, espíritu y persona en E. Stein, *Ser finito y ser eterno* (Obras Completas, t. III: Escritos filosóficos), Vitoria - Madrid - Burgos 2007, 968 ss.

⁵⁷ A nuestros efectos tomamos las nociones de “ser humano” y “hombre” como portadoras de toda la riqueza que encierra la noción de “persona”.

⁵⁸ Véanse las reflexiones sobre la doble relación de cada hombre individual con la “humanidad”, en el estudio que E. Stein dedica al principio de individuación (*Ser finito...*, 1092-1095). También D. Von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1955, 17-21. A. Millán Puelles, por su parte, ha mostrado cómo el concepto de subjetividad incluye siempre el de una trascendencia hacia otro ser (*La estructura de la subjetividad*, Madrid 1967, 184ss.).

4. La alteridad constitutiva: filiación

Este hombre, como sujeto que existe en su “ser-en-sí” incomunicable, incluye el “ser-de y para-otro”, y de ahí que, como lo formulara Ortega y Gasset: “el hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al extraño”⁵⁹. El hombre es un sujeto irreductible, que 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 como nadie aprende a hablar solo; debe ser despertado, como el niño con su madre⁶⁰. 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 así 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”, que se manifiesta en la relación con los “otros” pero radicalmente también en lo más profundo de sí⁶¹. 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 sino que depende de otro⁶².

Si en el sujeto espiritual está implicada intrínsecamente la relación intersubjetiva, podemos hablar entonces de la socialidad constitutiva del hombre. Sólo 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 sólo a la noción de “hombre” como especie, sino que es propia de cada sujeto individual. Serretti y otros han sabido sintetizar las características del sujeto humano desde el punto de vista de la polaridad individuo-co-

⁵⁹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid 1957, 135, citado y comentado por P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad...*, 234.

⁶⁰ Impresiona a este respecto el episodio de los niños-lobo de la India, relatado por P. Laín Entralgo (*Teoría y realidad...*, 472) y comentado por X. Zubiri (*Sobre el hombre*, 239).

⁶¹ Véase la descripción existencial de esta dependencia original en L. Giussani, *El sentido religioso*, Madrid 1998, 6 ed., capítulo 10.

⁶² El debate sobre la naturaleza de la alteridad nos llevaría más lejos de lo que es posible tratar aquí. Cf. M. Theunissen, *Der Andere*, Berlin - New York 1977, 2 ed; P. Fernández Beites, *Tiempo y sujeto después de Heidegger*, Madrid 2010.

munidad (coincidencia de incomunicabilidad y socialidad)⁶³. De este modo aciertan a dar razón de la crítica al relativismo absoluto y a la incomunicabilidad de las culturas, y ofrecen la base para un diálogo humano constructivo. En este sentido, la propuesta de Gomarasca de recuperar la categoría de “filiación” en el debate multicultural remite acertadamente al misterio del nacimiento y, por tanto a la modalidad histórica y concreta en que todo hombre experimenta su alteridad constitutiva⁶⁴.

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

Hemos sostenido que un diálogo responsable debe implicar una acogida de la propia tradición para hacer posible una verdadera interacción cultural. Esta categoría de “tradición” ha suscitado un rechazo general en la mentalidad moderna, porque 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 en el debate multicultural tantas veces 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. Para X. Zubiri, por ejemplo, la tradición es ante todo una transmisión de vida 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 sólo se transmiten por entrega directa, por un *tradere (traditio)*⁶⁵.

⁶³ Cf. ampliamente en M. Serretti, *Natura della comunione...*, 142-160; H. U. Von Balthasar, *Teológica*, Madrid 1997, vol. I, 63 ss.

⁶⁴ Véase nota 28.

⁶⁵ Para Zubiri, el hombre no ha recibido sólo 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 ciertamente 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” (*Sobre el*

Ahora bien, decir que la historia es tradición no quiere decir que la historia consista en conformarse con lo recibido, porque 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, porque 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. 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 tanto en la dimensión intersubjetiva “yo-tú” como en la dimensión social, de bien común⁶⁶.

Conviene insistir en la necesidad 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 iluminar la tensión entre particularidad y universalidad, qué capacidad tiene para vertebrar un ideal plenamente respetuoso de la trascendencia del hombre.

hombre, 199-221; 265-268). Se puede ver la reflexión antropológica sobre la tradición de J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1985, 98-109. Y también P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 55-108; M. Serretti, *Natura della comunione...*, 109-118; J. Ferrer Arellano, *Metafísica de la alteridad...*, 169-183; H. U. Von Balthasar, *Teológica*, vol. I, 157ss.; H. U. Von Balthasar, *Epílogo*, Madrid 1998, 72-75, K. Wojtyła, *El hombre...*, 187-203.

⁶⁶ Cf. K. Wojtyła, *El hombre...*, 88 y 94-100.

6. El “nosotros” y las dimensiones de la comunidad: el “tercero” y el “Tercero”

A partir de la socialidad constitutiva del sujeto humano se puede profundizar en las dimensiones propias de la comunidad para mostrar el segundo de los factores al que nos habíamos referido en el comienzo de esta III parte: la dimensión trascendente de la antropología, que enlaza con la categoría de “filiación” mencionada al final de la I parte. Al hablar de comunidad no basta aludir al hecho material de coexistir y de obrar en común muchos hombres, sino que hay que llegar hasta la unidad propia de esa multiplicidad. La socialidad no es ni el resultado de una voluntad de contrato social (Rousseau) ni una mera vivencia intencional (Scheler), sino una dimensión que Zubiri consiera “física”, en cuanto propia de la apertura radical del hombre a los demás, que le viene impuesta, y en la que el hombre se encuentra instalado⁶⁷.

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. 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”⁶⁸. El aspecto de su reflexión más útil para nuestros fines es el de subrayar que en el “nosotros” no sólo se presupone siempre un “tercero” en las relaciones constitutivas, sino más estrictamente se remite a la copresencia de un “Tercero” (Dios), sin el cual es inexplicable el fenómeno de la ternariedad en el orden puramente interhumano⁶⁹. A través de la relación con el “tú” finito se reconoce

⁶⁷ Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, 233-255, 270; K. Wojtyła, *El hombre...*, 79-100; J. Ferrer Arellano, *Metafísica de la alteridad...*, 143-165.

⁶⁸ M. Serretti, *Natura della comuniones...*, 101.

⁶⁹ “La verdadera ternariedad en la relación tiene un inmanente carácter teológico, y nunca es puramente intrahumana”(cf. M. Serretti, *Natura della comunione...*, 102-103).

el don del mundo y del ser, que no pueden haber sido producidos por el otro “tú” limitado sino que, por medio de éste, son la donación de un “Tú” infinito y comunional. Precisamente cuando el hombre se reconoce vinculado a este Infinito (tri)personal, es libre frente a cualquier imposición de vínculos mundanos de poder. Ahora bien, 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 al Misterio, no cuando lo suplanta erigiéndose en falso absoluto, en idolatría⁷⁰. 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.

7. La socialidad humana como imagen de Dios trino

La revelación cristiana esclarece que esta dimensión comunional del ser humano es una nota constitutiva de la “imagen de Dios”⁷¹. A lo largo de la Escritura resuena esta socialidad original de la existencia. El hombre nunca está solo en su relación con Dios, porque el Creador le dona a la mujer para que no esté en soledad y llama a ambos a ser una sola carne (Gn 1,26-27; 2, 23-24; a la luz de Col 1,15-17; 1 Cor 8,6; Jn 1,1-3.10; 2 Cor 4,4; Rm 5, 14; Heb 1,1-2.10; *Catecismo* 291, 1701). Esta relación jugará un papel decisivo desde el principio en la comunicación del hombre con Dios. Pero la socialidad no es tan sólo un dato de los orígenes sino que permanece en las etapas posteriores, porque, si prescindieramos de ella, lisa y llanamente 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

⁷⁰ Véase el valor que concede Von Balthasar a las relaciones interpersonales para llegar a un conocimiento adecuado de Dios como amor. H. U. Von Balthasar, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en J. Feiner – M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Madrid 1969, vol. II, t. II, 41-72.

⁷¹ Cf. Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem*, 6-8; un desarrollo en A. Scola - G. Marengo - J. Prades, *Antropología Teológica*, 162-199, esp. 195-199.

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, realizando 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 a la plenitud. Por una parte, Jesús sorprende a amigos y enemigos por su consistencia personal, podríamos decir su “ser-para-sí-mismo”, su autodomínio (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 identifica con la tarea que le encomienda (Jn 8, 38), hasta el punto de que, en un *hapaxlegomenon*, 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 relación con 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 (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 a la vez a la persona y a la comunidad (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. Pues bien, esa misma singularidad irreplicable es la que contribuye a enriquecer a todo el cuerpo eclesial con la riqueza que sería sólo propia de cada uno: toda vocación se despliega en misión. Al identificarse con Cristo por el don de su llamada, el creyente comparte la misión única del Hijo, hasta su entrega en favor de “los muchos” (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 intradivina⁷². El acontecimiento cristológico nos abre acceso a la misteriosa relacionalidad que identifica la vida de 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 intradivina⁷³. 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 sólo como algo admirable sino como una posibilidad real para la vida de la persona y de la sociedad, participando 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 sólo no es un límite sino que es 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.

CONCLUSIÓN: INTERACCIÓN CULTURAL A PARTIR DE LA IDENTIDAD TRINITARIA DE LA FE CRISTIANA

Resumimos, para concluir, el esbozo de respuesta que hemos ofrecido a la pregunta inicial. Nos preguntábamos si el fenómeno de las migraciones y la multiculturalidad nos enseña algo, a la luz del designio providente de Dios, y por tanto si podemos colaborar en esta situación histórica al bien común a partir de nuestra fe cristiana.

¿Cuál ha sido nuestra respuesta? Hemos querido situar en primer lugar el debate sobre la multiculturalidad a la luz de algunos estudios especializados. Nos indican que este debate ofrece no pocas oportunidades para afrontar algunos de los desafíos más hondos de una sociedad postindustrial y globalizada, como son la distinción entre el ámbito público y el privado o la tensión entre ciudadanía e identidad comunitaria. Exige también afrontar la pregunta por la índole

⁷² Véase M. Serretti, *Natura della comunione...*, 142; J. Ferrer Arellano, *Metafísica de la alteridad...*, 153; P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad...*, 349-352, 677; X. Zubiri, *Sobre el hombre*, 305.

⁷³ Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 43, 2.

de la razón filosófica y política que pueda ofrecer soluciones en la discusión, en particular a propósito de la categoría de “mestizaje”.

En una segunda parte nos hemos preguntado por las condiciones que harán posible una efectiva interacción e integración cultural en nuestras sociedades. Hemos reivindicado para ello la superación de las contradicciones de un relativismo absoluto mediante un adecuado fundamento antropológico del diálogo y una adecuada comprensión de la tradición.

En la tercera parte, de carácter más fundativo, hemos profundizado en los principios antropológicos, filosóficos y teológicos, sobre los que se apoya la interacción cultural. Hemos reivindicado la superación del puro secularismo como situación presente de las sociedades occidentales, abriéndonos al nuevo paradigma de la “sociedad postsecular”. Hemos descrito elementos básicos de la experiencia antropológica cristiana, a partir de la descripción del hombre en acción. Emerge aquí –como núcleo de nuestra reflexión teórica– la afirmación de que la condición del hombre como *imago Dei* se manifiesta en la misteriosa polaridad por la que el hombre es simultáneamente un individuo y miembro de la comunidad, en la insuperable “unidad dual” de ambas. Consideramos que esta hipótesis permite ofrecer un punto de vista adecuado para aclarar las aporías presentes en los debates actuales, a la luz de la revelación cristiana.

Se puede mostrar en efecto que toda persona es a la vez un sujeto singular e incommunicable y simultáneamente su “ser en sí” incluye un “ser de y para otro” (filiación). Por eso identidad propia y pertenencia no se excluyen sino que se reclaman. Así se pueden integrar categorías contrapuestas, como han sido las de autonomía y tradición, o las de inmanencia del sujeto y la comunidad en sí mismos frente a trascendencia divina. La documentación bíblica de la concepción del hombre como *imago Dei* incluye de modo privilegiado su socialidad. En la plenitud de esa imagen en el Hijo encarnado resplandece por igual la superación de la contraposición yo-otro (Otro) y de la contraposición individuo-comunidad. La vida personal de Jesús y la vida de la comunión eclesial muestran cómo ambas se integran y realizan en mutua reciprocidad. El arquetipo pleno de tal concepción es la comunión de vida trinitaria, en cuanto muestra que la esencia misma del Fundamento es vivida relacionalmente por los Tres que son Dios. A partir de esa distinción se pueden fundar –en unidad– todas las distinciones creadas.

Esta fundamentación antropológica y teológica fomenta una dinámica de la presencia cristiana en la sociedad que favorece la inter-

culturalidad, en el sentido pleno del encuentro vivo entre hombres y culturas⁷⁴. Para ello podrá inspirar estudios específicos en el campo de la antropología cultural y de las ciencias sociales y jurídicas, que ofrezcan soluciones concretas a los delicados problemas de nuestro momento. Desde el punto de vista teológico, la presente época de migraciones y multiculturalidad ofrece una oportunidad de dar testimonio de Dios Trino, mediante su manifestación en la historia por el Hijo encarnado y el don del Espíritu Santo, como arquetipo de una socialidad humana capaz de encontrar al otro, respetando su alteridad, y sin poner en peligro la propia identidad. Una socialidad capaz de mostrar la efectiva coincidencia de verdad y de caridad. Esta es una contribución original de la fe cristiana al debate multicultural de nuestras sociedades occidentales.

⁷⁴ Cf. J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2006, 54 ss.