

## Nación cotidiana, democracia creativa e interculturalidad. El cuidado por lo *irrepresentable* como espíritu de la Comunidad

*Daily nation, creative democracy and interculturality. The care to the unrepresentable as a community spirit.*

ALICIA M<sup>a</sup> DE MINGO RODRÍGUEZ  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

---

### Resumen

Partiendo de la tensión entre *pertenencia* cultural y *participación* intercultural, se intenta pensar la exigencia de que la Nación y la Democracia puedan ser relacionadas desde lo intercultural, recurriendo para ello a la tesis de Ernest Renan sobre la Nación como *principio espiritual* y *plebiscito cotidiano*, así como a la defensa radical de la Democracia en el pragmatismo (John Dewey) y neopragmatismo (Richard Rorty), así como, en otra línea, a la separación «terapéutica» entre Democracia y Política (gestión, burocracia, etc.) propuesta por Jean-Luc Nancy de cara a pensar la «verdad» de la democracia, que se condensa (y ello tendría validez, igualmente, para Renan, Dewey o Rorty) en la primacía del *vivir-juntos* más allá de la defensa a ultranza de las posibilidades de representar, objetivar y decidir «acabadamente» ese *con-vivir*.

Palabras clave: nación, democracia, interculturalidad, Renan, Dewey, Rorty, Nancy.

### Abstract

We try to think relations between Nation and Democracy from an intercultural point of view, basing on the tension between cultural *belonging* and intercultural *participation*. To this aim, we take Ernest Renan's thesis on the Nation as *spiritual principle* and *daily plebiscite*, as well as the radical defense of Democracy in pragmatism (John Dewey) and neo-pragmatism (Richard Rorty). And, in another line, we take also the «therapeutic» separation between Democracy and Politics (management, bureaucracy, etc.) proposed by Jean-Luc Nancy in order to think the «truth» of Democracy. This last idea becomes condensed (and it would be valid for Renan, Dewey and Rorty) in the primacy of *living-together* beyond extreme defense of possibilities of representing, objetifying and «finished» deciding this *to live-with*.

Keywords: Nation, Democracy, Interculturality, Renan, Dewey, Rorty, Nancy.

Vamos, por fin, hacia una edad cuyo lema no puede ser: «O lo uno o lo otro» -lema teatral, sólo aprovechable para gesticulaciones. El tiempo nuevo avanza con letras en las banderas: «Lo uno y lo otro». Integración. Síntesis. No amputaciones (Ortega y Gasset, 1983: 455).

## I. El exceso de la participación sobre la pertenencia.

En la medida en que el *hecho* y la *posibilidad* de un entorno social multi- e intercultural vayan convirtiéndose progresivamente en una *realidad cotidiana* y se tornen más desenvueltos, menos crispados, e incluso «normalizados» (en todo caso, dependiendo del contexto cultural), al tiempo que vaya atenuándose progresivamente su potencial de *extrañamiento* genuinamente antropológico y estético (exotismo), en la medida en que esto ocurra, lo intercultural comenzará a repercutir por sus *efectos* políticos y filosóficos no ya meramente en el sentido crítico del *relativismo cultural* que presidió en gran parte muchas de las discusiones en torno a lo intercultural en el último cuarto de siglo del siglo XX, sino en el sentido de que a) por una parte, hiciese necesario pensar la *participación* social, cultural y política como una posibilidad que excediese el *factum* y el criterio de la *pertenencia*,<sup>1</sup> y de que b), por otra parte, ésta volviera a replantearse plenamente no tanto o no únicamente desde el relativismo, cuanto desde la diversidad, no en su sentido *identitario-polémico*, sino en su sentido *pluralista-creativo*. No parece dudoso que ello debiese afectar a nuestra concepción de la Política y que la Filosofía fuese convocada a pensar aquel *exceso* o *desbordamiento* de la pertenencia por la participación, de modo que las posibilidades del encuentro intercultural humano no se viesen oprimidas o restringidas por criterios de pertenencia, ni éstos, por su parte, se viesen anulados por una participación abstracta, ignorante de las diferencias y «raíces» diversas de los participantes *de facto*.

Sin duda, aquí va a importarnos sobre todo el exceso de la participación sobre la pertenencia, orientándonos a la posibilidad de que pensando la *participación* desde criterios, en sentido amplio, básicamente *fenomenológicos* (partiendo de la «cosa misma» del encuentro, la comprensión y colaboración) y *pragmáticos*, pudiese emerger un *Nosotros* que no se dejase atenazar por el criterio *individualista* y *posesivo* de «los nuestros» o que se perfilara sólo en la confrontación con «los Otros». ¿No es la *participación*, más que la

---

<sup>1</sup> Tomo como referencia el imprescindible vínculo entre «pertenencia» y «participación» con vistas a pensar una «ciudadanía compleja» (Rubio Carracedo, 2000).

*pertenencia*, la que funda las posibilidades (de *futuro* y *creativas*) del *encuentro* y la *colaboración*? Llegada la ocasión, ¿acaso un inmigrante no puede *participar* cívicamente en la cultura «de adopción» de forma mucho más plena y creativa que un «oriundo» y más allá de que «pertenzca» a su grupo étnico –por ejemplo, «magrebí»? Y en todo caso, ¿no es deseable, ejemplar y extraordinario que así sea? La fenomenología y el pragmatismo responderían apelando al *acontecimiento mismo de la socialidad* como «cosa misma» que debe ser atendida, y a criterios de *funcionamiento* y *eficacia*. Si esto es así, parece que la Filosofía debería pensar libremente y a fondo la posibilidad no ya de una *participación-sin-pertenencia*, sino precisamente el «momento» en que la *convivencialidad* promoviese el abrazo en una participación *con y más allá de* la pertenencia. A fin de cuentas, como decía, el *telos* «regulativo» de la comunidad parece ser el de la *participación*, sin que ello deba significar la supresión de la *pertenencia*.

Lo que aquí quisiéramos pensar, al fin, es el esfuerzo de *trascendencia* más allá no de cualquier pertenencia prudente y flexible, sino de una pertenencia identitaria cerrada, sin poros, capaz de obstaculizar la participación (no abstracto-uniformizadora, sino concreto-integradora). Me importa especialmente, pues, el momento en que la pertenencia no tanto fuera a debilitarse, sino más bien que fuese «trascendida», porque entonces comenzaría a anunciarse la *apertura de la comunidad* o lo que podríamos llamar una *democracia creativa* (Dewey) como *diversidad-en-convivencia*. Si a la Política le incumbe casi con forzosidad pensar esta posibilidad de cara a su regulación y gestión *en concreto*, la Filosofía puede orientarse libremente a pensar la *idea* de aquel exceso de la participación sobre la pertenencia, sin renunciar a lo que de inquietante comportase ese exceso y sus incertidumbres. Ni que decir tiene que en todo ello encontraría su relevancia y repercusión aquella vieja polémica (pero no por ello menos actual) entre *esencia* y *existencia*, tan vigente en el pensamiento de corte existencial (y que sigue resonando en autores como Ferry y Renaut o, en otra línea, en Esposito o Nancy), que se confía más al *existir* que a la *esencia* como acabamiento en torno a una sustancia/identidad pensadas *in extremis* en términos de consistencia, definición o cierre. El *exceso de la participación sobre la pertenencia* introduciría, así pues, un poderoso criterio de *apertura* en lo interhumano y señalaría –he aquí nuestro tema– el avance progresivo desde lo identitario monolítico a lo *Multicultural*, aún presionado por términos de identidad y pertenencia, y sobre todo desde lo multicultural a lo *Intercultural*, eminentemente basado en la participación *libre*.

Por más que la Filosofía dispone de recursos para pensar ese exceso, es indudable que aún tendrá que dejarse enseñar por eso mismo que se apresta a pensar. *Tanto como lo*

*Intercultural requiere a la Filosofía* (como en otras épocas la requirió la Teología o la Ciencia), *ésta requiere a lo Intercultural* no como un motivo más de reflexión, sino diría que casi desde adentro, para su propio esclarecimiento y ampliación de miras en el mundo contemporáneo. Cabría incluso decir que así como en los primeros tiempos de la Filosofía ésta se alió con la Democracia, hoy la alianza debería tener lugar con la Interculturalidad, y no de cara precisamente a pensar el *fin de la filosofía* –con permiso de pensadores tan diversos como Heidegger o Rorty–, sino su renovación, e incluso me atrevería a sugerir que su «rejuvenecimiento».

Indirectamente al menos, el presente artículo supone una aproximación a esta problemática. Por lo que se refiere a la recíproca apelación de lo Intercultural a la Filosofía y de la Filosofía a lo Intercultural, no parece dudoso que lo Intercultural influya en la Filosofía y que ésta, por su parte, pueda, con sus modestos recursos (sobre todo por lo que se refiere a su propia legitimación en la opinión pública y a su difusión sociocultural), ayudar a *pensar y apoyar* lo Intercultural, que se habría convertido ya en un paradigma epocal como también lo sería, hoy, la Sociedad de la Información y de la Comunicación, o la Tecnociencia. La Interculturalidad marca hoy un horizonte de futuro, siendo casi forzoso que deba incumbir a la Filosofía pensarla para alentar su legitimidad, aportarle (si fuese necesario) una perspectiva de distanciamiento crítico o mostrar sus entresijos retóricos, descubriendo sus malversaciones o denunciando, si fuese el caso, embaucamientos ideológicos de diversa índole. Quizás fuese necesario contar con la sabiduría y la potencia crítica de la Filosofía para que ésta pudiese alentar una Interculturalidad que consiguiese filtrar *lo mejor y más creativo* de las culturas en juego o –en muchas ocasiones– en liza. Precisamente, más que otros saberes y prácticas discursivas, la Filosofía estaría especialmente preparada para pensar la posibilidad de sobrepasar el *atenazamiento del ser humano por una facticidad mundana sofocante*. ¿No ofrece la Interculturalidad motivos sobrados para seguir pensando en términos no sólo de *globalización*, sino, en terminología más propiamente filosófica, de *universalidad*? Pero no de una universalidad a la vieja usanza, abstraída de complejidades, desentendida de las diferencias que recorren las culturas sino –lo diré con los autores del *Manifiesto por una interculturalidad posible*– «una buena universalidad, de la que aún no cabe decir lo que será, salvo que no tendrá dogmas, sino postulados con ambición de convertirse en una fenomenología común para el hombre, realizada bajo múltiples formas particulares» (Alexiou, 2007: 40). La «mala» universalidad parece querer siempre imponer una *norma* a lo diverso, como si se tratara de un lecho de Procusto nivelador. Hay otra universalidad, sin embargo, que no desciende, sino que asciende porque ante todo *circula de hecho, rizomáticamente*, en

la zona decisiva del *mundo de la vida*. En este sentido, mientras pudiera hablarse de *Interculturalidad*, ¿sería necesario hablar de *Universalidad*? ¿No se menciona allí un *Entre diferencial* y tiende a ser mentada aquí una *Unidad indistinta*?

Pues bien, lo que este trabajo quisiera proponer, muy someramente, es que *Nación* y *Democracia* son dos conceptos *políticos* que aunque pueden ser pensados al margen de la Interculturalidad, sin embargo sólo podrían alcanzar su expresión más aquilatada y creativa si se las intenta pensar desde la Interculturalidad. Por ello, me propongo hacer algunas breves incursiones en lo que hacia 1880 pensó Renan acerca de la Nación, y en lo que Dewey y Rorty, desde el pragmatismo, o un autor próximo a la deconstrucción, como Nancy, han pensado acerca de una Democracia máximamente abierta, vigilante respecto a todo lo que pudiera anquilosarla o desvirtuar y ocultar su «verdad» (a esto es a lo que, como se verá, llamo *cuidado por lo irrepresentable*).

Creo que la filosofía podría aportar a este debate no su gramo de locura, sino de cordura, siempre y cuando el filósofo no abandonase la tarea de ser «funcionario de la humanidad» (Husserl, 1991: 15-19). No se trata aquí de unilateralizar la interpretación de esa tarea como una defensa de la razón (pero ¿de *qué razón?*), sino más bien, justamente, de *la humanidad*. Lo decisivo sería, entonces, a) mantener viva y lúcida la *crítica intercultural* a las *determinaciones fácticas* de la Nación y b) propiciar la resistencia a las tentaciones de la Democracia por «acabarse» o «definirse» *objetivamente* de cara a la mera gestión política, pero tal vez en el olvido de las *actitudes primordiales*. La pasión de la Filosofía por la *universalidad* y por la *apertura* como cualidad distintiva de los seres humanos, y por la *existencia* (Ferry y Renaut, 1988: 56-65) pueden predisponerla para pensar la renovada *Comunidad* (interhumana, intercultural) apoyando un pensamiento sobre la necesidad de salvaguardar su *inobjetividad e irrepresentabilidad fáctico-identitaria*, imprescindible para *no cohibir la Interculturalidad*, a la que sigue siéndole necesario, por completo, un pensamiento tanto sobre la diferencia como sobre la integración.

## **II. La verdad de la Nación como *plebiscito cotidiano* y voluntad de vivir-juntos.**

No cabe duda de que la pregunta por la interculturalidad involucra a la pregunta por la Nación, aunque quizás no lo parezca, en el sentido de que parece más fácil pasar a la Interculturalidad desde la Democracia (y viceversa) que desde la Nación, en la medida en que ésta parece configurarse diferencial o identitariamente –Anderson la caracterizó como una *comunidad intrínsecamente limitada* (Toscano, 2000: 107)– que tendría un fuerte componente

de igualitarismo y pertenencia. De cualquier modo, todo dependería de cuál fuese el basamento de la «Nación». Es por ello por lo que creo que podría resultar provechoso releer un texto bien conocido y que, sin embargo, no suele ser citado con demasiada frecuencia (pronto se comprenderá por qué). Me refiero a *¿Qué es una Nación?*, de Ernest Renan.

En la mayoría de los manuales sobre el concepto de Nación o de Nacionalismo se suele enfatizar mucho el *voluntarismo* de Renan y el contexto histórico de su conferencia.<sup>2</sup> Después de todo, Renan no era un experto politólogo. Sin embargo, su aportación contiene un conjunto de sugerencias, digamos que casi de carácter «metodológico», que pueden ser rescatadas actualmente con enorme provecho, siempre que la afirmación de la *voluntad de vivir-juntos* no nos haga despreciar el camino que ha conducido a ese «reducto», consistente en la práctica sistemática de un conjunto de *epojés* conducentes a *desbrozar el terreno* propicio a la pregunta por la Nación. En el fondo, lo que Renan quiere exponer no es *todo lo que una Nación puede ser*, sino más bien *lo que no podría faltarle*; en suma, un *eidos* de la Nación. De inmediato se verá a qué me refiero.

Para liberar ese espacio en el que pudiese destacar lo imprescindible de una Nación «de verdad»,<sup>3</sup> Renan comienza su argumentación insitiendo en la importancia del *olvido* (Renan, 1987: 65), precisamente en la medida en que quizás tras muchas naciones verdaderas subyace un pasado belicoso, violento e incluso azaroso, lo que, sin embargo, no sería decisivo para el presente. Renan comienza explorando *en qué no podría basarse una Nación*, es decir, qué conjunto de rasgos, vinculados a alguna legitimidad procedente de «facticidades», no podrían dar cuenta de ella. Así, pone entre paréntesis, en primer lugar, el *principio dinástico*. Para Renan, en efecto, la Nación no depende de dinastías, reyes ni príncipes; aunque sólo fuese porque hay naciones que no surgieron de ningún pacto o conquista dinásticas. La siguiente *epojé* se refiere a la raza. En este punto, Renan es especialmente claro:

La consideración etnográfica no ha existido, pues, para nada en la constitución de las naciones modernas. Francia es celta, ibera y germánica. Alemania es germánica, celta y eslava. Italia es el país donde la etnografía está más embrollada. Galos etruscos, pelasgos y griegos, sin mencionar otros muchos elementos, se cruzan allí en una mezcolanza indescifrable. Las islas británicas, en su conjunto, ofrecen una mezcla de sangre celta y germánica cuyas proporciones son singularmente difíciles de definir.

La verdad es que no hay raza pura y que hacer reposar la política sobre el análisis etnográfico es hacerla apoyarse sobre una quimera. Los países más nobles, Inglaterra, Francia, Italia, son aquellos en que la sangre está más mezclada. ¿Es Alemania una excepción en este punto? ¿Es un país germánico puro? ¡Qué ilusión! Todo el sur ha sido galo. Todo el este, a partir del Elba,

<sup>2</sup> La pérdida de Alsacia y Lorena por parte de Francia, a raíz de su derrota ante Alemania en la guerra franco-prusiana de 1870.

<sup>3</sup> Más adelante se podrá comprender por qué hablo aquí de «verdad», especialmente cuando me ocupe de lo que Jean-Luc Nancy da a pensar bajo el rótulo de *la verdad de la democracia*.

es eslavo. Y las partes que se estiman realmente puras, ¿lo son en efecto? Tocamos aquí uno de los problemas sobre los cuales importa mucho tener ideas claras y prevenir los equívocos» (Renan, 1987: 72-73).

Por otra parte, la Nación no surge (tercera *epojé*) a partir de una *comunidad de lengua* – de lo que es buen ejemplo, entre otros posibles, Suiza. «¿No se puede tener los mismos sentimientos y los mismos pensamientos, amar las mismas cosas, en lenguas diferentes?» (Renan, 1987: 77). Para Renan,

[...] esta consideración exclusiva de la lengua, al igual que prestar atención excesiva a la raza, tiene sus peligros, sus inconvenientes. Cuando se lleva a la exageración se encierra uno en una cultura determinada, tenida por nacional, se limita, se enclaustra. Se abandona el aire libre que se respira en el vasto campo de la humanidad para encerrarse en los conventículos de los compatriotas. Nada peor para el espíritu, nada más lamentable para la civilización. No abandonemos el principio fundamental de que el hombre es un ser razonable y moral antes de ser ubicado en tal o cual lengua, antes de ser miembro de tal o cual raza, un adherente de tal o cual cultura. Antes que la cultura francesa, alemana o italiana, está la cultura humana. Vean a los grandes hombres del Renacimiento; no eran franceses, ni italianos, ni alemanes. Habían reencontrado, a través de sus relaciones con la antigüedad, el secreto de la verdadera educación del espíritu humano y se consagraban a ella en cuerpo y alma. ¡Cuánto bien hicieron! (Renan, 1987: 78).

A las tres *epojés* practicadas se añadirá una cuarta, relativa a la religión, pues en una misma Nación y en un mismo Estado pueden coexistir numerosas religiones (Renan, 1987: 78-80). Las *epojés* quinta y sexta se refieren a la comunidad de intereses y a la geografía (Renan, 1987: 80, 80-82). Con ello parece suficiente. Hasta aquí el desbrozamiento del terreno. ¿Qué queda? ¿Cuál es el resto, el *reducto* del que no se podría prescindir, que no se podría dejar de pensar cuando está en juego la *legitimidad* de una Nación? Sólo ahora hace aparecer Renan el criterio que deberá presidir la Nación: un *principio espiritual*, del que no es difícil imaginar el vértigo que ello podría provocar, pues, ¿qué se hace con un *principio espiritual*? ¿Cómo se lo podría objetivar y gestionar? Tal es el desafío que Renan lanza:

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. El culto a los antepasados es el más legítimo de todos; los antepasados nos han hecho lo que somos. [...] En el pasado, una herencia de gloria y de fracasos a compartir; en el porvenir, un mismo programa a realizar; haber sufrido, disfrutado y esperado juntos; he aquí lo que vale más que aduanas comunes y fronteras conforme a ideas estratégicas; he aquí lo que se comprende a pesar de la diversidad de raza y de lengua (Renan, 1987: 82-83).

Y más adelante:

Una nación es pues una gran solidaridad, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se ha 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, del mismo modo que la existencia del individuo es una perpetua afirmación de vida. Oh, ya sé, esto es menos metafísico que el derecho divino, menos brutal que el supuesto derecho pretendidamente histórico. En el orden de ideas que les expongo, una nación no tiene más derecho que un rey a decirle a una provincia: «Me perteneces, luego te tomo». Una provincia, para nosotros, son sus habitantes; si alguien tiene derecho de ser consultado en este tema, es el habitante. Una nación jamás tiene un verdadero interés en anexionarse o retener un país contra su voluntad. El voto de las naciones es, en definitiva, el único criterio legítimo al que se debe siempre volver. Hemos expulsado de la política las abstracciones metafísicas y teológicas. ¿Qué queda después de esto? Queda el hombre, sus deseos, sus necesidades (Renan, 1987: 83-84).

Renan hace gala de no ser «metafísico». Sin embargo, la crítica a los factores *fácticos*, en tanto, en último término, extrínsecos, convierte el concepto renaniano de Nación en algo muy *fenomenológico* y *pragmático* (incluso *deconstructivo*, si se me apura). Lo que rescata Renan es un *ser-con* minimalista como *conditio sine qua non*. No entraremos aquí en discusiones más detalladas, imprescindibles, por lo demás, para no caer en ingenuismos de cara a pensar la legitimación de las naciones y pretender que con un criterio *fenomenológico-pragmático* y básicamente *humanista* como el de Renan podría solventarse la gran problemática que plantean los nacionalismos (p.ej., Toscano, 2000: 97, 107). Sin embargo, lo que aporta Renan –y es esto lo que aquí me importa destacar– es que sus argumentos ayudan a *no-olvidar* aquello de lo que una Nación, si ha de llamarse libre, no podría prescindir. Lo decisivo es que *eso que no se debe-olvidar* respecto a aquello de lo que *no se podría prescindir* incluye un reducto en el que puede y debe encontrar cabida la multi- e interculturalidad, pues lo decisivo es el *vivir-juntos*. Lo que aporta Renan a nuestra reflexión es la idea de que si la Interculturalidad puede caber en la Nación es porque la Nación no conecta esencial y radicalmente con nada que pudiese impedir la interculturalidad, ni al revés. Nada que hubiese llegado a ser intercultural tendría por qué oponerse a la Nación. Más problemas plantearía, en este sentido, una multiculturalidad aún demasiado absorta en raigambres, intereses y proyectos de corte individualista y «comunitarista». El propio Renan dirá que «las naciones no son algo eterno. Han tenido un inicio y tendrán un final. Probablemente, la confederación europea las reemplazará» (Renan, 1987: 84).

Valga este escueto resumen del texto de Renan. No me habría entretenido con él si no fuese con vistas a abrir la Nación a la Multi- e Interculturalidad. Es cierto que Renan se

concentra más en argumentos «multiculturales», porque quizás se queda rezagado a la vista de las posibilidades de «entrelazamiento» *intercultural*. En todo caso, siempre parece haber tenido sensibilidad respecto a una *ciudadanía compleja* (Rubio Carracedo, 2000), por más que a su época le pareciese su propósito una ingenuidad infantil o algo que no estuviese de moda.

### III. La *democracia creativa* como minimalismo abierto a la Interculturalidad.

Como decía, no se trata de comentar en detalle el no por breve menos rico texto de Renan. Sí quisiera llamar la atención sobre ese *tiempo* de la Nación al que alude Renan, que se reparte entre el *pasado* y, por otra parte, un *presente* que en realidad es un *futuro*. La *voluntad* se da en un presente orientado hacia el futuro. *Tener voluntad* es *futurizar*. Por lo que se refiere a la apelación de Renan al pasado-compartido, no creo que haya contradicción entre aquella necesidad de *olvido* que Renan pedía y la apelación específica al «bagaje de recuerdos». Preguntémonos tan sólo si sería necesario ese bagaje de pasado. Renan debió percatarse de que estaba «vaciano» hasta tal punto la Nación, que necesitaba recurrir a una instancia que apoyase la potencial evanescencia del *principio espiritual* y la finitud del *plebiscito cotidiano*. No tenía la intención de dar a entender que una Nación pudiera improvisarse. Y esa instancia legitimadora le parece ser el pasado. Pero, ¿es necesario recurrir a ese pasado? El pasado tiene en Renan dos dimensiones, que en principio no guardan relación: a) el legado, la herencia recibida, que Renan se figura como digna de *orgullo*, y b) las empresas emprendidas conjuntamente, que se vinculan con el *sufrimiento compartido*. De estas dos dimensiones del pasado (gloria y sufrimiento), que Renan entiende como legitimadoras, ¿acaso no es más decisivo el esfuerzo compartido, más que ese legado de «glorias»? ¿No podría Renan haber apelado a Estados Unidos de América para acreditar que el pasado es necesario no tanto por el legado compartido (un criterio muy hermenéutico), cuanto por las tareas que *han sido y están siendo* emprendidas?

Cuando Estados Unidos de América se configura como Nación en un proceso lento, en base, mayoritariamente, a la inmigración, ¿qué glorias, qué héroes podrían haber sido los comunes? ¿No se produce la «unión» más bien por el *esfuerzo compartido* como se gana un *horizonte de comunidad*? ¿Y no *carece de definición* ese esfuerzo compartido, a diferencia de la consistencia del *haber* del pasado? En resumen, y por atraer la conferencia de Renan al tema que aquí nos ocupa, ¿no apela la Nación como *Nación Intercultural* ante todo al esfuerzo compartido, más que simplemente al pasado compartido? Entre el irlandés que arriba a New York y el italiano napolitano, el rumano o el judío ruso, ¿no es ante todo ese

«*trasterramiento*» *esforzado* del inmigrante el que provocará la conciencia de comunidad? Una interculturalidad pensada a fondo no puede decirse que comparta la mismidad de un pasado o de un legado. Lo que sí que resulta imprescindible es que se apreste a compartir el futuro. En este sentido, el tiempo de la comunidad sería propiamente el Futuro, más que el Pasado, y la «argamasa», el «cemento» sería la voluntad de compartir un futuro mejor. Es por este enlace-de-Futuro por donde pudiera surgir la Nación-Intercultural «codo con codo». La Nación, ¿no es posible *también* en la dimensión de una cultura eminentemente *post-tradicional*? Y si bien no parece fácil afirmar que, salvo excepciones (EE.UU. sería una de ellas), hace falta usualmente un pasado compartido, lo cierto es que la Nación puede *crecer creativamente* en la línea de la multi- e interculturalidad precisamente en la medida en que no sea *conditio sine qua non* el compartir un pasado.

Si nos acercásemos a lo que el pragmatismo y el neopragmatismo han pensado acerca de los Estados Unidos de América, quizás podríamos pensar ese Futuro que Renan, aun habiéndolo reconocido, no ha apurado hasta el máximo. No en vano, Renan era historiador, y se jactaba de ello. El horizonte de John Dewey, como uno de los grandes pensadores de la democracia norteamericana, difiere del de Renan. Dewey, que era un convencido humanista, piensa a fondo la Democracia desde una *apertura máxima* –es lo que aquí nos importa reivindicar–, en la medida en que la piensa desde una *indefinición e irrepresentabilidad* que autorizan el vínculo entre Nación, Democracia e Interculturalidad, como una exigencia de minimalismo-y-amplitud. En 1937 llegará a escribir que «el fin de la democracia es, por sí mismo, de naturaleza radical. Pues se trata de un fin que jamás ha llegado a lograrse en ningún país ni en ninguna época» (Dewey, 1996a: 174). Recuerda Dewey que en su origen la Democracia no estuvo ligada al interés de una clase industrial y comercial (Dewey, 1996a: 173) ni la libertad a lo político. *Había sitio para todos* no sólo en sentido geográfico, sino en lo referente a

[...] las posibilidades de labrarse un futuro, a las oportunidades aparentemente infinitas abiertas a todos aquellos que dispusieran de la fuerza, el ingenio y la laboriosidad para sacarles fruto. [...] En realidad, proclamaba que América representaba la oportunidad; prometía recompensar con el éxito a todos los individuos que empeñaron todos sus esfuerzos en conseguirlo. Más que la libertad política, fue esta libertad de acceso a unas mismas oportunidades la que originó el auténtico «sueño americano» (Dewey, 1996b: 179).

Cuando la situación no fuese tan idónea, ni próspera, ni abierta (1939), habría no que arrendarse, sino redoblar los esfuerzos. Para ello, sería necesario *refundar la democracia americana* apelando, más que a recursos políticos, burocráticos, institucionales, etc., a las

*actitudes* y a la *experiencia*, que habrían de venir en ayuda de la democracia para que no se anquilosara, comenzando a funcionar automática o inercialmente. Habría que «reactivar» el espíritu de los *pioneros*, sin que debiésemos olvidar que esos «pioneros» eran eminentemente diversos. Ello, sin embargo, sólo podría cumplirse con *invención* y *creatividad*, y no bastaría, por ejemplo, con el acto de ejercitar cada cierto tiempo el voto, como si la democracia fuera «una especie de mecanismo político que funciona siempre y cuando los ciudadanos sean razonablemente leales en el cumplimiento de sus obligaciones políticas». En un texto titulado elocuentemente «Democracia creativa», Dewey defiende que la democracia es una forma *personal y moral* de vida (Dewey, 1996d: 200-201). Lo decisivo es la apertura a (la diversidad de) las *posibilidades humanas*. Y prosigue:

La democracia es un modo de vida orientado por una fe práctica en las posibilidades de la naturaleza humana. La creencia en el hombre común es uno de los puntos familiares del credo democrático. Esta creencia carece de fundamento y de sentido salvo cuando significa una fe en las posibilidades de la naturaleza humana tal como ésta se revela en cualquier ser humano, no importa cuál sea su raza, color, sexo, nacimiento u origen familiar, ni su riqueza material o cultural. Esta fe puede promulgarse en estatutos, pero quedará sólo sobre el papel a menos que se refuerce en las actitudes que los seres humanos revelan en sus mutuas relaciones, en todos los acontecimientos de la vida cotidiana [...] Abrazar la fe democrática significa creer que todo ser humano, independientemente de la cantidad o del nivel de sus dotes personales, tiene derecho a gozar de las mismas oportunidades que cualquier otra persona para desarrollar cualesquiera aptitudes que posea. La creencia democrática en el principio de iniciativa revela generosidad. Es universal. Es la creencia en la capacidad de todas las personas para dirigir su propia vida, libre de toda coerción e imposición por parte de los demás, siempre que se den las debidas condiciones (Dewey, 1996d: 201-202).

Dewey, en un gesto que nos parece espectacularmente humanista, cifra la Democracia en una actitud *moral* que se basa en el *acrecentamiento y enriquecimiento del curso de la experiencia*.

El demócrata cree que el proceso de la experiencia es más importante que cualquier resultado particular, de manera que los resultados concretos tienen verdadero valor si se emplean para enriquecer y ordenar el proceso en curso. Ya que el proceso de la experiencia puede ser un agente educativo, la fe en la democracia y la fe en la experiencia y la educación son una y la misma cosa. Cuando los fines y los valores se separan del proceso en curso, se convierten en hipóstasis, en fijaciones que paralizan los logros obtenidos, impidiendo que reviertan sobre ese curso, abriendo el camino y señalando la dirección de nuevas y mejores experiencias (Dewey, 1996d: 204).

Se comprende, de este modo, que Dewey siempre vinculase la Democracia con la exigencia de una educación que fuese capaz de liberar la creatividad, ampliar la relacionalidad, favorecer la plasticidad, potenciar la innovación (Dewey, 2002: 82; y Dewey

1996a: 188). ¿Podría ello suceder de espaldas a lo intercultural? ¿No se sostiene el humanismo de Dewey en la interculturalidad ya dada?

#### IV. Una comunidad desfundamentada, plural y esperanzada.

Sería absurdo pretender que pudieran compaginarse la actitud abierta, confiada y esperanzada en torno a un *pluralismo irreductible* que aspira al *vivir-juntos* y creativamente, con una actitud atemorizada y/o intimidatoria, que aspirase a fundamentos e identidades ante todo a modo de trincheras y búnkeres.

Radical admirador de John Dewey, Richard Rorty ha asumido entre sus tareas filosóficas la defensa a ultranza de la democracia americana. En este sentido, uno de los textos básicos es *Forjar nuestro país* (Rorty, 1998), en el que comienza reconociendo a Dewey y Whitman como dos de los grandes prohombres de la entusiasta democracia americana. El contexto elegido por Rorty es el de una crítica a la desesperanza que habría cundido en la izquierda norteamericana ante su propio país y, en especial, desde la guerra del Vietnam. Para Rorty, se trata de volver a situar en el centro de la política y la cultura la *esperanza originaria* que siempre fue la *religión* de Estados Unidos, y que no habría de dejarse arredrar porque no se la pudiera «definir». Para Rorty, a la pregunta por *qué* sea la (su) Nación, sería imposible responder «objetivamente»: «plantearnos preguntas sobre nuestra identidad nacional o individual es parte de un proceso por el que decidimos qué haremos en el futuro, en qué trataremos de convertirnos» (Rorty, 1999: 25). Todo depende de la esperanza. (p. ej. Rorty, 1999: 27). Recuerda Rorty cómo para Whitman y Dewey, con vistas a comprender «el sentido de la aventura humana hay que mirar hacia delante y no hacia arriba, y contraponer el futuro posible del hombre con su pasado y su presente» (Rorty, 1999: 31-32), en tanto los acontecimientos futuros pudiesen volver caduco cualquier marco de referencia que se pudiera proponer. Para Rorty, «lo que le horrorizaba [a Dewey] era la estasis: un momento en el que todos diesen por hecho que el propósito de la historia se había alcanzado, una edad de espectadores y no de sujetos activos» (Rorty, 1999: 32).

Como Estados Unidos –dice Rorty- era el primer país fundado con la esperanza de un nuevo tipo de fraternidad humana, sería el lugar donde la promesa de los tiempos se cumpliría por primera vez. Los estadounidenses formarían la vanguardia de la historia humana, porque, como dijo Whitman, “los estadounidenses venidos de todas las naciones que ha habido sobre la tierra a lo largo de los tiempos, probablemente poseen la naturaleza poética más plena. Los Estados Unidos mismos son, en esencia, el más grandioso de los poemas” [...]. Whitman pensaba que nosotros, los estadounidenses, tenemos la naturaleza más poética porque somos el primer experimento completo de autocreación nacional: la primera nación-Estado que no tiene

que reverenciar a nadie, excepto a sí misma, ni siquiera a Dios. Somos el más fabuloso de los poemas porque nos ponemos en lugar de Dios; nuestra esencia es nuestra existencia, y nuestra existencia está en el futuro» (Rorty, 1999: 33-34).<sup>4</sup>

Refiere Rorty que en sus *Democratic Vistas*, Whitman recordó lo que decía Mill en *On Liberty*, a saber, que lo que permitiría componer una «nacionalidad auténticamente plena» sería una gran variedad de caracteres y el dar rienda suelta para que la naturaleza humana pudiera expandirse en innumerables, e incluso contrapuestas, direcciones (Rorty, 1999: 35).<sup>5</sup> Explica Rorty que no se trataría de un *multiculturalismo* en el que los diversos fuesen indiferentes entre sí, sino de una sociedad con un gran debate interno. La nueva cultura sería la mejor «porque contendría más variedad en la unidad, sería un tapiz en el que se habrían entretejido más hebras. Pero este tapiz también podría acabar hecho jirones para que se pudiera tejer uno más amplio, para que el pasado no pudiera obstruir el futuro» (Rorty, 1999: 36).

No podríamos ahora entrar en más detalles. En su comentario de Whitman y Dewey, Rorty defiende que la Nación y la Democracia *tienen que ser* propiamente *inobjetivas, irrepresentables e indecibles*. El abrazo máximo sólo podría conseguirse desde posiciones «minimalistas», que permitiesen la *máxima integración*. Sin embargo, como quiera que Rorty tiene como referencia, en sus propuestas, a ciudadanos *comprometidos*, y su pragmatismo requiere el paso a la praxis concreta, se ve obligado a criticar a quienes han enfatizado aquellas indecidibilidad e irrepresentabilidad. Así se entiende bien que luego diga que

La noción de «infinita responsabilidad», formulada por Emmanuel Lévinas, y a veces desarrollada por Derrida, así como los frecuentes descubrimientos del propio Derrida sobre la imposibilidad, indecidibilidad e irrepresentabilidad, podrían ser útiles para algunos de nosotros en nuestras búsquedas personales de perfección privada. Sin embargo, cuando asumimos nuestras responsabilidades públicas, lo infinito y lo irrepresentable simplemente son incordios. Pensar sobre nuestras responsabilidades en esos términos entorpece la organización política real tanto como el sentido del pecado (Rorty, 1999: 88).

<sup>4</sup> En todo caso, no todos asumirían *prima facie* esa dimensión «poética», a no ser que se explicase su naturaleza. En *Tráfico de almas* (Moreno, 1998: 191-196) se llama la atención sobre un pasaje de Henry Miller (*Trópico de Capricornio*, 1922/1939), en el que narra cómo fue contratado por la *Compañía de Telégrafos* de Nueva York para encargarse de la selección de personal. Mezclando rabia y ternura, Miller recuerda la diversidad apabullante de gentes que «desfilaban» por delante de él (según razas, profesiones, condición) y provistas de toda clase de méritos. Finalmente, Miller recurría al *Hombre* como aquel que tendría la última palabra.

<sup>5</sup> Para Deleuze, «los europeos tienen un sentido innato de la totalidad orgánica, o de la composición, pero tienen que adquirir el sentido del fragmento, y sólo pueden hacerlo a través de una reflexión trágica o una experiencia del desastre. Los americanos, por el contrario, tienen un sentido natural del fragmento, y lo que tienen que conquistar es el sentimiento de la totalidad, de la composición hermosa». Y más adelante, «América una fragmentos, presenta muestras de todas las épocas, de todas las tierras y de todas las naciones. La historia de amor más sencilla pone en juego estados, pueblos y tribus; la autobiografía más personal es forzosamente colectiva, como vemos todavía con Wolfe o Miller» (Deleuze, 1996: 82, 83; y Perera, 2002).

Pero, de hecho, ¿no ha sido imprescindible en la argumentación en defensa de la *democracia creativa* el que Rorty asuma esa *inobjetividad, irrepresentabilidad* e incluso – aquí comenzaría lo inquietante desde un punto de vista pragmático- la *indecidibilidad*,<sup>6</sup> al menos en cierto nivel o estrato de la reflexión? ¿No es la interculturalidad (no sólo aquella que se da en el seno de toda sociedad, sino sobre todo la que surge en el sentido de una internacionalidad e inter-etnicidad) un factor decisivo? En todo caso, ¿quién podría negar la importancia del paso a la concreción de la praxis política? Aunque no entraremos en ello, cuando Derrida penetra a fondo en la idea de *hospitalidad*, que supone una apuesta radical por el futuro y la predisposición de acogida hospitalaria a los *venideros* o *arribantes*, no deja de insistir en la necesidad de que la «hospitalidad» encuentre medios concretos de aplicación y regulación (Derrida, 2006: 79 ss.).

## V. La verdad de la democracia.

No quisiera terminar este escrito sin convocar lo que Jean-Luc Nancy, en una estela de pensamiento deconstructivo, ha pensado acerca de la *verdad de la democracia*. Renan no se refería propiamente a la democracia, aunque aproxima de hecho la Nación a la Democracia; por su parte, Nancy no se refiere a la Nación, pero «su» Democracia se parece mucho a la Nación, siendo lo decisivo la voluntad de vivir-juntos.

¿Qué defiende Nancy en su texto? Básicamente pretende, por una parte, desmentir la opinión (Sarkozy, abril de 2007) de que hubiese que acabar con la herencia del 68. Para Nancy, ni siquiera hay herencia porque el 68 «vive». Precisamente lo relevante es que el 68 fue expresión, a juicio de Nancy -y no sólo suyo, desde luego-, de una época que quedó profundamente decepcionada respecto a las expectativas de la democracia después de la Segunda Guerra Mundial, de las que a esa altura del siglo XX se había podido comprobar que no habían tenido lugar. Pienso –y hago un inciso– que del mismo modo que hay un contexto de la conferencia de Renan que no podría mitigar la radicalidad de su propuesta, y otro contexto en Dewey y Rorty, también hay este otro contexto en Nancy, del que, sin embargo, no se puede deducir su propuesta de volver a rescatar a la Democracia, no ya por cierto, de los totalitarismos, sino de su aburrimiento, de su decadencia en la gestión burocrática y en el afán de que «todo sea política». Pues bien, Nancy hace recaer la *verdad* de la Democracia

---

<sup>6</sup> Lamentablemente, no dispongo de espacio para comentar con detalle y como se merece la «relectura» del pragmatismo que Pablo Perera Velamazán lleva a cabo. En todo caso, recomiendo muy vivamente su artículo (Perera, 2002: 248).

precisamente en su *irrepresentabilidad*, que solemos olvidar sobre todo en virtud del peso inercial de la política, digamos, como *institución*. Nos recuerda, así, que esa *irrepresentabilidad* no es un pormenor o un defecto, sino la verdad misma de la Democracia, incluso su belleza y su fuerza. La voluntad de definir, identificar, organizar, clasificar, en suma, nos lleva a la tergiversación y la amnesia. Lo que, por otra parte, no sería de extrañar, en la medida en que, del mismo modo que parece difícil tratar con aquel «plebiscito cotidiano» de Renan o con la «democracia creativa» de Dewey, es difícil gestionar la zona indómita del *vivir-juntos*.

Es difícil descender más profundamente de lo que descendió –a su estilo– Renan, para encontrar la Nación Intercultural; y es difícil descender más allá de esa democracia irrepresentable de Nancy, que diese cabida y pudiese abrazar la interculturalidad. Casi recuerda a Renan el que Nancy sostenga que

[...] si la democracia tiene un sentido, debe ser el de no disponer de ninguna autoridad identificable a partir de un lugar y un impulso diferentes de los de un deseo -una voluntad, un pensamiento- en el cual se exprese y se reconozca una verdadera posibilidad de ser *todos juntos, todos y cada uno de todos* (Nancy, 2009: 29-30).

Para Nancy, no es sólo decisivo captar el espíritu de la democracia, sino

[...] pensar, sobre todo, que la «democracia» *es espíritu* antes de ser forma, institución, régimen político y social. Lo que en esta proposición acaso parezca inconsistente, «espiritualista» e «idealista», conlleva, muy por el contrario, la necesidad más real, más concreta y más apremiante [...]. El espíritu de la democracia no es menos que eso mismo: la inspiración del hombre, no el hombre de un humanismo medido a la escala del hombre dado -¿y de dónde sacaríamos ese dato?; ¿en qué condición, en qué estatus?-, sino el hombre que supera infinitamente al hombre [...] Esa exigencia, la del hombre, la de lo infinito y lo común -la misma, declinada, modulada, modalizada-, no puede, por esencia, ser determinada ni definida. Hay en ello una parte de incalculabilidad que es, sin duda, la más rebelde a los requerimientos de una cultura de cálculo general, denominada «capital». Esa parte exige que se rompa también con el cálculo previsional, con la anticipación del rendimiento. No se trata de que esta ruptura deba anular toda anticipación, preparación y consideración de las más justas medidas (en los dos sentidos de la palabra): también es preciso que encuentre su lugar -y su tiempo, su momento- lo infinito de la exigencia (Nancy, 2009: 31-33).

Lo que pretende Nancy es liberar un espacio a lo *incalculable*, a lo que no se deja asimilar, a lo que no se deja «gestionar» ni «capitalizar». Así que lo importante no sería, ante todo, la obra, sino un más-que-la-obra o un *des-obramiento* (Nancy, 2009: 34). Se trata de que no todo lo que incumba a la democracia, ni siquiera lo más decisivo, se corresponda con una política que lo recorriese todo, sin resquicio ni margen. Habría que «no olvidar, pues, que lo “común”, el *demos*, sólo podría ser soberano con una condición que lo distinguiera

precisamente de la asunción soberana del Estado y de cualquier configuración política: esta es la condición de la democracia» (Nancy, 2009: 39). Pero sólo rescatándola fuera de lo político se podría hacer más profunda y fuerte a la democracia. La política siempre tiene que dejar espacio a lo no-político y comprender que el ser-en-común consiste en «no dejarse hipostasiar en ninguna figura o significación» (Nancy, 2009: 40-41). Y, sin embargo –este «añadido» es absolutamente imprescindible-, sin por ello caer en brazos de un indiferentismo, apatía u omniequivalencia nihilistas. Para Nancy, la «inequivalencia» no hace referencia a las «desigualdades» propias de la dominación económica, de los «feudalismos», las aristocracias, los heroísmos, etc., sino a la reivindicación de *cada uno en particular*, con su propia idiosincrasia, su propio valor. «Lo común –dice Nancy- debe hacer posible la afirmación de cada uno, pero una afirmación que sólo “valga”, justamente, entre todos y en cierto modo para todos, que remita a todos como a la posibilidad y a la apertura del sentido singular de cada uno y de cada relación» (Nancy, 2009: 45). Un poco más adelante explica Nancy que no corresponde a la Política afirmar, sino *dejar espacio a la afirmación*, de modo que el «sitio» del sentido y el valor no fuese el de una significación terminada, realizada y reificada, que pareciese capaz de consumir lo político reificando el vivir-juntos. De este modo, dice Nancy (2009: 47-48),

[...] la política renuncia a figurarse a sí misma; permite una proliferación de figuras afirmadas, inventadas, creadas, imaginadas, como quiera decirse. La política democrática abre el espacio para identidades múltiples y para su reparto, pero no tiene que figurarse a sí misma. Eso es lo que la entereza política debe hoy saber decir.

Así, el «Buen Vivir» (Aristóteles) y el «Bien Común» no podrían ser determinados. El Bien al que se acogería el vivir-juntos

[...] no se determina de ninguna manera, por ninguna figura ni bajo ningún concepto. Tampoco, en consecuencia, por la figura o el concepto de la *polis*. Ésta sólo es el lugar desde donde (y no «donde»), el lugar a partir del cual –y no obstante sin salir de él, sin salir del mundo que desde todos lados entrelaza las ciudades, las naciones, los pueblos, los Estados-, es posible dibujar, pintar, soñar, cantar, pensar, sentir, un «buen vivir» que esté a la medida inconmensurable del infinito que todo «bien» envuelve.

La democracia no es figurable [...] ella depone la asunción de figuración de un destino, de una verdad de lo común. Pero impone configurar el espacio común de tal modo que pueda abrirse en él toda la riqueza posible de las formas que lo infinito es capaz de adoptar, de las figuras de nuestras afirmaciones y las declaraciones de nuestros deseos (Nancy, 2009: 48-49).

No se trata de negar, con ello, la política. Todo lo contrario, dice Nancy: la superación de lo político tendría que ser promovida por la política, de modo que la *polis* pudiera ser

pensada «*sub specie infinitatis humani generis*» (Nancy, 2009: 51). He aquí donde radica el hálito del espíritu de la democracia.

## VI. Juntos, interculturales, inequivalentes.

Cuando Renan pensaba «su» Nación, y Dewey y Rorty la suya, con «su Democracia», o Nancy se aventura en su *democracia por sí misma*, radical, «hasta la muerte», en todos ellos hay un mismo impulso, nítidamente filosófico (que nos disculpe Rorty y sus reticencias frente a la Filosofía) en el que se intenta penetrar en el sentido de una *indeterminación*, de una *irrepresentabilidad* (Esposito, 1996: 55), de una *indecidibilidad*, pero también de una *distensión*, de una *flexibilidad*, de una *apertura* en la cual lo que preside Nación y Democracia no es alguna fórmula o búnker de identidad, en tanto identidad preventiva o inmunitaria. Nación y Democracia, en este sentido, se abren –y florecen– en la posibilidad de lo Intercultural, que las compromete al mismo tiempo que las alienta. Hemos podido aducir en algún momento recursos fenomenológicos, pragmáticos o ahora, con Nancy, más «deconstructivos». En cualquier caso, hemos atisbado una interculturalidad que se sitúa y se situará cada vez más en el corazón inquieto (y así debe ser) de la Nación y de la Democracia, a cambio de que renunciemos a definir «de una vez por todas» el vivir-juntos en favor de –lo diré con Dewey– una *democracia creativa*.

En todo caso, es preciso insistir en que sería imprescindible que no se agotara la fuente de la *diferencia* y sus derechos, y su rostro humano.<sup>7</sup> Por eso, Nancy insiste en que la Democracia, o se reafirma y renueva en la *Inequivalencia*,<sup>8</sup> o caerá en el nihilismo. Eso significa, a fin de cuentas, que *hay-que-discriminar-en-positivo*, no sólo ni necesariamente desde el conflicto, sino desde la creatividad.

No quisiera terminar sin indicar que si aquí hemos rastreado ese «cuidado por» la *irrepresentabilidad* en la Nación y la Democracia, ha sido precisamente porque queríamos destacar que la Democracia no tiene un rostro concreto, y que el vivir-juntos tiene que ser

<sup>7</sup> Es por esto por lo que resulta difícil pensar una participación sin pertenencia o una interculturalidad sin multiculturalidad. Kapuscinski ha llamado la atención sobre la circunstancia de que si el éxito de la inmigración en EE.UU. fue tan destacable, ello se debió, en buena medida, a que cuando arribaban a aquella nueva Nación, todos podían sentirse «como en casa». Aparte de ese reconocimiento de la pertenencia (comunidad vietnamita, comunidad argentina, etc.), la nueva Nación les permitía fundirse. De aquí que Kapuscinski recupere las ideas de José Vasconcelos acerca de la *raza cósmica* (1925), en tanto la humanidad que se estaría alumbrando en USA (el autor se refiere más expresamente a Los Angeles) sería una humanidad *mestiza* (Kapuscinski, 1997; Mingo, 2010).

<sup>8</sup> No debe pasar desapercibido que Nancy no dice que haya que afirmar a toda costa la Diferencia. En verdad, avanza un paso más allá cuando retoma la problemática del valor, o de los valores diversos, y cuando afirma, no la Diferencia, sino la *Inequivalencia*.

capaz de sostenerse en sus *inestabilidades* y en su pluralismo, sin dejar de contar en ningún momento *expresamente* con éste, y sin que en cada caso el *vivir-juntos* deba requerir sus propios reconocimientos, *abriéndose a sus márgenes* tanto como buscando un *Bien Común* que al menos pudiese orientar el convivir. Precisamente ésta es una de las cuestiones claves del debate contemporáneo.

## Bibliografía

- ALEXIOU, V. *et al.* (2007): «Manifiesto por una interculturalidad posible», *Anthropos*, 216, pp. 37-41.
- DELEUZE, G. (1996): *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama.
- DERRIDA, J. (2006): *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- DEWEY, J. (1996a): «La democracia es radical», en *Liberalismo y acción social, y otros ensayos*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, pp. 171-175.
- (1996b): «Libertad», en *Liberalismo y acción social, y otros ensayos*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, pp. 177-185.
- (1996c): «Educación y cambio social», en *Liberalismo y acción social, y otros ensayos*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, pp. 187-197.
- (1996d): «Democracia creativa: la tarea ante nosotros», en *Liberalismo y acción social, y otros ensayos*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, pp. 199-205.
- (2002): *Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación*, Madrid, Ediciones Morata.
- ESPOSITO, R. (1993): *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta.
- FERRY, L. Y RENAUT, A. (1988): «El fundamento universal de los derechos del hombre», en TODOROV, T. (ed.) (1988): *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar, pp. 37-70.
- HUSSERL, E. (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica.
- KAPUSCINISKI, R. (1997): «La raza cósmica en Estados Unidos. Ryszard Kapuscinski conversa con Nathan Gardels», *Letra Internacional*, 50, pp. 29-35.
- MINGO RODRIGUEZ, A. M<sup>a</sup> DE (2010): «Pluralismo y futuro compartido. Una aportación al espacio cultural-trascendental», *Investigaciones fenomenológicas*, 7, pp. 233-248.

- MORENO MÁRQUEZ, C. (1998): *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Valencia, Pre-textos.
- NANCY, J. -L. (2009): *La verdad de la democracia*, Buenos Aires, Amorrotu.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): «Vitalidad, alma, espíritu», en *Obras completas II*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente.
- PERERA VELAMAZÁN, P. (2002): «Comunidad y filosofía en América. Notas para una relectura del Neopragmatismo», en RACIONERO, Q. Y PERERA, P. (eds.) (2002): *Pensar la comunidad*, Madrid, Dickinson S.L., pp. 245-285.
- RENAN, E. (1987): *¿Qué es una nación? / Cartas a Strauss*, Madrid, Alianza Editorial.
- RUBIO CARRACEDO, J. (2000): «Ciudadanía compleja y democracia», en RUBIO CARRACEDO, J., ROSALES, J.M. Y TOSCANO, M. (eds.) (2000): *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, pp. 21-45.
- RORTY, R. (1999): *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona, Paidós.
- TOSCANO MÉNDEZ, M. (2000): «¿Democracia de los ciudadanos o democracia de las nacionalidades?», en RUBIO CARRACEDO, J., ROSALES, J.M. Y TOSCANO, M. (eds.) (2000): *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, pp. 87-115.

Recibido el 30 de abril de 2010.

Aceptado el 30 de mayo de 2010.