

CONVIVENCIA INTERCULTURAL: RESPUESTA AL PROFESOR F. BOTTURI

José Vicente Bonet Sánchez
Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”

Resumen: En contraste con la teoría liberal clásica, el multiculturalismo político reconoce derechos a los grupos culturales –en el más amplio sentido de esta problemática expresión– a título de sujetos colectivos, análogos a la subjetividad individual. Ésta, en la modernidad, tiene un carácter epistémico y monológico que obliga a concebir la alteridad sea en forma de negación y conflicto (con el “no-yo”), sea en forma de proyección (del “yo” sobre lo extraño). Pero el reconocimiento de sujetos colectivos no es ni una cosa ni otra; es, antes que nada, el encuentro de la común humanidad del otro por encima de las diferencias culturales. Todo lo cual es compatible con la brillante defensa que hace F. Botturi de la sociedad civil y del “bien común de la comunicación”. La tradición liberal puede repensarse sin necesidad de forzar los conceptos de identidad y diferencia.

Palabras clave: Multiculturalismo, tradición liberal, reconocimiento, co-pertenencia a la humanidad común, integración.

Abstract: Contrarily to the classical liberal theory, political multiculturalism acknowledges rights to cultural groups –taking this problematic term in its broadest sense– as collective subjects analogue to individual subjectivity. In modernity, individual subjectivity has an epistemic, monological character whereby alterity must be conceived either in form of negation and conflict (with the “non-self”), or in form of projection (of the “self” upon the stranger). But the acknowledgement of collective subjects is neither one thing or the other. It is first of all meeting the other’s shared humanity above cultural differences. All of this is compatible with F. Botturi’s brilliant defence of civil society and the “common good of communication”. Liberal tradition may be revisited with no need to force the notions of identity and difference.

Key words: Multiculturalism, liberal tradition, recognition, co-ownership to common humanity, integration.



1. MULTICULTURALISMO Y MULTICULTURALIDAD

Al hablar de “multiculturalismo”, conviene distinguir, como ha hecho con frecuencia el profesor Botturi¹, entre el hecho social y la teoría política. En sus versiones más amplias, la teoría puede cubrir fenómenos y problemas tan distintos entre sí como los siguientes:

a) La *polietnicidad* (Kymlicka, 1996) o *multiculturalidad* en sentido estricto, que se produce en las sociedades occidentales como resultado de la inmigración, desde el sur hacia el norte. Con el agrupamiento residencial de los inmigrantes y su incremento numérico, se hace “visible” una diversidad cultural fuerte (de religión y costumbres, no siempre de lengua).

b) El *indigenismo*, o la defensa de culturas nativas que, a consecuencia de la colonización, devienen minoritarias en el marco de un estado moderno en el que corren peligro de perecer.

c) La *plurinacionalidad* de aquellos estados nacionales heterogéneos que incluyen en su seno a minorías nacionales, normalmente definidas por la lengua, que son mayoritarias en determinados territorios. La tipología de casos posibles o reales es sumamente variada.

d) La emergencia de las llamadas *nuevas minorías* que, siguiendo la pauta marcada por el feminismo –aunque éste no defendía exactamente a una “minoría”–, reivindican derechos para grupos sociales presuntamente marginados (homosexuales, minusválidos, etc.), alegando poseer literalmente una “identidad” y hasta una “cultura” propias².

No digo, por supuesto, que para defender a las mujeres, a los minusválidos o a los mapuches haya que hacerse multiculturalista, sino que lo característico de este discurso, en su planteamiento “máximo”³, que se está imponiendo en buena parte de la izquierda occidental tras la caída del muro de Berlín, es que encuentra un “formato teórico común” para casos tan dispares. Un formato que, curiosamente, procede de América del Norte y que ya no apunta a la dialéctica de las clases sociales sino a la “dialéctica de las culturas”, con arreglo a dos principios:

¹ F. Botturi (2005). “Condiciones de la convivencia intercultural”, *I Simposio de Ética y Multiculturalismo*. Universidad católica de Valencia, en este mismo número.

² Según A. Acereda, Mira (2004) ha demostrado cuan reciente es la defensa de la homosexualidad en la izquierda y la extrema izquierda españolas (libertaddigital.com, 10 de marzo del 2005).

³ Véase Kymlicka (1996 y 2000) y Taylor (1993 y 2000). La teoría funciona especialmente bien en Canadá, porque presenta la expectativa de resolver de un solo golpe los distintos problemas de identidad colectiva que vive el país –con respecto a aborígenes, quebequeses y extranjeros–. Ha servido igualmente para reformular el referente mixtificado (en parte) del *melting pot* estadounidense (de Lucas, 1997) y para aportar buena parte del vocabulario “políticamente correcto”.



1. El principio del *pluralismo cultural*, que consiste en otorgar a la diversidad cultural que los casos mencionados representan un estatuto similar al que la teoría liberal clásica reserva para el *pluralismo político*.

2. El principio de los llamados *derechos culturales*, que consiste en conferir a los presuntos derechos de los grupos mencionados un reconocimiento similar al que gozan los derechos individuales clásicos, aunque éstos, como consecuencia del citado reconocimiento, pudieran sufrir alguna restricción; por ejemplo, el derecho individual de libre residencia podría restringirse en un determinado territorio en beneficio de la conservación de una cultura indígena.

El multiculturalismo sostiene que estos principios no dejan de ser un desarrollo actualizado de la tradición liberal-democrática de los derechos, algo que los liberales más estrictos niegan con argumentos que considero convincentes (Sartori, 2001). No vamos a entrar en el detalle de esa confrontación teórica y política (cf. Bonet, 2002), aunque sí podemos vincularla, de forma aproximativa e impresionista, a alguno de sus efectos prácticos. Por ejemplo, el modelo francés de ciudadanía laica indiferente a las culturas tradicionales se ajusta bastante bien –en ese punto– al liberalismo estricto, mientras que, por su parte, el caso alemán y la creciente yuxtaposición estadounidense de identidades culturales semicerradas y no siempre estructuradas democráticamente ejemplifican los efectos más perversos e indeseados del multiculturalismo (cf. Botturi), lo que Sartori llama la “tribalización” de la cultura y la sociedad (2001: 34 y *passim*).

Creo que Botturi se adhiere expresamente al primer principio y asume alguna de las consecuencias del segundo, como la “igual dignidad de todas las culturas”⁴. Pero eso seguramente es lo de menos. Su propuesta es más filosófica que política –según he podido entender en la exposición oral–; no intenta terciar entre liberales estrictos y multiculturalistas ni tampoco discutir sobre los límites de la polietnicidad o multiculturalidad. Con su idea de *interculturalidad*, de entrada, está planteando el problema en otros términos: dado que, *de hecho*, nos encontramos “coexistiendo” personas de distintas culturas (personas que también fácticamente tendemos al *agrupamiento identitario*, cabe añadir), parece una condición necesaria para la “convivencia” que se produzca un diálogo o una mutua comprensión entre las distintas culturas, del cual puedan seguirse consecuencias normativas mutuamente vinculantes, siempre que el diálogo no esté dominado a priori por ninguna de las culturas concurrentes. También esta propuesta –que, en principio, juega sólo en el nivel A– se define en relación con el esquema liberal clásico –es difícil imaginar otra cosa–. ¿En qué consiste éste?

⁴ Para la crítica de esta idea, Sartori (2001: 79-81) e incluso J. Habermas (1999: 209 y sig.).



2. EL LIBERALISMO CLÁSICO ANTE LA MULTICULTURALIDAD

El individualismo moderno es la condición histórica e intelectual que hace aparecer la cuestión de la identidad⁵ –primero individual, luego colectiva– como un problema clave (Tugendhat, 2002: 15 y sig.): el de la autoafirmación, siempre inconclusa y, por ende, conflictiva, de un sujeto de derechos. Sobre esta base, la de “la primacía de la experiencia individual respecto del espacio político”, se construye el esquema liberal clásico, que puede resumirse en la separación de dos niveles de acción: *a*) el nivel *privado* donde se dan las decisiones individuales, la relación económica en el mercado y, sobre todo, las distintas concepciones sustantivas del bien o de la felicidad, ninguna de las cuales aspira a imponerse por la fuerza a las demás, y *b*) el nivel *público* o estatal, constituido esencialmente por normas y procedimientos destinados a garantizar la autonomía individual y el pluralismo de concepciones sustantivas acerca del bien, respecto de las cuales el Estado se declara neutral (Rawls, 1996).

No hay que olvidar que el medio concreto donde se ejerce la libertad individual o moderna es el *mercado*. Y el mercado, al que bien podemos considerar como la primera fase evolutiva de la globalización contemporánea, genera una forma de sociabilidad conflictiva que produce efectivamente la diferenciación entre la normatividad pública y “todo lo demás”, incluidas las tradiciones en las que uno se forma, que pasan a ser literalmente cosa “suya” (Jiménez, 2003). Es por esta razón, no menos que por la experiencia de las guerras de religión, que el esquema moderno se alimenta de la secularización y superación de la propia tradición religiosa. De ahí también que la teorización identitaria del fenómeno multicultural en el marco del esquema liberal clásico muestre aspectos paradójicos, ya que:

i) en primer lugar, obliga al liberalismo a repensar el lugar que pueden ocupar en el campo público –que aquél se había reservado para sí– las tradiciones que encuentra, las cuales exhiben un alto componente religioso –como señala Botturi–, al mismo tiempo que,

ii) en segundo lugar, sigue comportándose de forma “autofágica” con la propia tradición religiosa (así en la constitución europea), y que,

iii) en tercer lugar, revela (aunque sólo fuera por la confrontación entre liberales estrictos y multiculturalistas) que también el liberalismo se ha convertido –¡desde hace tiempo!– en una tradición, con sus propias concepciones sustantivas –aunque amplias– sobre el bien y la felicidad que trata de imponer, más bien por vías más sugestivas que directamente coactivas (Botturi y MacIntyre, 1994).

⁵ Ésta es uno de los factores que explican que nuestra problemática sea “típicamente occidental”, como indica Botturi de la mano de Girard.

3. IDENTIDAD PERSONAL E IDENTIDAD COLECTIVA

Las condiciones “antropológicas” y “políticas” que Botturi propone para que se opere un dialogo intercultural en el que sea posible comenzar a elaborar “una nueva condición ético-política” giran todas alrededor del “bien común de la comunicación”, entendido como un universal cultural con consecuencias normativas, que va de la mano de una redefinición no agresiva de la idea de “identidad cultural”. Con ello intenta recuperar para el marco político moderno dos ideas de la tradición aristotélico-tomista: la del bien común y la tesis de que hay un hecho social básico, previo al Estado, que Botturi define no a la manera clásica, sino sirviéndose de las categorías de la hermenéutica filosófica y de la ética discursiva. Entre estas dos ideas se encuentra la dialéctica entre identidad y diferencia, con la que voy a comenzar propiamente mi réplica.

Basta con lo dicho para advertir que el tema de la identidad es uno típicamente moderno que parece abocado al conflicto. En efecto, estamos ante “un concepto trascendente y peligroso” que se halla íntimamente entretelado con “fenómenos tan diversos como los fundamentalismos, los nacionalismos, la xenofobia y los movimientos indígenas” (Barrientos, 2001-2002). Es esta conflictividad potencial de la identidad moderna lo que Botturi se propone desactivar cuanto antes al presentar una concepción relacional de la identidad que aspira a un reconocimiento narrativo en un espacio comunicativo definido por una “situación” hermenéutica (o interpretativa) generalizable. Comparto la mayor parte de las valoraciones que él formula al hablar de las “condiciones antropológicas” de la coexistencia intercultural, incluidas las consecuencias que extrae de su modelo teórico. Pero tengo algunas reservas técnicas sobre éste que paso a resumir.

Mi primera reserva se dirige, más que a Botturi, a la dialéctica de identidad y diferencia con la que buena parte del pensamiento continental ha articulado en los dos últimos siglos la conceptualización de las relaciones humanas y de la intersubjetividad. Es cierto que los fenómenos identitarios son relacionales y dinámicos, como Botturi subraya. Pero las *categorías* de identidad y diferencia, como tales categorías, han de tener un significado estable, estático –por así decir–, que no puede variar –como pretendía Hegel– a lo largo de un mismo análisis (Tugendhat, 1979). Y por eso no creo que la categoría de identidad pueda retorcerse “relacionalmente” hasta el punto que el análisis parece requerir. El problema de fondo estriba, en mi opinión, en que, desde Hegel y Fichte a Husserl, Sartre y Lévinas, la problemática del *re-conocimiento* se haya elaborado siguiendo el modelo del *conocimiento*, es decir, el esquema sujeto/objeto, con lo cual, si partimos de un sujeto monológico, definido como un “yo” (o como un “nosotros”) *contrapuesto* a otras cosas, nos vemos obligados a tematizar aquello que se enfrenta al sujeto y se le opone como un “objeto”, es decir, como algo a la vez distinto y extraño: un “no-yo” (o un “ellos”). De ahí que los autores citados hayan tematizado la intersubjetividad en términos de *proyección* del sujeto (caso de Husserl) o de *negación* y conflicto (los otros autores que cité). De ahí también que gran parte del esfuerzo de Botturi se encamine, en este punto,



a eliminar *a radice*, a través de su categoría de relación, las consecuencias conflictuales de esa concepción monológica del sujeto (y por lo cual se niega a equiparar la “diferencia” con la “extrañidad”).

Por mi parte, prefiero pensar que lo que falla es el modelo y que necesitamos otro que, sin caer en el romanticismo de Feuerbach y de Buber, describa mejor el fenómeno del encuentro con otro. Más que una concepción relacional de la identidad y de la diferencia, sugiero dos tesis que acaso no carezcan de respaldo empírico⁶:

i) El reconocimiento es, antes que un encuentro entre culturas distintas, un encuentro entre *personas* con distinta cultura;

ii) para que la experiencia de la diferencia cultural dé lugar a un diálogo productivo y al reconocimiento, junto a las categorías de identidad y diferencia hace falta formular una tercera que, a falta de mejor opción, llamaré la categoría de *comunidad* o de *copertenencia* a una humanidad común. En el bien entendido de que esta categoría es local, definida por cada cultura que posea algo parecido a nuestra idea de humanidad.

Mi segunda reserva es, más que nada, un matiz. Charles Taylor es el filósofo quebequés y multiculturalista que primero ha teorizado la “política del reconocimiento” a gran escala (1993 y 2000). Una parte de su estrategia consiste, a mi parecer, en la asimilación excesivamente rápida de dos cuestiones identitarias que no se deben confundir: la identidad personal y las identidades colectivas. Cierto es que nadie literalmente las confunde –Botturi sólo habla de una “analogía”–, pero, en mi opinión, en el presente momento evolutivo de la sociedad mundial, conviene diferenciarlas más rotundamente⁷. Permítaseme proponer un rápido *experimento mental*. Suponga usted que viaja a una región inexplorada de las antípodas donde encuentra una comunidad asombrosamente idéntica a la que configura su propia identidad colectiva –defínala a su gusto–. ¿Cuál sería la sensación o el efecto inmediato que causaría tan extraño encuentro? De sorpresa, sin duda, posiblemente mezclada con alguna forma de alegría; algo así como un “resulta que *nosotros* estábamos también en las antípodas y yo no lo sabía”. Su visión del orden del mundo podría quizá sufrir modificaciones, pero no parece que estuviera globalmente amenazada. Lo importante no es definir mejor o peor la sensación, sino compararla con este otro supuesto: ¿Qué ocurriría si entre esos habitantes, ese imaginario “doble” cultural, hallara usted *uno* que fuera exactamente igual a *usted* en todos los rasgos observables –un “doble” personal–? ¿Tendría usted, acaso, la alegría de que “por fin me he encontrado *a mí mismo*...” o sentiría una amenaza global a su visión del mundo y a su propia identidad?

⁶ Piénsese en las experiencias de Agustín de Hipona, Colón y el capitán Cook, tal como nos han sido relatadas.

⁷ Véase la crítica de A. Finkelkraut (1988). *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.



La moraleja es que hay que diferenciar netamente el papel que desempeñan en uno y otro caso “los otros” para la formación y el mantenimiento de la identidad: en el caso de la identidad personal, su función es esencial y constitutiva, hasta el punto de que el modo en que yo me reconozco depende en buena medida del modo en que otros me han reconocido. Cuando pensamos –como no hicieron los clásicos– en las condiciones reales en que comienza a reconocerse un niño como centro de experiencias (Piaget, 1978), a través del cuidado en el seno de la familia (MacIntyre, 2001), resulta claro que lo que antes llamé comunidad o copertenencia es experimentado por él de forma prerreflexiva a través de “otra” (la madre, las más de las veces), que no es tal, porque en cierto modo es “yo”. Y ello como condición previa a toda interpretación y a cualquier constitución de una identidad *no autista*.

La identidad colectiva, por su parte, es mucho más contextual y fluctuante (véase en Sahlins, 1994 el caso de los linajes segmentarios que la Antropología social estudia). Puede existir aún antes de que la hayan reconocido esos “otros” a cuyo reconocimiento actual aspira. Y, en fin, podría existir, como caso límite, en el seno de una comunidad cerrada. Es cierto que una identidad colectiva siempre contiene referencias a otros –rivales o extraños, por ejemplo–. Pero ese otro no tiene por qué haber desempeñado ningún papel relevante en la formación de la identidad o en mi asimilación personal de la misma. Podemos encontrarnos hoy con otros que no hayan contribuido de ningún modo en el pasado a la formación de nuestra identidad. Y ese encuentro, cuya forma oscila entre los polos de la hospitalidad y el conflicto⁸, estará sin ninguna duda mediatizado por la interpretación cultural que de “ellos” hagamos.

En realidad, estamos de acuerdo en que la subjetividad es relacional. Mi propuesta, por otra parte, no impide en absoluto aceptar las consecuencias que Botturi extrae de la suya; más aún, pretende reforzarlas. Y debo decir que me parece soberbia la caracterización que él ha hecho del carácter narrativo de la identidad, del bien del reconocimiento y de la relación interpretativa intercultural, con sus dimensiones éticas (la libertad) y epistemológicas (la perspectiva, que se da incluso con relación a aquello que se tiene por universal) que aconsejan la forma de discurso que llamamos “testimonio”. No sabría añadirle nada.

Pasemos ahora a considerar las “condiciones políticas” propuestas.

⁸ Es cierto, sin embargo, que el posterior desarrollo de la personalidad del niño seguramente incluirá conflictos con los miembros del círculo familiar o primario, los cuales estarán igualmente mediados por la interpretación que se haga de los otros y de uno mismo. Pero el papel que ellos han desempeñado antes en la constitución de la identidad me parece incomparable con el caso, bastante más borroso, de las identidades colectivas.



5. EL BIEN COMÚN DE LA COMUNICACIÓN

Al considerar la situación hermenéutica general a la que acabamos de aludir, implícitamente estamos apuntando hacia la comunicación social como un bien común y como un “hecho social primario y patrimonio común”, anterior a cualquier “pacto”. Botturi introduce de ese modo –brillante– dos ideas aristotélicas que la filosofía política actual casi ha olvidado, precisamente porque las distintas concepciones sociales del bien habían quedado relegadas, como vimos, a la esfera privada:

i) Al considerar la sociabilidad humana y la comunicación como un bien y un bien común, el bien de convivir, Botturi introduce una cuña inteligente en el esquema liberal clásico, pues no se trata de una concepción *sustantiva* del bien que sea incompatible con otras concepciones culturales, ni se trata tampoco de una norma de procedimiento. Por otra parte, respeta la voluntariedad de la relación y se trata de un bien compartible por muchos que, además, está abierto a la determinación dialógica de otros posibles bienes y valores. Quizá sea éste el fundamento del “espacio público civil” (no político) que también ha reivindicado.

ii) También es cierto que el bien común de la comunicación tiene consecuencias normativas sobre la esfera pública, como son la libre participación, el pluralismo y el acceso justo a los canales comunicativos. Con todo, conviene hacer explícito que una perspectiva de este tipo requiere ciertas virtudes en los agentes sociales.

iii) Es igualmente verdad que la comunicación es un hecho social necesariamente anterior al Estado. Pero esto no implica, en mi opinión, que el vínculo comunicativo sea “el hecho político primario” o que defina por sí solo la base social de un sistema político. Dicho más claramente, Internet no define ninguna sociedad política potencial –al menos, de momento–. Por eso, aunque el bien común de la comunicación sea un *universal cultural* no coactivo, no estoy de acuerdo en que suministre un formato de unidad cultural para la era de la globalización, pues no proporciona una *comunidad de pertenencia*, sino sólo alguno de los rasgos de una cultura *hipotética* común. Y eso es un problema porque

los seres humanos viven infelizmente en el estado de muchedumbres solitarias en condiciones anómicas y por ello buscan siempre *pertenecer*, reunirse en comunidades e identificarse en organizaciones y organismos en los que se reconocen (Sartori, 2001: 47)

Una de las características de la socialización occidental es que disuelve las tradicionales formas sociales y comunitarias de vida, en particular, la familia y los vínculos de vida. De ahí que sean las “culturas familísticas” –latina y asiática– las que mejor resisten al *american way of life* (Sartori, 2001).

6. EL ESPACIO PÚBLICO NO POLÍTICO

Dejo para el final lo que me parece menos claro del planteamiento de Botturi. Pues no encuentro suficientemente definida su propuesta de un *dobles* espacio público, uno político y otro civil, para la comunicación intercultural. El primero sería el espacio para la lealtad constitucional, las decisiones comúnmente aceptadas y, en suma, la unidad por encima de las diferencias. El segundo, en cambio, un lugar social igualmente público, aunque no político, para debatir las diferencias. Es cierto que se abre un campo de debate social, civil, para la confrontación de diferencias, desde el momento en que el trabajador inmigrante –cuando no el vecino o el compañero de trabajo– se sitúa ante los nacionales con la conciencia de una pertenencia cultural, la suya. Pero, ¿a qué clase de relación social real se está refiriendo Botturi? Alguna vez se expresa –en línea con Habermas– como si la dialéctica de las culturas fuera comparable al mercado, con la libre concurrencia de las mismas. Ellas juegan en el campo de la sociedad civil y en la vida social ordinaria. Se propugna un reforzamiento de la sociedad civil⁹ frente a la esfera propiamente política, y estoy de acuerdo con ello. Pero, entonces, debe precisarse mejor en qué sentido se dice que éste es un espacio *público*, es decir, un espacio sujeto a intervención política. Una parte de ésta tendría lugar “preventivamente” o en forma de vigilancia si, como en otro momento se sugiere, estamos hablando de que los procesos de socialización por los que un individuo adquiere su identidad *ética* o cultural –en el sentido de Habermas– se realicen en condiciones de libertad. Pero necesitamos una idea más clara de ese tal espacio que habría de ser a un tiempo libre, civil y público.

En cuanto al espacio político, ¿qué papel específico se quiere reservar a las culturas, como sujetos *activos*? ¿Podrían éstas intervenir en los debates al margen de los procedimientos políticos (o mediáticos o intelectuales) ordinarios, como si hubiera una especie de “cámara parlamentaria de las culturas”?

7. ALGUNAS PREGUNTAS

a) Sobre la *integración*. Temo que no estoy de acuerdo con su denostación *a radice*. No es *a priori* evidente que una sociedad cohesionada pueda soportar dentro de sí cualquier grado de diferenciación intercultural, ni tampoco que todas las culturas puedan convivir sin problemas con cualesquiera otras. Incluso el multiculturalismo liberal admite que la integración es una política legítima que no tendría por qué entrar en colisión con derechos fundamentales:

⁹ Barber (2000) ha defendido recientemente el robustecimiento de la sociedad civil en un espacio público intermedio entre el mercado y el Estado. Tal robustecimiento sería como una condición necesaria para el ejercicio de una ciudadanía activa y un “republicanismo democrático”. Pero la propuesta de Barber, aunque también conceda importancia a los factores culturales y religiosos, no se enfrenta a la cuestión de la interculturalidad que plantea Botturi.



tampoco es injusto que el gobierno estadounidense (y otras democracias occidentales) haya decidido no conceder a los inmigrantes el estatus legal y los recursos para convertirse en minorías nacionales. Después de todo, la mayoría de los inmigrantes (en tanto que distintos de los refugiados) eligieron dejar su propia cultura (...) y cuando vinieron ya sabían que su éxito dependía de su integración en las instituciones de la sociedad de habla inglesa. En mi opinión, la expectativa de la integración no es injusta... (Kymlicka, 1996: 136)

... El problema es que las políticas de integración ya *llegan tarde*: por lo común, en las sociedades occidentales, las identidades culturales de inmigrantes están ya constituidas, en parte respondiendo a la relevancia que da el Occidente moderno a las cuestiones identitarias, y en concreto a la identidad colectiva, y en parte como consecuencia de que, cuando se traspasa cierto umbral cuantitativo de “extranjeros asimilables”, los inmigrantes tienden a formar un grupo social cohesionado que ya no está directamente interesado en la integración.

b) Hay un problema central que Botturi sólo ha abordado tangencialmente. Es la cuestión de los *límites* de la integración o de la convivencia intercultural. Rawls (1996) ha explicado que las concepciones filosóficas y religiosas “privadas” compatibles con un sistema político liberal habrán de ser “razonables”. Uno podría pensar que un criterio tal se dirige, por ejemplo, contra las culturas islámicas más dogmáticas, como dice frontalmente Sartori, que las considera “inasimilables” a una cultura política liberal, precisamente porque niegan la separación entre religión y Estado –con lo cual, su integración en éste corre el peligro de ser siempre una simple estrategia adaptativa–. Uno, digo, podría pensar eso. Pero las cosas empiezan a ponerse tensas cuando leemos a Habermas apuntar que entre esas culturas “irrazonables” señaladas por Rawls podríamos incluir a “todas las religiones universales” (*sic*), por cuanto su interpretación “no falibilista” del mundo es intolerante y potencialmente “fundamentalista”. Así que los límites de la tolerancia multicultural de la tradición liberal-demócrata pueden apuntar hacia donde uno menos se lo espera... La moraleja es que, en efecto, habrá que pensar en los límites de la llamada “tolerancia cultural”, pero ese pensamiento puede acabar siendo terriblemente intolerante.

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barber, Benjamin R. (2000). *Un lugar para todos*. Barcelona: Paidós.
- Barrientos Pardo, I. (2001-2002). “Identidad y lealtad: Pueblos indígenas e inmigrantes”, *Papeles de cuestiones internacionales* 76, invierno.
- Bonet, J. V. (2002). *Familia y cruce de culturas en Europa hoy*. MS.
- De Lucas, J. (1997). “La sociedad multicultural. Democracia y derechos”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 167, pp. 51-84.
- Finkelkraut, A. (1988). *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.



- Jiménez Redondo, M. (2005). “Sobre ética, poder y dinero”, *Revista española de control externo* 19, pp. 43-74. Madrid: Tribunal de Cuentas.
- Habermas, J. (1999). “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”. En *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, pp. 189-227.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- (2000). “Justicia etnocultural”, *Debats*, invierno. Valencia: Fundación Alfonso el Magnánimo.
- MacIntyre, A. (1994). “El liberalismo transformado en tradición”. En *Justicia y racionalidad*. Barcelona: Eiusa, pp. 313 y sig.
- (2001). *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós.
- Mira, A. (2004). *De Sodoma a Chueca. Una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*. Barcelona: Egalés.
- Piaget, J. (1978). “El desarrollo mental del niño”. En *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Seix-Barral.
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Sahlins, Marshall D. (1994). “El linaje segmentario: una organización de expansión depredadora”, *Alteridades* 7, México: UAM, pp. 99-113.
- Taylor, Ch. (1993). *La política del reconocimiento*. En Taylor et al. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: FCE.
- (2000). “Las fuentes de la identidad moderna”. *Debats*, invierno. Valencia: Fundación Alfonso el Magnánimo.
- Tugendhat, E. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 293 y sig.
- (2002). *Problemas*. Barcelona: Gedisa.



