

# PLURALISMO Y FUTURO COMPARTIDO. UNA APORTACION AL ESPACIO CULTURAL- TRASCENDENTAL

**Alicia María de Mingo Rodríguez**  
Universidad de Sevilla, España  
amingo@us.es

## Resumen

Tomando como referentes el *Verband* de personas de E. Husserl (*Ideas II*) y la propuesta de R. Kapuscinski sobre la recuperación de la idea de *raza cósmica* de J. Vasconcelos y el ejemplo de la ciudad de Los Ángeles (EEUU), se exploran las posibilidades de la interculturalidad con vistas a una *renovación cultural*, que para tener lugar requeriría reactivar una dimensión trascendental respecto a los valores y al pensamiento *européos*.

## Abstract

The *Verband* of people by E. Husserl (*Ideen II*) and a proposal made by R. Kapuscinski about recovering the idea of *cosmic race* by J. Vasconcelos, together with the example of the city of Los Angeles are given as reference to explore possibilities of interculturality with a view to a *cultural renovation*. This one would take place if there were a reactivation of a transcendental dimension with regard to European values and thought.

## I

Si con un experimento de historia-ficción pudiésemos rescatar al Husserl de la década de los años treinta del siglo XX y traerlo a la actualidad, para que nos brindase su punto de vista acerca de si a comienzos del siglo XXI seguiría confiando en que la humanidad europea —condensada para él *ab origine* en el nacimiento de la filosofía en Grecia— pudiera seguir siendo enarbolada sin complejos como proa del ideal de la Humanidad (entiéndase: no de este o aquel grupo humano, sino de “La Humanidad” en su conjunto), casi con toda probabilidad podríamos anticipar que el anciano Husserl guardaría más de un minuto de silencio; pero no porque hubiese considerado que aquel ideal hubiese

muerto (y ese silencio fuese, en tal caso, luctuoso), sino porque a buen seguro que necesitaría más de un minuto para meditar sobre aquello que se le preguntaba.

La verdad es que, después de estos más de setenta años transcurridos, es complicado anticipar lo que diría Husserl —entiéndase bien: no aquel "mismo" Husserl de 1935 de *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*<sup>1</sup>, sino este otro Husserl de comienzos del siglo XXI. Y no cabe duda de que le resultaría complicado responder con aquella confianza que le caracterizaba —no tanto, quizás, porque el ideal de humanidad europea hubiera efectivamente caducado, sino por la extrema complejidad de la civilización actual— que la idea, no ya de "Europa" (y que conste que no identificaríamos Europa con su mera localización geográfica), sino la idea de *interculturalidad*, representa quizás el núcleo duro de las aspiraciones de la Humanidad, constituyendo, hoy por hoy, un tema de reflexión a escala mundial. No se trata, pues, el reto de lo intercultural, de un problema local o localizado, sino global, que afecta por entero a todas las culturas, no importa si hindú, centroeuropea, antillana o norteamericana o sudamericana. También pudiera suceder que el propio Husserl, lejos de amedrentarse frente a semejante reto, redoblase sus declaraciones y esfuerzos en favor de aquella confianza en la humanidad "europea". Pero me temo que nosotros tenderíamos a ser cautos al respecto.

Por vez primera asistimos a la posibilidad de un encuentro entre culturas avalado por oportunidades de intercambio de todo tipo, vínculos comunicativos de extraordinaria velocidad y sumamente eficaces, y relaciones de poder ya no unívocamente supeditadas a la expansión colonizadora de la humanidad "europea". Todo ello provoca que, si la tesis de Husserl hubiera de seguir siendo "verdadera" (o al menos estratégicamente válida), lo sería más que nunca, porque habría sido probada en las más duras condiciones o *a fortiori*. En 1935, Husserl no parecía dudarle y así, por ejemplo, decía que hay en Europa:

algo singular, único [*etwas Einzigartiges*], respecto de lo que todos los otros grupos humanos [*Menschheitsgruppen*] son también sensibles en cuanto algo que (...) se convierte para ellos, por grande que sea su voluntad indomeñable de autoconservación espiritual [*im ungebrochenen Willen zu geistiger Selbsterhaltung*], en una incitación a europeizarse [*zu europäisieren*], en tanto que por nuestra parte, si teemos una comprensión cabal de nosotros mismos, nunca optaremos, por ejem-

---

<sup>1</sup> Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, Husserliana VI, 314 y ss.

plo, por indianizarnos [*während wir, wenn wir uns recht versthén, uns zum Beispiel nie indianisieren werden*].<sup>2</sup>

Sin duda, Husserl no era intelectualmente ajeno a los flujos y reflujos interculturales. Decía, por ejemplo, en ese mismo texto, que el conocimiento histórico nos muestra

la humanidad como una sola vida para los hombres y los pueblos, unida tan sólo por vínculos y referencias espirituales, con abundancia de tipos de humanidad y de cultura, pero cuyas corrientes fluyen unas hacia otras y, entrecruzándose, terminan por confluír. Es como un mar en el que los hombres y los pueblos son las olas que se forman fugazmente, que cambian y de nuevo desaparecen, unas de cuerpo rico y complejo, otras más primitivas.<sup>3</sup>

“Europa” se habría mantenido como unidad en las diferencias, como una unidad a pesar de los conflictos internos. Dice Husserl, en consecuencia, que Europa no sería para los europeos tanto un “lugar”, cuanto un *hogar*<sup>4</sup>. Y más adelante se refería a cómo nos sentimos recíprocamente los europeos y, por ejemplo, los hindúes, gestándose entre ambas culturas relaciones de extranjería y ajenidad. Lo problemático de la tesis de Husserl estriba en afirmar que, mientras que nosotros no nos indianizaremos —mediando una autocomprensión cabal—, los hindúes sí querrían europeizarse, y añade, “por grande que sea su voluntad indomeñable de autoconservación espiritual”. No se trata de que entremos a discutir en este momento la problemática y provocativa tesis husserliana<sup>5</sup>. Lo que sí deseáramos es llamar la atención sobre la *compleja situación* contemporánea, en la que estamos asistiendo a un *Verband* de culturas, al mismo tiempo cargado de riesgos y de sugerentes posibilidades. Si utilizo expresamente esta noción (*Verband*) es por retomar aquí el extenso e importante párrafo 51 de *Ideas II*, titulado “La persona en el *Verband* de personas”<sup>6</sup>. En

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 329.

<sup>3</sup> *Idem*.

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> En las Terceras Jornadas de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE), celebradas en Peñíscola en 1992 bajo el título *Mundo de la vida e interculturalidad*, hubo ocasión de abordar esta problemática más extensamente. Cfr. *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología* 3 (2001). Cfr. también dos obras de J. San Martín Sala, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999, p. 280 y ss., así como *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid, Biblioteca Nueva/UNED, 2007, Capítulo IX: “¿Es Europa una idea etnocéntrica?”, pp. 221-238.

<sup>6</sup> Cfr. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, 1997 (ed. de A. Ziri3n Quijano), Sección Tercera, Apartado I, § 51, pp. 236-247.

la propuesta de traducción de Antonio Ziri3n no se trataba s3lo —como en otras traducciones— de "uni3n", "enlace", "v3nculo", "ligaz3n", "atadura", "combinaci3n", "asociaci3n", "conjunto", "congregaci3n" o "agrupaci3n" (aunque tambi3n, sin duda, *Verband* significa todo eso), sino de "conglomerado". En efecto, Ziri3n traduce *Verband* como *conglomerado*, lo que aludir3a, por una parte, a un cierto amontonamiento de elementos (partes), pero tambi3n se acompa1a por el matiz de algo en com3n que los une, que los vincula de alg3n modo, incluso de reuni3n de elementos dispares que ha logrado un grado de homogeneidad, una cierta compacidad. *Conglomerar* procede de *conglomerero* (apelotonar, amontonar, acumular), que remite a su vez a *glomerero* (reunir, acumular, hacinar, juntar). Probablemente, la traducci3n de Antonio Ziri3n entra1a una cierta desavenencia sem3ntica, se tratar3a de una traducci3n con un punto de impertinencia, pero alude —quiz3s sin pretenderlo— a una verdad contempor3nea del *Verband* intercultural. Tal vez no tanto en el sentido en que Husserl lo expresa en aquel § 51 al que hemos aludido, aunque bien es cierto que la formalidad del discurso husserliano da cabida a lo que aqu3 quisieramos pensar acerca del *conglomerado intercultural*. Seguramente ya no se podr3a seguir pensando ese *Verband* como hace Husserl y una cierta tendencia de la sociolog3a, como si se tratase de un hombre o incluso de una "personalidad de orden superior". Quiz3s no tenga ya mucho sentido pensar en t3rminos de "unidad de destino" o de comunidades "con cabeza". Para Husserl era muy importante que, aunque en una colectividad pensaran "muchas cabezas", esa colectividad no operase —son sus palabras— ac3falamente<sup>7</sup>.

## II

Respecto a esta problem3tica, no creemos desacertado ni irrelevante acompa1arnos en nuestra indagaci3n de las ideas de un conocido ensayista, que aunque quiz3s no posea una adecuada formaci3n filos3fica s3 posee, sin embargo —y ser3a dif3cil cuestionarlo, pues lo ha demostrado en muchas ocasiones—

---

<sup>7</sup> Husserl, E., *Renovaci3n del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2002 (trad. A. Serrano de Haro Mart3nez), Apartado III, Secci3n 1, p. 23.

un gran "conocimiento del mundo", al que le ha conducido su práctica como periodista. Se trata de Ryszard Kapuscinski, y nos centraremos en un artículo suyo titulado "La raza cósmica en Estados Unidos", resultado de una entrevista realizada por Nathan Gardel<sup>8</sup>. Kapuscinski toma básicamente dos puntos de referencia: el texto de José Vasconcelos titulado *La raza cósmica*<sup>9</sup>, y, por otra parte, como hilo conductor, el caso de la ciudad de Los Ángeles, que él estima como ejemplo paradigmático de una nueva —digámoslo así— evolución de lo intercultural o de la propia "humanidad".

A diferencia de lo que podría deducirse de títulos que abarcan desde *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler<sup>10</sup>, hasta títulos cinematográficos como *El declive del imperio americano*, del canadiense Arcand<sup>11</sup>, o del propio libro de Paul Kennedy *Auge y caída de las grandes potencias*<sup>12</sup> con el que explícitamente polemiza, lo que Kapuscinski comienza reivindicando en este artículo es justamente lo contrario: el vigor que impregna la sociedad norteamericana, y que se traduce en una suerte de actividad dirigida hacia el futuro, junto con el hecho de que Estados Unidos atraiga a millones de personas —rasgos ambos que, en opinión de este autor, distanciarían de una presunta decadencia a esta nación, con independencia de ciertas muestras de decadencia, inherentes más bien a que sea un lugar tan vasto y complejo, más que a su propia idiosincrasia. No deja de ser paradójico que, a continuación, afirme la posibilidad de que la nación americana, que tiene sus raíces en Europa, decaiga para abrir camino a una nueva civilización en la cuenca del Pacífico, en la que se fusionarían Estados Unidos, culturas hispánicas y cultura asiática, orquestadas por las modernas tecnologías de la comunicación, concluyendo que

por vez primera desde el Imperio romano, existe la posibilidad de crear la historia de una civilización (...) de un pluralismo sin precedentes sobre la base de las nuevas tecnologías. Una civilización con mentalidad policéntrica (...) [que] deje atrás para siempre la idea de lo etnocéntrico, la mentalidad tribal, la mentali-

---

<sup>8</sup> Publicado en *Letra Internacional* 50 (1997) 29-35.

<sup>9</sup> Vasconcelos, J., *La raza cósmica*, en *Obras Completas II*, México, Libreros Mexicanos, 1958, pp. 903-942.

<sup>10</sup> Spengler, O., *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998 (trad. de M. García Morente).

<sup>11</sup> Arcand, D., *Le déclin du empire américain* (1986). Primer film de una trilogía en la que habría que incluir *Las invasiones bárbaras* (2003) y *La edad de las tinieblas* (2007).

<sup>12</sup> Kennedy, P., *Auge y caída de las grandes potencias*, Barcelona, Plaza y Janés, 1989.

dad de la destrucción.<sup>13</sup>

Los Angeles es una premonición de este nuevo tipo de civilización. Dice Kapuscinski:

Está más unida a Asia y al Tercer Mundo que a Europa, donde Estados Unidos tiene sus raíces raciales y culturales, por lo que, junto con el Sur de California, habrá de llegar al siglo XXI como una sociedad multirracial y multicultural. Esto es absolutamente nuevo. No hay ningún otro ejemplo anterior de una civilización que esté siendo creada simultáneamente por tantas razas, nacionalidades y culturas. Este nuevo pluralismo cultural es completamente desconocido en la historia de la humanidad.<sup>14</sup>

Kapuscinski aduce que lo que posibilita este pluralismo es la facilidad con que los emigrantes pueden incluir parte de su cultura original en la cultura norteamericana, y que esto se constata cuando en Los Ángeles se observa una gran diversidad de comunidades: vietnamita, mexicana, japonesa, iraní, coreana, china, armenia, etc. La conclusión que le interesa extraer de todo ello es que en la cultura norteamericana se está produciendo de modo patente y anticipado un fenómeno que paulatinamente tiende a suceder de modo global en toda la humanidad: un mestizaje que acabará afectando a la gran mayoría de la población en este nuevo siglo XXI. En este sentido, no puede ser más oportuna la evocación de *La raza cósmica* de Vasconcelos, quien imaginó la posibilidad de que, en el futuro, la humanidad se fundiera en una sola raza, una raza mestiza que estaría formada por todas las razas. A juicio, pues, de Kapuscinski, "la raza cósmica está naciendo en Los Ángeles, no sólo en un sentido cultural, sino también antropológico"<sup>15</sup>. Y lo que le parece más impresionante es que toda esta variedad de razas, religiones y costumbres cooperen de modo constructivo, sin explotación ni violencia, en competencia pero sin aparente conflicto, y se encaminen hacia un objetivo común: mejorar su nivel de vida. Pero, eso sí, acompañándolo el rasgo distintivo de la cultura norteamericana: la igualdad de oportunidades y la posibilidad de volver a intentarlo, llegado el caso, favorecido, sin duda, también, por la amplitud del territorio. No es una tierra con la promesa de una nueva oportunidad, sino de muchas nuevas oportu-

<sup>13</sup> Kapuscinski, R., *op. cit.*, p. 29.

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 30.

tunidades, lo cual resulta sumamente atractivo para el emigrante, que no tiene que jugárselo todo a una sola carta, por así decirlo.

Enlazando directamente con esta promesa de nuevas oportunidades hay que subrayar la consideración que el futuro —con su forma de temporalización: protención, proyecto, expectativas, etc.— recibe en la cultura norteamericana, y que lo diferencia claramente de otras sociedades: es el *tener futuro* lo que mantiene unido a este país y donde su ser más propio se revela. Sus proyectos y hacia dónde avanzan es lo que centra su interés. Por consiguiente, otra de las características de esta nueva cultura emergente radicaría en las especiales relaciones que se establecen entre pasado y futuro, así como entre tiempo y espacio. En opinión de Kapuscinski, el emigrante puede sentirse muy vinculado a sus raíces, su cultura, lengua, costumbres, etc., pero la peculiar impronta del futuro como *promesa de algo mejor* en esta tierra le ayudará a otorgar el lugar adecuado a su pasado, restándole el peso desproporcionado que recibe en una sociedad en crisis, donde se convierte en el valor seguro y ejerce cierta influencia paralizante, puesto que en este caso el futuro se muestra como algo incierto y peligroso. Sin embargo, realizar una ponderación del propio origen no significa necesariamente alcanzar una desvinculación de las raíces culturales, sino la posibilidad de resituirlas en un nivel adecuado y que se conviertan en aliadas, más que en un lastre. Ningún ejemplo mejor, al parecer, si seguimos a Kapuscinski, que el de Los Ángeles para lo que Anthony Giddens ha llamado *sociedad post-tradicional*<sup>16</sup>, en cuya vorágine es indudable que nos encontramos sumidos —probablemente para bien y para mal.

A fin de valorar lo que permite ofrecer como motivo de pensamiento la teleología del *Verband* —por decirlo técnicamente—, tómesese, por ejemplo, el caso de la *nación* tal como la concebía, hacia 1882, Ernest Renan. Uno de los motivos de nuestro texto —valga este importante inciso— es llamar la atención sobre el hecho de que la *epojé* y reducción fenomenológicas, tensionadas por el descubrimiento de la subjetividad trascendental, pueden brindar un marco para pensar la interculturalidad. Hay que realizar, pues, una serie de *epojés* que puedan propiciar la emergencia reflexiva del espacio trascendental

---

<sup>16</sup> Cfr., por ejemplo, Giddens, A., "La vida en una sociedad post-tradicional", en *Revista de Occidente*, número monográfico sobre la sociedad de riesgo, 150 (1993) 61-90.

del encuentro o, en nuestro caso, de lo intercultural. Me refería a Renan porque su propuesta puede ser muy ilustrativa de un ejercicio intelectual orientado en este sentido. Se recordará que, para llegar a comprender lo que entiende por *nación*, Renan "pone entre paréntesis" una serie de determinaciones empíricas a su juicio *contingentes*. Así, para este autor, "la esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común y que todos hayan olvidado muchas cosas"<sup>17</sup>. Entre aquellas cosas que pueden ser olvidadas se encontraría, por ejemplo, la base dinástica (se refiere Renan a los "conglomerados" de Suiza y Estados Unidos, a los que no sostiene ninguna dinastía). Para Renan, el *derecho nacional* no se sustenta sobre la raza (no es, pues, de base etnográfica), ni en la *lengua*, ni en la *religión*, ni siquiera en la *comunidad de intereses* (un *Zollverein* no es una patria), ni tampoco en la *geografía* o en las *necesidades estratégicas (militares)*. A su juicio,

una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, a decir verdad, no son más que una, constituyen este alma, este principio espiritual. Una está en el pasado, la otra en el presente. La una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, como el individuo, es la consecuencia de un largo pasado de esfuerzos, de sacrificios y de desvelos.<sup>18</sup>

Y sigue más adelante:

Una nación es, pues, una gran solidaridad, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y los sacrificios que todavía se está dispuesto a hacer. Supone un pasado; se resume, no obstante, en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común. La existencia de una nación es (perdónenme esta metáfora) un plebiscito de todos los días.<sup>19</sup>

Constátese, así pues, que a pesar de ese cribado de la idea de nación, operado a base de "poner entre paréntesis" empiricidades, sin embargo, Renan sigue afirmando la relevancia de la tradición compartida. Adquiere resonancias de corte hermenéutico su afirmación de que "el hombre no se improvisa".

<sup>17</sup> Renan, E., *¿Qué es una nación?; Cartas a Strauss*, Madrid, Alianza, 1987 (trad. de A. de Blas Guerrero), p. 66.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 83.



Pues bien, de lo que se trata en la raza cósmica de Vasconcelos, tal y como Kapuscinski la interpreta, es de que justamente estaríamos asistiendo a un gran movimiento civilizatorio en el que la raza cósmica será posible en relación directamente proporcional, si no a la negación de la tradición, sí a su, de algún modo, "suspensión estratégica" con vistas a la emergencia de una teleología de futuro-compartido, más que de pasado-compartido. Ya no se trataría únicamente del *mundo circundante* compartido, inmediatamente en paralelo a la *objetividad* de la intersubjetividad husserliana, ni tampoco se trataría sólo del *pasado compartido*, acorde al punto de vista hermenéutico que considera la tradición como la gran mediación de la comprensión, sino que la cuestión se cifraría en si debemos seguir la interpretación de Kapuscinski a raíz de lo que ocurre en esa emergente raza cósmica de Los Ángeles, de un *futuro compartido*. Pero no como contenido de futuro, sino como un *tener futuro, que haya futuro*<sup>20</sup>.

Ni que decir tiene que las propias modificaciones de las relaciones entre tiempo y espacio contribuirían a aquella "raza cósmica", en tanto que entrarían en escena los nuevos medios de comunicación, ayudando a suavizar el choque cultural y favoreciendo la integración: a diferencia de lo que sucedía hace un siglo, la distancia ya no imposibilita el contacto frecuente con el país de origen, ni con los familiares que allí quedaron. Hay televisión vía satélite, periódicos extranjeros, teléfono, internet, vuelos intercontinentales, y todo ello muestra al resto del mundo más cercano y más rápidamente; por consiguiente, las raíces culturales se mantienen vivas, contribuyendo a esa mezcla cultural que se está produciendo en Los Ángeles, y que se patentiza, por ejemplo, en la facilidad con que allí se acepta y comprende un inglés no normativo, así como que cada vez mayores espacios de la ciudad se expresan en multitud de idiomas, o también en la proliferación de construcciones que reproducen el estilo arquitectónico de los lugares de origen de los emigrantes, sin que encuentren ninguna restricción urbanística al respecto.

---

<sup>20</sup> Cfr., por ejemplo, la conversación mantenida por G. Altares con Michael Connelly (Altares, G., "La era de Los Ángeles", en *El País*, Babelia 938, 14 de Noviembre de 2009, p. 5). Para Connelly, "Los Ángeles es la urbe más interesante de mi país porque es una ciudad de destinos, de las últimas oportunidades, es una ciudad en la que todo puede ocurrir. Tienes la impresión de que cualquier cambio social que se produzca en los próximos años empezará allí".

Estos últimos ejemplos manifiestan el carácter intercultural de la sociedad que se está desarrollando, puesto que no sólo el *American way of Life* influye en los emigrantes —y en muchas otras partes de todo el mundo, por cierto—, sino que también ellos están consiguiendo introducir rasgos de sus culturas en la vida cotidiana norteamericana. Por ejemplo, respecto a la concepción de la temporalidad occidental, regida por una cronometría y reafirmada por las nociones de organización y eficacia, Kapuscinski reconoce su importancia para favorecer el desarrollo y la consecución del éxito respecto a los objetivos propuestos, así como su atractivo, que la han convertido en algo muy asumido y exportado; pero, recíprocamente, se está introduciendo una cierta distorsión en esa concepción temporal, acompañándola de desorganización y despreocupación, y estos rasgos son favorecidos por los hábitos y relaciones familiares de los emigrantes, lo cual se hace muy patente en determinadas circunstancias<sup>21</sup>.

Por consiguiente, y a diferencia de cómo resuena en nuestros oídos una noción como la de "contaminación", podría considerarse que tan importante como aquellos vínculos sexuales en los que Vasconcelos creía que se fundamentaría la raza cósmica, lo es la contaminación de lenguas, razas, credos, prácticas, etc., que configuran el paisaje de las grandes ciudades.

Sería un error acercarse a esta nueva realidad multicultural desde la perspectiva de los valores culturales de Occidente, incluyendo aquellos de la filosofía griega. Cada cultura tiene algo que aportar a la nueva cultura plural que se está creando. La comunidad coreana de Los Ángeles no debe nada a la cultura griega. Su diligencia, su dedicación, su disciplina, su lealtad familiar y el aprecio que tienen a la educación no tienen nada que ver con Platón.

No es una cuestión que tenga que ver con el relativismo de los valores. Tampoco podemos decir que los valores se estén desintegrando. Vivimos un periodo de transición en el que la noción de valores es más amplia. Nos estamos alejando de los tiempos en que aceptábamos sólo una clase de valores. Nos estamos acercando a un periodo en que tendremos que aceptar las diferencias. Esta transición es muy difícil porque nuestra naturaleza es etnocéntrica. La naturaleza del hombre del futuro, sin embargo, será policéntrica.<sup>22</sup>

A lo que comenta Gardels que "el argumento del relativismo cultural viene

---

<sup>21</sup> Cfr. Smith, A. D., *Nacionalismo. Teoría, ideología, historia*, Madrid, Alianza, 2004 (trad. de O. Bernárdez Cabello), especialmente el capítulo 6: Perspectivas, y dentro de él los apartados "¿Identidades híbridas?" y "¿Una cultura global?", pp. 152 y ss.

<sup>22</sup> Kapuscinski, R., *op. cit.*, p. 33.

con frecuencia a la mente justamente porque estamos atravesando, por primera vez, un umbral crítico en el que los valores europeos están chocando con valores positivos que no son europeos".<sup>23</sup>

Kapuscinski y su interlocutor en este artículo, Nathan Gardels, consideran Los Ángeles como prototipo de esta auténtica *transición de valores* que está teniendo lugar gracias a la convivencia estrecha de tan diferentes culturas, situación a la que se puede considerar generadora de dinamismo cultural<sup>24</sup>, creatividad y desarrollo como fruto del desafío a las normas operantes, como, por otra parte, ya se ha mostrado históricamente en determinadas circunstancias. Quizás incluso podamos concluir que ésta sea la clave que descifra el gran poder de iniciativa y despliegue de actividad norteamericanos.

En cualquier caso, esa reunión y confrontación en un solo lugar de tal diversidad cultural produce una ruptura en todos los órdenes que contempla una yuxtaposición de heterogeneidades que no es recomponible, aunque naturalmente se realiza un intento de reconstrucción que se traduce en la posibilidad de que aparezca una sociedad multicultural.

### III

Por eso se entiende que surjan críticas a esta tesis de Kapuscinski, sin duda optimista en cierto sentido, en tanto hay quienes contemplan estas yuxtaposiciones culturales como una sucesión de *ghettos* que en modo alguno favorecerían la interculturalidad, sino que más bien supondrían una ocasión propicia para la manifestación de actitudes xenófobas<sup>25</sup>. Se ha pretendido combatir

---

<sup>23</sup> *Ibidem*. Quizás la pregunta respecto a este punto se cifraría en discernir entre el origen cultural y/o histórico del valor, y el contenido del propio valor, para después extraer consecuencias sociológicas y filosóficas al respecto. Indudablemente, una perspectiva fenomenológica resultaría aquí de lo más esclarecedora.

<sup>24</sup> A juicio de J. Frey, "Los Ángeles es la ciudad que actualmente domina la cultura mundial. Ahora mismo hay más artistas que en cualquier otra urbe del mundo. Y creo que se está produciendo un gran movimiento como el que ocurrió en los años treinta, cuando muchos dejaron París para irse a Nueva York. Ahora se van desde Nueva York hacia Los Ángeles" (Altares, G., *op. cit.*, p. 5).

<sup>25</sup> "Los Angeles es la historia de un éxito y de un fracaso, una ciudad mágica y una urbe de pesadilla, el epicentro de revueltas raciales pero también de importantes cambios en la sociedad de Estados Unidos, es una megalópolis imposible en la que se hablan cientos de lenguas y conviven cientos de culturas" (*Ibidem*, pp. 5s). Recordemos los graves problemas de enfrentamientos raciales violentos que han tenido lugar y su relación con la estructura urbanística de Los Angeles. Cfr. Armero, J., "Aprendiendo de L.A.", aparecido en *El País*, Babelia 938, el 14 de Noviembre de 2009, p. 6: "Precisamente uno de los grandes retos de Los Ángeles es mejorar la integración entre sus miles de barrios que flotan desparramados entre

este tipo de actitudes apelando a la máxima del *derecho a la diferencia*, en la que, a nuestro parecer, no atisbamos en toda su fuerza ese intento de reconstrucción que conduciría a la sociedad intercultural, la cual pensamos que ha de verse más favorecida por lo que algunos, como Demetrio Velasco, denominan "*derecho a la indiferencia*":

El mestizaje debe permitir ejercer a todo el mundo 'el derecho a la indiferencia', no como [...] lo entienden los racialistas, sino como el derecho a poder vivir la vida normal en el anonimato de una sana privacidad, sin verse obligado a demostrar que la propia forma de ser diferente no significa amenaza alguna para los demás. Los inmigrantes y ciertas minorías étnicas se ven condenados, de por vida, a tener que avergonzarse por tener unos rasgos que, como si fuera una maldición, los diferencian y estigmatizan. Todo ello, porque 'los otros', los que podemos ejercer sin problemas el 'derecho a la indiferencia', sin tener que dar a nadie explicación alguna sobre nuestras señas específicas de identidad, lo hemos decidido así por ellos.<sup>26</sup>

Y se siguen encontrando otros proyectos de liberación humana y social que tienen como lema, en expresión de Carmiña Navia, *transformar el cuerpo mestizo en raza cósmica*. Para Navia,

en Latinoamérica estamos en una situación privilegiada para construir una nueva cultura y tejer una nueva historia del cuerpo. Porque el cuerpo mestizo guarda en sí toda la potencialidad de las tres razas. La raza negra reconciliada en su corporeidad, la india en comunión permanente con la Naturaleza [...], la blanca con sus avances tecnológicos y médicos.<sup>27</sup>

El problema que se suscita respecto a las posibilidades de lo intercultural es, me temo, que "una" cultura es un espacio justamente de indiferencia, y que el reto de la *otra cultura* —de la que adviene y, por dialéctica, de la que recibe (si cabe hablar en estos términos, no siempre pertinentes)— es que "una cultura" busca presentarse en su diferencia, es su diferencia, y hay ocasiones en que lejos de contribuir al *entre*, la diferencia lo entorpece, violenta o escandaliza.

En realidad, esta idea del "derecho a la indiferencia" entronca con el rechazo

---

sus autopistas urbanas. Las tensiones generadas por la segregación racial y las tremendas desigualdades no pueden ser obviadas por la galaxia urbana del sur de California".

<sup>26</sup> Velasco, D., "Mestizaje", en J. Conill / D. A. Crocker (eds.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, 2002, p. 250.

<sup>27</sup> Navia, C., "Cuerpo mestizo, Raza cósmica", *Concilium* 165 (2002), p. 314 (cit. por D. Velasco, *op. cit.*, p. 251).

a la *prosopolepsia*, esencial a cierta comprensión del *cosmopolitismo*. Para glosar esta última afirmación, y por seguir la propuesta de Vladimir Jankélévitch, el cosmopolitismo, que para una mentalidad griega no puede dejar de ser paradójico, encuentra aval con una idea extraída del discurso religioso, en tanto que para el Dios novotestamentario no hay "extranjeros". La *prosopolepsia* consistiría en el engaño fruto de tomar en consideración el aspecto y color de la piel, de modo que,

el rechazo de la *prosopolepsia* se traduce en los Evangelios en la absoluta indiferencia hacia toda distinción social, profesional o étnica y, en consecuencia, en el doble maximalismo de la caridad —extremismo, universalismo— que se encuentra en el origen de esta indiferencia.<sup>28</sup>

Llegado el momento en que en el encuentro entre dos seres humanos sólo se reconociese su *humanidad*, más allá de la "contingencia" —visto en perspectiva trascendental— de sus diferencias culturales, o más bien: sin que esas diferencias supusiesen una barrera para esta relación porque *pasarían inadvertidas*, nos encontraríamos en una sociedad constituida en la auténtica *pluralidad unida*. Pero mientras que se alcanza ese momento, y a tenor de la confusión que suscita la transición de valores en que nos sume la interculturalidad, Todorov se plantea la función del *intelectual* respecto al cruzamiento de culturas. Más allá del estudio de las culturas como disciplina —que corresponde al especialista—, o de la propia vivencia de las culturas —como individuo que responde prácticamente a la problemática que plantean—, al intelectual correspondería una función crítica en sentido constructivo, propiciando un espacio de debate de la legitimidad de nuestros valores, con la ayuda de la reflexión y el diálogo<sup>29</sup>; así, el "objetivo común a las artes y a las ciencias humanas (...) [consistiría en] revelar y, si hay ocasión, modificar el complejo de valores que sirve de principio regulador de la vida de un grupo cultural"<sup>30</sup>.

La dificultad añadida que constata Todorov respecto al campo de las rela-

---

<sup>28</sup> Jankélévitch, V., *La paradoja de la moral*, Barcelona, Tusquets, 1983 (trad. de N. Pérez de Lara), p. 59.

<sup>29</sup> Cfr. Badillo O´Farrell, P. (ed.), *Entre Ética y Política. Materiales de Filosofía Práctica*, Sevilla, Mergablum, 2004, especialmente el cap. 5, "Por una ética transcultural", y el cap. 6, "Multiculturalismo. Un ensayo de clarificación y crítica liberal", pp. 111 y ss.

<sup>30</sup> Todorov, T. y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar, 1988 (trad. de A. Desmonts), p. 11.

ciones interculturales es que, actualmente y en teoría, hay unanimidad en cuanto al modo en que deben tener lugar —pacíficamente, con mutua comprensión, dialógicamente, con un intercambio justo y equilibrado—, mientras que, en la práctica, no deja de haber comportamientos racistas y xenóforos, como si la generalización de ese ideal lo trivializara y lo condenase a la inoperancia; y aún más, la xenofilia no deja de ser el otro término de la alternativa que comparte con la xenofobia un grado de error y de aporías que no hace a ninguno de ellos deseable; Todorov propone ejemplos favorables y desfavorables de encuentros interculturales y del grado de mestizaje que en ellos se resuelve, sin decidir una pauta plausible y fija al respecto. Finalmente, aventura que “la mejor consecuencia del cruzamiento entre culturas suele consistir en la mirada crítica que uno vuelve hacia sí mismo; lo cual no implica en absoluto la glorificación de lo ajeno”<sup>31</sup>. Y continúa diciendo que

el conocimiento de los otros es un movimiento de ida y vuelta; quien se contenta con sumergirse en una cultura extranjera se queda a medio camino.

¿Quiere todo esto decir que hay que reconciliarse con los propios “prejuicios” y proclamar la esterilidad del círculo hermenéutico? La imagen del círculo tal vez tenga aquí algo de engañosa, al no permitir visualizar el movimiento orientado hacia un horizonte, que sería el de la verdad y la universalidad. Luego de haber pasado una temporada entre lo ‘otro’, el ‘especialista’ no regresa al mismo punto de partida; se esfuerza por encontrar un terreno de entendimiento común, de crear un discurso que saque partido de su exterioridad pero que, al mismo tiempo, hable a los otros, y no sólo de los otros. Rousseau (...) lo comprendió muy bien (...): hay que conocer, decía, las diferencias entre los hombres, no para encerrarse en la afirmación de la incomunicabilidad, sino para esclarecer al hombre genérico.<sup>32</sup>

#### IV

Si Todorov reivindica la figura del intelectual, ni que decir tiene que aquel “filósofo” como *funcionario de la humanidad* a que se refería Husserl en *La crisis* enlaza directamente con la diferencia, esencial para la fenomenología, entre lo empírico y lo trascendental, en la medida en que, apelando a lo trascendental, busca justamente aquel “desasimiento” que debería permitir el acceso a lo Intercultural. El filósofo habría de ser capaz de no tener que decir: filósofo “europeo”, pero para ello habría que alcanzar una dimensión de la cultura filosó-

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 30.

fica más allá de aquella figura espiritual de Europa, rastreando en otras culturas aquellos gestos básicos que permitirían que pudiera decirse que la Filosofía es, en algún sentido, "patrimonio de la humanidad".

De modo análogo, y si hemos de tomar en serio que se opere la *epojé* (al menos relativa) de cada cultura en su singularidad para llegar a pensar la emergencia de lo intercultural, deberíamos concluir que habría que practicar una cierta *epojé también* de Europa. Es difícil pensar el "comportamiento unitario-enlazado" al que se refiere Husserl en el anteriormente citado § 51 de *Ideas II*, o el "todo enlazado", y no consentir en pensar que, por seguir con su ejemplo, al tiempo que, al menos en cierto sentido, la India se europeizase, Europa, también y al menos en cierto sentido, se indianizara (de hecho, Oriente, en general, va infiltrándose en Occidente cada día un poco más, coincidiendo con su creciente poder mundial). De no ser así se rompería la paridad y la reciprocidad sin las que lo Intercultural apenas podría siquiera esbozarse.

De ello se trata. Y de que nos preguntemos en qué medida la filosofía debiera ser capaz de tomar a "Europa" también como un acontecimiento empírico, hacerla descender de su atalaya "filosófica". Lo intercultural acontece más allá de la "filosofía". Quizás, si se lo hubiera de justificar filosóficamente, lo intercultural acontece en una dimensión de la humanidad en que ésta no se basta a sí misma ni se limita a sí misma *en su condición empírica*. La *subjetividad trascendental* de Husserl y el *Dasein* heideggeriano suponen, mucho más que propiamente "Europa", el "punto de encuentro", en la medida en que ahondan en la humanidad aquello que permite hacer emerger justamente lo Intercultural, que es, bien pensado, una verdad "metafísica".

Si el filósofo debiera seguir siendo "funcionario de la humanidad" es porque debe *vigilar el no desfallecimiento de las posibilidades de lo intercultural*. Pero atención: lo intercultural quizás sólo pudiera emerger como *Verband*. El riesgo que ello representa es tan intenso como magnífica es la oportunidad que brinda. Se neutraliza quizás el peligro de la línea monológica, dictatorial, de dirección, al tiempo que se puede abrir el abismo del amontonamiento y del colapso caótico, con degeneración en el detritus, fárrago y acto fallido civilizatorio. Resuenan en nuestros oídos las palabras de Julia Kristeva referidas al personaje de Camus en *El extranjero*:

Meursault lleva hasta el exceso la disociación del desarraigado (...). Este extraño extranjero muestra, por otra parte, que esos extranjeros, debido a la singularidad herida e irreconciliable que les habita, son incapaces de fundar un mundo nuevo. No forman un 'universo'. Las metáforas pueden ser muchas — movimiento browniano de moléculas, cámara de aceleración de partículas...—, pero en todos los casos la imagen deberá mostrar un grupo disociado, un spray, la desconfianza sosegada y helada que los protagonistas sienten los unos con respecto a los otros y que constituye el único nexo de ese conglomerado de condenados.<sup>33</sup>

Éste sería un final demasiado pesimista que no haría justicia a la posibilidad del surgimiento de la interculturalidad, posibilidad que la propia Kristeva reconoce un poco más adelante, cuando afirma que “por no pertenecer a nada, el extranjero puede sentirse afiliado a todo, a toda la tradición, y esa ingravidez en el infinito de las culturas y de las herencias le procura la insensata facilidad de innovar”<sup>34</sup>.

Y aquí volveríamos a encontrarnos con el ejemplo de vitalidad y creatividad de Los Ángeles, que también podría ser expresado en clave poética con las palabras de Machado: “esa segunda inocencia que da el no creer en nada”, pero interpretado desde la perspectiva del problema que nos ha ocupado aquí: a fin de cuentas, la posibilidad de un nuevo punto de partida, de otra oportunidad de vida.

---

<sup>33</sup> Kristeva, J., *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991 (trad. de X. Gispert), p. 39.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 42s.