

## La formación de la razón pública en las democracias multiculturales

Fidel Tubino Arias-Schreiber

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

Hans-Georg-Gadamer

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

La tolerancia existe donde existe la intolerancia. Es la virtud pública por excelencia de las democracias multiculturales. No es una disposición natural de la especie humana, es una disposición adquirida. La irrupción del otro - del extraño-, nos arranca de lo habitual , nos indispone, nos expone, evidencia nuestra vulnerabilidad. La aparición del otro es vivida habitualmente no como un encuentro gratificante sino como una presencia amenazante. Por ello, la relación con el otro es originariamente una experiencia de conflicto. El encuentro, la convivencia, es un después del conflicto, no es una condición natural. La convivencia no es un don, es un logro , una tarea permanente. El tránsito del conflicto a la convivencia implica la formación de una disposición relacional no natural del carácter. Esa disposición es la tolerancia.

La tolerancia es condición necesaria aunque no suficiente de la convivencia, pero no es la convivencia misma. La convivencia es más que la tolerancia. En la tolerancia se trata de evitar el desencuentro; la convivencia es la experiencia del encuentro, del reconocimiento

recíproco La tolerancia es el respeto racional a la dignidad del otro .Es el mínimo moral sin el cual no es posible la convivencia dialógica en la esfera de la vida íntima y en la esfera de la vida pública. Como virtud de lo público, la tolerancia es un hábito socialmente generable que forma parte esencial de la cultura política pública de la convivencia democrática en las sociedades plurales.

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

Tolerar es no colocar las creencias y las costumbres propias como condición a priori de la convivencia con el otro. " ... La tolerancia nació y tal vez sigue naciendo del rechazo de conductas y actitudes que empiezan a percibirse como dañinas para algo que nos incumbe. Eso que nos incumbe es la posibilidad de la convivencia política entre ciudadanos que creemos cosas distintas. Dañar e impedir esa posibilidad de convivencia es lo que la tolerancia rechaza. "[3]

Tolerar significa no excluir al otro del debate público por no compartir nuestros valores o nuestras creencias culturales. Tolerar significa incluir al otro en el espacio público de la deliberación común. En este sentido, " entender a qué se opone la tolerancia es, en cada momento, el ejercicio de practicar la lúcida mirada que compagina el respeto al otro en el espacio público que compartimos y la posibilidad abierta de la deliberación común sobre las formas de nuestra convivencia, a pesar de nuestros desacuerdos y, sobre todo, teniéndolos en cuenta "[4]

Para que acontezca la tolerancia en la vida pública , pero sobre todo el reconocimiento, los espacios políticos público de las democracias multiculturales no deben ser ni lingüísticamente monocordes, ni culturalmente homogéneos ni racionalmente logocéntricos. En democracia, nada justifica la exclusión del otro del debate público y de la deliberación política en razón de sus creencias, costumbres o usos del pensamiento. Por el contrario, la inclusión del otro en el espacio público es la condición de posibilidad de la deliberación intercultural .

Pero para que se produzca la deliberación intercultural es necesario que los interlocutores sean capaces de tomar distancia de sus propios puntos de vista. La regla de oro de la convivencia democrática es la autoreflexión recíproca. La autoconciencia compartida de la propia finitud potencia la apertura al otro, nos instala en el reino de la alteridad y nos permite reconocer al otro como valor autónomo, como ciudadano igual y diferente.

Tomar distancia de nuestros propios presupuestos nos permite ser autoconcientes de la finitud de nuestros horizontes de comprensión y del valor de los otros mundos culturales . La autoconciencia de la finitud de los puntos de vista, del reconocimiento del carácter incierto de nuestras propias creencias, es condición necesaria pero no suficiente de la deliberación intercultural en la vida pública. Es el punto de partida del diálogo intercultural, no su punto de llegada. La convivencia en un mundo plural y culturalmente heterogéneo nos exige que seamos capaces de pensar con los otros , es decir, de dar “buenas razones” de nuestras opciones y nuestros juicios. Buenas razones quiere decir razones plausibles.

Ejercer la tolerancia en una democracia multicultural significa no condicionar la participación del otro en el debate público al autodespojo de sus formas propias de razonamiento.

Pero, qué supone la inclusión del otro en la esfera pública? Qué implica para el otro aquello que Rawls denomina “el deber de civilidad “, es decir, que “exige justificar con razones sus acciones ante los otros pueblos, de una manera apropiada para la sociedad de los pueblos“?[\[5\]](#)

Justificar nuestros juicios con buenas razones ante otros pueblos implica en primer lugar reconocer que existen otras formas culturalmente diferenciadas de deliberación social, en una palabra, otras racionalidades prácticas tan válidas como la mía.

El Logos es Uno, decía Heráclito, pero, como el ser y el bien, al decir de Aristóteles, el Logos se dice de muchas maneras. Las diversas racionalidades no son sino diversas formas de ser del Logos. En otras palabras, en la pluralidad de racionalidades algo “ común “ asoma en ellas, sin ser ninguna de ellas la aparición privilegiada del Logos universal y eterno. Cuando uno de sus modos de ser se auto-erige como figura absoluta y única de “ lo común “ y coloca a las otras figuras como formas devaluadas o inferiores , entonces se instala la lucha , el conflicto de las racionalidades.

Para utilizar una metáfora, diría que las racionalidades son como las gramáticas de las lenguas; cada una tiene la suya propia, pueden haber semejanzas, aires de familia entre algunas de ellas ; pero lo que no se puede establecer de manera imparcial es jerarquías de valor sin caer en injustificadas arbitrariedades. Que sean diferentes las gramáticas de las lenguas no quiere decir que sean inconmensurables. Si lo fueran sería imposible la traducción. Y porque la traducción es un hecho, sabio es reconocer que comparten algo que permite el tránsito de una a otra , aunque sea de manera aproximativa y parcial. Los diferentes usos del pensamiento, las diversas racionalidades, son diversas formas de darle forma a lo vivido y de intentar hacerlo inteligible. Si las diversas racionalidades son parcialmente conmensurables es porque comparten algo común, y porque comparten algo común que es muy difícil precisar, son comunicables es decir, conmensurables, y porque son conmensurables es posible y practicable el diálogo intercultural

Sin embargo, en las democracias liberales, la incorporación del otro en la esfera pública lo obliga a asimilarse a la cultura y a la racionalidad hegemónica. O, dicho en otros términos, la participación del otro en el debate público está condicionada al autodespojo de sus

formas propias de deliberación social y a la aceptación de una agenda pública de la que no puede concebirse como coautor.[\[6\]](#)

La inclusión del otro en el debate público es sin embargo el gran reto de las democracias multiculturales. Ello presupone : primero , la deconstrucción del carácter logocéntrico de la razón pública liberal y, segundo, el reconocimiento del carácter no-reductible pero sí conmensurable de las racionalidades tanto en sus usos especulativos como en sus usos prácticos.

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

La razón pública liberal se postula como “una perspectiva ( privilegiada)sobre las razones en las cuales se sustentan los ciudadanos al justificarse los unos frente a otros... con respecto a cuestiones políticas fundamentales “[\[7\]](#) . Los ciudadanos ejercen sus derechos políticos en tanto participan del debate en torno a una agenda pública de la que pueden concebirse como coautores.

El debate implica la utilización de formas argumentación y de razonamiento práctico que sean plausibles, y por ende, aceptables por todos independientemente de la diversidad de creencias y concepciones del bien que orientan la razón privada los ciudadanos y las razones no públicas de las instituciones de la sociedad civil. En las democracias representativas la razón pública liberal se auto-coloca como la única perspectiva que tiene la capacidad de presentarse como “un punto de vista libremente aceptado “[\[8\]](#).

Se trata de una perspectiva que es y no es perspectiva; pues por un lado, se presenta como si fuera independiente de las doctrinas comprensivas y las culturas de base de los ciudadanos, y por otro lado, se sabe dependiente de la cultura política pública de las sociedades democráticas modernas sustentada en valores políticos pretendidamente neutrales .

### **1.1 Por qué no es neutral la razón pública liberal?**

Desde la interpretación rawlsiana de liberalismo político se hace una extraña distinción entre valores morales y valores políticos. Los valores morales serían los que son propios de las culturas no públicas de la sociedad civil (iglesias, universidades, movimientos sociales, etc.). Estos valores no tienen capacidad de generar acuerdos entrecruzados entre los diferentes. Los valores políticos por el contrario son los valores de razón pública: la imparcialidad, la equidad de oportunidades, la tolerancia, la transparencia en el ejercicio de los cargos públicos, son en este sentido valores políticos.

No son, al decir de Rawls, valores morales porque son moralmente neutrales, es decir, son interpretables y asumibles desde cualquier cultura no pública. Por ser neutrales – considera Rawls- pueden gestar “un punto de vista libremente aceptado” al interior de una sociedad plural y generar acuerdos entrecruzados entre los diferentes, sin necesidad de que los ciudadanos se vean constreñidos a colocar entre paréntesis sus creencias propias o sus concepciones del bien. Y en segundo lugar porque, al ser universalizables – por ser

neutrales- permiten dirimir asuntos de justicia básica; por lo que “generalmente es muy conveniente dirimir las cuestiones políticas invocando los valores de la razón pública “[9]“

Esto significa que sólo los valores políticos han de resolver tan fundamentales cuestiones como : quién tiene derecho a votar, o qué religiones se habrá de tolerar, o a quién se asegurará la igualdad de oportunidades, o la tenencia de propiedades”[10] .

Los valores políticos son por lo tanto valores públicos, es decir, son valores que les proporcionan a los ciudadanos razones para justificarse los unos frente a los otros. Los valores morales y las creencias religiosas son valores privados y nada justifica su utilización en la razón pública. Esto quiere decir que en la deliberación pública nada justifica la intromisión de argumentos sustentados en valores religiosos. Lo religioso pertenece al ámbito de lo privado. Los argumentos que tienen capacidad de generar consensos políticos en una democracia plural tienen que ser argumentos moral y religiosamente neutrales. Pero, qué pasaría se llegáramos a demostrar y comprender que los llamados valores políticos no son ni pueden ser moralmente neutrales , y que por lo tanto la perspectiva de la razón pública no es sino una perspectiva particular disfrazada de universalidad?

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

La analogía del oficio del ciudadano con el oficio del juez en lo concerniente al “deber de civilidad “me parece acertada y desacertada. Es acertada porque, para empezar, tanto el buen ciudadano como el buen juez practican justicia en tanto ciudadanos iguales y no en tanto miembros de una determinada feligresía. Sin embargo, en el razonamiento jurídico la aplicación de la ley presupone una determinada interpretación del caso, interpretación que, por otro lado, permite la interpretación de la ley para ese caso específico.

La aplicación de una ley constituye una lectura de lo particular desde lo universal: es un acto hermenéutico. Si el juez hiciera abstracción de su doctrina comprensiva se quedaría sin referentes para interpretar el caso y para aplicar prudencialmente la ley. El problema, como puede percibirse, es bastante más complejo de cómo lo presenta Rawls. La neutralidad ética es teóricamente insustentable y prácticamente. Incluso recurriendo sólo a valores cívicos o políticos en la sustentación de los razonamientos cívicos o jurídicos, pues los valores cívicos son a su vez interpretados por los ciudadanos y los jueces desde sus propias tradiciones culturales y sus respectivas doctrinas comprensivas. Los valores cívicos o políticos en tanto tales son mínimos que existen como máximos ; no son por lo tanto, ni pueden ser, éticamente neutrales.

Los valores cívicos o políticos son por lo tanto valores morales, es decir, valores éticamente dependientes de una determinada doctrina comprensiva. En realidad son valores ambiguos, pues por un lado, se presentan como si fueran neutrales y por lo tanto capaces de generar consensos entre los diferentes sobre asuntos de justicia básica, y por otro lado, se saben dependientes de la cultura política pública de las sociedades liberales modernas. Será por eso que las sociedades jerárquicas suelen ser incluidas en la deliberación pública siempre y cuando adopten los valores de la sociedad liberal . Y porque muchas veces no los adopten tal cuales , en la práctica son excluidas de la convivencia democrática liberal. Los ciudadanos indígenas en las sociedades democráticas son ciudadanos formales, no reales.

La neutralidad ética del liberalismo político puede entenderse sin embargo de otra manera. El Estado liberal, como garante de la tolerancia en la vida pública, debe garantizar el espacio público como lugar de deliberación intercultural y de consensos políticos. Debe, por un lado, asegurar la expresión de la pluralidad de doctrinas y formas de vida en las asambleas, universidades y escuelas públicas de la sociedad, pero, por otro lado, no debe tomar partido por ninguna de ellas. Debe, en este sentido, ejercer el arbitraje en el conflicto de culturas e interpretaciones rivales. Por ello, su principal tarea es la asegurar que el espacio público no se convierta en un espacio culturalmente homogéneo, lingüísticamente monocorde y racionalmente logocéntrico.

Por el contrario, para que cumpla con sus fines, el espacio público democrático debe ser un espacio culturalmente diverso, racionalmente plural y lingüísticamente diferenciado.

Esto quiere decir que el Estado liberal debe hacer que el espacio público no sea colonizado por ninguna cultura o doctrina comprensiva en particular pues debe ser lugar de encuentro del pluralismo razonable.

El Estado liberal es más que el Estado laico, es un Estado multicultural. El Estado laico se asemeja y se diferencia del Estado multicultural. Se asemeja en tanto que ambos Estados evitan tomar partido por alguna cultura no pública en particular de la sociedad civil. Pero se diferencian en que, mientras que el Estado laico sanciona la manifestación de la diversidad cultural en la vida pública, el Estado multicultural la toma en serio y la promueve.

El peligro del laicismo es que se constituye en una especie de religión civil que, en nombre de la tolerancia liberal, justifica y practica la intolerancia cultural y frustra la convivencia de la diversidad y el ejercicio de los derechos individuales en la vida pública de los que no son parte de la cultura y la racionalidad hegemónica.

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

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

En una auténtica democracia multicultural el discurso liberal no debe ser un discurso privilegiado de manera apriorística. Lo propio de una democracia multicultural es la existencia de una vida pública culturalmente diferenciada, lingüísticamente diversificada y racionalmente polivalente. No hay incluso un solo tipo de liberalismo, y entre los diversos tipos de liberalismos también hay desacuerdos y confrontaciones que deben ventilarse en las esferas públicas de las democracias multiculturales. “ Existen muchos liberalismos – nos dice Rawls- y por consiguiente ,muchas formas de razón pública “”[\[14\]](#) Las propuestas liberales y las propuestas iliberales deben poder confrontarse en los espacios públicos de la sociedad ajustándose a los procedimientos y a las reglas de juego consensualmente concebidas.

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

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

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

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

El modelo del diálogo y de la lógica de la pregunta y la respuesta es la conversación. [19] El diálogo es como una conversación amical. Cuando dos amigos conversan sobre sí mismos y se narran sus propias vidas no lo hacen con el objetivo de alcanzar consensos. En la conversación amical no hay agenda previa ni procedimientos discursivos permisibles. La conversación amical no es un vínculo representacional entre dos sujetos. En ella fluyen las emociones y los afectos más allá de las palabras. Se dialoga no solo con el verbo sino también con el silencio y el gesto. El verdadero diálogo es un encuentro de sensibilidades.

Se podría decir que en el diálogo se produce una fusión de horizontes en la medida en la que los interlocutores – en virtud de la apertura afectiva que comparten - se disponen a dejar sus horizontes de comprensión y trasladarse a los horizontes de comprensión del otro. Descubrir las preguntas del otro para entender su discurso como respuesta a preguntas que no son las mías: ésta es la esencia del diálogo y la comprensión mutua. ” Así pues, el que quiere comprender tiene que retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta a una pregunta para lo cual es la respuesta “[20]. La explicitación de las preguntas no dichas que subyacen y le dan sentido a lo dicho por el otro es el punto de partida de la interpretación hermenéutica y de la comunicación intercultural.

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

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

## **2.- El polilogismo en el diálogo intercultural en la vida pública.**

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

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

Con la crisis del proyecto moderno “ ... en cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades “locales “– minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas - que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras y contingentes “. [\[22\]](#) Pero no basta que la diversidad acceda a la palabra y a la deliberación pública, ni que los dialectos pase a ser reconocidos como expresiones de legítimas formas de vida. “También los dialectos tienen una gramática y una sintaxis, es más, sólo cuando adquieren dignidad y visibilidad descubren su propia gramática. La liberación de las diversidades es un acto por el que éstas “toman la palabra “, hacen acto de presencia, y, por tanto, se “ponen en forma” a fin de poder ser reconocidas “. [\[23\]](#) La eclosión del otro en la vida pública no es un acontecimiento caótico carente de direccionalidad y sentido. Al dejar de estar recluso en lo privado y aparecer en lo público, lo diverso adquiere el derecho de expresarse y la tarea de justificarse, es decir, de dar “buenas razones “- razones plausibles- frente a los otros. Se ve así constreñido a elaborarse, a descubrirse frente a los otros, a convertirse en interlocutor válido, a formar parte del pluralismo razonable, a ejercer el derecho de tener derechos.

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

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

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

\* Este artículo es publicado con autorización del autor.

### Notas

[1] En: Rawls, John. Derecho de gentes, Barcelona, Paidós, 2001. Traducido por Hernando Valencia Villa p. 89-90 [1]

[2] Rawls, John. Derecho de gentes..p.73.

[3] Thibeaut, Carlos. De la tolerancia. Madrid, Visor Ed., 1999. P. 61

[4] Ibid. p. 62.

[5] Rawls,John. Ibid. P. 73

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

[7] Rawls, John. Derecho de gentes. P. 190

[8] Rawls, John. Liberalismo político. México, FCE, 1996. p.37.

[9] Rawls, John. Ibid. P. 206.

[10] Rawls,John. Ibid.

[11] Rawls, John. Derecho de gentes. P. 193

[12] Ibid.

[13] Kymlicka, Will. Estados multiculturales y ciudadanos interculturales. En : Realidad multilingüe y desafío intercultural. Actas del V Congreso latinoamericano de educación intercultural bilingüe. Lima, PUCP, GTZ ,MINEDU, 2003. p. 48.

[14] Rawls, John. Derecho de gentes. Ibid. P. 164

[15] Ibid. P. 167.

[16]Betti, Emilio. Cómo argumentan los hermeneutas? En : Vattimo, G. (compilador). Hermenéutica y racionalidad. Bogotá, Ed. Norma, 1994. p. 41-2.

[17] Ibid. P. 42.

[18] Hopenhayn, Martín. Transculturalidad y diferencia.

[19] “el fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter original de la conversación y la estructura de la pregunta y respuesta “ Gadamer, G. Verdad y método. Salamanca, Ed. Sígueme.1977. P. 447.

- [20] Gadamer, G. Verdad y método. Salamanca, Ed. Sígueme.1977.p.448.
- [21] Vattimo Gianni. La sociedad transparente. Barcelona, Paidós, 1998. p. 85
- [22] Vattimo Gianni. La sociedad transparente. Barcelona, Paidós, 1998.P. 84
- [23] Vattimo, Gianni. Ibid. P. 84.