

El yo y el otro. El aporte de Ortega y Gasset a la reflexión sobre la relación entre culturas

Clementina Cantillo

Resumen

Este artículo aborda la relevancia de algunos de los principales aspectos de Ortega y Gasset y plantea los puntos de vista teóricos de su pensamiento en conexión con los estudios interculturales que están afectando tan dramáticamente hoy en día. Ortega señala la necesidad de una visión integradora de las culturas donde la humanidad pueda cosechar relaciones de confianza con respecto a su cultura y la de los demás, con respeto y comprensión de la diversidad. Aunque tal condición de obertura denota el “estatus” que pertenece a la estructura de la existencia humana; sin embargo, no determina de ninguna manera la naturaleza y la disposición - buena o mala, positiva o negativa, pacifista o conflictiva - de esta relación misma. La construcción real de un mundo que el espacio de una apertura hace posible es una tarea factual e inherente y exquisitamente humana.

PALABRAS CLAVE: relación intercultural, filosofía, historia, prospectivismo, Ortega y Gasset

Abstract

This article tackles the relevance of some among Ortega y Gasset's principal aspects and posits his thoughts' theoretical standpoints in connection with cross-cultural studies, which is affecting actuality so dramatically today. Ever since his thought began to make its way through and past the path it had originated from, Ortega points out the need for an integrative vision of cultures where mankind can reap trustworthy relations vis a vis their culture and that of others, respectfully and understanding of diversity. However such a condition of overture denotes the 'status' belonging to the structure of human existence; it does not however determine nor does it in any way qualify nature and the disposition – good or bad, positive or negative, pacifist or conflictual – of this relationship

itself. The actual construction of a world which the space of an overture renders possible is a factual task and inherently exquisitely human.

KEYWORDS : relation among cultures, philosophy, history, prospectivism, Ortega y Gasset

I

El tema de la relación entre culturas se presenta como tema fundamental y muy debatido en estos tiempos marcados por el imponerse en varios niveles de diferentes culturas. En lo específico nos enfrentamos, necesariamente, con un problema —el de la gestión de los flujos migratorios— de tan grandes dimensiones que queda ya considerado como un dato estructural, con las relativas consecuencias sociales, en términos de malestar e intolerancia hacia el “intruso” (que no perdona tampoco a los países con una tradición de acogida, como por ejemplo el reciente caso de Suecia). Por las mismas razones, el tema de la relación parece entonces quedar también expuesto al riesgo de una generalidad y de una simplificación que, reduciéndolo a un conjunto de buenas —pero difícilmente criticables— intenciones acaban por vaciarlo de su sentido “fuerte”, del cual, al revés, tiene que alimentarse. Para evitar este riesgo, es necesario abandonar las tonalidades retóricas, el abuso de los términos y de las categorías. Hay que regresar al nivel de su clarificación conceptual, enlazándolo a la vez con el ser concreto de la realidad a la cual remiten.

A la luz de todo esto, según nosotros, es posible individuar el aporte específico que la filosofía —capaz de enfrentarse con los problemas y los retos de la contemporaneidad— puede ofrecer a la problemática intercultural. La exigencia de comprensión del tiempo propio —descrita por Hegel de manera ejemplar en las intensas páginas de la *Differenzschrift*, en relación con el “menester de la filosofía”¹— remite a la “responsabilidad” de esta hacia la realidad y el presente. Dejando salir a la luz el aspecto ulterior que, junto con la clarificación histórico-conceptual, da sustancia al vínculo con el tema

¹ Cfr. G.W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Meiner: Hamburg, 1962, p. 16. Con respecto a esto véanse las observaciones de G. Marramao, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Milán: Bollati Boringhieri, 2008.

de la interculturalidad, o sea, el aspecto ético y práctico-político. En esta línea, decisiva para el tiempo presente marcado por la existencia de sociedades complejas, ya no más interpretables de manera unívoca, se coloca aquel reto difícil representado por la institución de un diálogo real entre culturas. De manera que la verticalidad de la configuración racional del sentido sea también activación horizontal de prácticas concretas fundadas en el principio de la integración y, en general, del abrirse al otro.

Se trata de un recorrido que ha orientado la reflexión filosófica contemporánea a través de perspectivas y formas diferentes, comprometiéndose con la reconstrucción histórica y con el repensar las categorías centrales conceptuales. Entre estas, en primer lugar, las de cultura y de identidad, a partir de las cuales se puede reflexionar sobre las características que califican una determinada personalidad cultural en cuanto tal, haciendo posible la comparación y la relación con las otras, activando los relativos mecanismos de inclusión y exclusión.² No es este el momento para recordar, aun rápidamente, estas perspectivas con sus relativas consecuencias en el ámbito de los derechos, de las libertades y de las formas de sus institucionalizaciones. Por lo que concierne al concepto de cultura, nos limitaremos a observar cómo en el ámbito de la tradición occidental esta última, por un lado, ha privilegiado su matriz clásico-humanista orientada según el sentido de una afirmación del valor universal de la racionalidad, y por otro, ha extendido su significado hacia aquel conjunto de factores, *habitus* y producciones, tanto espirituales como materiales, que pertenecen a una definida sociedad humana. En ambos casos, queda manifiesto el vínculo que enlaza la cultura a la configuración de la idea de identidad, sea que esta califique al hombre en cuanto encarnación individual de la razón universal, sea que constituya y reconozca a los individuos como partes de un contexto específico histórico-cultural y geográfico, dotado de su propia y peculiar fisonomía.

² Para un análisis de estos aspectos véase E. Balibar, *Cittadinanza*, Torino: Bollati-Boringhieri, 2012. De una “ciudadanía flexible” habla Seyla Benhabib en relación con el tema de la identidad cultural en la época de la globalización; véase S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (2002), Bologna: il Mulino, 2005.

En el rechazo compartido de una idea de identidad delineada a partir de una razón monolítica, las perspectivas multiculturalistas e interculturales (según diferentes posiciones que ahora no podemos enumerar³) han reconocido el insustituible valor de las individualidades culturales y el aporte que la filosofía ofrece en este sentido —sea por lo que concierne al esclarecimiento teórico de la cuestión de la identidad, en relación con la de la alteridad, sea más generalmente, por lo que concierne a su valor ético—. En lo específico, la perspectiva intercultural se basa —como subraya el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, teorizando una “transformación intercultural de la filosofía”⁴— en la dimensión dialógica, donde pueden efectivamente tomar voz las culturas singulares, con sus propios valores y tradiciones, más allá de una única lógica dominante y de

³ No podemos indicar ahora los numerosos y doctos estudios relativos al tema. Se hace referencia, por lo tanto, a la útil contribución de R. Carbone, “Una bibliografía ragionata sull’interculturalità”, Apéndice a G. Cacciatore y G. D’Anna, *Interculturalità. Tra etica e politica*, Roma: Carocci, 2010, pp. 155-198. Más recientemente, *cfr.* R. Diana y S. Achella (ed.), *Filosofia interculturale. Identità, riconoscimento, diritti umani*, Milán: Mimesis, 2011; G. Cacciatore, G. D’Anna, R. Diana, F. Santoianni (ed.), *Per una relazionalità interculturale. Prospettive interdisciplinari*, Milán: Mimesis, 2012; S. Maffettone, “From Liberal Multiculturalism to Multicultural Liberalism”, *Les minorités. Un Défi pour les États*, Académie Royale de Belgique, 2012, pp. 107-138; G. Crowder, *Theories of Multiculturalism. An Introduction*, Londres: Polity Press, 2013; F. M. Cacciatore, *Coloro che arrivano. Ricerche storico-filosofiche tra isogonia e isonomia*, Milán: Mimesis, 2013; E. Balibar y V. Morfino (ed.), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milán: Mimesis, 2014; D. Melidoro, *Multiculturalismo. Una piccola introduzione*, Roma: LUISS University Press, 2015 (que se citará para una ulterior actualización bibliográfica), M. Birtolo, *Il ritorno delle religioni. Secolarismo e democrazia alla prova del multiculturalismo*, Pisa: ETS, 2016.

⁴ La dirección de esta “transformación intercultural de la filosofía” es aquella representada en primer lugar por “una transformación antropológica, con el fin de darle dirección inversa a la revolución antropológica empezada por la modernidad capitalista”, que ha sustituido lo concreto del Sí mismo y de las relaciones con un tipo de hombre que “se concibe como el sujeto agente exclusivo de una empresa de total usurpación creciente, cuya lógica no produce sólo exclusión y opresión, sino también la ingente destrucción de cada ámbito del real” (R. Fornet-Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, Bolonia: Dehoniana Libri, 2006, p. 41).

cada intención colonizadora. Se trata de un proceso que pone al centro del diálogo al mismo ser humano, proponiendo otra vez la pregunta relativa al sentido de su existencia, a “su lugar en la historia y en el cosmos”, con la conciencia de que el valor universal de estas preguntas no puede dejar de ser declinado en un mundo plural, según fisonomías determinadas, o sea, como dice Fernet-Betancourt, “contextuales”.⁵

Sin debatir los resultados de las argumentaciones de Fernet-Betancourt, nos parece oportuno observar cómo el componente “dialógico” de la relacionalidad cultural constituye un carácter central y recurrente del debate actual que, por diferentes razones, ha subrayado la complejidad constitutivamente vinculada a la misma naturaleza de la forma del diálogo. Entendido como institución de un espacio y de una experiencia común, pero alimentado de la fuerza y el respeto de las diferencias.⁶ Por otro lado, la elaboración teórica del dato constituido por la pluralidad de los sistemas de normas y de valores que orientan la acción implica asumir una perspectiva a la cual corresponden algunas consecuencias esenciales, tanto en el nivel de la reflexión crítica sobre la moral, como en el práctico-político. En este sentido, “el término interculturalidad designa una actitud, una mentalidad, una visión filosófica y cultural que acompaña, como sombra, todas las culturas y las filosofías, impidiéndoles presentarse como absolutas”.⁷

La construcción de un espacio intercultural permite así a cada cultura adquirir conciencia del hecho de que su misma constitución y producción ocurre dentro de la relación —muchas veces conflictiva— con otras culturas, como han demostrado también los estudios antropológicos y etnográficos, cuya contribución, más allá de una concepción de fundación esencialista de la naturaleza humana, no podemos pasar por alto. De la misma manera no podemos dejar de lado el aporte que ofrece el enfoque metodológico de la historia de

⁵ *Ibid*, pp. 39-41.

⁶ La búsqueda del diálogo entre civilizaciones queda explicitada en el libro de F. Dallmayr, *Il dialogo tra le culture. Metodo e protagonisti* (2002), Venecia: Marsilio, 2010. Sobre la problematicidad de la idea de identidad véase F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari: Laterza, 2010. Sobre la centralidad de la dimensión del “con”: J. L. Nancy, *Politica e “essere-con”*. *Saggi, conferenze, conversazioni*, Milán: Mimesis, 2013.

⁷ R. A. Mall, *Interculturalità. Una nuova prospettiva filosofica*, Génova: ECIG, 2002, p. 20.

las ideas que, en el “desmontaje” de los sistemas de pensamiento, no pensados ya como monolitos, ofrece unas herramientas orientadas al estudio de las ideas individuales, consideradas como “unidades dinámicas”. De las cuales se pueden reconstruir vínculos e itinerarios, así como su penetración en el tejido cultural y político-social en general.⁸ En el rechazo de una idea a-histórica y sustancialista de la identidad —que marca los rasgos fundamentales del pensamiento del siglo xx y de nuestra época—, la perspectiva intercultural remite a la cuestión básica de la relacionalidad intersubjetiva y de la construcción del mundo humano, institucional y social. Enseñando las posibles declinaciones y tematizando su condición interna aporética, condición muchas veces implícita dentro de las mismas dinámicas de las culturas, de las cuales es necesario reconocer la situacionalidad.⁹ Es mejor que detengamos aquí este discurso. Lo que queremos subrayar es el dato común representado por la afirmación del carácter móvil de las culturas, en las cuales actúan, ya dentro del Sí de los individuos que constituyen los varios grupos y esferas sociales, identidades plurales y complejas,¹⁰ que imponen su comprensión a través de las herramientas de las ciencias específicas, y también en la exigencia ineludible de la búsqueda filosófica de sentido. Pero no se trata de un sentido unívoco, determinado de una vez, sino él mismo se presenta complejo y en devenir, resultado de la circularidad que siempre tiene, nuevamente, que instituirse entre ideas, normas y principios, y el mutable terreno de la realidad empírica. En este terreno la figura del “otro” sale de la ambigüedad de una noción genérica y se hace concreta su individualidad, un rostro y cuerpo determinados, objeto de miradas y actos, de la misma manera concretos y determinados, así como de un propio “padecer” y “actuar”.¹¹

⁸ Sobre este tema véase A. O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere* (1936), Milán: Feltrinelli, 1981, en específico las páginas de la introducción.

⁹ Sobre este tema véase R. Fornet-Betancourt, *op. cit.*, y G. Cacciatore y G. D'Anna, *op. cit.*, 2010.

¹⁰ Véase E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso* (1990), Milán: Sperling & Kupfer, 1993; *Id.*, *Il metodo. L'identità umana* (2001), Milán: Raffaello Cortina, 2002; A.K. Sen, *Identità e violenza*, Roma-Bari: Laterza, 2006.

¹¹ Véase E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980; M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano: il Saggiatore, 1980; B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, Milán: Raffaello Cortina Editore, 2008.

En la difícil “composición” de este complejo y articulado cuadro, hecho de factores y elementos expuestos al riesgo —muchas veces instrumentales— de rigidización en una seca alternativa exclusivista, la filosofía, como se decía al principio, puede corresponder a las exigencias puestas por este tiempo. Frente a la crisis del modelo Estado-Nación (con su tradicional aparato de formas e instituciones) y a la liquidez, tanto de las configuraciones de la identidad social como de los confines y de las fronteras, la filosofía se ha comprometido a plantear la creación de un espacio transcultural común, inmaterial y universal, que se traduzca en la institución de las condiciones materiales que hacen posible su peculiar “habitar”, en cuanto espacio de paso, de hibridación y de mestizaje.¹² Espacio en el cual hay que subrayar el doble valor de la experiencia de la globalización en la cual vivimos: por un lado, inmensos recursos para favorecer la institución de una condición de igualdad entre los hombres; por otro lado, nivelación indiferente en nombre de la afirmación de un único ideal economicista y consumista, pero que lleva consigo un elemento de estructural “asimetría”, en la relación entre culturas y en el papel que ellas desempeñan dentro de la concreta dinámica histórica.¹³

II

Sintéticamente se ha hecho referencia a los principales núcleos teóricos del debate sobre la relación entre las culturas para mostrar la contribución dada a este por un filósofo como Ortega y Gasset, capaz de pensar precozmente, en la génesis de los procesos culturales, la conjugación problemática de las irrepetibles “razones” de la vida individual con aquellas de la sociedad y del entorno externo. Desde sus primeros artículos, y luego, en el célebre escrito de 1914 *Meditaciones del Quijote*, Ortega trata el tema de la construcción de

¹² El mestizaje es la propuesta teórica de F. Laplantine y A. Nouss, *Il pensiero meticcio* (1997), Milán: Elèuthera, 2006.

¹³ Véase R. Fornet-Betancourt, *op. cit.*, pp. 126-129. Aquí el autor subraya también cómo las culturas en sí mismas ya quedan marcadas por elementos de asimetría más o menos fuertes. Sobre filosofía y globalización, en relación con los temas tratados, véase G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino: Bollati Boringhieri, 2009.

una “nueva España” y de una “nueva Europa” a través del análisis de las correspondientes identidades culturales, consideradas desde el punto de vista de su integración. Tal impostación del '14 se desarrolla y se profundiza en la delineación de su perspectivismo y en la explicación de la “misión” de auténtica claridad propia de una idea de cultura, que no quiere sustituir la espontaneidad vital, sino alimentarse de esta volviéndola una duradera “conquista espiritual”. En esta dirección, Ortega afirma el valor insustituible en el proceso cultural de cada individualidad —singular o colectiva—, en cuanto portadora de su propia verdad, de su propia mirada, que se instituye en la relación del yo con su circunstancia. Pero no se trata de una mirada ciega monádica, cerrada en su autorreferencialidad e inconsciente —como Ortega repetirá en su madurez, tratando el tema de la relación entre el hombre y la gente— de “todo aquello con que tengo que contar”.

Cada visión individual lleva consigo la asunción de un paradigma de valores que se traduce en normas y códigos de comportamiento sobre los que se orienta el actuar práctico e intersubjetivo, siempre históricamente situado y condicionado. Con respecto de este es necesario hacer actuar la fuerza de la tolerancia y del respeto, integrando las correspondientes miradas “en generosa colaboración espiritual”.¹⁴ En este sentido, la afirmación del relativismo historicista de los valores no es una “introducción a la duda filosófica, sino una invitación a la comprensión de todos los valores en las varias *perspectivas*, que son distintos en tanto que irreducibles a un contenido universalista, pero al mismo tiempo penetrables como facetas o reflejos de la verdad”.¹⁵ El reconocimiento de la naturaleza plural de la verdad también comporta el rechazo de toda posición que pueda remitirse a un ámbito de filosofía de la historia y, justo la fundación de una razón vital e histórica, determina la dirección hacia la cual se orientan los siguientes desarrollos del pensamiento de Ortega. La abertura de una nueva mirada en la acogida de la multiplicidad de las perspectivas también representa la vista que tiene que orientar el

¹⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, “Verdad y perspectiva”, en *Obras completas*, Madrid: Taurus, 2004-2010, II, p. 163, e *Id.*, *El hombre y la gente*, en *Obras completas, op. cit.*, x, p. 202.

¹⁵ P. Piovaní, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Nápoles: Morano, 1966, p. 177.

conocimiento de culturas diferentes, lejanas en el tiempo y en el espacio, desde la nuestra con respecto de las que permite comprender la insustituible aportación que han dado a la historia de la humanidad y del pensamiento.

El principio del pluralismo de las culturas no actúa sólo como fundamento ético en la afirmación de respeto a estas, sino también como elemento de la dinámica histórica. En esta última dirección, también frente al acompañamiento de los eventos históricos, Ortega amplía su interés teórico y su exigencia de entender la situación europea extendiéndolos a una realidad joven, pero, al mismo tiempo, fuertemente caracterizada por la presencia de la antigua civilización europea, como aquella americana. Su lectura —en una serie de ensayos entre el fin de los años veinte y principios de los treinta, y también en las conocidas páginas de la *Rebelión de las masas*— aparece doble, directamente relacionada con la idea de vida y posibilidad. Por un lado, en efecto, valoriza sus caracteres de sana “barbarie”, considerada como fuerza activa y transformativa, capaz de reactivar el proceso histórico-cultural ante las formas gastadas de una civilización en crisis. Por otro, en cambio, evidencia sus peligros, determinados por una visión del mundo basada en el principio cientificista y pragmatista, privada del sentido de la tradición, y por eso orientada hacia un actuar dominado por la estandarización y la homologación.¹⁶ Frente a ellos, Ortega aboga por una integración real entre la solidez de la cultura europea, con sus raíces profundas, y la “maravillosa” vitalidad de la joven América, subrayando el carácter productivo de su desarrollo, representado, en lo particular, por Argentina, de la cual elogia el progreso y el dinamismo, pero que, sin embargo, pone en guardia con la fascinación de una sociedad y de un mundo consumista como aquel de Estados Unidos.¹⁷

¹⁶ Cfr. J. Ortega y Gasset, “La rebelión de las masas”, en *Obras completas, op. cit.*, IV, p. 356.

¹⁷ Cfr. M. Campomar, “El perspectivismo americano de Ortega y Gasset”, *Revista de Occidente*, 2004, n. 276, pp. 153-186 y B. Fonck, “Argentinidad y europeísmo en Ortega: dos miradas complementarias”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, n. 29, 2014, pp. 115-130. Permítasenos hacer referencia también a C. Cantillo, *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.

III

Sin fijar la atención sobre este ulterior aspecto, sería oportuno evidenciar cómo desde varias perspectivas en el debate sobre la relación entre las culturas ha sido subrayado el papel, de muchas maneras “ejemplar”, en lo que concierne a la situación de América Latina. En particular, Fornet-Betancourt, cubano formado en contacto con la filosofía alemana, ha apoyado la necesidad por parte de la cultura europea de ponerse en diálogo con aquella latinoamericana, considerada como una dirección para superar el paradigma eurocéntrico y, en general, cada tendencia impositiva y totalizadora. La experiencia latinoamericana se muestra como una realidad en que la tradición europea, más allá de un cerrado ideal de defensiva o colonizadora pureza, se manifiesta de una forma abierta, dúctil, naturalmente no privada de contradicciones, pero, en efecto, de manera que se establece en contextos culturales y sociales diferentes, creando nuevos entornos.¹⁸ En esta dirección de sentido, dicha experiencia encuentra su propia realización y la posibilidad de explotar, además de extenderse ulteriormente hacia otras situaciones, como también aquella que constituye una conquista fundamental e irrenunciable de la civilización y del pensamiento europeo, es decir, el reconocimiento del valor intangible de la libertad individual.

Hoy el mismo Viejo Continente se está poblando de fisonomías culturales distintas, que representan diferentes visiones del mundo, diferentes valores, cultos y religiones y, por lo tanto, sobre todo en su interior, de manera siempre más apremiante, es puesta a prueba la capacidad del principio universal de libertad y respeto para las identidades (aunque estas se han vuelto “líquidas” y problemáticas). La religión, como es dramáticamente evidente hoy, puede transformarse en un potente generador de conflictividad, intolerancia y violencia.¹⁹ Sin embargo esto confirma la necesidad universal de la

¹⁸ *Cfr.* R. Fornet-Betancourt, *op. cit.* Sobre el tema de la interculturalidad en América Latina *cfr.* también V. R. Martín Fiorino, “Etica interculturale e integrazione in America Latina”, en G. Cacciatore, P. Colonnello, S. Santasilvia, *Ermeneutica tra Europa e America Latina*, Roma: Armando, 2008, pp. 207-212; *Id.*, “Alterità e riconoscimento. Problemi dell’etica interculturale in America Latina”, en R. Diana y S. Achella (ed.), *op. cit.*, pp. 131-138.

¹⁹ Sobre esto, recuérdense al menos las posiciones de Habermas.

búsqueda del sentido, de la cuestión del significado del actuar y estar en el mundo, que define al hombre en cuanto tal valorando su existencia. De esta cuestión, y de la consideración de su papel individual y social en las diferentes formas en que se “encarna”, no puede prescindir un discurso sobre la relación entre las culturas, también laicalmente orientada. El medio principal es el diálogo basado sobre experiencias de encuentro real, favorecidas por concretas iniciativas solidarias, que devuelvan la conciencia de una común pertenencia. Todavía la referencia es aquí América Latina, como un “lugar” de encuentro de religiones y civilizaciones, donde la diversidad no se compone en una unidad que anula las diferencias específicas, sino que puede unirse, en efecto, a la plural representación de la tolerancia y la aceptación del otro.²⁰ Sin olvidar que por mucho tiempo, en algunos de los mismos países del Mediano Oriente, culturas y religiones diferentes han convivido pacíficamente.

Luego, aunque en un escenario intensamente modificado, las observaciones de Ortega muestran aún su posible actualidad desde diferentes puntos de vista. La invitación, dirigida por el filósofo español, al “respeto” de las muchas perspectivas individuales e histórico-culturales, a la “lealtad” en la relación con ellas, pero también a la “fidelidad” respecto a la propia, indica una dirección productiva para la moderna reflexión sobre el tema de la interculturalidad. Abriéndose a la comparación y, a la contaminación con otros modelos, el paradigma de la identidad cultural, aunque perdiendo los caracteres de un tipo rígido y unívoco, no renuncia al cultivo y a la valorización de su propio patrimonio determinado, que está también contrasignado por un carácter móvil y en devenir. Según estas premisas, también la insistencia orteguiana sobre la importancia de la maduración de una cultura europea, como presupuesto imprescindible para una real integración política y social, constituye, como es evidente, un tema central y de gran actualidad. Más allá de la convencional imposición de normas extrínsecas y lógicas puramente economicistas, los organismos institucionales internacionales pueden afirmarse sólo en una política compartida, si esta última está efectivamente sustentada por una intencionalidad basada en principios y valores que delimitan un común sentido de pertenencia, percibido y reconocido como tal. La creación de un paradigma

²⁰ F. Laplantine y A. Nouss, *op. cit.*, pp. 22 y sigs.

universal que sea también capaz de salvaguardar el valor de las diferencias, conjugando el plan del *trans* con aquel plan horizontal de las personalidades y de las prácticas culturales particulares, representa el difícil desafío, que es también una tarea inevitable que interesa al debate contemporáneo, desde diferentes perspectivas. Donde, en cambio, no hay que olvidar los límites de un universalismo de la razón que, aunque admitiendo una estratificación en la configuración de las identidades individuales y sociales, corre peligro de no considerar adecuadamente su complejidad, y con eso la importancia de los mecanismos conflictivos que pueden producirse en las mismas o en su intersección.²¹ Ni, por otro lado, aquellos límites legados a una idea de situacionalidad absolutizada y por tanto, expuesta al riesgo de ser reducida a una dimensión de simplista factualidad.²²

“El hombre —observa Ortega— está, *a nativitate*, abierto al otro que él, al ser extraño”, de modo que, paradójicamente, “contra lo que pudiera creerse, la primera persona es la última en aparecer”; y la experiencia del “tú”, el “choque” y el “forcejeo” en que se configura la relación social, constituye la imagen misma del “yo concreto y único que cada uno de nosotros se siente ser”.²³ Sin embargo, la condición de abertura al otro indica precisamente el “estado” que pertenece a la estructura de la existencia humana en su totalidad corpórea y espiritual, pero no determina, ni define como tal, la naturaleza y la disposición —buena o mala, positiva o negativa, pacífica o conflictiva— de la relación misma. La construcción real del mundo, que el espacio de abertura hace posible, es una tarea típicamente humana. Como tal, esta depende del actuar efectivo de los hombres, en el cual, en la determinación de las condiciones históricas y materiales en las que cada cultura se encarna, obran principios e ideales, deseos y aspiraciones, intereses, impulsos y sentimientos. Es en este escenario donde el “otro”, al cual estamos relacionados cons-

²¹ Para una visión global de estos aspectos véase G. Marramao, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, *op. cit.*, donde, en la elaboración de una propia propuesta teórica, se analizan las principales orientaciones, desde la comparación de Habermas con Rawls hasta las posiciones de los contextualistas y la problemática relativa a las identidades múltiples.

²² *Cfr.* las observaciones en G. Cacciatore y G. D’Anna, *op. cit.* p. 15.

²³ *Cfr.* J. Ortega y Gasset, “El hombre y la gente”, en *Obras completas*, *op. cit.*, x, pp. 207-210.

titutivamente, adquiere su imagen: amigo u hostil, acogedor o amenazador, semejante o radicalmente extraño. Se perfila así —según una expresión de Ortega— el articulado “paisaje” humano. Este, en sus aspectos particulares, dibuja el contorno de las múltiples configuraciones en que la vida se relaciona a sus formas, creando las determinadas culturas individuales, pero al mismo tiempo, y justo por eso, abre más allá de su limitación y hace referencia a la unidad del sentido que las instituye, juntamente siempre diferente y siempre igual a sí mismo, en el cual reside la peculiar verdad de la condición humana. ☞

Bibliografía

- E. Balibar, *Cittadinanza*, Torino: Bollati-Boringhieri, 2012.
- G. Baumann, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, Bologna: il Mulino, 2003; M.L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Roma-Bari: Laterza, 2005.
- R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna: Il Mulino, 2014.
- M. Campomar, “El perspectivismo americano de Ortega y Gasset”, en *Revista de Occidente*, 2004, n. 276, pp. 153-186.
- C. Cantillo, *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.
- C. Cantillo, “La dinámica histórica entre energía mediterránea y pensamiento del norte”, en *La brújula hacia el sur. Estudios sobre filosofía meridional*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2016, pp. 87-100.
- F. Dallmayr, *Il dialogo tra le culture. Metodo e protagonisti* (2002), a cura di M. Toti, Venezia: Marsilio, 2010.
- Etica ed economia. Una tormentata relazione*, a cura di A. Amendola e C. Cantillo, Milano: Mimesis, 2017.
- Filosofia interculturale. Identità, riconoscimento, diritti umani*, a cura di R. Diana e S. Achella, Milano, Mimesis, 2011.
- F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Torino: UTET, 2008.
- B. Fonck, “Argentinidad y europeísmo en Ortega: dos miradas complementarias”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 29, 2014.
- R. Fornet-Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, a cura di G. Coccolini, Bologna: Dehoniana Libri, 2006.

- Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Edición J. Zamora Bonilla, 2013.
- S. Hall, “La questione multiculturale”, en Id., *Il soggetto e la differenza. Per un’archeologia degli studi coloniali e postcoloniali*, Roma: Meltemi, 2006.
- F. Laplantine-A. Nouss, *Il pensiero meticcio* (1997), Milano: Elèuthera, 2006.
- R. A. Mall, *Interculturalità. Una nuova prospettiva filosofica*, a cura di S. Crapiz, Genova: ECIG, 2002.
- V. Martín Fiorino, “Etica interculturale e integrazione in America Latina” en *Ermeneutica tra Europa e America Latina*, a cura di G. Cacciatore, P. Colonnello, S. Santasilia, Roma: Armando, 2008.
- G. Marramao, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Milano: Bollati Boringhieri, 2008.
- G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino: Bollati Boringhieri, 2009.
- Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, a cura di C. Galli, Bologna: il Mulino, 2006.
- J. L. Nancy, *Politica e «essere-con»*. *Saggi, conferenze, conversazioni*, a cura di F. De Petra, Milano: Mimesis, 2013.
- Omaggio a Ortega. A cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, a cura di G. cacciatore e C. Cantillo, Guida, Napoli 2016.
- J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Ed. Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos, Madrid: Taurus, 2004-2010.
- J. Ortega y Gasset, “Notas de trabajo de la carpeta *Paisajes*”, a cura di F. González Alcázar e I. Ferreiro Lavedán, en *Revista de Estudios Orteguianos* 29 (2014), pp. 5-38.
- Per una relazionalità interculturale. Prospettive interdisciplinari*, a cura di G. Cacciatore, G. D’Anna, R. Diana, F. Santoianni, Milano: Mimesis, 2012.
- M. Rumayor, “El yo y la intimidad en Ortega y Gasset”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 32, 1, 2015, pp. 161-182.
- J. San Martín, *Para una superación del relativismo cultural*, Madrid: Tecnos, 2009.
- Luca Scuccimarra, *Proteggere l’umanità. Sovranità e diritti umani nell’epoca globale*, Bologna: il Mulino, 2016.