

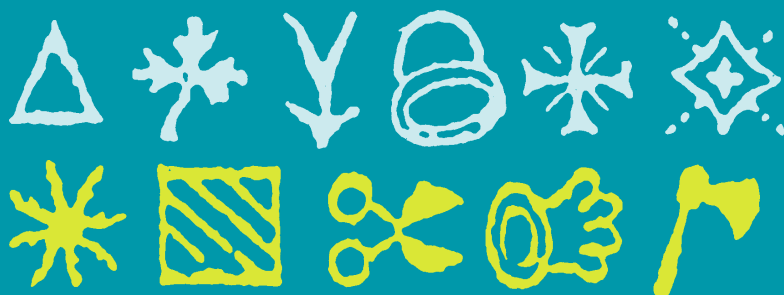
10

2010

issn 1130-6149

# RECERCA

REVISTA DE PENSAMENT I ANÀLISI



FILOSOFIA  
I INTERCULTURALITAT



**RECERCA**  
**REVISTA DE PENSAMENT I ANÀLISI**

núm. 10

**FILOSOFIA**  
**I INTERCULTURALITAT**



**UNIVERSITAT**  
**JAUME•I**

**Departament de Filosofia i Sociologia**  
Any 2010

**Directores:**

Dra. Sonia Reverter Bañón Universitat Jaume I  
Dra. Elsa González Esteban Universitat Jaume I

**Consell de redacció:**

Mercedes Alcañiz Moscardó, Universitat Jaume I  
Alfredo Alfageme Chao, Universitat Jaume I  
Amador Antón Antón, Universitat Jaume I  
Antonio Ariño Villaroya, Universitat de València  
Salvador Cabedo Manuel, Universitat Jaume I  
José Félix Lozano Aguilar, Universitat Politècnica de València

**Edició a càrrec de:**

Sonia Reverter Bañón - Joaquín Gil Martínez  
Departament de Filosofia i Sociologia, Universitat Jaume I

**Consell assessor:**

Fermín Bouza Álvarez, Universidad Complutense de Madrid  
Victoria Camps Cervera, Universitat Autònoma de Barcelona  
Adela Cortina Orts, Universitat de València  
Paul Dekker, Universiteit van Tilburg (Holanda)  
María Das Does Guerreiro, Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL)  
Félix Duque Pajuelo, Universidad Autónoma de Madrid  
José María García Gómez-Heras, Universidad de Salamanca  
John Keane, University of Sidney i Wissenschaftszentrum Berlin (WZB)  
Alain Montclair, IUFM Besançon, Université de France  
Eulalia Pérez Sedeño, Universidad del País Vasco  
Juana Sánchez Gey, Universidad Autónoma de Madrid  
Vicente Sanfélix Vidarte, Universitat de València  
José María Tortosa Blasco, Universitat d'Alacant

Aquest monogràfic ha rebut el suport del Pla Estratègic 2010-2011 del Departament de Filosofia i Sociologia.

© Del text: els autors i les autores, 2010

© De la present edició: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2010

Edita: Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions.  
Campus del Riu Sec. Edifici Rectorat i Serveis Centrals. 12071 Castelló de la Plana  
Fax 964 72 88 32  
<http://www.tenda.uji.es> - e-mail: [publicacions@uji.es](mailto:publicacions@uji.es)

ISSN: 1130-6149

Dipòsit Legal: CS-301-1992

Imprimeix: Innovació Digital Castelló, s.l.u.

Periodicitat anual.

Aquesta revista està indexada a: Philosopher's Index, CINDOC i Latindex.



Cap part d'aquesta publicació, incloent-hi el disseny de la coberta, no pot ser reproduïda, emmagatzenada, ni transmesa de cap manera, ni per cap mitjà (elèctric, químic, mecànic, òptic, de gravació o bé fotocòpia) sense autorització prèvia de la marca editorial.

# ÍNDIX

## Introducció

|                                            |   |
|--------------------------------------------|---|
| <b>FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD</b> ..... | 9 |
| SONIA REVERTER BAÑÓN                       |   |

## Articles

|                                                                                                                    |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>TEORÍA Y PRAXIS DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL</b><br><i>THEORY AND PRAXIS OF INTERCULTURAL PHILOSOPHY</i> ..... | 13 |
| RAÚL FORNET-BETANCOURT                                                                                             |    |

|                                                                                                  |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>MY WAY TO INTERCULTURAL PHILOSOPHY</b><br><i>MI CAMINO A LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL</i> ..... | 35 |
| HEINZ KIMMERLE                                                                                   |    |

|                                                                                                                                                                                         |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>MULTICULTURALIDAD, INTERCULTURALISMO Y EL<br/>APROVECHAMIENTO SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS</b><br><i>MULTICULTURALITY, INTERCULTURALISM AND<br/>THE SOCIAL USE OF KNOWLEDGE</i> ..... | 45 |
| LEÓN OLIVÉ                                                                                                                                                                              |    |

|                                                                                                                                                                               |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>EL RECONOCIMIENTO RECÍPROCO COMO BASE<br/>NORMATIVA DEL ENCUENTRO INTERCULTURAL</b><br><i>MUTUAL RECOGNITION AS A NORMATIVE BASIS<br/>OF INTERCULTURAL ENCOUNTER</i> ..... | 67 |
| JOAQUÍN GIL MARTÍNEZ                                                                                                                                                          |    |

|                                                                                                                                              |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>IDENTIDAD E INTERCULTURALIDAD:<br/>UN HORIZONTE POR VISITAR</b><br><i>IDENTITY AND INTERCULTURALITY:<br/>A NEW HORIZON TO VISIT</i> ..... | 87 |
| MARIAN PÉREZ BERNAL                                                                                                                          |    |

|                                                                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>LA INTERCULTURALIDAD EN EL QUICIO<br/>DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA</b><br><i>INTERCULTURALITY IN THE PHILOSOPHICAL<br/>HERMENEUTICS JAMB</i> ..... | 101 |
| JAVIER GRACIA CALANDÍN                                                                                                                                 |     |

|                                                                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>EL YO COMO LÍMITE AL MODELO<br/>PERCEPTIVO DEL CONOCIMIENTO</b><br><i>THE I AS A LIMIT TO THE PERCEPTUAL<br/>MODEL OF KNOWLEDGE</i> ..... | 121 |
| RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR                                                                                                                    |     |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>NACIÓN COTIDIANA, DEMOCRACIA CREATIVA<br/>E INTERCULTURALIDAD. EL CUIDADO POR LO<br/>IRREPRESENTABLE COMO ESPÍRITU DE LA COMUNIDAD</b><br><i>DAILY NATION, CREATIVE DEMOCRACY AND<br/>INTERCULTURALITY. THE CARE TO THE<br/>UNREPRESENTABLE AS A COMMUNITY SPIRIT</i> ..... | 141 |
| ALICIA M <sup>a</sup> DE MINGO RODRÍGUEZ                                                                                                                                                                                                                                       |     |

|                                                                                                                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>CULTURA E INTERCULTURALIDAD EN ORTEGA Y GASSET.<br/>DE LA MERA CONVIVENCIA A LA PLENITUD PERSONAL</b><br><i>CULTURE AND INTERCULTURALITY IN ORTEGA Y GASSET.<br/>FROM MERE COEXISTENCE TO PERSONAL FULFILLMENT</i> ..... | 163 |
| JUAN MANUEL MONFORT PRADES                                                                                                                                                                                                  |     |

|                                                                                                                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>NIETZSCHE COMO PENSADOR TRANSCULTURAL:<br/>HERMENÉUTICA TRANSCULTURAL Y GENEALOGÍA</b><br><i>NIETZSCHE AS A TRANSCULTURAL THINKER:<br/>TRANSCULTURAL HERMENEUTICS AND GENEALOGY</i> ..... | 193 |
| ÓSCAR QUEJIDO ALONSO                                                                                                                                                                         |     |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>RETROSPECTIVA DEL CONCEPTO BIOÉTICO DE<br/>AUTOCONTENCIÓN EN LA ÉTICA NATURALISTA<br/>DE LOS ESTOICOS: UNA REFLEXIÓN A PROPÓSITO<br/>DE LA INTERCULTURALIDAD</b><br><i>A RETROSPECTIVE OF THE SELF-CONTAINMENT<br/>BIOETHICAL CONCEPT IN THE STOICS' NATURALISTIC<br/>ETHICS: A REFLECTION CONCERNING INTERCULTURALITY</i> ..... | 203 |
| RAÚL GENOVÉS COMPANY                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |     |

|                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>CIÈNCIA, CULTURA I UNA NOVA FILOSOFIA</b><br><i>SCIENCE, CULTURE AND A NEW PHILOSOPHY</i> ..... | 219 |
| ÒSCAR LLORENS I GARCIA                                                                             |     |

## **Ressenyes de llibres**

Carmen Ferrete Sarria, *Ética ecológica como ética aplicada. Educación cívica y responsabilidad ecológica.*  
(Elsa González Esteban)..... 233

Andreu Casero Ripollés,  
*La Construcción Mediática de las Crisis Políticas.*  
(Dilnéia Rochana Tavares do Couto)..... 238

John Keane, *The life and death of democracy.*  
(Ramón A. Feenstra)..... 242

**Breus currícula dels autors i autores** ..... 247



## FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD

SONIA REVERTER BAÑÓN

DEPARTAMENT DE FILOSOFIA I SOCIOLOGIA. UNIVERSITAT JAUME I

---

Presentamos un nuevo número de la revista Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi, que desde que en el año 2000 iniciamos la segunda época se viene dedicando a temas monográficos de diversa índole, siempre desde la mirada del pensamiento y el análisis crítico. En esta ocasión nuestra mirada ha querido posarse sobre el hecho intercultural para pensar conjuntamente, lectores-as, autores-as y editores-as, la cuestión de la interculturalidad como tema (también) filosófico.

Esta nos parece una reflexión necesaria, no sólo hoy, cuando la realidad de alianzas, interconexiones y confrontaciones culturales es un hecho cotidiano; sino siempre, puesto que partimos de la idea de que lo humano nunca es ajeno a la diversidad de maneras en que se plasma y se modula. Probablemente sea esa misma diversidad de lo humano, en espacios y tiempos, lo que más sentido tenga llamar “humanidad”. Es esa diversidad, que hoy de manera acrítica creemos nueva, la que nos parece que conforma el más sólido origen y destino de lo humano. Sería fácil entender, como suele ser lamentablemente usual, que esa diversidad equivale a divergencias inconmensurables. Pensamos que no es así, que es la diversidad la raíz común que nos hace desarrollar nuestro sentido de ser humanos; y por ello en esa diversidad no hay una condena al desentendimiento o la confrontación, sino una constante invitación al diálogo, al entendimiento de lo que soy a través del otro, en lo otro, en lo diferente. Ese juego dialéctico del ser que brota de la riqueza de la diversidad de formas de vida humanas es a la vez el tema fundamental de la reflexión filosófica, su misma inspiración desde sus inicios. No entrar en ese diálogo de diferencias es probablemente el fin del pensamiento filosófico, pues conlleva la arrogancia de una razón que se cree en su forma cultural universal. Esa pretensión de logos a-histórico anula entendimientos y razones, palabras y pensamientos, y la posibilidad de encontrar un horizonte verdaderamente común y universal en la humanidad.

Esta idea de fuerza es la base del artículo de Raúl Fornet-Betancourt, quien, desde su larga y experimentada trayectoria en la filosofía de la interculturalidad nos quiere desvelar precisamente cuál pueda ser la teoría y praxis de esa filosofía que piensa (y se piensa desde) la interculturalidad. La historicidad misma de la filosofía es la que nos lleva a problema-

tizar el logos occidental; el cual negando la diversidad ha acabado construyendo pueblos incluidos y excluidos, historias legítimas e ilegítimas. La propuesta de Fornet-Betancourt será una filosofía contextual que “sin caer en el relativismo, encuentre lo universal en un horizonte común de co-dignificación que sea capaz de afirmar la convicción normativa del encuentro intercultural dialogado”. Ello va a servir al engrandecimiento del mundo.

Y para que nos sirva de posible guía para andar ese camino de la filosofía intercultural nada mejor que el relato apasionante del recorrido que un profesor experto en filosofía intercultural ha ido haciendo. Se trata del relato que Heinz Kimmerle nos cuenta en su artículo “My way to Intercultural Philosophy”. En él aprendemos los vericuetos que en la filosofía se pueden tomar para no equivocarse en los pasillos y corredores que nos llevan en la filosofía occidental al logos excluyente del cual nos ha hablado Fornet-Betancourt. Hay muchos caminos posibles para atender la diversidad y el diálogo intercultural en la filosofía. Kimmerle nos cuenta de manera apasionada el suyo, que es el que va recorriendo diferentes lugares, conceptos y autores: de la hermenéutica de Ebeling y Fuchs, a la de Vielhauer y Gadamer, llegando a Bloch a través de la lectura de la dialéctica materialista, y deconstruyendo la misma dialéctica hegeliana desde la filosofía de la diferencia de Derrida.

En este camino de Kimmerle podríamos encontrarnos un camino para la reflexión sobre los derechos a la diferencia y a la identidad que hace el profesor León Olivé en su artículo. Su reflexión se centra en entender la necesidad del reconocimiento de los pueblos a la diferencia y a la preservación de la identidad colectiva. Esa dialéctica entre la cooperación con los diferentes y el derecho a una identidad y a un florecimiento propio y libre es uno de los nudos que toda reflexión desde la filosofía intercultural ha de encarar. Olivé nos da unas condiciones para que podamos resolver ese nudo, que pasan por el reconocimiento de derechos económicos y la apropiación de conocimiento y tecnología para llevar a cabo el despliegamiento de la cosmovisión propia de una cultura. Estas condiciones permitirían la convivencia, según defiende el autor, de formas de vida diversas; pues todas ellas serían reconocidas y respetadas en su capacidad de conocimiento para resolver la vida. Un marco de justicia global sería uno de los resultados de esta manera de entender la interculturalidad.

Pero un modelo posible de interculturalidad, como el que nos presenta el profesor Olivé, necesita de un marco de reconocimiento recíproco. Joaquín Gil Martínez se ocupa de reflexionar sobre ello: del porqué de su necesidad y su importancia; y nos da un marco concreto de cómo pode-

mos dar una base normativa que sirva para entender el reconocimiento recíproco en el encuentro intercultural. Su reflexión tiene interés en poder llegar a esa fundamentación crítica y normativa, para que no dependa de la voluntad del momento ni de los intereses puntuales. Para ello Gil Martínez parte de cómo Fichte entendió el reconocimiento recíproco como condición misma de la propia conciencia, pasa por Hegel y su idea del reconocimiento como pre-requisito de la eticidad; y nos lleva al filósofo actual Axel Honneth para quien ese reconocimiento es categoría explicativa de los conflictos sociales. Conflictos que tienen un centro neurálgico en la identidad. ¿Qué hay que reconocer en el otro cultural sino su identidad y su diferencia? Por ello Marian Pérez Bernal nos pone de vuelta en esta pregunta que es el mismo origen del tema intercultural. El camino andado nos sirve para comprender y avanzar, dando un paso significativo: las culturas, como nos dice Pérez Bernal siguiendo a Amin Maalouf, en realidad son escenas de debate continuo, de encuentros, son oportunidades mágicas y fructíferas de aprendizaje mutuo. La base de ese reconocimiento mutuo normativo que veíamos anteriormente se nos muestra aquí como un reconocimiento que es la base de construcción constante, no sólo de la conciencia, sino también de la cultura.

Este diálogo constante es la base de la hermenéutica intercultural de la que nos habló Gadamer y que aquí nos cuenta Javier Gracia Calandín. En su artículo Gracia Calandín nos dice cómo la productividad de la distancia entre culturas, la relevancia del contraste y el carácter intercultural de la experiencia son la base de una hermenéutica que se esfuerza por no renunciar a la centralidad del diálogo en la fundamentación misma del ser.

Un ser, que como nos cuenta Ricardo Gutiérrez Aguilar, ha de entenderse más allá de los límites perceptivos del ego personal. Y por ello, para superar esos límites, necesitamos un modelo de conocimiento perceptivo que pueda abrir también desde la percepción y el conocimiento, una vía para el otro, para la interculturalidad.

Pero sin duda, hay una tensión recurrente en todas estas reflexiones. Y sobre ella reflexiona Alicia de Mingo Rodríguez: la reflexión entre la pertenencia a una cultura y la participación intercultural. Esta autora nos propone pensar esta tensión desde los conceptos de Nación de Renan y el de Democracia de Dewey y Rorty (separando terapéuticamente y en propuesta de Jean Luc Nancy la democracia de la política, como forma, ésta última de gestión burocrática). Se impone, desde esta propuesta de Alicia de Mingo Rodríguez, pensar la democracia como “la primacía del vivir-juntos más allá de la defensa a ultranza de las posibilidades de representar, objetivar y decidir «acabadamente» ese con-vivir”.

Para tener más claves para pensar ese vivir-juntos incorporamos dos reflexiones que nos descubren las líneas de pensamiento sobre la interculturalidad de dos autores fundamentales de la filosofía contemporánea: Ortega y Gasset y Nietzsche. El profesor Juan Manuel Monfort Prades nos descifra cómo desde el concepto orteguiano de cultura a lo largo de la obra del filósofo español podemos llegar a una rica y profunda comprensión de la relación entre-culturas que nos lleve a entender la convivencia como plenitud personal. A su vez, Oscar Quejido Alonso, nos ayudará a entrever en la originalidad del pensamiento nietzscheano una lúcida reflexión sobre la interculturalidad. Ello, y siguiendo la interpretación de Johan Figl nos lleva a ver en Nietzsche un filósofo transcultural cuya base será la noción de “voluntad de poder”.

Para terminar este número de nuestra revista proponemos dos reflexiones que, partiendo de perspectivas inusuales, nos retan a vincular la interculturalidad con conceptos y debates filosóficos tradicionales.

Raúl Genovés Company reflexiona en su artículo con una manera novedosa de relacionar el concepto bioético de autocontención que hallamos en la ética naturalista de los estoicos. Para Genovés Company el concepto estoico de autocontención nos hace repensar las prácticas, valores y creencias que impulsan las dinámicas de los métodos que utilizan los sistemas productivos y que nos demuestran su cara más nociva no sólo para el planeta y la salud, sino para la convivencia intercultural.

Por su parte, y como colofón, Oscar Llorens i García nos alerta de la necesidad de pensar la filosofía de la cultura en relación a la ciencia natural; puesto que la ciencia, al ser conocimiento, también es cultura. Ello nos lleva directamente a la obligación de vincular en el debate intercultural las humanidades con las ciencias naturales tanto como con la filosofía. Y ello, a su vez, nos encamina a un debate último y constantemente abierto: cómo enseñamos y cómo aprendemos en el sistema universitario actual.

Nuestra última pregunta, siguiendo esta inspiración, podría ser ¿cuál es la responsabilidad y el compromiso de la filosofía en la universidad con el aprendizaje y la fundamentación del vivir juntos en un mundo en que, cada vez menos, nada ni nadie nos es ajeno?

# Teoría y praxis de la filosofía intercultural

## *Theory and praxis of intercultural philosophy*

RAÚL FORNET-BETANCOURT

MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT MISSIO. RWTH AACHEN UNIVERSITÄT (ALEMANIA)

---

### Resumen

La historicidad constituye, hoy en día, un elemento central del pensamiento filosófico actual. Sin embargo, la filosofía intercultural problematiza esta perspectiva de la historicidad como modelo del *logos* occidental construido para la distinción entre pueblo integrados y excluidos en la Historia. Así, la filosofía intercultural defiende la reconstrucción de una universalidad temporalmente pluralista construida sobre la base del diálogo intercultural como mecanismo para el engrandecimiento del mundo. Tal engrandecimiento se entiende por medio de un filosofar contextual que, sin caer en el relativismo, encuentre lo universal en un horizonte común de co-dignificación que sea capaz de afirmar la convicción normativa del encuentro intercultural dialogado.

Palabras clave: filosofía intercultural, historicidad, contextualidad, diálogo intercultural, engrandecimiento del mundo.

### Abstract

Historicity is nowadays a central element of today's philosophical thought. However, intercultural philosophy problematizes this perspective on historicity as a Western model of *logos* built for the distinction between integrated and excluded people in History. Thus, intercultural philosophy advocates the reconstruction of a temporarily pluralistic universality constructed on the basis of intercultural dialogue as a mechanism for the enlargement of the world. Such enlargement is meant through a contextual philosophy without falling into relativism but finding universality in a common horizon of co-dignity able to affirm the normative conviction of a dialogued intercultural encounter.

Keywords: intercultural philosophy, historicity, contextuality, intercultural dialogue, world enlargement.

## 1. La interculturalidad o por una universalidad más allá de la historicidad

A diferencia de otras épocas en las que la universalidad de la filosofía se solía concebir predominantemente desde conceptos abstractos, esencialistas y dogmáticos que dificultaban, entre otras cosas, la comprensión de la vinculación que de hecho se da siempre entre el pensar de la filosofía y el acontecer de la historia humana así como de las consecuencias de dicha vinculación para el proceso de constitución del mismo pensar filosófico, hoy hacemos filosofía en una época cuyo horizonte intelectual lleva inscrito en la frente el momento de la historicidad como una de las signatures que mejor identifican el carácter del saber en el mundo contemporáneo, incluido naturalmente el saber filosófico.

Podemos partir entonces de la idea que hoy se hace filosofía en el marco de una constelación del saber a cuya luz el reconocimiento de la historicidad del pensar filosófico es, de hecho, una afirmación legitimada por el mismo sentir común epistémico de la época y que se acepta, por tanto, sin necesidad de grandes explicaciones fundamentadoras de la misma.

Este cambio, que – en el caso de la filosofía – refleja que la filosofía no ha transitado sólo los paradigmas de la ontología, de la conciencia y del lenguaje sino que ha asumido además el paradigma de la historia, representa sin duda la apertura de un horizonte nuevo que permite a la filosofía *repasar* su propia historia y detectar desde una nueva perspectiva las *retenciones* que la configuran, pero que le permite sobre todo repensar su función en la historia cultural y social de la humanidad.

La afirmación de la historicidad de la filosofía es, pues, un avance indiscutible. Y el desarrollo de la filosofía intercultural lo supone como una de sus condiciones fundamentales. Con todo hay que decir de entrada que el buen entendimiento de la teoría y la praxis de la filosofía intercultural requiere tomar conciencia de que la filosofía intercultural, sin negar la apertura que significa el reconocimiento de la historicidad del pensar y aceptando, como hemos dicho, esa apertura como una de las condiciones que explican su emergencia, problematiza al mismo tiempo la perspectiva de la historicidad.

La explicación detallada de este cuestionamiento intercultural de la categoría de la historicidad nos llevaría indudablemente muy lejos, ya que ello supondría hacer una revisión crítica de la larga tradición que han tejido las diferentes teologías y filosofías de la historia, desde San Agustín a Ignacio Ellacuría pasando por Vico, Herder, Voltaire, Hegel, Marx, Croce,

Heidegger, Sartre o Zea.<sup>1</sup> Lo cual obviamente requiere una investigación especial. Por eso debemos contentarnos en el marco de este trabajo con una explicación puntual en la que, sin embargo, se resume el núcleo fundamental que sostiene e inspira la reserva crítica de la filosofía intercultural frente a la categoría de la historicidad.

Se trata de que desde el horizonte del diálogo de las culturas, que es el arco iris con cuya ayuda la filosofía intercultural quiere aprender a leer el mundo en sus diferentes colores, la filosofía intercultural entiende que la afirmación de la historicidad ha significado *también* un proceso de empobrecimiento de la realidad y, por tanto, del pensamiento igualmente. ¿Por qué?

Porque, dicho de manera esquemática y ateniéndonos al aspecto fundamental aludido arriba, la historicidad de la que aquí hablamos es la historicidad del *logos* de la modernidad europea,<sup>2</sup> que a diferencia del *logos* cristiano con el misterio de la encarnación y de la cruz o del *logos* del Buda con su silencio, no conoce la historicidad más que como puesta en escena de su poder racional (Panikkar, 1999a). Este *logos* se concibe como textura interna y ley de composición del curso del tiempo. Necesita así la Historia para mostrar que esa ley es la Razón de la Historia y de la Razón en Historia. Necesita, en una palabra, la Historia como la gran composición racional en que se manifiesta toda su fuerza. Por eso la afirmación de la historicidad resulta en este contexto la condición de posibilidad para que aparezca la Historia (con mayúscula) como espectáculo del sometimiento racional de la realidad o, mejor dicho, del sometimiento de los procesos de actualización de lo real a la dictadura de un *logos* que busca el reinado en este mundo. Se afirma, pues, la historicidad para que nazca la Historia como empresa de las grandes gestas en las que el *logos* moderno plasma su señorío sobre el acontecer histórico. Por eso también, en uno de los momentos culminantes de este proceso, podrá decir Hegel (1970a: 24 ss.) que todo lo que es real es racional<sup>3</sup> e interpretar la «Historia universal» como la «obra» en la que ya no se cuenta ni se da cuenta de la dra-

1 De la enorme bibliografía que hay sobre el tema remitamos aquí, primero, a los estudios histórico-bibliográficos que dan una visión de conjunto como, por ejemplo: Buhr y Dietzsch, 1990: 298: 307; Ferrater Mora, 1971: 849-859; Dierse y Scholtz, 1974: 416-439; Rendtorff, 1974: 439-442; Halder y Vorgrimmler, 1960: 793-799. Y segundo, a obras que ofrecen una aproximación sistemática al problema como, por ejemplo: Buckhardt, 1985; Castelli, 1954; Löwith, 1981; Meinecke, 1959; Rickert, 1924; Rivera de Ventosa, 1975; Stern, 1963.

2 Hablamos de «modernidad europea» en el sentido limitado del proceso civilizatorio impuesto e impulsado por el sistema capitalista y su instrumentalización de la tecno-ciencia como estructura básica de modernización a escala mundial.

3 La violencia a que lleva esta visión ha sido criticada, entre otros, por Rosenzweig, 1976; y Levinas, 1980.

mática temporalidad de una «divina comedia» o de la vida humana como representación y sueño, por poner ahora sólo estos dos famosos ejemplos personificados por Dante Alighieri y Pedro Calderón de la Barca<sup>4</sup>, sino que se *explica* la epopeya de un *logos* que sabe que la Historia es su medio para amortizar el tiempo (Hegel, 1970b: 442) y que por esa conciencia de sí puede convertir la Historia en el movimiento *explicativo* de la dialéctica mediante la cual la actividad del espíritu —que es «naturalmente» la actividad del espíritu occidental, ya que en otros ámbitos culturales se encuentran a lo sumo rudimentos de vida espiritual (Hegel, 1973: 105 ss.)— consume la «reconciliación» entre *logos* y realidad histórica.

Pero, como decíamos, la historicidad de este *logos* que funda la Historia con el sentido y la finalidad de una empresa de asimilación total, significa empobrecimiento de la realidad y del pensamiento porque dicha empresa histórica sacrifica las muchas historias de los pueblos, en las que la humanidad *recita* diversamente la diversidad de sus posibilidades, a una supuesta Historia única a la que toda temporalidad tendría que someterse, pues sólo dentro de su curso habría posibilidades de hacer historia. En nombre de la Historia se marginan, es más, se niegan las historias, los tiempos reales y los ritmos de todas aquellas culturas que son *tales* precisamente porque su contextual historicidad las lleva por rumbos diferentes al curso prefijado por la cronología del calendario de la Historia. De este modo estas culturas aparecen hoy como incapaces de seguir el compás del llamado desarrollo o progreso histórico, quedando así, por cierto, legitimado el discurso que divide a la humanidad en pueblos desarrollados y subdesarrollados, en pueblos integrados (a la Historia) y excluidos, etc.

Pero el compás impuesto al mundo por esta historicidad, repetimos, empobrece porque, además de lo que ya hemos apuntado, la universalización de la historicidad occidental moderna conlleva también, justo en tanto que se consolida como idolatría del progreso, la desvinculación de la evolución del género humano de las memorias victimadas, que son, según subrayara ya Walter Benjamin (1980a: 693 ss.), fuente de interpelación y, por tanto, de interrupción del curso de la Historia para no archivar la causa de la justicia cultural.

Frente a esta historicidad y su consecuente Historia la reserva crítica de la interculturalidad se concretiza por eso en la propuesta alternativa de *inmemorizar* e *intradicionalizar* lo que hoy llamamos historia. Es decir, frente a un manejo de la historicidad de lo humano que promueve, debido evidentemente a intereses innegables de poder y de hegemonía mun-

---

4 Cf. Alighieri, 1956; Calderón de la Barca, 1960 y 1962.

dial, una cultura del olvido de las historias «locales» con sus exigencias de reparación así como una pedagogía de la destradicionalización de la formación del ser humano, la filosofía intercultural considera que el diálogo entre las culturas representa un nuevo paradigma que abre la posibilidad real de redimensionar el paradigma de la historicidad y de cambiar, con ello, cualitativamente nuestra relación con la historia, porque el diálogo entre culturas es el lugar donde precisamente las memorias y las tradiciones de la humanidad se encuentran para intercambiar sus historias, y no para sustituirlas por una supuesta Historia universal.

De aquí que en este encuentro intercultural se asista a la real manifestación de la pluralidad de memorias de los pueblos de la humanidad. La Historia desmemorizante que escribe hoy la historicidad hegemónica encontraría en este diálogo intercultural un correctivo que permitiría ir más allá incluso de lo que van ciertos planteamientos postmodernos, ya que en este nivel el diálogo entre culturas implica – como veremos más adelante – la radicalización de la tesis de la pluralización de la historia mediante la exigencia de la efectiva actualización histórica de la diversidad temporal de las tradiciones culturales. Lo que significa reconocer que no sólo hay una pluralidad de historias sino también que la historicidad humana es temporalmente pluralista y que por eso teje historias que no tienen porqué coincidir en un proceso de desarrollo simultáneo.<sup>5</sup>

Pero pasemos a otro de los aspectos que queremos subrayar en la reserva crítica que articula la filosofía intercultural frente a la vigencia actual de la perspectiva de la historicidad del pensamiento filosófico. Se trata de lo siguiente.

Si, como se desprende de lo dicho hasta ahora, nos encontramos ante y en la constelación de lo real estabilizada por la hegemonía de una concepción de la historicidad que carga la historia humana con la hipoteca de seguir *una* línea de desarrollo y que convierte así a la historia en un *programa* cuyo cumplimiento en el tiempo o cronología global conlleva justamente la privatización de las temporalidades alternativas e incluso a veces su desaparición del «mapa del mundo», ¿no hay que hablar entonces de que en la historicidad por la que accedemos hoy a eso que llamamos nuestro «presente histórico» y que condiciona el horizonte general a cuya luz actuamos y somos está latente un conflicto de temporalidades que debemos explicitar?

Y si la respuesta es que sí, como conjetura la filosofía intercultural, debemos entonces acompañar siempre nuestra afirmación de la historicidad

---

5 Cf. Bloch, 1976 y 1962; Dietschy, 1988; Hahn, 2007; Kufeld, 2003.

con una postura crítica —que en este caso quiere decir «postura de otro tiempo»— que nos permita esclarecer nuestra *pertenencia temporal* actual y los *consentimientos* que dicha forma de contemporaneidad implica (Fraisie, 2007). O sea que no basta con confesar la historicidad sino que hay que preguntarse cómo y con quién estamos en esa historicidad que hacemos nuestra.

La filosofía tiene siempre, ciertamente, un desafío de contemporaneidad que no puede asumir sin dar cuenta de la historicidad de lo humano; pero como ésta última no es única sino plural en sus tiempos, el desafío de la contemporaneidad no significa para la filosofía simplemente ser actual o «ponerse al día» sino saber sobre todo si con su contemporaneidad *contemporiza* con el tiempo del *programa* de nuestro tiempo (Fornet-Betancourt, 2004a), que es el tiempo funcional y sistémico del sistema hoy hegemónico, o si contribuye al diálogo de los tiempos, es decir, a trazar de nuevo el mapa temporal de la humanidad encarnando su actualidad en los muchos ritmos culturales oprimidos para que resuenen de nuevo como temporalizaciones de realidades alternativas y, con ello, como referencias correctoras del rumbo de la contemporaneidad dominante.

En este nivel la reserva crítica de la interculturalidad frente a la historicidad se resume, pues, en el cuestionamiento de la historicidad de un *programa* de progreso, que sirve de cobertura y medida de toda contemporaneidad, por la realidad lenta de temporalizaciones en las que se refleja, por decirlo así, el *crucigrama* de los muchos tiempos contextuales y memoriales de la humanidad.

Por último queremos destacar un tercer aspecto o una tercera implicación en la reserva crítica que formula la filosofía intercultural frente al paradigma actual de la historicidad.

Es un momento que entendemos en estrecha relación con la importancia que concede la filosofía intercultural a las memorias culturales, subrayando ahora que se trata especialmente de la significación que tienen las memorias culturales como *documentos* que memorizan otra relación del ser humano con el tiempo, esto es, otra experiencia temporal que transmite sobre todo la permanencia o duración de acontecimientos fundantes que, como tales, ya no acontecen en nuestro tiempo histórico, pero que se ofrecen como referencias inolvidables y que son así latencias actuantes o, si se prefiere, fuentes de orientación en la averiguación de la permanencia, pertenencia y pertinencia de lo que hoy acontece.

Nos referimos, en otras palabras, a la vigencia de memorias culturales con una experiencia cosmológica del tiempo. Y nos referimos explícitamente a ellas en este contexto porque pensamos que su reconocimiento

debe llevarnos a preguntarnos si la historicidad o el tiempo de la historia lineal no es un horizonte demasiado estrecho para entender el devenir de lo humano en todas sus revelaciones.

La interculturalidad conjetura que es efectivamente así, pues para muchas memorias culturales lo decisivo y fundante de verdad aconteció fuera de la historia del tiempo lineal. De modo que hay que preguntar: ¿Y si la historia de la historicidad progresiva no agotase lo humano? (Rosenzweig, 1976). Pregunta ésta que debemos preguntar con la conciencia de que su cuestionamiento significa a la vez una invitación a la reconsideración de nuestra concepción de la historia así como de la relación con el tiempo en la que ella nos sitúa.

Interculturalmente visto, hay que considerar, por tanto, la posibilidad de que no todo sea historia, al menos en su sentido occidental; y que, en consecuencia, sea necesario recuperar también el talante de memorias de temporalizaciones cosmologizantes que nuestro tiempo no puede medir.<sup>6</sup> De aquí también que pueda ser igualmente necesario tratar de complementar el giro propuesto por Emmanuel Levinas con el proyecto que resume en el título de su libro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* con otro cambio de punto de vista y de partida, tan radical como el levinasiano, que nos ponga en condiciones de vivir las temporalizaciones constituyentes de la configuración de las constelaciones de lo humano «de otro modo que historia».

Con esta observación no se pretende, evidentemente, negar la realidad de la historia ni mucho menos la necesidad de pluralizarla. Pero sí se trata de advertir que hay que ir más lejos, reconociendo que no basta con pluralizar la historia ni con sustituir las filosofías totalitarias de la historia con filosofías de la historia más abiertas que renuncian a buscar *el* sentido de lo humano en *una* totalidad histórica para rehabilitar el camino plural y contingente de totalizaciones dinámicas de sentido (Sartre, 1960), pues la violencia de la ontología y del *logos* se prolonga y concretiza hoy en la violencia histórica de una historicidad particular que ha sido universalizada, entre otras estrategias, por programas de desarrollo y modelos de vida occidentales que sobredeterminan e hipotecan con una carga absurda las temporalizaciones alternativas, tanto a nivel del tiempo social de las culturas como a nivel personal. Y para romper con la violencia de esta sobredeterminación histórica de la diversidad temporal y sus diferentes compases creemos que es imprescindible superar el paradigma de la historia afirmando las variantes temporales que nos ofrecen las culturas ligadas a

---

6 Cf. Canadell, 2005; Eleade, 1979; Severin, 1980; Panikkar, 1967, 1993, 1999b, 2005.

sus memorias y tradiciones, con conciencia además de que esas variantes no son ni «excepciones» ni «desviaciones» del camino real de la historia sino otros caminos en el tiempo y del tiempo.

En resumen retengamos, como trasfondo para lo que sigue en el segundo apartado del trabajo, que con la problematización crítica de su relación con el horizonte abierto por la afirmación de la historicidad del pensamiento filosófico la filosofía intercultural, que no renuncia a la reconstrucción de la universalidad, quiere llamar la atención sobre los límites de este horizonte para pensar y practicar una universalidad temporalmente pluralista. El diálogo intercultural es, ciertamente, un diálogo entre historias, que se da además en el contexto de una historia dominante cargada de asimetrías; pero debe ser también un diálogo entre tiempos de culturas o, mejor dicho, entre culturas del tiempo que generan tiempo de otra forma y que son «de otro modo que historia».

## **2. La filosofía intercultural o un ensayo filosófico (teórico-práctico) para el «engrandecimiento» del mundo**

Antes de comenzar con este apartado en el que queremos presentar brevemente algunos aspectos importantes del perfil que identifica a la filosofía intercultural, es prudente adelantar una aclaración que puede evitar posibles malentendidos.

En el título del presente trabajo se habla de «teoría y praxis de la filosofía intercultural»; y, dado que esta manera de formular el tema pudiera conducir a pensar que en la filosofía intercultural se separan los momentos de la teoría y de la praxis, queremos, pues, señalar de entrada que, concordando en este punto con muchas otras corrientes de pensamiento crítico<sup>7</sup>, la filosofía intercultural parte de la comprensión –que, si se quiere, se puede considerar como «pre-filosófica»– de que «teoría» y «praxis» son dos correlatos que se fecundan recíprocamente en un proceso abierto de continuada correlación.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Para una visión panorámica del problema de la relación entre «teoría» y «praxis» ver: las entradas correspondientes en el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora (1971); Bien *et al.*, 1989: 1277-1307; Tosel y Barata-Moura, 1999: 1310-1318; Schmidt, 1973: 1107-1138; Arendt, 1960; Dangelmayr, 1979 (y la bibliografía ahí recogida). Y para el pensamiento crítico al que nos referimos en concreto ver: Dussel, 1977; Ellacuría, 1990; Gramsci, 1975; Habermas, 1974; Horkheimer, 1974; Kosik, 1967; Sánchez Vázquez, 1980.

<sup>8</sup> Cabe recordar aquí, además de los aportes de Richard Höningwald y Georg Simmel, a Ernst Cassirer con su *Philosophie der symbolischen Formen* (Darmstadt 1977) y su *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Darmstadt 1990); pero sin olvidar los aportes de José Martí a lo que él llamó «la filosofía de la relación».

Por eso en la exposición de los aspectos aquí elegidos para ejemplificar el perfil de la filosofía intercultural no haremos una separación entre unos aspectos que serían «teóricos» y otros que serían «prácticos» sino que intentaremos más bien, como se precisa en el título de este apartado, presentar dichos aspectos como momentos de un discurso filosófico cuya textura es correlativamente teórico-práctica y en cuya autocomprensión es rectora, en consecuencia, la intención de contribuir a que la filosofía mejore su calidad en tanto que saber que conoce cómo ayudar en la mejoría de las realidades.

En este sentido nos referimos con el título de este apartado a un ensayo filosófico que trata de hacer «filosofía para el mundo» (Engel, 1775-1777), partiendo de su diversidad real, temporal, cognitiva, cultural, religiosa, etc.; y para el desarrollo en convivencia de ese complejo tejido de diversidades que llamamos mundo. De aquí que precisemos que se trata de un ensayo filosófico orientado por el aliento de «engrandecer» el mundo, que quiere decir contribuir a elevar el mundo, en y por sus diversidades, a una dignidad ontológica, epistemológica, cultural, religiosa, etc., superior.

Se entiende que si el esbozo teórico-práctico de la filosofía intercultural se aplica a aportar su granito de arena a esa tarea de dignificar el mundo, ello se debe a que asume como un desafío prioritario el proceso de empobrecimiento del mundo al que nos hemos referido en el primer punto de este trabajo.

Retomemos, pues, esta idea como marco para situar la propuesta alternativa de la filosofía intercultural que esbozaremos ahora con la presentación de algunos aspectos importantes de su perfil filosófico. Pero tengamos presente al mismo tiempo dos acotaciones.

Primero que, aunque las consideraciones hechas sobre el empobrecimiento del mundo han enfatizado la consecuencia de la pérdida de pluralidad temporal –lo que se explica porque la intención de fondo era la de aclarar la relación entre interculturalidad e historicidad–, el proceso del empobrecimiento no puede reducirse a dicha consecuencia. La consecuencia de la reducción del pluralismo temporal es, posiblemente, un resultado fundamental de ese proceso, que hay que presuponer incluso para poder explicar muchos otros; pero no es la única consecuencia. O sea que el empobrecimiento del mundo es un proceso que engloba muchas dimensiones: material, experiencial, cultural, religiosa, cognitiva, etc. A esta pluridimensionalidad nos referíamos cuando hablábamos de un esbozo para «engrandecer» el mundo en y desde toda su compleja diversidad.

Y segundo que, aunque la filosofía intercultural toma el fenómeno del empobrecimiento del mundo como el contexto mayor en el que debe situar su quehacer hoy, está conciente de que es un proceso antiguo, de largo recorrido y con el arrastre de heridas no cicatrizadas que vienen de muy lejos ¿Cómo negar, por ejemplo, que este proceso tiene mucho que ver con lo que algunos teólogos llaman la *memoria passionis* de la humanidad y/o la realidad real de los pueblos crucificados?,<sup>9</sup> ¿cómo no reconocer que tiene que ver también con la denuncia martiana de la conquista de América y de sus consecuencias como acto por el que se le roba al universo una de sus páginas? (Martí, 1975a: 335); o, por poner otro ejemplo, ¿cómo discutir que es el proceso que identifica y diagnostica Walter Benjamin (1980b: 219) cuando en un dramático aviso nos interpela con la «actualidad» de un desarrollo histórico que nos empobrece porque nos obliga a ir abandonando, trozo tras trozo, nuestra herencia de humanidad?

Conciente de ello la filosofía intercultural no eleva ninguna pretensión de paternidad o maternidad en lo relativo al diagnóstico de este problema. Como simple ceguera de vanidad, nos parece, desmiente la evolución social e intelectual de la humanidad cualquier pretensión en ese sentido. Pero la filosofía intercultural tampoco reclama que se le reconozca a la respuesta que propone una novedad absoluta, pues también en la «terapia» que esboza para afrontar las consecuencias del proceso de empobrecimiento del mundo está conciente de que hace memoria de memorias y de que sigue, por tanto, en su camino las huellas de muchos caminos bloqueados por la Historia lineal; caminos que, de haber sido reconocidos y respetados, serían muestra de la elasticidad de un universo que, para florecer en toda su realidad, necesita desarrollarse como un *Multiversum* (Bloch, 1975: 170 ss.; Kimmerle, 1996). Pero pasemos ahora al cometido propio de este apartado.

Por lo dicho sobre el proceso de empobrecimiento del mundo como un estado de actualidad de realidades –comprendidas las humanas– en el que la filosofía intercultural percibe un desafío prioritario para todo quehacer crítico hoy, no puede sorprender que comencemos esta aproximación a su perfil destacando el aspecto de la orientación contextual. Puede parecer paradójico, pero la filosofía intercultural empieza con la afirmación de la contextualidad, es decir, dignificando los contextos en tanto que *lugares* que dan *paraje* al mundo porque son lugares culturales con prácticas de vida que fundan maneras de disponer y cobijar mundo.

---

9 Cf. Metz, 2002; Sobrino, 1992; Mate, 1997

Con este reclamo de la raigambre contextual para el pensar filosófico la filosofía intercultural no quiere, sin embargo, oponer al globalismo actual (Beck, 1997) un localismo romántico ni pretende tampoco sugerir que la respuesta al proceso que Franz Hinkelammert (1998) ha analizado y denunciado como el proyecto de un mundo según «el mapa del emperador» sea simplemente la fragmentación del mundo según los muchos mapas de los aldeanos vanidosos de los que hablaba José Martí (1975a: 75). Pues la afirmación de la contextualidad la entiende la filosofía intercultural más bien en el sentido de recuperación de la significación de los *parajes* del mundo como condición indispensable y punto de apoyo para trazar una nueva *topografía del mundo* que sustituya los nombres impuestos, así como las coordenadas según las cuales se determina el lugar de las regiones del mundo en el *mapamundi* imperial, por los nombres originarios y las referencias contextuales propias de los lugares. Dicho con otras palabras, para la filosofía intercultural, la afirmación de la contextualidad es la condición que posibilita un mapa del mundo en el que los lugares del mundo aparecen también como *centros de documentación* de mundo, esto es, como lugares que prueban, justifican, acreditan e identifican realizaciones de mundo.

Mas, ¿no se cae con ello en el contextualismo que aísla los *parajes* del mundo y hace imposible la comunicación y la búsqueda de la universalidad? Ya decíamos que la filosofía intercultural no asocia esta idea con la fragmentación del mundo pues no se trata de hacer la apología del regionalismo o provincialismo sino de promover un cambio de perspectiva que quiere ayudar a ver precisamente que la diversidad contextual y/o la pluralidad cultural no contradice la búsqueda de universalidad porque es más bien el presupuesto que se necesita para una comunicación sobre posibles universales compartidos en y desde las diferencias (Antweiler, 2007). Sin diversidad los discursos pretendidamente universalistas serían en realidad discursos tautológicos en los que se repite, ya sea por alienación o por abierta dominación, la visión de la realidad de la cultura hegemónica en una determinada época, es decir, de la cultura que en ese momento ha ocupado la mayor porción de espacio y de tiempo del mundo; o bien serían discursos vacíos en los que únicamente resuena el eco de conceptualizaciones formales desvinculadas de toda «carga» de diferencia contextual. Lo que quiere decir, en positivo, que para el desarrollo de una universalidad que no sea ni tautológica ni vacía es necesaria la pluralidad. Pero ello significa por su parte que nos estamos refiriendo a una universalidad que crece por la *inquietud* contextual por saber qué se comparte con el otro o el extraño; que es *inquietud* por conocer y reconocer *lo*

*común* que nos identifica como humanos más allá de la comunidad contextual que nos documenta como tales. Ese crecimiento en comunidad, en conciencia y práctica de comunidad, es la universalidad concreta y dinámica a la que apunta la filosofía intercultural con la reivindicación del valor de la contextualidad como categoría que resume los muchos lugares en que tiene lugar eso que llamamos mundo y que impulsa el trazado de una nueva topografía de lo humano en la que se refleje la dignidad de todos los *parajes* del mundo.

Retengamos, como síntesis de este primer aspecto, que la comprensión de la filosofía intercultural en el sentido de un filosofar contextual quiere destacar su esfuerzo por articularse, en abierto contraste con las formas de pensar y de hacer que empobrecen el mundo, como una filosofía que ayude a leer el mundo en la clave de esa nueva topografía y a formular la cuestión por lo universal a la luz de esa nueva constelación de realidades que saben de su dignidad. Esto último significa –tal como hemos tratado de insinuar (y que mencionamos de nuevo porque nos falta tiempo para seguir el desarrollo de esta reformulación)– plantear la búsqueda de la universalidad no desde una teoría sino desde prácticas que, animadas por la *inquietud* por lo común de la que hablamos, abren un horizonte de defensa común de lo digno, que es al mismo tiempo un proceso de co-dignificación.<sup>10</sup> Pero volvamos a nuestro punto.

Su caracterización como filosofar contextual implica, sin embargo, para la filosofía intercultural la revisión de la relación que, en tanto precisamente que no renuncia al nombre de filosofía, mantiene con la universalidad que para sí reclama la razón filosófica tradicional. Pues, para la filosofía intercultural, esa nueva topografía del mundo que se desprende de la dignificación contextual conlleva la necesidad de replantear su relación con la razón filosófica radicalizando las críticas de la razón hechas hasta ahora en Europa (Kant, Feuerbach, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Ortega, Merleau-Ponty, Sartre, Zubiri, etc.)<sup>11</sup> mediante la elaboración de una topología de la razón filosófica que sería la base para una crítica intercultural de la misma.<sup>12</sup> He aquí el segundo aspecto importante que queremos destacar en nuestra presentación del perfil de la filosofía intercultural.

10 En varias obras hemos explicitado esta idea de una universalidad que crece desde y con las diferencias contextuales. Cf. Fornet-Betancourt, 2001a, 2004b, 2006.

11 Además de las famosas «Críticas» kantianas y de las elaboradas por los otros filósofos citados hay que recordar también la crítica que hace Marx desde su categoría del «humanismo real» y de la tradición que lo sigue.

12 Entendiendo que es una crítica más radical que la ensayada por Zimmermann (2002), por ejemplo.

Centrándonos en lo más relevante, nos permitimos destacar que la crítica intercultural de la razón filosófica que propone la filosofía intercultural como parte integrante de esta tarea mayor que es la lucha por una humanidad equilibrada también epistemológicamente (Sousa Santos, 2000), va más allá evidentemente que la crítica del racionalismo o de la razón racionalista – crítica ya realizada, como indican algunos de los nombres antes citados a este respecto –, pero más allá también que el reconocimiento de una pluralidad de racionalidades o de voces de la razón (Apel, 1987; Habermas, 1989: 153-186). Suponiendo estos avances críticos, que muestran, por cierto, cómo lo que solemos denominar con el nombre general de tradición filosófica occidental es mucho más complejo de lo que a veces se piensa, la crítica intercultural de la razón filosófica se proyecta como crítica de la historia de gestación de la idea de razón y de la historia del uso de dicha idea para discernir, por ejemplo, lo que significa pensar, conocer, saber, justificar, valorar, etc. Es, por tanto, crítica del racionalismo (occidental), de las racionalidades (eurocéntricas) y de sus sistemas (monoculturales), pero es sobre todo crítica de la historia de constitución de la razón como paradigma o medida para medir todas las medidas (disposiciones prudenciales) que los seres humanos desarrollan para pensar y hacer con medida.

La intención de esta crítica es, por consiguiente, la de rehabilitar lo que, en su historia de constitución y de expansión como regla universal, la razón ha medido y muchas veces «discriminado» (pensamiento mitológico o prelógico, saber místico, conocimiento simbólico, la imaginativa, etc.) como ámbitos de inteligencia desde los cuales conviene medir la medida de la razón constituida. Y el método de esta crítica sería justamente el diálogo intercultural en el sentido de un intercambio, abierto y sin prejuicios, en el que, para decirlo con una expresión de Ignacio Ellacuría (1989), «los lugares que dan verdad»<sup>13</sup> se reconocen como contextos y tradiciones capaces de medir la medida de la razón y con ello también como horizontes que redimensionan la idea misma de la razón al proyectarla sobre el espejo del *multiversum* cultural (Fornet-Betancourt, 2001a, 2001b).

Y no hace falta decir que esta crítica intercultural de la razón es también para la filosofía intercultural una manera de luchar contra el empobrecimiento del mundo. Pero sigamos nuestra presentación.

Un tercer aspecto, que hay que ver en vinculación con los dos anteriores, es la especial relación que desarrolla la filosofía intercultural con el hecho de la diversidad cultural. Como su mismo nombre indica el perfil

---

13 Cf. Flores, 1997; Samour, 2002.

de la filosofía intercultural se caracteriza también no sólo por la afirmación de la pluralidad de culturas sino igualmente, y acaso sobre todo, por la convicción (normativa) de que se trata de una pluralidad en comunicación. No se entiende, por tanto, como continuadora de la gran tradición de la filosofía de la cultura.<sup>14</sup> Reconoce su deuda con las intuiciones de algunos precursores de la filosofía de la cultura (Fornet-Betancourt, 2001b); pero se perfila como filosofía del diálogo intercultural o, si se prefiere, como filosofía desde el contexto de la comunicación entre las culturas, siendo lo decisivo en ello que su objetivo expreso no es explicar los fenómenos culturales, no es descubrir la génesis de la cultura ni su funcionamiento ni carácter, sino sacar las consecuencias que el encuentro entre culturas tiene para la configuración de la filosofía. Por eso justamente habla la filosofía intercultural de la necesidad de transformar la filosofía y se entiende a sí misma como un método de transformación de la filosofía.<sup>15</sup>

En tanto que filosofía que hace del diálogo intercultural un lugar filosófico privilegiado, un lugar desde el que deben repensarse todos los contenidos y todas las disciplinas filosóficas –incluida, por supuesto, la filosofía de la cultura– así como la función de la filosofía en el mundo, la filosofía intercultural desarrolla una relación específica con las culturas porque, como apuntábamos arriba, las considera como universos en interacción. Pero, ¿qué significa esta relación intercultural con las culturas?

Significa, primero, que la filosofía intercultural trabaja con un concepto de cultura que, resumido en una tesis, la sitúa más allá del multiculturalismo, pero más acá del transculturalismo. Pues, por una parte, hace valer contra las posiciones multiculturalistas que el desafío no está en «organizar» la coexistencia cultural en la pluralidad o «gestionar» relaciones de exterioridad entre las muchas culturas, sino en desarrollar entre las culturas una cultura de prácticas interactivas que cualificarían la coexistencia como una convivencia *intercultural* en cuyo proceso las culturas pueden experimentar fuertes cambios (Rodrigo Alsina, 1999). Mas, por otra parte, la filosofía intercultural expresa sus reservas frente al transculturalismo al entender que la interacción cultural no lleva automáticamente a la disolución de las culturas y sus referencias identitarias. No es seguro que el encuentro entre culturas desemboque en prácticas culturales híbridas o mezclas insípidas (García Canclini, 1989; Dietz, 2003), sin tronco identitario,

14 Cf. Mall, 1995; Wimmer, 2004; Vallescar, 2000.

15 Además de las obras ya citadas de Mall, 1995; Kimmerle, 1996; Wimmer, 2004 y Vallescar, 2000; pueden verse además: Choe, 2006: 195-212; Estermann, 1998; y sobre todo las actas de los congresos internacionales de filosofía intercultural editados por nosotros.

porque la convivencia intercultural puede igualmente activar facetas desconocidas de lo propio o enriquecer tradiciones contextuales.

Vemos así que la filosofía intercultural se relaciona con las culturas a la luz de una concepción que trata de evitar el cierre de las culturas en las tradiciones que tienen como fundantes –o sea, que su visión no es la de culturas como «contenedores»– (Antweiler, 2007: 135 ss.), pero a la vez evitar también el abandono total de las tradiciones a dinámicas disolventes –o sea, que no considera las culturas como simples estaciones de paso o construcciones gratuitas– que llevarían a su desaparición en una supuesta cultura global (Berrato, 2006; Rojas Mix, 2006).

La relación intercultural de la filosofía intercultural con las culturas se inspira en una concepción, por tanto, que quiere evitar los riesgos del etnocentrismo y de la sacralización de las tradiciones, por una parte, y, por otra parte, evitar la tentación de caer en un superficial cosmopolitismo que (sobre todo en el contexto actual de una asimetría de poder que se agudiza cada vez más) sería un particularismo camuflado.

De donde se desprende, segundo, que la relación intercultural que mantiene la filosofía intercultural con las culturas significa la opción por aprovechar la cualificación de la diversidad cultural como un espacio abierto de interacción para promover en el encuentro o diálogo intercultural momentos de corrección en las culturas, subrayando que, además de la crítica intercultural insinuada antes, la intención es la de fomentar en cada cultura las dinámicas de crítica intracultural. La interculturalidad no debe ser sólo motivo y ocasión que las culturas aprendan a rehacer el mapa de las fronteras (diferencias) que las identifican como tales sino también para que, apoyándose en ese intercambio, revisen igualmente el ordenamiento establecido en su propia casa. Este trabajo de crítica intracultural es de importancia fundamental ya que es por él cómo las culturas pueden abrirse a posibilidades que ellas mismas han marginado en su configuración real y descubrir así que hay también una diversidad «interior». Es, si se prefiere, la otra cara que complementa la crítica intercultural.

En resumen, pues, la relación intercultural que mantiene la filosofía intercultural con las culturas se concretiza en un movimiento crítico que conoce dos tiempos correlativos: el intercultural y el intracultural (Fornet-Betancourt, 2004a: 129 ss.).

En tercer lugar señalemos por último que la relación intercultural que la filosofía intercultural mantiene con las culturas es una relación por la cual la filosofía aprende a relacionarse de otra manera consigo misma porque, al abrirse al diálogo intercultural y reconocerlo como un lugar filosófico, el diálogo entre las culturas se convierte en el espacio donde se le

hacen manifiestas a la filosofía las «preferencias» culturales que contienen las referencias que actualmente tienen todavía mayor peso en su desarrollo teórico, metodológico o ético. Aquí se le hace patente a la filosofía la *desproporción* cultural que ha marcado, y marca aún, su desarrollo. Esta experiencia es, en el fondo, la que impulsa al momento ya mencionado de crítica intercultural de la razón filosófica –que se puede entender como un momento específico del desarrollo de una nueva relación de la filosofía consigo misma– y la que explica la exigencia de la transformación intercultural de la filosofía en general.

Por ello debemos precisar que, cuando definíamos antes la filosofía intercultural como filosofía del diálogo intercultural, teníamos en mente también este proceso de mutua fecundación por el que la filosofía aplica a sí misma la exigencia de una relación intercultural. Es decir que no es simplemente un filosofar que piensa lo intercultural sino más bien una filosofía que se reconstruye desde relaciones interculturales. La interculturalidad no es, pues, únicamente su objeto de investigación. Es mucho más, es su método para comprender el mundo y su método para comprender de muchas maneras la manera filosófica de pensar y de hacer en el mundo.

Un cuarto aspecto que caracteriza igualmente el perfil de la filosofía intercultural es su empeño en encarnar la hermenéutica intercultural de los contextos del mundo –que, como conviene recordar ahora para conocer el trasfondo de lo que sigue, se inspira en el principio de que el respecto a la alteridad del otro *obliga* a renunciar a «representar» o «suplantar» al otro– en una perspectiva explícitamente política que acompañe las prácticas sociales mediante las cuales los miembros de una cultura intentan mantener vivos los mundos reales en que se plasman los valores de sus memorias. Con el desarrollo de esta perspectiva de acompañamiento a la resistencia cultural la filosofía intercultural quiere asumir el desafío que plantea hoy a la humanidad la globalización de una civilización neoliberal. Se perfila, pues, en este nivel, como contribución a la defensa de alternativas.<sup>16</sup> Ante el peligro de que el empobrecimiento del mundo se agudice con la planetarización de un espíritu neoliberal y con la subsiguiente planificación de un mundo en el que el lugar de la diversidad cultural sería el museo o el archivo, la filosofía intercultural se perfila como filosofía política del derecho de las culturas a ocupar el mundo, es decir, a crecer con el mundo y a contribuir a que el mundo crezca con ellas.

---

16 Cf. Fornet-Betancourt, 2004 y 2006; Ameigeiras y Jure, 2006; Michelini, 2002; Salas, 2003; Sikedum, 2003.

Por último, destaquemos brevemente un quinto aspecto en el perfil de la filosofía intercultural. Es el énfasis que pone en la articulación de una renovada práctica antropológico-pedagógica que contribuya a corregir la revolución antropológica que ha significado la globalización de la concepción del ser humano de la modernidad capitalista (centroeuropea-norteamericana). Frente a las consecuencias antropológicas de la expansión de ese modelo de civilización, que la filosofía intercultural entiende como una dimensión central en el proceso de empobrecimiento del mundo, se propone, por tanto, promover un nuevo giro antropológico que, basado en la relación entre las nuevas topologías de lo humano<sup>17</sup> que posibilitan el diálogo de culturas y el método de antropologías contextuales (Descola, 2005; Poché, 1996), lleve a la *formación* de un tipo humano que repare la pérdida de sustancia humana y cósmica que ha supuesto el desarrollo de un humanismo antropocéntricamente mal entendido. De aquí que este aspecto, como es obvio, conlleve al mismo tiempo una fuerte componente pedagógica y que la filosofía intercultural mantenga un diálogo especial con la pedagogía, y más en concreto todavía, con la educación intercultural.<sup>18</sup>

### 3. Observación final

En las reflexiones expuestas hemos intentado mostrar que, si queremos superar realmente hábitos de pensar y de hacer que nos impelen a definir las diferencias culturales desde las deficiencias que vemos en ellas al compararlas con lo que somos y tenemos, debemos abandonar todo paradigma viciado por la idea de la suficiencia. Por eso recordamos la justificada crítica de Emmanuel Levinas a la filosofía de la suficiencia del Ser, al mismo tiempo que criticamos el paradigma de la historicidad en tanto que intento de sustituir la suficiencia de la Ontología por la suficiencia de la Historia. El desarrollo de relaciones interculturales en la diversidad cultural (que merezcan ese nombre) exige en ese sentido una inversión pa-

---

17 El interesante proyecto *Topologien des Menschlichen* es todavía eurocéntrico. Cf. Schmidinger y Sedmak, 2004-2010.

18 Cf. Klesing-Rempel, 2002; Ansión y Tubino, 2007; Mecheril y Witsch, 2006. Debe notarse que este diálogo con la pedagogía es en realidad un ejemplo concreto del esfuerzo de la filosofía intercultural por «renegociar» desde el horizonte de la diversidad las fronteras establecidas entre las disciplinas del saber. Y anotemos todavía que este esfuerzo es para nosotros parte de la transformación intercultural de la filosofía que se propone. Lo cual además debe tener naturalmente consecuencias institucionales. Una filosofía intercultural necesita nuevas formas de institucionalización y de organización.

radigmática que sería justamente una vuelta a las experiencias de insuficiencia en toda tradición y/o práctica cultural.

El diálogo intercultural, por tanto, se malentiende si se piensa que con él se busca una nueva manera de lograr la suficiencia. No se pretende sustituir la suficiencia de la Historia por la suficiencia de la interculturalidad. La filosofía intercultural es conciente de que el diálogo entre culturas que se comprenden insuficientes y que se comunican desde esa experiencia no anula la insuficiencia, no «completa» las culturas, sino que las transforma en sus insuficiencias y les abre nuevas perspectivas para el trato con la insuficiencia en su propia configuración. Es verdad que por este diálogo las culturas, aunque no ganan en suficiencia, sí ganan universalidad; y es por eso también que insistimos en la idea de que la filosofía intercultural no renuncia a la reconstrucción de la universalidad. Sólo hay que tener en cuenta que se trata de una universalidad abierta, sin firma, y que sólo una universalidad conciente de su insuficiencia es una universalidad que *cuida* su calidad abierta (Fornet-Betancourt, 2004a: 74).

A la luz de esta aclaración queremos volver, para terminar, a la idea del empobrecimiento del mundo para insistir en que la alternativa que la filosofía intercultural intenta desarrollar ante este proceso con la metáfora de «engrandecer» el mundo poco tiene que ver con un «programa» de enriquecimiento, de aumento de productividad de cosas o de eficiencia en la gestión de riquezas. Decíamos que el horizonte para la crítica del proceso de empobrecimiento lo marcaba el principio de la dignificación, no de la riqueza. Y ahora queremos precisar que en ese sentido el «engrandecimiento» del mundo mucho tiene que ver también con prácticas de «vaciamiento» del mundo que frenen eso que ya Hölderlin denunció como «el paso de la máquina» que llena el mundo de cosas prescindibles (Heidegger, 1992: 4).<sup>19</sup>

Estamos, pues, ante un gran desafío, pero tenemos que afrontarlo porque, como dice Gabriel García Márquez (2002), los pueblos condenados a cien años de soledad no tienen una segunda oportunidad en esta tierra.

## Bibliografía

- ALIGHIERI, D. (1956): *La divina comedia*, en *Obras Completas*, Madrid, BAC.  
 AMEIGEIRAS, A. Y JURE, E. (comp.) (2006): *Diversidad cultural e interculturalidad*, Buenos Aires, Prometeo.

---

<sup>19</sup> Ver también: Kusch, 1975; Pagano, 1999.

- ANSIÓN, J. Y TUBINO, F. (eds.) (2007): *Educación en ciudadanía intercultural*, Lima, Universidad Católica del Perú.
- ANTWEILER, CH. (2007): *Was ist den Menschen gemeinsam?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- APEL, K.-O. (1987): «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», *Concordia*, 11, pp. 2-23.
- ARENDT, H. (1960): *Vita activa*, Stuttgart, Kohlhammer.
- BARRETO J. (2006): *Crítica de la razón mediática*, Caracas, CIPUST.
- BECK, U. (1997): *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt a/M., Shurkamp.
- BENJAMIN, W. (1980a): «Über den Begriff der Geschichte», en *Gesammelte Schriften*, Band I-2, Frankfurt a/M., Shurkamp.
- (1980b): «Erfahrung und Armut», en *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Frankfurt a/M., Shurkamp.
- BIEN, G. *et al.* (1989): «Praxis», en RITTER, J. Y GRÜNDER, K. (eds.) (1989): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band VII, Basel/Stuttgart, Schwabe.
- BLOCH, E. (1962): *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt /M., Shurkamp
- (1975): *Tübinger Einleitung in die Philosophie I*, Frankfurt a/M., Shurkamp.
- (1976): *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a/M., Shurkamp.
- BUCKHARDT, J. (1985): *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Leipzig, Kroener.
- BUHR, M. Y DIETZSCH, S. (1990): «Geschichtsphilosophie», en SANDKÜHLER, H. J. (ed.) (1990): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Band II, Hamburg, Meiner Verlag.
- CALDERÓN DE LA BARCA, P. (1960): *El Gran Teatro del Mundo*, Madrid, Aguilar.
- (1962): *La vida es sueño*, Madrid, Aguilar.
- CANADELL, A. (2005): *La noció de temps en Raimon Panikkar. Un diàleg amb el buddhisme* (tesis doctoral), Universitat de Barcelona.
- CASTELLI, E. (1954): *Les présupposés d'une théologie de l'histoire*, Paris, Vrin.
- CHOE, H. (2006): «Praxis of interculturality in Asia», en FORNET-BETANCOURT, R. (ed.) (2006): *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität*, Frankfurt /M., IKO-Verlag.
- DANGELMAYR, S. (1979): *Die philosophische Interpretation des Theorie-Praxis-Bezugs bei Karl-Marx und ihre Vorgeschichte*, Meisenheim, Anton Hain.
- DESCOLA, PH. (2005): *Par-delà la nature et la culture*, Paris, Gallimard.
- DIERSE, U. Y SCHOLTZ, G. (1974): «Geschichtsphilosophie», en RITTER, J. (ed.) (1974): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band III, Basel/Stuttgart, Schwabe.

- DIETSCHY, B. (1988): *Gebrochene Gegenwart*, Frankfurt a/M., Vervuert.
- DIETZ, G. (2003): *Multiculturalismo, interculturalidad y educación*, Granada, Universidad de Granada.
- DUSSEL, E. (1977): *Filosofía de la liberación*, México, Edicol.
- ELEADE, M. (1979): *El mito del eterno retorno*, Madrid. Alianza.
- ELLACURÍA, I. (1989): «El desafío de las mayorías pobres», *Estudios Centroamericanos*, 493-494, pp. 1075-1080.
- (1990): *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador. UCA Editores.
- ENGEL, J. J. (ed.) (1775-1777): *Der Philosoph für die Welt*, Leipzig, Dyck.
- ESTERMANN, J. (1998): *Filosofía andina*, Quito, Abya-Yala.
- FERRATER MORA, J. (1971): *Diccionario de Filosofía*, Vol. I, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- FLORES, V. (1997): *El lugar que da verdad: La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, México, Universidad Iberoamericana.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001a): *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée De Brouwer.
- (2001b): «Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural», *Diálogo filosófico*, 51, pp. 411-426.
- (2004a): *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, Verlag Mainz.
- (2004b): *Sobre el concepto de interculturalidad*, México, Consorcio Intercultural.
- (2006): *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, Verlag Mainz.
- FRAISSE, G. (2007): *Du consentement*, Paris, Seuil.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1989): *Culturas híbridas*, México, Grijalbo.
- GARCÍA MÁRQUEZ, G. (2002): *Cien años de soledad*, Madrid, Cátedra.
- GRAMSCI, A. (1975): *Il materialismo storico*, Turín, Einaudi.
- HABERMAS, J. (1974): *Theorie und Praxis*, Frankfurt a/M., Shurkamp.
- (1989): «Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt der Stimmen», en HABERMAS, J. (1989): *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a/M., Shurkamp.
- HAHN, P. (2007): *Ernst Bloch: Die Dimension der Sozialutopie und ihr Einfluss auf das lateinamerikanische Denken sowie die Konzepte Ungleichzeitigkeit und Multiversum als Grundbedingungen zum Verständnis und als Perspektive für einen interkulturellen Dialog* (tesis doctoral), Aachen, Verlag Mainz.
- HALDER, A. Y VORGRIMMLER, H. (1960): «Geschichtstheologie», en *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Herder-Verlag.
- HEGEL, G.W.F. (1970a): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Band VII, Frankfurt a/M., Shurkamp.

- (1970b): *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a/M., Shurkamp.
- (1973): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Band XII, Frankfurt a/M., Shurkamp.
- HEIDEGGER, M. (1992): *Die Armut*, Jahrgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft (1992).
- HINKELAMMERT, F. (1998): *El mapa del emperador*, San José, DEI.
- HORKHEIMER, M. (1974): *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, Frankfurt a/M., Shurkamp.
- JOSÉ MARTÍ, J. (1975a): «Nuestra América», en *Obras Completas*, Vol. VI, La Habana, Editorial Nacional de Cuba.
- (1975b): «El hombre antiguo de América y sus artes primitivas», en *Obras Completas*, Vol. VIII, La Habana, Editorial Nacional de Cuba.
- KIMMERLE, H. (ed.) (1996): *Das Multiversum der Kulturen*, Amsterdam, Rodopi.
- KLESING-REMPEL, U. (ed.) (2002): *Interculturalidad, sociedad multicultural y educación intercultural*, México, Plaza y Valdés.
- KOSIK, K. (1967): *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo.
- KUFELD, K. (2003): «Multiversum y no contemporaneidad», en VV. AA. (2003): *Noche del mundo y razón utópica*, San José, Ediciones Perro Azul.
- KUSCH, R. (1975): *América profunda*, Buenos Aires, Bonum.
- LEVINAS, E. (1974): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, Nijhoff.
- (1980): *Totalité e infini*, La Haya, Nijhoff.
- LÖWITH, K. (1981): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Metzler.
- MALL, R. A. (1995): *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MATE, R. (1997): *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos.
- MECHERIL, P. Y WITSCH, M. (eds.) (2006): *Cultural Studies und Pädagogik*, Bielefeld, transcript Verlag.
- MEINECKE, F. (1959): *Die Entstehung des Historismus*, München, Oldenbourg Verlag.
- METZ, J. B. (2002): *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Trotta.
- MICHELINI, D. J. (2002): *Globalización, interculturalidad y exclusión*, Río Cuarto, ICALA.
- PAGANO, C. M. (1999): *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979)*, Concordia Reihe Monographien, Band 26, Aachen, Verlag Mainz.
- PANIKKAR, R. (1967): *Técnica y tiempo*, Buenos Aires, Columba.
- (1993): *La nueva inocencia*, Estella, Ed. Verbo Divino.
- (1999a): *El silencio del Buddha*, Madrid, Ediciones Siruela.

- (1999b): *La intuición cosmoteándrica*, Madrid, Trotta.
- (2005): *De la mística*, Barcelona, Herder.
- POCHÉ, F. (1996): *Sujet, parole et exclusion*, Paris, L'Harmattan.
- RENDTOFF, T. (1974): «Geschichtsphilosophie», en RITTER, J. (ed.) (1974): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band III, Basel/Stuttgart, Schwabe.
- RICKERT, H. (1924): *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg, Winter.
- RIVERA DE VENTOSA, E. (1975): *Presupuestos filosóficos de la teología de la historia*, Zamora, Monte Casino.
- RODRIGO ALSINA, M. (1999): *Comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos.
- ROJAS MIX, M. (2006): *El imaginario*, Buenos Aire, Prometeo.
- ROSENZWEIG, F. (1976): *Der Stern der Erlösung*, La Haya, Nijhoff.
- SALAS, R. (2003): *Ética intercultural*, Santiago, Ediciones Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez.
- SAMOUR, H. (2002): *Voluntad de liberación*, San Salvador, UCA Editores.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1980): *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo.
- SARTRE, J. P. (1960): *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard.
- SCHMIDINGER, H. Y SEDMAK, C. (eds.) (2004-2010): *Topologien des Menschlichen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHMIDT, A. (1973): «Praxis», en KRINGS, H. et al. (eds.) (1973): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band IV, München, Kösel.
- SEVERINO, E. (1980): *Destino della necessità*, Milan, Adelphi.
- SIDEKUM, A. (org.) (2003): *Interpelação ética*, São Leopoldo, Nova Harmonia.
- SOBRINO, J. (1992): *El principio misericordia*, Santander, Sal Terrae.
- SOUSA SANTOS, B. (2000): *Crítica de la razón indolente*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- STERN, A. (1963): *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Buenos Aires, EUDEBA.
- TOSSEL, A. Y BARATA-MOURA, J. (1999): «Praxis», en SANDKÜHLER, H. J. (ed.) (1999): *Enzyklopädie Philosophie*, Band II, Hamburg, Meiner Verlag.
- VALLESCAR, D. (2000): *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*, Madrid, El Perpetuo Socorro.
- WIMMER, F. M. (2004): *Interkulturelle Philosophie*, Wien, WUV.
- ZIMMERMANN, E. (2002): *Kritik der interkulturellen Vernunft*, Paderborn, Mentis.

Recibido el 30 de abril de 2010.  
Aceptado el 30 de mayo de 2010.

# My Way to Intercultural Philosophy

## *Mi camino a la filosofía intercultural*

HEINZ KIMMERLE

FOUNDATION FOR INTERCULTURAL PHILOSOPHY AND ARTS, ZOETERMEER (NEEDERLAND)

---

### Resumen

El recorrido de mi pensamiento filosófico me guió, desde la hermenéutica, a través de la dialéctica y las filosofías de la diferencia, hasta la filosofía intercultural con especial atención en la filosofía africana. Estudié hermenéutica con los teólogos Gerhard Ebeling y Erns Fuchs en Tübingen, con Philipp Vielhauer en Bonn y con el filósofo Hans-Georg Gadamer en Heidelberg durante los años 50. A través de la lectura de Hegel y Marx llegué a aceptar la posición de la dialéctica materialista. Mi autor preferido era Ernst Bloch, quien combina su dialéctica materialista con una interpretación crítica de la religión, especialmente la judeo-cristiana. La deconstrucción de Jacques Derrida de la dialéctica hegeliana me condujo a las filosofías de la diferencia. El concepto del Otro en estas filosofías me llevó a contribuir en el surgimiento y desarrollo de la filosofía intercultural.

Palabras clave: hermenéutica, dialéctica, filosofías de la diferencia, filosofía intercultural, filosofía africana.

### Abstract

My way of philosophical thought led me from hermeneutics, via dialectics and philosophies of difference to intercultural philosophy with special attention for African philosophy. I studied hermeneutics with the theologians Gerhard Ebeling and Ernst Fuchs at Tübingen, Philipp Vielhauer at Bonn and the philosopher Hans-Georg Gadamer at Heidelberg in the 1950ies. Reading Hegel and Marx I came to accept the position of materialist dialectics. My favorite author was Ernst Bloch who combines his position of materialist dialectics with a critical interpretation of religion, especially Jewish-Christian religion. Jacques Derrida's deconstruction of Hegelian dialectics brought me to the philosophies of difference. The concept of the Other in these philosophies formed the entrance to contribute to the foundation and the development of intercultural philosophy.

Keywords: hermeneutics, dialectics, philosophies of difference, intercultural philosophy, african philosophy.

For Aristotle –as we all know– astonishment was the beginning of philosophy. Astonishment made him ask certain questions. Why are human beings and the things in the world what they are and how they are? Why are they at all? What seems to be self-evident becomes a problem as soon as one wants to know the reasons for it. For Aristotle thus arose the quest for the being of man and of the things in the world. And he departed from the conviction that there are universal answers for his questions. In this sense ontology, the theory of being, became the fundamental discipline of Greek and in the course of history of European-western philosophy. Insofar as this quest for being was asked in the most general sense, this philosophy has also a theological dimension. With a term of Heidegger it is called onto-theo-logy.

In the 17<sup>th</sup> century Descartes with his methodical doubt and his search for a *fundamentum inconcussum* of thought has found a new beginning within European-western philosophy. For the answer to the question why are the human beings and the things in the world what they are and how they are, he has introduced specific methodical conditions, which were centred in the subjective thinking of the philosopher.

In my own intellectual development it was another why-question than the very general one of Aristotle, which brought me to philosophy. Of course, I had to ask it within the framework of Descartes' methodical self-ascertainment. I will describe here this specific why-question and the way which has come forth from its pursuit only by giving the crucial catch-words. A more detailed representation has been given by Henk Oosterling in his introduction to the book which he had edited together with Frans de Jong in honour of my 60<sup>th</sup> birthday (Oosterling and De Jong, 1990: XI-XXII). Oosterling underlines correctly that the development of my thought in fact was not marked by ruptures but rather by shiftings. Earlier positions were not abandoned, but every time seen under new perspectives.

Within the general context of philosophy, which was founded by ontology, I departed from a more specific and subordinate question. Why should I or why can I take over and accept for me as valid the beliefs of Christian theology in their protestant version, which are based on the texts of the Bible? These texts are about 2000 years old or older and presuppose another way of thought and of life, another understanding of the world and of man. How can the contents of these texts be proved relevant for present times and the present way of thought? It is easily to understand that these questions would direct my interest to hermeneutics or the theory of understanding.

In the 1950ies as a young student I joined the theological representatives of hermeneutics Gerhard Ebeling and Ernst Fuchs at the University of Tübingen and later Philipp Vielhauer at the University of Bonn. They had worked out, everyone in his own way, the hermeneutic position of Rudolf Bultmann. This position can be described by the twofold formula: «Demythologisation of the New Testament» or «Existential Interpretation of the Biblical message» (Bultmann, 1952: 211-235). The longer the more it seemed necessary to me to think through the hermeneutic problem in a more principle way. So I went to the University of Heidelberg to study with Hans-Georg Gadamer who based his hermeneutic theory on the existential-ontological analysis of the human being by Martin Heidegger.

The specific being of human existence according to Heidegger means that it can understand herself in her way of being, which is different from the way of being of the things in the world. Departing from this position, Gadamer has put the hermeneutic question in a broad and general way on the philosophical agenda, especially with regard to the historical human sciences and therefore also to theology. In doing so he has discussed the question of understanding texts from early historical periods within the horizon of ontology. The being of human existence is not only determined by the fact that she, understanding herself and the world, has language, what one can read already with Aristotle, but also that she is – with a formulation of Friedrich Hölderlin – «a conversation» (*ein Gespräch*). The human being is what she is, insofar as she is in a conversation with others from earlier times or from her own time (Gadamer, 1961: 162-360, 445-449). In my own work, under supervision of Gadamer, I have turned to Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher who was a theologian and a philosopher himself and who had worked out a general theory of hermeneutics for the first time, which he applied in a second step on the New Testament and the Biblical texts (Schleiermacher, 1974: 31, 75, 89-91, 93-94, 109-110).

In the course of time I found the perspective of a *history of ideas* with the theological representatives of hermeneutics and also with Gadamer no longer satisfactory. I felt that I needed to orientate myself philosophically in the political and societal situation of the time after World War II and the new developments of the late 1950ies and the beginning 1960ies. The world was divided into two parts: a western capitalistic and an eastern socialist system. In this situation the philosophical conceptions of Georg Wilhelm Friedrich Hegel and of Karl Marx have got a decisive meaning for me. My way led me from hermeneutics to dialectics.

The philosopher Ernst Bloch, who had been born in Ludwigshafen, being descended from a Jewish family, had not only critically thought through Hegel, Marx and the Marxist philosophy from the presuppositions of the 20<sup>th</sup> century, but also taken into account the teachings of the Jewish-Christian religion. The Biblical message of the Kingdom of God meant in his philosophy that it was the utopia of a better world which was anchored in the deepest layer of human consciousness and which had to be realised in the framework of historical future (Bloch, 1959: 334-368, 1392-1550). Bloch's way of thought showed me the direction for my further philosophical work.

In the history after the events of the year 1968, when students from France, the Federal Republic of Germany, the United States of America and from other countries had tried to realise the Marxist-socialist utopia, it became clear that they were confronted with an insurmountable resistance of the existing political and societal system. A deeper and broader way of thought proved to be necessary in order to understand these historical experiences. So I came to the conviction that the means of thought and the directions of thought of the European-western philosophical tradition were too narrow, because everything was thought of as being in an opposition: East and West, capitalism and socialism, freedom and oppression.

Philosophically this narrowness meant to me that by the dialectical way of thought every difference *in a deeper understanding* was conceptualised as an opposition. By the thesis of Marx (1953: 945): Dialectics «is only right if it knows its borders». I felt challenged to undertake a frontier-traffic of dialectical thought. I gave myself the double task to do research after the dialectics of the border and the border of dialectics (Kimmerle, 1983: 127-141).

By the philosophies of difference, which have developed a more radical *concept of the Other* than in the European-western tradition can be found, I was able to grasp the limits of this tradition. Emmanuel Levinas tries to overcome the ontologically founded philosophy by an ethically inspired way of thought. In doing so his roots in the tradition of Jewish thought plays an important role. Not what the human being is, but that she is unconditionally called on by the face of the Other as a fellow human being, the more so if this is a foreigner, forms the most fundamental philosophical question for Levinas (1968: 168-179).

The most direct support for my own problem I found in Jacques Derrida's conception of a philosophy of difference, especially in his contributions to a deconstruction of Hegelian dialectics. He endeavours to radicalise the thought of Heidegger, which stays within the framework of

ontology by ultimately referring to the difference of Being and beings. Derrida's thought of *différance* departs from the emergence of new differences all the time as a «not-original origin». In this way he does not want to replace the ontological foundation by an ethical one like Levinas, but to undermine foundational thought as such (Derrida, 1972: 1-29).

Luce Irigaray and Julia Kristeva have worked with the philosophies of difference in the concrete area of gender research and hereby they have extended the general possibilities of this way of thought. The difference of the sexes forms a concrete otherness which cannot be reduced to the other of the same. Womanliness is not defined by her opposition to manliness, but by her own manifold characteristics. By overcoming the conception of two opposite sexes, they want to show a general alternative to the thinking of oppositions as the basic form of thought in the European-western philosophy. Especially Irigaray (1977) has concentrated on this aspect. Both of them do not intend to make women alike to men, but to express by the own characteristics of womanliness something which has been forgotten and covered in the European-western tradition of philosophy. This type of concretisation and extension of the philosophies of difference is according to me further reaching than the examples of a *politics of difference*, which can be found with other philosophers of difference and which are self-evidently of great importance too.

Kristeva had emigrated during the time of the Cold War from Bulgaria to France and came to know the situation of a foreigner who lives in a different culture from her personal experience. She has analysed and described in a wonderful literary style the paradoxical situation of people, who live in a culture which is not their own one by birth and by education, as an existence between oppression and superiority. When she finally comes to the conclusion: *Foreigners are we to ourselves* she always gives the same reason for being a foreigner. That reason is the *unconscious* in the sense of the Freudian psychoanalysis, which is foreign to our everyday consciousness (Kristeva, 1990: 11-49, 199-202). One can criticise this last passage of her book. For me it is important that she, from the presuppositions of the philosophies of difference, has entered the path to a discussion of the problems which are paramount in the world of today where different cultures are confronted and mixed up on the biggest scale ever.

In my philosophical work the acquaintance with the philosophies of difference became the starting point for my contribution to explain the problems of multiculturalism and of interculturality (Kimmerle, 2000: 196-222). I decided to turn to the other and the foreigner in the most radical

sense of the word. My specific contribution to intercultural philosophy is the study of the philosophies of a non-western culture in which traditionally people mainly communicated and handed down their knowledge to later generations *in an oral way*. I have chosen for this the philosophies of sub-Saharan Africa. Making this my task proved to be fascinating and satisfying, but not always easy and comfortable.

The practice of comparative philosophy which existed since the beginning of the 19<sup>th</sup> century, comparing especially philosophies of the West and the Far East has according to my opinion methodical and geographical limits. It is not apt just *to compare* philosophies with each other. It cannot be avoided that they influence each other and that dialogues between them come up. And there is no valid justification to restrict the comparison, what this type of philosophy does, to cultures which have a «written history» (Libbrecht, 1995: 16).

During the Middle Ages intercultural exchanges of ideas played an important role in European philosophy. There were specific contributions of Islamic philosophers to questions which were discussed in Europe. In his *History of Western Philosophy* Bertrand Russell (1979, 413-421) has paid rather extensive attention to the meaning of Islamic thought to the philosophy of the Middle Ages. Bloch has characterised the way of thought in the works of Avicenna and Averrhoes in the context of these discussions as a *Left-wing Aristotelism* (Bloch, 1952: 8-59). We owe to him in a more general philosophical sense a criticism of the European-western claim to be the only valid representation of philosophy in the world, which cannot be justified in what sense so ever, when he speaks of a *Multiversum of cultures* and asks for a *many-voiced* communication between different cultures (Bloch, 1963: 170-176).

After the end of colonialism in the sense of the political control of non-European countries and parts of the world by European states, philosophers of Middle and South America and also of the native population of North America, and even of the peoples of sub-Saharan Africa and of Oceania raise their voices. This broad range of different philosophies all over the world is impressively documented in the 10 volumes of the *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998), in which not only Indian, Chinese, Arabic and Jewish philosophies have their place as non-Western philosophies, but also African and Latin American philosophies. In Germany and some other European countries, philosophers do not take part in this development, because they stick to traditional standards for philosophical quality. Thus, they do not succeed to really overcome a Eurocentric way of thought.

My above mentioned decision in the process of founding and working out intercultural philosophy to concentrate on sub-Saharan African philosophy and to engage in dialogues with philosophers from this area of the world, is motivated by the conviction that this new type of philosophy only is realised in an adequate manner, if it is acknowledged that also peoples which communicate primarily in an oral way have philosophy. Together with some colleagues from the Netherlands, Belgium, Germany and Austria, I have led dialogues with African philosophers from many different regions of this continent about subjects which were found of common interest. Most of these dialogues on justice and truth, time and development, communalism and democracy, aesthetics and morality, spirituality and experience of death are published in different journals and before all in the series *Studies Intercultural Philosophy* which is published by Rodopi Editions in Amsterdam. Dialogues in general, presuppose among other things equality in rank and diversity in contents with regard to the partners, and complete openness with regard to the expected results. Partners in dialogues do not only tolerate each other, they meet each other with respect and reverence.

The acknowledgement and high estimation of art from sub-Saharan Africa and from Oceania by European and western artists and organisers of art-exhibitions form according to my opinion the role of an outrider regarding the cooperation on equal level between western and non-western partners. It started with the Japonism of Van Gogh and some of his contemporaries, and with the turn of Gauguin to the Oceanic culture. The high estimation of African art, especially masks, by Picasso and Braque was pioneering in this field. Today there are different forms of cooperation between western and non-western artists, in which members of the Cobra-group and disciples of Joseph Beuys participate. In 1984 and 1989 in New York and in Paris western organisers of exhibitions have chosen for an intercultural perspective in their common presentation of art from western and non-western countries. And in 2002 a Nigerian curator who lives in New York was given the task to organise the *Dokumenta* in Kassel, where every five years the development of visual art all over the world is represented.

This type of interculturality, as it is practised in art and as philosophers try to introduce it, will also have consequences for the way, in which politicians and business people coming from western and non-western cultures meet each other. The intercultural philosophical dialogues can have the effect that also the intercultural communication in the fields of politics and economy will become *more dialogical*. Moreover in this way also the situation in multicultural societies can be ameliorated by offering

people in these societies not only the perspective that their cultural life gets enriched, but also that therein lie the germs for new and fruitful cultural, political and societal constellations.

There is no doubt that also in the future heavy oppositions will come up in the world. But it is important that the mutual argumentations are not only fed by an oppositional logic. Otherwise in the field of cultural communication and its radiation to the areas of politics and economy one will fall behind after what has been achieved by introducing an intercultural dimension in art and philosophy.

In a final analysis intercultural philosophy proves not only to be a secondary and subordinate discipline in the context of an ontologically founded philosophy. This new type of philosophy does not ask in the manner of European-western philosophy since Aristotle what and how human beings and the things in the world are, especially not in the sense that this question can be answered in a universal way which is valid everywhere and at any time. In the multiversum of cultures a multiperspectivism of truth exists, not only with regard to the question of being, what and how human beings and the things in the world are, but also with regard to the ultimate question of meaningfulness why something exists at all and there is not nothing, including the religious implications of that question.

The world-religions themselves, especially Christianity and other monotheistic religions, of which everyone paradoxically claims to possess the absolute truth, are only in the third instance, after art and philosophy, on the way to an intercultural way of thought. Although there is often said that 'interreligious dialogues' are going on, one can only speak of dialogues in the full sense of the word, when the partners have given up any claim of possessing the absolute truth.

After about two decades, in which my philosophical work has been concentrated on dialogues with African philosophies and philosophers, this kind of work has moved into the background. Since about 2006 I am trying to clarify for myself what the results of these dialogues are. I have given this work the title *Returning home*, which can easily be misunderstood. In three little volumes of the *Interkulturelle Bibliothek* (6, 48 and 58), I have tried to give an interpretation of this title by which the misunderstanding is avoided (Kimmerle, 2006, 2007, 2008). I have worked out what it means that within my way of thought an intercultural dimension is established. Thereby I have taken a step in the direction of a cosmopolitan philosophical position, like Derrida, a Berber from Northern Africa who lived in France, had done, and also Kwame Anthony Appiah who has been born in Ghana and who is living and teaching in the United States of America.

I am aware of the fact that also for my intellectual biography is presupposed that my personal life has taken place between different cultures. Already the family in which I have been born was characterised by the tension between a father from Württemberg in Southern Germany and a mother from an area near Cologne in the North-Western region of this country. Since 1976 I am living as a German citizen in the Netherlands, and from 1988 until 2006 I have been staying yearly for longer or shorter periods as a European in sub-Saharan Africa.

The history of my life has led me from a strongly Christian youth to getting rid of this belief in connection with a strictly philosophical way of thought, especially of reflecting religious problems. Later I was highly astonished about the vivid spirituality of African people. The world of spirits forms directly part of their life. Although this kind of belief cannot simply be taken over under the conditions of European-western thought, it motivated me to the thesis that reason and belief are of the same origin and of equal right. Thus I want to extend the Aristotelian definition of the human being: it has not just reason, but in the same way also belief. In a more complete intellectual autobiography this is documented in detail as a work in progress on my website [www.kimmerle.nl](http://www.kimmerle.nl). I could use the history of my life as an argument to defend this thesis.

## Bibliography

- BLOCH, E. (1952): «Avicenna und die Aristotelische Linke», *Sinn und Form*, 4, Berlin, Aufbau, pp. 8-59.
- (1959): *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a/M., Suhrkamp.
- (1963): «Differenzierungen im Begriff Fortschritt», in BLOCH, E. (1963): *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Vol. I, Frankfurt a/M., Suhrkamp, pp. 160-203.
- BULTMANN, R. (1961): «Das Problem der Hermeneutik», in BULTMANN, R. (1961): *Glauben und Verstehen*, Vol. II, Tübingen, Siebeck (Mohr), pp. 211-235.
- DERRIDA, J. (1972): «La différence», in DERRIDA, J. (1972): *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, p. 1-29.
- IRIGARAY, L. (1977): *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit.
- KIMMERLE, H. (1983): «Dialektik der Grenze und Grenze der Dialektik», in KIMMERLE, H. (1983) (ed): *Dialektik heute. Rotterdamer Arbeitspapiere*, Bochum, Germinal, pp.127-141.
- (2000): *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

- (2006): *Rückkehr ins Eigene. Die interkulturelle Dimension in der Philosophie*, Nordhausen, Bautz.
- (2007): *Das Eigene – anders gesehen. Ergebnisse interkultureller Erfahrungen*, Nordhausen, Bautz.
- (2008): *Spiegelungen westlichen und afrikanischen Denkens*, Nordhausen, Bautz.
- (2010): *Vernunft und Glaube. Eine Lebensgeschichte als Argument*. Internet Publication: [www.kimmerle.nl](http://www.kimmerle.nl)
- KRISTEVA, J. (1990): *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a/M., Suhrkamp.
- LIBBRECHT, U. (1995): *Inleiding. Comparatieve Filosofie. Opzet en ontwikkeling van een comparatief model*, Assen, Van Gorcum.
- LEVINAS, E. (1968): *Totalité et Infini. Essai sur l'extorité*, The Hague/Boston/Lancaster, Nijhoff.
- MARX, K. (1953): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. 1857-1858*, Berlin, Dietz.
- OOSTERLING, H. (1990): «Einführung», in KIMMERLE, H. (1990): «Denken in Bewegung, ein bewegtes Denken», in: OOSTERLING, H. and F. DE JONG (eds): *Denken unterwegs. Philosophie im Kräftefeld sozialen und politischen Engagements*, Amsterdam, Grüner, pp. XI-XXII. Also in OOSTERLING, H. (2005): *Interkulturalität im Denken Heinz Kimmerles*, Nordhausen, Bautz, pp.13-35.
- SCHLEIERMACHER, F. (1974): *Hermeneutik* [ed. H. Kimmerle], Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.

Recibido el 30 de abril de 2010.  
Aceptado el 30 de mayo de 2010.

# Multiculturalidad, interculturalismo y el aprovechamiento social de los conocimientos

## *Multiculturality, interculturalism and the social use of knowledge*

LEÓN OLIVÉ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

### Resumen

Un modelo *interculturalista* adecuado para las sociedades multiculturales, tanto global como localmente, requiere del reconocimiento del derecho de los pueblos a la diferencia y a preservar su identidad colectiva, necesita también incluir formas para estimular la interacción respetuosa y cooperativa entre sí de los distintos pueblos y culturas, pero también debe incorporar el reconocimiento del derecho a disfrutar de las condiciones que permitan su florecimiento, así como formas efectivas para lograrlo. Para esto, en el mundo actual es necesario que se satisfagan dos condiciones: 1) reconocer los derechos económicos de los pueblos y establecer garantías para su ejercicio, y 2) garantizar que los distintos pueblos y culturas tienen la capacidad, y disfrutan de las condiciones adecuadas, para generar y apropiarse del conocimiento y de las tecnologías que se necesiten para comprender y resolver los problemas sociales y ambientales, de acuerdo con las cosmovisiones y los sistemas de valores de cada uno. Lo anterior lleva consigo tanto la posibilidad de apropiación y aprovechamiento de conocimiento científico-tecnológico moderno, como de conocimiento tradicional y local, con las debidas protecciones para evitar apropiaciones indebidas.

Palabras clave: multiculturalismo, interculturalidad, justicia global, sociedades del conocimiento.

### Abstract

An intercultural model suitable for multicultural societies, both globally and locally, requires recognition of the right of peoples to preserve their difference and collective identity, and it also needs to include ways to encourage respectful and cooperative interaction with each of the different peoples and cultures but must also incorporate the recognition of the right to enjoy the conditions for their development, and effective ways to achieve it. For this, in today's world it is necessary to satisfy two conditions: 1) recognize the economic rights of the people and provide guarantees for its exercise, and 2) ensure that the different peoples and cultures have the capacity, and enjoy the adequate and appropriate conditions to generate knowledge and technologies needed to understand and solve social and environmental problems, according to the worldviews and value systems of each. The previous thing brings the possi-

bility of appropriation and use both of modern scientific and technological knowledge, and traditional and local knowledge, with appropriate safeguards to prevent misappropriation.

Keywords: multiculturalism, interculturality, global justice, knowledge societies.

## **Introducción**

Hoy en día es un truísmo afirmar que la sociedad global, como casi todos los países del mundo, son multiculturales. También ha habido una creciente conciencia de que los proyectos nacionales, dentro de los Estados-nación que en general son multiculturales, deberían desarrollarse con la participación de los diferentes grupos culturales incluyendo –donde existen, como en los países de América Latina– los pueblos indígenas. Sin embargo, hay una gran brecha entre la aceptación de estas ideas y el diseño y aplicación de políticas públicas, así como en la construcción de instituciones, que promuevan relaciones interculturales en las cuales los grupos con diferentes culturas interactúen entre sí respetándose unos a los otros, vivan en armonía, cooperen en proyectos de interés común y resuelvan diferencias por medios no violentos.

En este trabajo defenderé la tesis de que las relaciones interculturales deberían promoverse por medio de políticas e instituciones que promuevan y garanticen el derecho de los pueblos a preservar su identidad y a florecer, a decidir sobre su patrimonio simbólico y material, y a participar en la toma de decisiones en relación con la explotación de los recursos naturales de los territorios que habitan y en la forma de canalizar y distribuir los beneficios que resulten de la explotación de tales recursos. En cuanto a los recursos naturales, deberían participar en la decisión de cuándo explotarlos, en su caso, y mediante cuáles formas. Junto con lo anterior, en todos los países debería acordarse, entre todos los pueblos y culturas involucrados, un proyecto nacional que se construya y se lleve adelante mediante la participación de todos los grupos con diferentes culturas.

Esta tesis se defiende como un asunto de justicia social, a diferencia por ejemplo de promover apoyos a grupos con desventajas económicas y sociales por motivos asistenciales, y va de la mano de otra tesis que afirma que todos los grupos culturales deben disfrutar de las condicio-

nes adecuadas para apropiarse del conocimiento científico-tecnológico que sea necesario para comprender mejor sus problemas y utilizarlo para proponer y llevar adelante propuestas de solución. Pero al mismo tiempo deben existir las condiciones adecuadas para aprovechar y usar otro tipo de conocimientos, como los tradicionales y locales, y poderlos articular con los científico-tecnológicos. Veremos también que esta tesis entraña la necesidad de proteger debidamente a los conocimientos tradicionales y locales, que por ser en general patrimonio de grupos sociales discriminados y subvalorados (pueblos indígenas por ejemplo) son altamente vulnerables y susceptibles de expropiación indebida en beneficio de terceros (por ejemplo, apropiación indebida de conocimientos medicinales por parte de farmacéuticas transnacionales, las cuales obtienen beneficios económicos que nunca redundan en favor de los productores originales de los conocimientos que sirvieron de base para sus desarrollos tecnológicos).

En lo que sigue comentaré algunos rasgos del contexto global en el que se debe enfrentar el desafío de diseñar políticas interculturales que tiendan a promover una sociedad menos injusta, más democrática –en el sentido de democracia participativa– y plural. Las tesis mencionadas antes se comprenden mejor y se justifican con mayor claridad si se toma en cuenta ese contexto. Pero en primer lugar distinguiré entre los conceptos «multiculturalidad» e «interculturalismo».

## **Multiculturalidad e interculturalismo**

Utilizo el concepto «multiculturalidad» para referirme a la situación fáctica de la existencia de grupos con diferentes culturas en una misma sociedad, por ejemplo dentro de un país. Por eso afirmé arriba que la sociedad global es multicultural. La multiculturalidad es una situación que de hecho se encuentra en todo el mundo y en casi todos los países del planeta. «Intercultural» se aplica en cambio a una sociedad en la cual los miembros de diferentes grupos culturales se relacionan entre sí y se enriquecen por medio de sus interacciones, ampliando sus horizontes, al grado que incluso su identidad puede ser influida por creencias, normas, valores y prácticas de otros grupos. En este sentido, es deseable la construcción de modelos de sociedades interculturales que sirvan como guía para el diseño y aplicación de políticas públicas que conduzcan al establecimiento de relaciones interculturales en el contexto de una sociedad justa, democrática y plural. El concepto de «in-

terculturalismo» se refiere a la concepción filosófica que fundamenta la construcción de tales modelos.<sup>1</sup>

## **El contexto global para un nuevo tipo de relaciones interculturales**

### *La globalización*

Revisemos ahora un grupo de rasgos para referirse a los cuales suele usarse el concepto de «globalización». Ciertamente este término se usa en muchos sentidos diferentes. Por ejemplo, se emplea para referirse al intercambio de mercancías y a la interdependencia de las economías de casi todo el globo terráqueo, que se ha dado como consecuencia de las redes telemáticas e informáticas que han permitido el instantáneo flujo planetario de información y de capitales, así como de otros desarrollos tecnológicos que han facilitado las comunicaciones físicas y el transporte de mercancías y de personas con una intensidad sin precedentes. Es preciso reconocer que la globalización, en este sentido, tiene un aspecto positivo que permitiría más intensas relaciones e intercambios entre las culturas. Pero como subrayaré adelante, este desarrollo tecnológico está atravesado por otro eje de relaciones asimétricas e injustas en cuanto a las posibilidades de acceso y de aprovechamiento de la ciencia y la tecnología.

Por otra parte también es de sobra conocido que el término de «globalización» se utiliza en relación con un modelo económico que se ha impuesto en todo el mundo, que usualmente se le llama «neoliberal», que pugna por establecer condiciones de mínima o nula regulación del tránsito de mercancías y capitales, así como para la inversión de capitales que permitan su reproducción y acrecentamiento, al tiempo que en todo el mundo se imponen más restricciones al tránsito de personas.

En el primer sentido la globalización está ligada con el desarrollo tecnológico, y es importante subrayar que –si bien este es un punto controversial–, lo que ha enseñado la mejor filosofía de la tecnología es que si bien la tecnología influye de manera notable en las sociedades, está lejos de determinar su estructura y dinámica. Más bien, los efectos sociales de

---

<sup>1</sup> El modelo intercultural cuyo esbozo defenderé en este artículo no tiene entonces nada en común con el concepto de «multiculturalismo» criticado por Sartori (2001), para quien «multiculturalismo y pluralismo son posiciones antitéticas que se contradicen entre sí». El concepto de multiculturalismo al que se refiere Sartori es irrelevante para un adecuado modelo intercultural para América Latina. El modelo intercultural que defenderé, además, requiere un sólido fundamento en una posición filosófica (ética, política y epistemológica) auténticamente pluralista, como la que esbozaremos adelante (Olivé, 1999 y Olivé, 2004).

la tecnología son y pueden ser controlados por decisiones humanas y por tanto puede encauzarse de diferentes maneras (Broncazo, 2000). Por esta razón, si la globalización se entiende como el intercambio de información y la interacción cultural entre pueblos y naciones diferentes, posibilitada por el desarrollo tecnológico, en especial por las tecnologías de la información y la comunicación, entonces debe ser bienvenida, y es un imperativo ético procurar que sus beneficios alcancen a un mayor número de seres humanos. Pero esto sólo si la globalización se entiende de esa manera. Este es un primer rasgo del contexto mundial que impone ciertas condiciones para un modelo de sociedad intercultural justa: *todos los pueblos y todas las culturas deben disfrutar de las condiciones que garanticen el acceso a estas tecnologías y la aplicación de las mismas de acuerdo con las concepciones, los fines y los valores que cada una de ellas se plantee.*

En el segundo sentido el término de «globalización» se refiere a una nueva fase del capitalismo surgida al final del siglo XX, que ha dado lugar a relaciones sociales profundamente injustas, que ha tenido como consecuencia la acumulación de enormes fortunas en una capa muy delgada de la población y la exclusión de millones de seres humanos de los beneficios de la riqueza.

### *Algunas consecuencias de la globalización*

Algunas consecuencias de la globalización, tanto negativas como ventajosas, que conviene mencionar con vistas a la construcción de un modelo de sociedad intercultural, son las siguientes:

- 1) Los Estados nacionales se han transformado, han cedido poder y soberanía frente a los agentes económicos y sociales que han adquirido preponderancia, como las compañías transnacionales (constituidas legalmente) o las organizaciones criminales (incluyendo las de tráfico de narcóticos y de personas). En regiones como América Latina, los Estados han dejado de cumplir con obligaciones elementales en los campos de la educación, la salud y la seguridad, y su función cada vez más es la de garantes de las condiciones adecuadas para el desarrollo de un capitalismo global. Esta es una de las claves para entender por ejemplo el conflicto por el control del Estado en México, que hizo crisis con las elecciones presidenciales de 2006, donde se dieron acusaciones fundadas de fraude (Olivé, en prensa).
- 2) Las grandes empresas transnacionales, con el apoyo de los Estados militar y económicamente poderosos, asedian constantemente a los países y pueblos que no pertenecen al primer mundo, especialmente por sus recursos naturales, y amenazan asimismo sus capacidades de

generar conocimiento y de explotar racionalmente dichos recursos en su propio beneficio, tanto mediante un saqueo de su capital intelectual (fuga de cerebros) como por medio de la obstaculización del establecimiento de sólidos sistemas educativos y de investigación. Debe subrayarse que una proporción muy importante de los recursos naturales valiosos del planeta se encuentran en los países del sur, y muchos especialmente en territorios donde viven pueblos originarios.

- 3) Se ha producido una enorme concentración del poder económico e ideológico en las grandes empresas transnacionales que controlan el acceso a los medios de comunicación, al ciberespacio y por consiguiente a los contenidos que se difunden en los programas informativos, poder concentrado que como nunca antes depende de sistemas científico-tecnológicos. En este rubro destacan los llamados por el filósofo español Javier Echeverría «señores del aire»: las grandes compañías de la comunicación por satélite, así como las que controlan las redes globales de televisión y en gran medida el acceso y la navegación por Internet (Echeverría, 1999). A éstas cabría agregar los grandes consorcios editoriales que han absorbido a las firmas pequeñas y medianas, y que han acumulado una gran capacidad para controlar la publicación y distribución de libros, es decir, de influir decisivamente en lo que la gente lee.
- 4) En forma paralela, la cultura –entendida en un sentido amplio, y no en el estrecho sentido de «cultura de élite» que la reduce a la música, el cine, la danza, el teatro y la literatura– ha adquirido una nueva relevancia. En particular, ha pasado a un primer plano la lucha por el reconocimiento y por el respeto a la identidad colectiva desde diversas perspectivas. Así, la religión y la etnicidad, tanto en el contexto de pueblos originarios, como de grupos de inmigrantes en otros países, se han vuelto elementos cruciales de la identidad. Además, el fenómeno migratorio y el trasvase cultural posibilitado por las tecnologías de la información y la comunicación, están produciendo una hibridación cultural no vista antes, ante la cual, sin embargo, también se ha reforzado la lucha por el reconocimiento de las identidades propias y por el reconocimiento de la diversidad cultural y de su valor para la sociedad global y para las sociedades nacionales (García Canclini, 2001).
- 5) En décadas recientes han surgido nuevos agentes sociales y políticos y se ha revalorizado el papel de otros agentes tradicionales: pueblos indígenas, grupos de inmigrantes, movimientos ecologistas, de género, de homosexuales, de consumidores, movimientos antiglobalización, nuevos movimientos laborales y campesinos, entre muchos

otros. Un número importante de estos grupos además tienen interacciones significativas.

Sin embargo, la reivindicación dominante y más visible de la mayoría de estos nuevos movimientos y agentes políticos había sido hasta hace poco tiempo la del reconocimiento y el derecho a la diferencia, por esta razón había quedado opacada la lucha por una participación efectiva en la toma de decisiones acerca de cuándo y cómo explotar recursos (naturales, sociales y del conocimiento), y de cómo canalizar y distribuir los beneficios de su explotación.<sup>2</sup> Esto ha comenzado a cambiar en tiempos recientes, por ejemplo en América Latina en el caso de los movimientos indígenas, ha sido notable su articulación horizontal con otros movimientos sociales, como ha sido evidente en Bolivia en estos últimos años. Por eso es importante insistir en que además de los derechos culturales, es necesario reivindicar los derechos económicos de los pueblos y de las naciones, pues no se trata de reivindicar las identidades en la pobreza, sino las identidades en condiciones de justicia social, dentro de cada país y en las relaciones internacionales (Fraser, 2002).<sup>3</sup>

- 6) Muchos países, especialmente en América Latina, han reconocido en su constitución política su carácter multicultural, y en general los derechos culturales de los pueblos originarios. Esto es de aplaudirse, pero ha sido muy pobremente traducido al establecimiento de mecanismos efectivos que modifiquen las relaciones interculturales en esos países, lo cual marca una serie de cuestiones para la agenda que debe replantearse cada país, así como para la agenda de las relaciones internacionales e interculturales.
- 7) Entre los puntos pendientes en los países de América Latina se encuentra la reforma de los Estados. Sin embargo, en virtud de las relaciones de poder que han prevalecido hasta ahora ha sido imposible llegar a acuerdos sobre esas reformas entre los diferentes agentes políticos, dentro de cada país y entre países.

---

2 El derecho a la diferencia es el derecho de los individuos a ser reconocidos como miembros de cierto grupo social y a gozar de determinados beneficios en virtud de ello. La identidad de los individuos que pertenecen a ese grupo se afirma sobre la base de las diferencias que los caracteriza como miembros del grupo, y los distinguen de otros ciudadanos (Salmerón, 1998). Un argumento usual para justificar el derecho de las culturas a sobrevivir y a evolucionar, manteniendo su identidad colectiva, está basado en el doble papel que desempeñan, por un lado, como constitutivas de la *identidad* personal, y por la otra como condición de posibilidad para el ejercicio de la *autonomía* y la *autenticidad* de sus miembros. Este papel es particularmente notable en las culturas tradicionales. Por eso, la realización plena de los intereses de sus miembros depende de la continuidad de la cultura (Olivé, 1999).

3 Véase abajo la sección sobre el concepto de justicia social relevante en este contexto.

- 8) Finalmente, para completar esta muy esquemática revisión de algunos rasgos del contexto globalizado contemporáneo, conviene recordar que el complejo proceso social global que hemos estado viviendo en las últimas décadas no ha ido acompañado a la misma velocidad de una elaboración y uso de categorías adecuadas para comprender los nuevos fenómenos por parte del pensamiento filosófico y teórico en las humanidades y en las ciencias sociales. Falta mucho por elaborar en cuanto a las categorías, conceptos, teorías y modelos para comprender mejor las situaciones y, sobre todo, para contar con apropiadas guías para la acción.

Es urgente revitalizar el pensamiento humanístico y social para que ofrezca los entramados conceptuales y metodológicos adecuados para la comprensión y crítica de estos fenómenos. Esto requiere, entre otras cosas, la trasgresión de las fronteras disciplinares y la intensificación del trabajo «transdisciplinar», es decir, la elaboración de nuevos conceptos, modelos y métodos mediante la concurrencia de diversas disciplinas –aunque esos conceptos y métodos no sean característicos de ninguna de ellas– junto con formas de conocimiento y de acción no disciplinarias, por ejemplo saberes tradicionales.

Pero no por ello debemos olvidar las categorías que todavía son indispensables, tales como la de «identidad», o las de «clase social», «explotación», «alienación», «solidaridad», «extrañamiento», «enajenación», «ideología» y «justicia social».

Parte de la precariedad conceptual se debe al papel ideológico que desempeñan determinadas concepciones que han conquistado el lugar dominante tanto en los medios académicos como en los políticos, y que se reflejan ampliamente en los medios masivos de comunicación. Para mencionar sólo un ejemplo, muchos discursos oficiales de gobiernos nacionales y de organismos internacionales llevan ya varios años enfocando el problema de la injusticia social como si fuera un problema sólo de pobreza. Consecuentemente las políticas públicas se han visto invadidas con programas «para ayudar a los pobres», concebidos las más de las veces bajo visiones asistenciales y caritativas, que entienden al fenómeno de la pobreza en cada país, y de los países pobres, como aislado e independiente del resto de las estructuras y relaciones sociales y económicas, y casi como si su existencia fuera responsabilidad de los pobres.

Señalados algunos rasgos negativos y otros positivos de la globalización, pasemos a otro concepto que se ha puesto de moda en los últimos años y que se está convirtiendo en la brújula para el diseño de políticas

públicas en educación, economía y en ciencia, tecnología e innovación: el concepto de «sociedad del conocimiento». Después regresaré a su pertinencia para los modelos de sociedades interculturales.

## **Las sociedades de conocimientos**

En efecto, hay otro rasgo de la nueva sociedad que se está conformando al que alude el término de «sociedad del conocimiento». Se trata de una forma de producción del conocimiento, donde los términos básicos son «auto-organización», «dispersión», «distribución» y «división» (Fuller, 2001). En esta nueva forma no hay un lugar central de producción del conocimiento, sino que éste se genera de manera distribuida en muchas unidades dispersas, que físicamente pueden estar muy separadas, pero que a la vez se mantienen en contacto mediante redes de comunicación, de aquí por ejemplo el término de «sociedad red» (Castells, 1999). El conocimiento producido por una unidad adquiere valor en la medida en que complementa y se suma al que se produce en los otros nodos de la red. Pero para que esto sea posible se requiere cierto nivel de homogeneización cultural. Se encuentra aquí entonces una de las tendencias más fuertes que están empujando en la sociedad globalizada y del conocimiento: la de una estandarización que parece amenazar a las diversas identidades culturales del planeta.

Por otra parte, la forma distribuida de producción del conocimiento no significa una democratización del conocimiento, en el sentido de que sea público y accesible a todos, ni una disminución de la exclusión de millones de seres humanos de sus beneficios. Por el contrario, ni siquiera hay garantías de que quienes participan de una red se beneficien del conocimiento producido distribuidamente, ni que sepan cuál es realmente el producto final.

Los rasgos que se intentan capturar con la noción de sociedad del conocimiento tienen un origen común con aquellos a los que se refiere la noción de globalización, a saber, el advenimiento de nuevos sistemas de producción de conocimientos y de intervención en la realidad, que muchos autores han llamado sistemas tecnocientíficos (Echeverría, 2003), los cuales han dado lugar –entre otras consecuencias– a un desarrollo sin precedente de las tecnologías de la información y la comunicación. Esto ha llevado a su vez a un creciente ritmo de creación, acumulación, distribución, aprovechamiento y depreciación de la información y del conocimiento, y a transformaciones inéditas en las relaciones sociales debidas al impacto de dichas tecnologías y de las aplicaciones del conocimiento.

En efecto, el origen de la revolución que ha abierto la posibilidad de la sociedad del conocimiento se encuentra en el surgimiento, hace apenas pocas décadas, de sistemas de producción y aprovechamiento del conocimiento que tienen formas de organización, de colaboración entre diferentes especialistas y agentes productores de conocimiento, estructuras de recompensas y mecanismos de financiamiento, así como mecanismos de evaluación, controles de calidad, normas y valores, muy diferentes a los de la ciencia y la tecnología como las hemos conocido tradicionalmente, desde los siglos XVII y XVIII.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX la ciencia y la tecnología que podemos llamar tradicionales han sido paulatinamente desplazadas en importancia –social, cultural y económica– por la llamada «tecnociencia», es decir, por un complejo de saberes, de prácticas, de instituciones y de sistemas, en los que colaboran conjuntamente equipos de científicos, de tecnólogos, de gestores y administradores, que por lo general requieren grandes financiamientos, y donde se involucran intereses económicos, y en muchos casos también políticos y militares.

Ejemplos paradigmáticos de tecnociencia los encontramos en la investigación nuclear, en la investigación espacial, en la biotecnología y en la investigación genómica, en la informática y en el desarrollo de las redes telemáticas. Suele mencionarse al proyecto Manhattan –la construcción de la bomba atómica a finales de la Segunda Guerra Mundial– como uno de los primeros proyectos tecnocientíficos (Echeverría, 2003).

Junto con lo anterior, las personas altamente calificadas en cuanto a sus habilidades y conocimientos como insumos necesarios en la producción de bienes y servicios han pasado a ocupar un lugar fundamental. Los conocimientos –sobre todo los científicos y tecnológicos– se han vuelto indispensables como medios de producción, y son por tanto fuentes de riqueza y de poder. Así, en gran medida las tecnologías manufactureras han sido desplazadas de su lugar central en la generación de riqueza por los sistemas tecnocientíficos.

A partir de fenómenos de este estilo, se considera a la «sociedad del conocimiento» como la sucesora de la sociedad industrial, con nuevas formas de organización en la economía, la educación, la política y la cultura.

Pero es importante subrayar, como se ha insistido con frecuencia, que en sentido estricto todavía no existe una sociedad del conocimiento, sino que el concepto más bien se refiere a un modelo de sociedad que está en construcción. Están en construcción tanto el modelo como la sociedad misma, aunque muchos de los rasgos de esa sociedad ya se encuentran en el presente. Vivimos, pues, en una sociedad en transición. Esta es quizá

una de las grandes novedades de la historia, que ahora somos conscientes de vivir en la transición a un tipo de sociedad distinto, *y eso nos deja mayores responsabilidades*, porque tenemos la capacidad de encauzar los cambios de una o de otra manera.

En suma, si bien el conocimiento ha sido constitutivo de toda sociedad humana permitiéndoles organizarse internamente, desarrollarse y relacionarse con su ambiente, la adopción del concepto de «sociedad del conocimiento» se justifica porque se han dado transformaciones radicales en las formas de generar el conocimiento, de almacenarlo, distribuirlo, apropiarlo, aprovecharlo y usufructuarlo. Como ya he sugerido, esto ha dado lugar a relaciones de poder inéditas, en buena medida basadas en la exclusión de los beneficios de los nuevos conocimientos, pero peor aún, en la exclusión de la posibilidad misma de generar nuevo conocimiento y aprovecharlo socialmente.

Esto significa que los sistemas generadores de riqueza que se basan en un procesamiento del conocimiento y en creación de nuevo conocimiento, no bastan por sí solos para dar lugar a una sociedad justa. Así, la pregunta crucial al discutir un modelo de sociedad del conocimiento es: ¿qué tipo de sociedad debería ser para que pueda generar riqueza y contribuir a satisfacer las necesidades básicas de todos sus miembros y al desarrollo de sus capacidades (es decir, que sea justa)? Debemos pensar en modelos de sociedades del conocimiento que además de ser justas, también promuevan una amplia participación de los diferentes sectores sociales en la definición de los problemas que les afectan y para encontrar vías de solución para los mismos. Pero además debe tomarse en cuenta que un mismo tipo de problema –digamos de salud, vivienda o educación– toma matices diferentes y las formas de solución aceptables desde el punto de vista de quienes viven esos problemas son muy distintas, según el entorno cultural y ambiental de los grupos humanos en cuestión. No es lo mismo solucionar problemas de vivienda en medios urbanos que en zonas semidesérticas o selváticas.

## **Justicia social**

La *justicia social* la entenderemos como referida a la distribución de beneficios y de cargas en una sociedad de seres racionales. Para pensar en relaciones sociales y formas de distribución justas debemos abandonar las propuestas basadas en principios derivados de situaciones originarias ideales, con su presupuesto de una racionalidad convergentista, no plural, y

volver al concepto de que una sociedad justa es una donde se establecen instituciones, mecanismos y organizaciones públicas para distribuir beneficios y cargas, ventajas y desventajas, de una manera que garantiza la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de todos sus miembros (Millar, 1976), así como el desarrollo de sus capacidades y planes de vida.

Podemos llamar «convergentista» a la idea de racionalidad que ha prevalecido en la filosofía occidental moderna y que en gran medida es defendida aún hoy en día. Se trata de la idea de racionalidad presupuesta por la tesis que dice por ejemplo que una auténtica norma moral es aquella máxima que aceptaría cualquier sujeto racional en el ejercicio libre de su racionalidad.<sup>4</sup> El concepto de racionalidad que conviene para un modelo pluralista de una sociedad justa es el de la racionalidad como el ejercicio de una capacidad que llamamos razón, común a todos los seres humanos en virtud de sus capacidades neurobiológicas, pero que necesariamente se da en el contexto de «nichos cognitivos» específicos, y por medio de prácticas específicas, que difieren entre sí. De ahí la enorme variedad de formas que toma el ejercicio de esa capacidad, lo cual explica la existencia de una amplia diversidad de prácticas cognitivas que los diferentes grupos humanos han desarrollado con éxito.

Las *necesidades básicas* de una persona son aquellas indispensables para mantener sus capacidades y la posibilidad de que realice las actividades esenciales de su plan de vida. Las necesidades básicas *legítimas* son aquellas compatibles con la realización de los planes de vida de los demás miembros de la sociedad, es decir, aquellas cuya satisfacción no impide la satisfacción de las necesidades básicas de algún otro miembro de la sociedad (en el presente o en el futuro).

La determinación de las necesidades básicas de las personas no puede hacerse desde un lugar central y bajo un punto de vista que pretende no tener lugar alguno, refiriéndose a ciudadanos abstractos, ni puede estar sujeta a un conjunto único de criterios supuestamente absolutos. Esto lo han dejado claro, como mencionamos antes, los nuevos agentes políticos en su lucha por el reconocimiento. La determinación de las necesidades básicas de las personas debe hacerse con la participación de los afectados, bajo el reconocimiento de la pluralidad cognitiva y moral de nuestro mundo, en relación con ciudadanos de carne y hueso que se identifican culturalmente con distintas entidades sociales. Son ellos los que tienen que decidir cuánta

---

<sup>4</sup> El origen kantiano de esta concepción es evidente. Esta posición se ha hecho presente en buena parte de los trabajos más influyentes de la filosofía política de la segunda mitad del siglo XX, como los de Jürgen Habermas y John Rawls. Contra esta posición se han levantado muchos autores, entre ellos puede mencionarse Nicholas Rescher (1993).

les son sus necesidades básicas y cómo satisfacerlas. Esto presupone el reconocimiento como pares de todos los agentes sociales pertenecientes a diferentes grupos sociales, con iguales derechos que los demás (Fraser, 2002). La determinación de las necesidades básicas y de las formas de satisfacerlas, pues, debe hacerse en un contexto de interacción basado en normas éticas de convivencia armoniosa, cooperativa y constructiva entre diferentes grupos sociales. Sólo así podremos aspirar a relaciones interculturales estables y legítimas que vayan más allá de un *modus vivendi*, es decir, de una aceptación del *status quo* en virtud de las relaciones de poder prevalecientes en cierto momento, que es peligroso por inestable.

La realización de los planes de vida de muchas personas que han nacido o han crecido en el contexto de determinadas culturas requiere la preservación y el florecimiento de esa cultura, pues muchas de sus metas y de sus acciones sólo son posibles y tienen sentido dentro de su contexto cultural. Las necesidades básicas de personas que pertenecen a diferentes culturas pueden ser distintas. La cultura en cuestión puede ser la de un pueblo en particular, o la de otros grupos sociales. Así, puede ser que para los miembros de un determinado pueblo, la pertenencia a tal pueblo forme parte no sólo de su identidad personal, sino que constituya una necesidad básica. Por consiguiente, en una sociedad justa deben darse las condiciones para la preservación y el florecimiento de ese pueblo.

Es importante no confundir la defensa de los derechos culturales y económicos de los pueblos, especialmente el derecho a la diferencia y al reconocimiento –junto con el derecho a participar en la construcción y desarrollo de una sociedad justa– con la idea de que nada debe cambiar en cuanto a las instituciones y costumbres de los pueblos. Dicha confusión equivale a pretender que en las modernas sociedades democráticas nada debe cambiar por el sólo hecho de que son democráticas. Junto a los derechos antes mencionados, es preciso subrayar la obligación de los diferentes grupos a realizar los cambios que sean necesarios en su vida con el fin de construir relaciones interculturales armoniosas. Es decir, deben cambiar todo aquello que impida la realización de tales relaciones interculturales cooperativas.

Una *sociedad justa* debe ser democrática y plural. Requiere de una participación democrática de todos los ciudadanos, no como ciudadanos abstractos, ni en el sentido formal de democracia, sino en el sentido republicano de democracia participativa, como ciudadanos de carne y hueso situados en un contexto político, económico y cultural específico. Particularmente, puesto que todos los grupos sociales deben contar con los medios económicos y materiales adecuados para realizar sus planes de vida

legítimos, deben disfrutar del derecho a participar en la toma de decisiones acerca de la explotación de recursos naturales y sociales, incluyendo el conocimiento, particularmente el de la ciencia y la tecnología, y en la canalización de sus beneficios. En una sociedad del conocimiento justa debe haber una participación pública en la decisión de qué tipo de conocimiento debe producirse y cómo explotarlo en beneficio de los diferentes grupos sociales.

El modelo de sociedad justa aquí esbozado requiere entonces de una fundamentación en una concepción pluralista en ética y en epistemología. Veamos una breve descripción de tal posición

## El pluralismo

Para llevar adelante proyectos comunes entre grupos diferentes, por ejemplo un auténtico proyecto de nación en cada uno de los países de América Latina, o proyectos de cooperación internacional, donde convivan pueblos y grupos con distintas prácticas, morales y culturas, reconociendo las diferencias; o bien para lograr acuerdos legítimos y estables sobre los derechos humanos, es necesario enfrentar dos posiciones extremas sobre las normas, los valores y los criterios de decisión en el ámbito de las creencias y el conocimiento así como en de la ética: el absolutismo y el relativismo. Deben superarse ambas concepciones porque hacen planteamientos extremos que subyacen a muchos ordenamientos jurídicos nacionales e internacionales que en la práctica traban el reconocimiento de la diversidad, obstaculizan la posibilidad del ejercicio de los derechos de los distintos pueblos y grupos con diferentes prácticas y costumbres, y desalientan la cooperación y realización de proyectos comunes entre quienes son diferentes.

Con respecto a los derechos humanos, esto es crucial, pues entre las maneras más socorridas para fundamentarlos, se encuentra, por un lado, una concepción absolutista, que recurre a la idea de una «esencia humana» como fundamento de tales derechos. El riesgo de esta posición es que puede conducir a la imposición de una concepción particular sobre el ser humano y sobre las personas, disfrazándola de un conocimiento universal sobre la esencia humana.

La posición *absolutista* sostiene que sólo puede haber «un único pensamiento correcto», una única manera correcta de entender el mundo, por consiguiente un único conjunto correcto de criterios de evaluación epistémica (criterios para evaluar las pretensiones de conocimiento), y un único conjunto correcto de criterios de evaluación moral. Esta tendencia se des-

prende de las ideas dominantes sobre la racionalidad en el pensamiento moderno, las cuales cobraron un gran auge hacia finales del siglo XX. Bajo la tesis de que existen normas éticas y valores absolutos, esta posición suele respaldar la imposición de creencias, de normas y de valores de un grupo social, que suele ser el dominante en alguna época, como si fueran auténticamente universales, por lo cual se presta para justificar relaciones de dominación e intervenciones imperialistas, razón por la cual es importante criticarla y superarla.

Por su parte, el *relativismo extremo* afirma que no existen criterios que permitan hacer una evaluación racional comparativa entre diferentes pretensiones de saber o entre diferentes conjuntos de valores y normas morales. Para el relativismo cualquier punto de vista es tan bueno como cualquier otro, y por tanto sostiene que nunca es posible realizar críticas racionales a otras concepciones en cuestiones del conocimiento, o sobre problemas éticos y políticos, y en general sobre normas y sobre valores. Esta posición desalienta la interacción y la cooperación entre grupos humanos diferentes, por lo que también es crucial criticarla.

La concepción alternativa a estas dos es una posición *pluralista* en ética y en epistemología. La concepción pluralista promueve una idea de la ética como el conjunto mínimo de normas y de valores para la convivencia armoniosa entre diferentes personas y grupos sociales, aceptados de común acuerdo aunque sus morales sean distintas, o sea, aunque sus normas y valores específicos para juzgar la corrección de una acción desde un punto de vista moral sean muy diferentes. Lo importante es que cada grupo acepte la norma en cuestión por razones que consideran válidas, aunque tales no sean razones aceptables para otros grupos, quienes a su vez deberían aceptar la norma, en su caso, por otras razones válidas para ellos. En el terreno de las creencias y del conocimiento, la concepción pluralista reconoce que hay muchas formas posibles de conocer y de interactuar con el mundo. No existe sólo una forma que sea la correcta. Distintas maneras de conocer el mundo pueden ser correctas, pero tampoco es el caso que se valga cualquier cosa.

### **La propuesta del enfoque pluralista en cuestiones éticas**

En el campo de la ética el pluralismo acepta que no hay una única manera correcta de fundamentar las normas éticas. Pero suponer que no existe un único conjunto válido de estándares de corrección no quiere decir que no haya ningún conjunto de estándares de corrección para juzgar la

validez de diferentes sistemas de normas morales o de propuestas de conocimiento.

Igualmente, no hay un único significado válido de los conceptos morales fundamentales como «dignidad», «necesidad básica» y «afrenta moral». Por esta razón, desde este punto de vista la noción de derechos humanos no se refiere a una «esencia humana» dada de una vez y para siempre, y por ello el significado de este concepto debe ser redefinido constantemente. No es que estos conceptos no sean fundamentales. Cualquier cultura que tenga un mínimo de moralidad debe tener conceptos equivalentes. Y cualquier convivencia entre culturas que aspire a una estabilidad, debe lograr un consenso racionalmente fundado acerca de lo que significan esos conceptos.

Pero el problema es que el concepto de dignidad no tiene un contenido universal. Lo que significa «dignidad» en una cultura puede no significar lo mismo en otra. El contenido del concepto debe revisarse y establecerse en cada contexto significativo de interacción humana y de interacción entre culturas. Pero en toda circunstancia ese concepto establece los límites intraspasables de respeto a las personas. Y esos límites son, precisamente los que se establecen al acordar los derechos humanos fundamentales.

El pluralismo propone que en cada interacción intercultural donde sea pertinente, se pongan sobre la mesa de la discusión los aspectos relevantes de las diferentes morales positivas en juego.

Cuando se trata de determinar si en un contexto de relaciones interculturales, a nivel nacional o internacional, ciertas costumbres tradicionales respetan o no la dignidad de las personas, o los derechos humanos, o si se satisfacen o no las necesidades humanas básicas, el proceso puede requerir una nueva discusión de cuáles son las necesidades básicas y los derechos humanos básicos.

Esto es lo que ocurre cada vez que se discuten los derechos humanos, cada vez que se discute si se incluyen determinados derechos individuales o de grupo en una constitución política, o en legislaciones internacionales. En todos esos casos se están redefiniendo esos conceptos.

## **Redes sociales de innovación**

En el contexto de la globalización y las sociedades del conocimiento quisiera comentar algunos de los desafíos que se presentan en América Latina con respecto al aprovechamiento de conocimientos (de diversos tipos) y la resolución de problemas donde haya una genuina participación

de representantes de diversas culturas. Como ya hemos visto, ésta es una condición para lograr una sociedad justa.

Para esto conviene comentar todavía otro concepto que también se ha puesto en boga recientemente, el de *innovación*. En los últimos tiempos se escucha mucho sobre los sistemas y redes de innovación, así como sobre la importancia de innovar. Se trata otra vez de un concepto que no tiene una definición única. En los medios empresariales y económicos suele hablarse de la innovación como una transformación de un proceso, de un sistema, o como la producción de un nuevo artefacto o de un nuevo servicio, y suele decirse que hay innovación cuando se coloca exitosamente en el mercado; no se trata sólo, pues, de la novedad, sino de que realmente se venda en el mercado.

Pero puede ampliarse el concepto de innovación y pensar en una transformación de servicios, de procesos, de artefactos o de bienes, que no necesariamente se coloque en el mercado, y en ocasiones que ni siquiera busque colocarse exitosamente en el mercado y generar ganancias para quien lo produzca, sino más bien que mediante eso se pretenda revolver problemas. Muchos problemas sociales y ambientales pueden resolverse mediante una innovación que no necesariamente adquiera un valor en el mercado. La clave para considerar a la transformación en cuestión como innovación es precisamente que logre la resolución del problema en cuestión, a satisfacción de los grupos relevantes que padecen tal problema (Valenti, 2008).

Bajo esta visión amplia deben considerarse otras fuentes de conocimiento —distintos a los conocimientos científico-tecnológico modernos— con enorme potencial para incorporarse a innovaciones que eventualmente pueden ser exitosas desde un punto de vista comercial, pero que sobre todo pueden ser muy útiles para comprender y resolver diferentes problemas sociales y ambientales: los conocimientos tradicionales, es decir, los conocimientos que han sido generados, preservados, aplicados y utilizados por comunidades y pueblos tradicionales, como los grupos indígenas de América Latina. Pero esto no es característico sólo de este continente. En África, Asia y en la misma Europa, existe un enorme reservorio de conocimientos tradicionales, por lo cual todos los países, incluso los europeos, harían bien en revisar sus políticas con respecto a los conocimientos tradicionales y locales, por ejemplo los relacionados con la agricultura.<sup>5</sup>

Los conocimientos tradicionales tienen un gran potencial para el desarrollo económico y social, en muchos casos porque pueden permitir la

---

<sup>5</sup> Debemos esta observación a Philippe Barret, de la asociación civil francesa GEYSER (Groupe D'études et de Services pour L'Économie des Ressources).

generación de productos comercializables, pero también de muchas otras maneras no comerciales. Por esto es importante desarrollar mecanismos sociales para su preservación, promoción y adecuada explotación en beneficio principalmente de quienes lo han desarrollado y conservado, pero también del resto de la sociedad. Pero si se ha de contribuir a una sociedad de conocimientos justa, dicha explotación de los conocimientos debe hacerse sobre bases éticamente aceptables, y prestando mucho cuidado a que se haga el debido reconocimiento de la propiedad intelectual de esos conocimientos por parte de quienes lo generaron y/o conservaron, mediante apropiadas formas de protección, que puede ser jurídica o no.

Para realizar un óptimo aprovechamiento de los conocimientos tradicionales es conveniente constituir *redes sociales de innovación*, en donde participen, de manera central, las comunidades que han generado y conservado los conocimientos tradicionales pertinentes.

Las redes sociales de innovación son redes generadoras y transformadoras de conocimiento y de la realidad, que deben cumplir con las siguientes condiciones:

- a) que expresamente se dirijan al estudio de problemas específicos y a proponer soluciones para ellos;
- b) que puedan apropiarse del conocimiento previamente existente que sea necesario para comprender el problema y para proponer soluciones, esto exige que los agentes tengan las habilidades para ello, y que exista la infraestructura que les permita tal acceso;
- c) que sean capaces de generar ellas mismas el conocimiento que no puede encontrarse previamente construido –o que no está disponible– y que es necesario para entender y resolver los problemas de que se trate;
- d) que tengan, en su caso, capacidad de recuperar, promover y aprovechar conocimientos tradicionales, pero también la capacidad de protegerlo debidamente para evitar su apropiación ilegítima;
- e) que tengan una estructura que evite la jerarquización y permita el despliegue de las capacidades de todos los participantes para contribuir a la generación del conocimiento que interesa, así como de las acciones convenientes para resolver el problema.

Las redes sociales de innovación, además de incluir sistemas y procesos donde se genera el conocimiento, deben incluir: a) mecanismos para garantizar que el conocimiento será aprovechado socialmente para satisfacer demandas analizadas críticamente por diferentes grupos involucra-

dos, y por medios aceptables desde el punto de vista de quienes serán afectados; y b) mecanismos y procedimientos que garanticen la participación de quienes tienen los problemas, desde la conceptualización y formulación del problema, hasta su solución.

La posibilidad de contar con innovaciones basadas en conocimiento tradicional muchas veces requiere que los grupos tradicionales tengan la habilidad de incorporar en sus prácticas productivas otros conocimientos, por ejemplo científico-tecnológico. Este es otro problema a resolver, que puede requerir de la participación de expertos en el uso de tales conocimientos, así como de procesos de apropiación de tales conocimientos por parte de la comunidad en cuestión, que no es un problema sólo de adquirir el conocimiento de una determinada disciplina, y mucho menos en abstracto, sino de incorporar cierto tipo de conocimientos específicos en sus prácticas productivas. Esto requiere de la interacción entre los miembros de la comunidad y especialistas de diferentes disciplinas. Algo fundamental es que las comunidades incorporen los nuevos conocimientos con plena conciencia de lo que están haciendo y de lo que significa ese nuevo conocimiento científico-tecnológico, para ampliar así su horizonte cultural, expandirlo mediante una apropiación de conocimiento externo, y crear en su propio espacio una cultura científico-tecnológica. Lo cual significa que no sólo comprendan los contenidos científicos y tecnológicos, sino que incorporen efectivamente ese conocimiento en sus prácticas.

Se trata, en suma, de redes de resolución de problemas, en las que pueden participar muy diversos agentes: individuos, que pueden ser científicos, tecnólogos, gestores, empresarios, funcionarios públicos, agricultores, grandes y pequeños, campesinos, pescadores, miembros de comunidades indígenas, etc., pero también grupos e instituciones, como asociaciones civiles, academias, universidades, organizaciones, agencias del estado, organismos internacionales, etc., junto con miembros de comunidades tradicionales involucradas.

### **Conclusiones: Tesis para un modelo de sociedad intercultural justa**

He delineado el marco en el que cobran sentido las tesis que a continuación quisiera enunciar como constitutivas de un modelo de sociedad intercultural justa, en la cual, como medio para lograr esas condiciones de justicia, se encuentra el acceso de todos los sectores sociales a los beneficios del conocimiento y a la posibilidad efectiva de participar en los procesos de innovación.

### *1- Derechos económicos de los pueblos: acceso al conocimiento y a la toma de decisiones*

Para avanzar en la solución de los problemas generados por la asimetría de las relaciones entre culturas, que a mediano y a largo plazo conduzcan a una situación estable y legítima, se necesita el reconocimiento en pie de igualdad de todos los pueblos (nacionalmente, los de cada país), y que se lleven a cabo reformas de los Estados y de los organismos internacionales de manera que se establezcan nuevas relaciones sociales, económicas, políticas y culturales entre pueblos y entre regiones. Estas nuevas relaciones deben garantizar:

- a) La satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de cada pueblo, de acuerdo con la formulación de las mismas que de manera autónoma haga cada uno, mediante soluciones aceptables desde su punto de vista.
- b) El desarrollo de las capacidades de los miembros de cada pueblo y cultura.
- c) La participación efectiva en la decisión de cuándo y cómo explotar los recursos materiales que se encuentran en los territorios que ocupan, así como en las formas de encauzar los beneficios de tal explotación.
- d) Pero más aún, no sólo habría que garantizar la participación de los pueblos en el usufructo de las materias primas, sino en las formas mismas de producción y aprovechamiento de conocimiento, así como de los sistemas tecnológicos para la explotación adecuada de los recursos naturales.

### *2- Revaloración de los conocimientos tradicionales*

Las políticas educativas, las de ciencia y tecnología, así como las de innovación, al mismo tiempo deben revalorar los conocimientos tradicionales y otras fuentes de conocimiento distintas de los modernos sistemas de ciencia y tecnología, no como parte del folclore, sino considerándolos seriamente parte del conocimiento que puede ponerse en juego en los procesos de innovación y que merece por tanto apoyos estatales y de organismos internacionales para su preservación, crecimiento, protección y aplicación en la percepción e identificación de problemas así como en su solución.

### *3- Por nuevos proyectos nacionales e interculturales en el contexto globalizado y de la sociedad del conocimiento*

Es necesario reformular los proyectos nacionales en el marco del novedoso contexto globalizado y de la sociedad del conocimiento, en un mundo que sigue siendo multicultural (Villoro, 1998 y 2007). Se trata de

transformar actitudes, prácticas, instituciones, legislación y políticas públicas en temas educativos, científicos y tecnológicos, económicos, ambientales y culturales.

Esta compleja empresa política será acertada y legítima sólo en la medida en que resulte de una genuina concertación de los variados intereses sociales, o sea donde se logren consensos mediante la participación ciudadana de todos los sectores interesados.

Pero las transformaciones políticas requieren de una orientación para saber hacia dónde caminar, partiendo de un diagnóstico adecuado de la situación actual. Ese es el papel fundamental de los modelos de sociedad que actualmente se requieren, y a cuya elaboración las notas anteriores han tratado de hacer una contribución.

## **Bibliografía**

- BRONCANO, F. (2000): *Mundos Artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*, México, Paidós.
- CASTELLS, M. (1999): *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, Vol. 1: *La sociedad red*, México, Siglo XXI.
- ECHVERRÍA, J. (1999): *Los señores del aire: telépolis y el tercer entorno*, Barcelona, Ed. Destino.
- (2003): *La revolución tecnocientífica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- FRASER, N. (2002): «Social justice in the knowledge society: redistribution, recognition and participation», en HEINRICH-BÖLL-STIFTUNG (Hg.) (2002): *Gut zu Wissen*, Westfälisches Dampfboot. Disponible en: <http://www.wissensgesellschaft.org/themen/orientierung/socialjustice.pdf>
- FULLER, S. (2001): «A critical guide to knowledge society newspeak: Or, how not to take the great leap backward», en *Knowledge Management Foundations*, Butterworth-Heinemann.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2001): *Culturas Híbridas*, Barcelona, Paidós.
- MILLER, D. (1976): *Social Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- OLIVÉ, L. (en prensa): «México 2006: el aborto de una prolongada transición a la democracia», colección «Monografías» de la revista *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* (Alemania).
- (1999): *Multiculturalismo y Pluralismo*, México, Paidós.
- (2004): *Interculturalismo y Justicia Social*, México, UNAM.
- RESCHER, N. (1993): *Pluralism*, Oxford, Oxford University Press.
- SALMERÓN, F. (1998): *Diversidad Cultural y Tolerancia*, México, Paidós-UNAM.

- SARTORI, G. (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, México, Taurus.
- UNESCO (2005): *Hacia las sociedades del conocimiento*, Ediciones UNESCO.  
Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001419/-141908s.pdf>
- VALENTI NIGRINI, G. (coord.) (2008): *Ciencia, tecnología e innovación. Hacia una agenda de política pública*, México, FLACSO.
- VILLORO, L. (1998): *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, México, Paidós-UNAM.
- (2007): *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Recibido el 30 de abril de 2010.  
Aceptado el 30 de mayo de 2010.

# El reconocimiento recíproco como base normativa del encuentro intercultural

## *Mutual recognition as a normative basis of intercultural encounter*

JOAQUÍN GIL MARTÍNEZ  
UNIVERSITAT JAUME I, CASTELLÓ

---

### **Resumen:**

El concepto filosófico de «reconocimiento», desde su perspectiva normativa, puede ser tomado como fundamento y condición de posibilidad del encuentro intercultural. En este sentido (I), el mismo concepto de «interculturalidad» adquiere, por tanto, connotaciones así mismo normativas. La reflexión en torno al reconocimiento recíproco que se inicia con Fichte (II), entendido éste como condición para la formación de la propia conciencia, permite, a su vez, una lectura en referencia a la colectividad humana. Así mismo, el modelo hegeliano de reconocimiento (III) revela la importancia del mismo como prerequisite para la formación de una eticidad concreta. Sin embargo, el carácter «sobreinstitucionalizado» de la eticidad hegeliana nos introduce en la propuesta de Honneth (IV) del reconocimiento recíproco como contenido normativo y categoría explicativa de los conflictos sociales. Todo ello permite, en último término (V), exponer algunas consideraciones finales en torno a la relación entre reconocimiento e interculturalidad.

Palabras clave: interculturalidad, reconocimiento, Fichte, Hegel, Honneth.

### **Abstract:**

The philosophical concept of «recognition», on its normative perspective, can be taken as the basis and condition of possibility of intercultural encounter. In this sense (I), the very concept of «interculturalism» acquires, therefore, likewise normative connotations. The reflection on reciprocal recognition that begins with Fichte (II), understood such a concept as a condition for the formation of conscience, allows in turn a reading in reference to the human community. Likewise, the Hegelian model of recognition (III) reveals its importance as a prerequisite for the formation of a concrete ethical life. Nevertheless, the Hegelian «over-institutionalized» ethical life introduces us to Honneth's proposal (IV) of mutual recognition as a normative content and explanatory category of social conflicts. All this allows us, in last term (V), to expose some final thoughts about the relationship between recognition and interculturality.

Keywords: interculturality, recognition, Fichte, Hegel, Honneth.

## I. Interculturalidad como exigencia normativa

La cuestión de la «interculturalidad» en el terreno de las ciencias humanas es relativamente reciente y compleja en su significación, así como la reflexión filosófica en torno al significado, implicaciones y alcance de dicho concepto. No sólo por lo problemático de su definición, sino también por la gran diversidad de interpretaciones que existen al respecto (Fornet-Betancourt, 2002). Quizás por ello, antes de abordar propiamente el significado y alcance de una perspectiva filosófica tal –intercultural–, convenga, previamente, hacer algunas consideraciones en torno a la noción de «cultura», la cual se puede concebir bajo dos grandes modelos.

El modelo clásico de lo cultural considera la cultura, de forma genérica, como un conjunto homogéneo de sistemas y estructuras que define y caracteriza la totalidad de las actividades humanas en un sentido amplio. Se trataría, así, del conjunto de comportamientos, normas, relaciones e interacciones del ser humano en una sociedad dada, así como la expresión institucional de dichas pautas e interacciones y, por tanto, también el conjunto de ideas, símbolos y valores que forman parte de dicha sociedad y dan sentido a tal institucionalización, así como el conjunto de producciones que la caracterizan. Este modelo, en último término, se construye, por tanto, por medio de oposiciones entre culturas diferenciadas (Laura Díez, 2004: 204).

Sin embargo, desde mediados del siglo XX existe un nuevo modelo de cultura que hace referencia a un hecho insoslayable. No puede hablarse de *la* cultura propia de una sociedad humana, sino de culturas, ya que éstas –las sociedades– no son realmente homogéneas sino diversas en su propio seno. Cada «unidad cultural», por tanto, no es más que un conglomerado de tendencias diversas, en tensión mutua que se entrecruzan y mezclan. Con ello, se hace hincapié, por tanto, en el carácter dinámico y relacional tanto de las sociedades diversas como de los hechos culturales que la constituyen, siendo tal concepción la que ha llevado a la formulación de nuevas categorías y nociones a la hora de hablar de cultura.

Una de las más relevantes es la de «multiculturalidad», la cual hace referencia, precisamente, al carácter heterogéneo de toda cultura y al hecho de que éstas, a fin de cuentas, están formadas por un conglomerado diverso y múltiple de relaciones y tensiones. Ahora bien, con el término «multicultural» no abandonamos el terreno descriptivo, esto es, la constatación de que, en un mismo espacio social, coexisten formas de vida diversas, incluso en el seno de una misma unidad cultural. Sin embargo, si nos posicionamos en el terreno de lo normativo, el ámbito de lo multi-

cultural parece insuficiente. Y es en este sentido en el que hablar de «interculturalidad» ya no hará referencia al mero contacto y coexistencia de dos o más culturas, sino a la exigencia normativa de un encuentro entre dichas culturas en el que éstas se relacionen de modo recíproco, afectándose e influyéndose las unas a otras en un sentido de enriquecimiento mutuo.

Hablar de «interculturalidad», por tanto, tiene que ver con la exigencia normativa de hibridación en los procesos culturales, en virtud de la cual cada grupo humano pueda participar en un proceso de reconstrucción de su propia identidad y afirmación de sus propios proyectos de vida, tanto en el seno de la diversidad de su propia cultura como en la relación afirmativa y recíproca con otras que, si bien le son aparentemente ajenas, forman parte constitutiva de su ámbito de interacción y, por tanto, constituyen elementos así mismo importantes en la conformación de su propia identidad cultural. Se trata, aquí, de reconocer las diferencias y buscar la mutua comprensión y valorización ya que, con el término «interculturalidad», se hace referencia, ante todo, a una interacción positiva que se ha de expresar de forma concreta en la superación de las barreras entre pueblos, comunidades y grupos humanos para que, más allá de una mera coexistencia aislada, se produzca una auténtica convivencia de enriquecimiento mutuo entre culturas.

La *inter*-culturalidad, en definitiva, es sin duda una exigencia que no puede ser obviada, además, en el contexto de las relaciones de *inter*-dependencia que se establecen en el marco de un mundo cada vez más complejo y globalizado. En este marco, por tanto, parece necesario llevar a cabo una reflexión cada vez más seria sobre binomios como lo universal-particular con la intención de comprender los conflictos y el pensar desde la heterogeneidad y la integración, recuperando quizás otros sentidos a dicho binomio (Fornet-Betancourt, 2001). Lo cual, sin embargo, nos impele a reflexionar, a su vez, sobre las condiciones que posibilitan el encuentro intercultural. Se trataría, en parte, de rescatar la «diferencia» específica de cada una de las identidades que constituyen el puzzle de la interculturalidad (Rawal, 2008) y, a su vez, potenciar la conciencia de que el problema va más allá de la mera coexistencia de culturas para imbricarse en una relación sostenida y dialogada entre ellas.

En este sentido, hablar de interculturalidad supone una búsqueda expresa de la superación de prejuicios, desigualdades y asimetrías bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo de espacios comunes. Pues la interculturalidad, en definitiva, hace referencia a un proceso dinámico, sostenido y permanente de relación, comunicación y aprendizaje mutuo,

en sentido *multi-* y *pluri-*lateral (Wimmer, 2009). Desde una perspectiva normativa, se caracteriza por un esfuerzo colectivo y consciente por desarrollar las potencialidades de personas y grupos imbricados por diferencias culturales, sobre una base de respeto y creatividad. Pues la interculturalidad no consiste simplemente en tolerarse mutuamente en la diferencia, sino en construir puentes de relación e instituciones que garanticen la diversidad a la vez que la interrelación creativa. Se trata, en realidad, no sólo de reconocer al «otro» sino, también, de entender que la relación recíproca de reconocimiento enriquece el encuentro intersubjetivo y cultural creando un espacio no sólo de contacto sino de generación de una nueva realidad común.

En último término, el encuentro intercultural, entendido desde una perspectiva normativa, hace referencia a la importancia del reconocimiento recíproco entre colectividades humanas. Ahora bien, en la misma medida en que lo intercultural se eleva como exigencia normativa, así también su condición de posibilidad, esto es, el propio reconocimiento. Lo cual no constituye una mera proposición especulativa sino que constituye realmente una exigencia ética en tanto que es precisamente el reconocimiento aquello que permite la creación de la propia identidad –no sólo individual sino, así mismo, cultural. Esto es: el mismo mecanismo de reconocimiento recíproco en la formación de la identidad subjetiva afirmado por autores como Fichte, Hegel o Honneth es aplicable aquí, como contenido normativo, en la formación de las propias identidades culturales. Reconocer en su valor una cultura otra en su especificidad es condición de posibilidad para que dicha cultura pueda autorreferirse de forma positiva y, por tanto, participar en condiciones de simetría en el contexto globalizado actual, bajo la exigencia normativa de la interculturalidad.

## **II. Fichte: Reconocimiento y autoconciencia**

Hablar del concepto filosófico de «reconocimiento» implica, necesariamente, remitirse a Fichte, su padre intelectual en el terreno de la reflexión filosófica; concepto que se halla presente, principalmente, en su obra de 1796 *Fundamentos del Derecho natural*. En ella, presenta la autoconciencia del individuo como el conocimiento de sí por parte del sujeto a través de la atribución a sí mismo de una actividad producto de su libre eficacia (en tanto que agente) en el mundo sensible. Esto es, el Yo (agente) deviene consciente de sí en tanto que es capaz de llevar a cabo su libre actividad sobre el mundo sensible que se le opone.

Este acceso a la conciencia de nuestra libre actividad sobre el mundo sensible, esto es, a la autoconciencia en tanto que ser voliente capaz de ponerse fines, es posible sólo, como afirma Emel Rendón (2009: 196), en «la experiencia de cierto tipo de relaciones que permitan a los implicados en ellas la realización libre y sin trabas de los fines y propósitos que nos trazamos a futuro». La relación intersubjetiva constituye por tanto, para Fichte, la condición indispensable para el acceso a la autoconciencia por parte del sujeto ya que, el ser humano, impelido a realizar sus potencialidades en tanto que racional y ser activo ante el mundo, «sólo será hombre entre los hombres» (Fichte, 1994: 39). Es en la relación con otra subjetividad como cada uno de nosotros, por tanto, actualizamos las potencialidades cognitivas y prácticas que se hallan en nuestra naturaleza racional pues, en palabras de Fichte (1994: 39-40), «sólo la libre acción recíproca mediante conceptos y según conceptos, sólo dar y recibir conocimientos, es el carácter propio de la humanidad por medio del cual toda persona se afirma de manera incontrovertible como hombre».

Queda patente, así, que para Fichte nuestra realización como hombres –como seres racionales y libres– depende de la comunidad e interacción con otros hombres, ya que las formas de autorrealización personal no pueden cumplirse al margen de las condiciones que se siguen de la vida en comunidad. Por eso ésta tiene para Fichte el carácter esencial de un encuentro racional intersubjetivo, de una comprensión entre los seres «mediante conceptos y según conceptos», el carácter de «dar y recibir» aquellas experiencias logradas del saber y del que se ganan sólo en el ámbito de una vida compartida. A esta relación entre los seres, posible por la comunicación y el intercambio inteligente de experiencias y saberes, que no sólo activa en ellos la conciencia de su libertad sino que humaniza el todo de su existencia, la llamará Fichte exhortación (*Aufforderung*).

En el encuentro intersubjetivo en comunidad, el otro sujeto con el que se encuentra el Yo, alcanzado ya este último el nivel de autoconciencia, se relaciona con el sujeto que aún no la ha alcanzado actuando sobre él y despertando en él la conciencia de sí como ser capaz de ponerse el fin de conocer un objeto y llevarlo a cabo. Le exhorta, pues, a realizar su propia libre eficacia, exigiéndole que se ponga fines propios y determinados. La exhortación, por tanto, presupone la comprensión y el entendimiento de los seres racionales en la medida en que son capaces de entender la finalidad que encierra la exhortación, esto es, su libre autodeterminación, entendida ésta como la libertad de actualizar las potencialidades de realización contenidas en su condición de ser racional. Y en ello radica, en parte, el concepto de reconocimiento recíproco formulado en términos fichteanos.

El otro Yo reconoce al sujeto como ser racional y le impele a ponerse en acción, siendo esto un imperativo en tanto que ser racional y libre, no una obligación fáctica. El sujeto exhortado, por libre y racional, es libre de ignorar la exhortación; pero si la acepta, entonces ha de reconocer al otro Yo también como racional al haber actuado sobre él, ya que «cuando un ser racional exhorta al otro a la realización de su libre eficacia, le transmite simultáneamente el concepto de su índole racional» (Arrese, 2007: 122). De forma tal que el destinatario de la exhortación transmite su concepto al otro ser racional, en tanto que entiende la exhortación. Al entenderla, el sujeto se pone en acción, se pone objetivos y fines en el mundo en tanto que ser libre y racional y, reconociendo el papel del exhortador en su actividad, le atribuye también a él la misma libertad y razón.

De esta manera, «el reconocimiento de un ser como racional es posible sólo en la medida en que dicho ser actúa de tal manera que hace posible la libertad de todo otro ser» (Emel Rendón, 2009: 199). Ahora que ambas conciencias se reconocen recíprocamente como libres y racionales, sin embargo, el encuentro entre ambas supone la necesidad de que se conozcan, a su vez, como objetos el uno para el otro, en el sentido limitante de la actividad del Yo. Se relacionan, así, en una «libre influencia recíproca en el sentido más preciso», reconociéndose de modo tal que se autolimitan voluntariamente para dar cabida a la acción del otro, ya que «la autolimitación (*Selbstbeschränkung*) es la única actitud que legitima la aspiración al reconocimiento, porque es la racionalización misma de la libertad» (Emel Rendón, 1994: 202).

En este sentido, hablar de reconocimiento en Fichte significa hablar de una relación entre seres racionales caracterizada por la mutua exhortación a la fijación y realización autónoma de fines, y por el mutuo respeto a las formas y medio en que los sujetos aspiran a llevar esta realización de sí mismos. La esencia del reconocimiento, pues, es esta reciprocidad en el trato de sí mismos como libres ya que, en palabras de Fichte (1994: 44), «ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan así los dos recíprocamente».

Más aún, sólo reconociendo en su libertad y racionalidad al otro –y, en consecuencia, exhortándolo a su actividad libre y racional– puedo esperar ser yo mismo, a su vez, reconocido como libre y racional en mí mismo, pues la reciprocidad es una expectativa que uno puede elevar una vez que ha cumplido con su parte en el reconocimiento unilateral: «yo puedo exigir a un ser racional determinado que me reconozca como un ser racional, sólo en la medida en que yo mismo le trato como tal» (Fichte, 1994:

44). Finalmente, una vez que yo he reconocido al otro en su racionalidad y libertad, exhortándole en ella, entra en juego entonces, en el marco del Derecho natural postulado por Fichte, la ley que regula la dinámica de la relación mutua según la cual «tan cierto como ahora lo trato y lo reconozco, así de cierto él está *vinculado* y *obligado* a reconocermé categóricamente y, en verdad, con validez común, es decir, a tratarme como un ser libre» (Fichte, 1994: 47).

El modelo de reconocimiento recíproco planteado por Fichte, si bien se limita al acceso a la conciencia individual, bien podría traducirse en sus términos al tema de la interculturalidad como exigencia normativa. Para Fichte, como se ha mostrado, es en el encuentro intersubjetivo, por medio de la exhortación, como un sujeto llega a la autoconciencia y, en virtud del reconocimiento de su racionalidad, ambos se autolimitan preservando la esfera de la libertad del otro.

Así mismo, podría decirse que la dignificación de toda cultura, en el marco de la complejidad globalizada, pasa por un proceso de encuentro intercultural (no ya meramente subjetivo) en el que toda cultura, en su relación con las otras en tanto que formas de vida digna, exhorta y dignifica a las demás. Pero no sólo eso. Ambas, necesariamente, una vez reconocidas mutuamente, habrían de autolimitarse, de preservar el ámbito de la idiosincrasia de cada una de ellas, sin imposición ni coacción externa. Esta autolimitación, como en Fichte, debiera ser, entonces, bidireccional.

Ahora bien, una mera autolimitación bien podría conducirnos a ese marco de multiculturalidad en el que las culturas coexisten pero no conviven. Por ello es importante también que el proceso de reconocimiento y exhortación sea continuo, para que la relación entre culturas sea dinámica. En cualquier caso, conviene destacar que el modelo fichteano constituye un primer paso de reflexión, pero no el último.

### III. Hegel: Reconocimiento y Eticidad

La profundidad del concepto hegeliano de reconocimiento se implica profundamente con el ámbito de la eticidad (*Sittlichkeit*), entendida ésta, en su sentido propio, como «la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la *autoconciencia* su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad» (Hegel, 2005: 265). La libertad, para Hegel, no es sólo una cuestión de estatus normativo, sino también una cuestión social que recae, fundamentalmente, en el ámbito de la eticidad. De forma tal que la teoría del reconocimiento, asociada a ésta, puede ser entendida, con facilidad,

como una respuesta a la cuestión misma de la libertad. Tenemos así, pues, cuatro conceptos que habrá que tomar conjuntamente en consideración, a saber: reconocimiento, eticidad, libertad y autoconciencia.

Hegel, en su obra del período de Jena trata ya de delimitar el contexto en el que puede ser justificada una filosofía de las relaciones sociales, entendiendo la eticidad como la identificación de lo individual con la totalidad de la vida social, esto es, aquella forma de vida en común en la que «los individuos saben que la voluntad general es su voluntad particular y, más precisamente, su voluntad particular enajenada», de forma tal que «cada uno es inmediatamente su propia causa, le impulsa su interés; pero también tiene validez para él lo general», siendo tal voluntad éticamente compartida «el término medio que le une con su particularidad y su realidad» (Hegel, 1984: 208-209).

Por lo demás, en el análisis que lleva a cabo Hegel para alcanzar una eticidad tal, tiene presente el concepto de reconocimiento formulado por Fichte, considerándolo insuficiente por hacer referencia únicamente a formas de eticidad en las que las relaciones sociales se basan en principios de individualidad. La cuestión ahora, para Hegel, será la de proponer, pues, una forma positiva de eticidad capaz de integrar el modelo fichteano en una concepción más completa en tanto que explicación de la constitución del sistema político estatal y del gobierno como eticidad o espíritu real (esto es, el espíritu objetivo que desarrollará posteriormente en su *Filosofía del derecho*).

Tanto la eticidad natural –con su fase superior, la eticidad familiar– como el momento de «negatividad» –que se radicaliza en las formas de la destrucción del reconocimiento y de la lucha por el reconocimiento– representan para Hegel no sólo la constitución del singular como «diferencia» absoluta respecto de lo universal, sino también la relativización de su «relación» con ello mismo. Para Hegel, lo singular (lo negativo, el concepto, lo particular) siempre se halla en una «relación» por medio de la cual accede a formas de mediación práctica con otro. La eticidad, en su fase natural, lo es siempre en tanto que «relación entre singulares» y por eso, la constitución de la eticidad absoluta, a diferencia de ésta, será el paso de esa relación entre particulares a la «identidad» o «indiferencia» entre dichos particulares, en la cual la eticidad se convierte en universalidad concreta (espíritu real, pueblo, Estado).

Esto es, para Hegel la lucha por el reconocimiento asegura nuevas formas de conciencia y explica la transición desde la eticidad natural a una forma de organización social concebida como totalidad ética, a partir de la ampliación de las relaciones de interacción social. Este desarrollo es,

para Hegel, un proceso de repetidas negaciones que acaban conduciendo a la unidad de lo general y lo particular. Hegel presenta, entonces, una teoría de estadios de reconocimiento social en el proceso de formación de la eticidad –amor, lucha, derecho–, una secuencia de tres relaciones de reconocimiento –en la esfera de la familia, la sociedad civil y el Estado–, en cuyo espacio los sujetos se confirman como personas individualizadas y autónomas de un modo cada vez más elevado.

Ahora bien, la exposición hegeliana nos obliga a distinguir el orden genético de las cosas de su orden expositivo. Aunque la eticidad o espíritu real, en donde se da una auténtica y completa forma de reconocimiento, aparece al final de su exposición, Hegel insistirá en que la demanda de reconocimiento no es el resultado de un progresivo transformarse de las relaciones sociales, ni es una idea regulativa que guía la vida en sociedad, sino que es, por el contrario, lo constitutivo de las relaciones intersubjetivas y, más allá de eso, su condición de posibilidad.

Más aún: para Hegel es un error concebir al individuo como el punto de partida de la construcción social pues considera que lo intersubjetivo es aquello que posibilita, precisamente, la subjetividad tal y como ésta ha sido concebida en la modernidad. Hegel parte, así, de la noción de una demanda pre-contractual de reconocimiento, necesaria incluso para la predisposición posterior de los individuos a delimitar recíprocamente la esfera de la libertad.<sup>1</sup> Antes que entender a los otros negativamente, como limitación de mi espacio de acción, existe ya una noción positiva y un reconocimiento de los otros como humanos, una comprensión previa del espacio compartido como el único horizonte posible de la propia libertad. Podría decirse, en definitiva, que la lucha por el reconocimiento formulada por Hegel prefigura la eticidad absoluta, en tanto que pone de manifiesto los límites intrínsecos de lo negativo constitutivo de la eticidad natural; y en la medida en que, a su vez, conlleva la superación de una eticidad puramente natural, empírica en tanto que anclada en el sujeto particular y sus fines así mismo particulares.

En este sentido, la lucha por el reconocimiento no es más que la expresión o consecuencia de los límites de la libertad negativa de la eticidad natural. Su superación, que inevitablemente conduce a la constitución de la esfera de la eticidad absoluta entendida como «Estado de reconoci-

---

<sup>1</sup> Por lo demás, esta idea del reconocimiento como exigencia pre-contractual estará presente a lo largo de la obra y el pensamiento de Hegel, quien incluso en su obra de 1821 *Principios de la filosofía del derecho* sostendría: «El contrato supone que los que participan en él se reconocen como personas y propietarios; puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está puesto y contenido en él» (Hegel, 2005: 160).

miento», equivale a la superación de la libertad indeterminada o infinita de la eticidad natural (Hegel, 1984: 182 ss.). En este sentido, la dialéctica de la lucha se presenta, pues, como la crítica de Hegel a la libertad individualista defendida en las doctrinas del derecho natural.

Por otra parte, si bien es cierto que el concepto de reconocimiento no posee una función sistemática decisiva en la obra de madurez más conocida de Hegel, en la que aparentemente la dimensión intersubjetiva se desplaza progresivamente por un monologismo guiado por la razón del Espíritu, esto no quiere decir que la casi ausencia del término equivalga a la ausencia del problema por él descrito. Lo cierto es, en cualquier caso, que el tema del reconocimiento recíproco aparece expuesto en las primeras páginas del capítulo cuarto de la *Fenomenología*, que trata sobre la Autoconciencia. En esta obra, Siep (1979: 198 ss.) diferencia dos estadios de las relaciones de reconocimiento. El primero, el de la lucha agonística entre el amo y el esclavo, que apunta a la aniquilación del otro en su otredad y que enlaza, precisamente, con la lucha por el reconocimiento que ya había tratado Hegel anteriormente en sus escritos del período de Jena. El segundo estadio, también en relación con su propuesta de un «Estado de reconocimiento», en el que desarrolla un concepto de eticidad entendido como el espacio de la libertad recíproca o mutua y del re-encuentro y perdón, al final del capítulo sobre el Espíritu. En este segundo estadio considera Hegel que ambos individuos ya no se excluyen mutuamente en lo negativo, sino que ello se encuentra en su medio, esto es, media entre los individuos posibilitando su encuentro y reconocimiento recíproco bajo formas institucionalizadas de una eticidad entendida como Espíritu.

Ahora bien, al igual que ocurría con la obra hegeliana del período de Jena, conviene tener en cuenta también aquí la necesidad de distinguir en la *Fenomenología* el «orden del ser» del «orden del conocer». Lo previo en esta obra no lo es en un sentido genético, sino explicativo; pues aunque en la *Fenomenología* se presente a la conciencia como previa a la autoconciencia y ésta, a su vez, como previa a la vida del Espíritu (en comunidad), no implica ello que el orden de las cosas sea el mismo. Por tanto, la teoría de la autoconciencia no es, para Hegel, una teoría de la pura autorreflexión, sino una teoría de un proceso de formación de la conciencia en formas de acción e instituciones a través de las cuales debe ser superado el solipsismo del «yo pienso» desde Descartes a Kant.

Es en este sentido, por tanto, en el que Hegel (2006: 289) afirma que «la autoconciencia sólo lo es en cuanto autoconciencia reconocida», esto es, «un retorno a partir del ser-otro» (Hegel, 2006: 277) o, lo que es lo mismo, el resultado de una relación intersubjetiva que debe cumplir, además, con

la condición de simetría y, con ella, la de igualdad. Sólo en la medida en que supero el nivel de la inmediatez del Yo y entiendo que más allá de mí mismo pertenezco a una vida en común, a un género, a algo que va más allá de mi vida e intereses, puedo realmente «producir» lo individual como propio, esto es, mi propia subjetividad. Es ello, la relación intersubjetiva en la que cada uno se reconoce como igual, como conciencia autónoma y, a la vez, dependiente de otra conciencia, lo que constituye según Hegel el paso de la vida meramente biológica a la vida propiamente humana en la que la dignidad y no la subsistencia es lo que determina aquello que se desea (Hegel, 2006: 279-286). En ello radica, de hecho, lo que en la *Enciclopedia* denomina Hegel (1977: 229-230) como «autonciencia universal».

La universalidad de la autoconciencia es llamada «universalidad real como reciprocidad», lo cual expresa el movimiento del reconocimiento, pero en el lenguaje autorreflexivo del concepto; esto es, del Yo en tanto que ser-para-sí, ya que, como expresa Hegel, cada individuo posee «independencia absoluta» como «individualidad libre». Pero la conciencia de esta individualidad o singularidad es obtenida sólo a través del movimiento que la vincula a la otra conciencia igualmente libre, es decir, sólo a través de su negación en la universalidad, en la que ambos se encuentran. El individuo es devuelto a sí mismo en esta relación, a la vez que reconoce al otro en su peculiaridad o su diferencia, por lo que la unión de los individuos –expresada por la universalidad– no sólo presupone la autonomía sino que además la cultiva. Pues por su intermedio, los individuos recuperan su identidad y aprenden algo más sobre su diferencia con respecto a los otros. Por eso dice Hegel (1977: 230) que, para el individuo, el reconocimiento significa un «saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo».

Es decir, reconozco en la medida en que me veo en el otro, de modo que sé que ese otro también me reconoce al verse en mí. Ver al otro implica, por tanto, encontrarse consigo mismo y en esta identificación con uno mismo –gracias a la imagen que el otro me devuelve de mí– supero al otro y puedo retornar a mí mismo en la medida en que ya no lo necesito como imagen que me recuerde quién soy. Con ello, dejo al otro libre en su particularidad y el otro, en su afirmación de sí, me reconoce también como autónomo.

Es así, por tanto, como la libertad tal y como la entiende Hegel, esto es, encarnada en el ámbito de la eticidad en tanto que expresión del Espíritu objetivo o real, no puede ser entendida como un estado o condición natural sino, más bien, como un estatus social que resulta del reconocimiento recíproco. En este sentido, puede afirmarse con López Álvarez (2001: 36) que «Hegel ha sentado los rasgos básicos de una consideración

de la subjetividad: la dependencia del valor individual con respecto de su acción colectiva, y la necesidad de la racionalidad pública como condición de su autonomía». Más aún: en toda relación social, esto es, en todo encuentro con el otro, hay ya en Hegel de por medio una demanda moral que exige la intersubjetividad como condición de posibilidad de toda subjetividad. Esta demanda moral no está, de hecho, simplemente determinada por una exigencia de reconocimiento de la dignidad del otro, sino que se formula, precisamente, como la necesidad que se tiene del otro para «saberse a sí mismo», para hacer posible la construcción permanente de la propia identidad y, con ello, la posibilidad misma de la dignidad.

Ahora bien, la traducción del planteamiento hegeliano al tema que aquí nos ocupa, esto es, el del papel del reconocimiento como exigencia normativa en el encuentro intercultural, nos sirve, sobre todo, para confirmar algunas ideas. En primer lugar, conviene notar cómo Hegel recoge una vez más la importancia del reconocimiento en la formación de la propia identidad, tal y como ya hiciera Fichte. En este sentido, un orden auténticamente intercultural sólo es posible cuando una cultura lleva a cabo una formación plena de su propia identidad, esto es, realiza una autocomprensión ética de su identidad, valores, principios y dilemas. Y ello sólo lo puede hacer en contacto –un contacto que es originario, no derivado– con la alteridad; es decir, cuando se opone a otras culturas que le devuelven la imagen de lo que ella es.

Pero las implicaciones del reconocimiento, como exigencia moral, no se limitan a una mera relación intercultural. A su vez, como Hegel muestra, el propio proceso de reconocimiento en el seno de la misma sociedad o cultura es condición indispensable para la formación de su propia eticidad. Ahora bien, el posicionamiento hegeliano, dada la excesiva institucionalización de ésta –la eticidad–, nos plantea, a su vez, un problema difícil de solventar. Desde el posicionamiento de Hegel, así mismo excesivamente especulativo, parece que cada una de las formas de eticidad concreta en que se manifiesta la sociedad y culturas humanas, constituya por sí misma una forma de vida igualmente válida, lo cual podría llevar a un cierto relativismo cultural y moral e impediría un auténtico diálogo *inter-* y *trans-*cultural al dificultarse la apelación a parámetros de justicia universal, pudiendo simplemente limitarnos a reconocer todo hecho cultural diferenciado como racional.

En este sentido, sin abandonar el paradigma del reconocimiento como condición práctica para el encuentro intercultural –en sentido normativo–, resulta especialmente interesante la revisión que de la filosofía hegeliana lleva a cabo Axel Honneth.

#### **IV. Honneth: Reconocimiento y conflictos sociales**

Honneth, influido por la perspectiva universalista de Habermas y preocupado por la formulación de una teoría del reconocimiento como contenido normativo, lleva a cabo una lectura de la historia de las reivindicaciones sociales y políticas por medio de lo que él denomina una «gramática moral de los conflictos sociales» (Honneth, 1994). Y ello, ante lo que él considera una doble demanda: por un lado, la necesidad de ofrecer una explicación más convincente de la motivación moral que anima las reivindicaciones ciudadanas, sociales, culturales y políticas (Honneth, 1994: 256 ss.); y, por otro lado, la necesidad de corregir lo que él considera como un excesivo formalismo de las posiciones universalistas de inspiración estrictamente kantiana (Honneth, 2000: 171).

Con tal finalidad, Honneth parte de la concepción del reconocimiento presente en la obra del joven Hegel del período de Jena. Ahora bien, la intención de Honneth con respecto a la obra de Hegel no es meramente interpretativa sino, más bien, la de crear una propuesta sistemática que pasa por «actualizar el modelo teórico de Hegel en las condiciones del pensamiento postmetafísico» (Honneth, 1994: 23). Si bien considera que la concepción del reconocimiento en Hegel ha sido «infecunda hasta hoy», intenta subsanar las fallas del planteamiento hegeliano mediante investigaciones psicológicas, históricas y sociológicas con el fin de actualizar y confirmar, sino la teoría, sí al menos la intuición hegeliana (Honneth, 1994: 11). En este sentido, considera que el carácter moral de las relaciones de reconocimiento radica en su papel constitutivo de la identidad del sujeto. Por ello, la fuente más clara de motivación moral la encuentra en la dinámica de los conflictos sociales en tanto que susceptibles de ser explicados por la lesión en los procesos de autorreferencia de los individuos y colectividades cuando éstos no ven cumplidas sus expectativas normativas de reconocimiento:

Los motivos de rebelión y de resistencia social se constituyen en un espacio de experiencias morales que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento. Tales expectativas se enlazan intrapsíquicamente con las condiciones de formación personal de la identidad (Honneth, 1994: 261).

Es decir, para Honneth el concepto de lucha social no puede explicarse como resultado de una mera lucha entre intereses materiales en oposición. Ésta debe fundarse –al menos en parte– en los sentimientos morales

de injusticia que surgen ante las experiencias de menosprecio o de negación de la propia identidad. En este sentido, pretende establecer una «gramática» que permita entender desde una perspectiva normativa en qué medida la fuente moral de los conflictos sociales se encuentra, precisamente, en la experiencia de los afectados por formas de menosprecio o falta de reconocimiento, entendidas éstas como agravios morales.

El ser humano es susceptible de agravios morales en la medida en que está dotado de una capacidad de autorreferencia práctica a la hora de formar su propia identidad. De modo tal que cuando, en las relaciones intersubjetivas ve truncadas sus aspiraciones identitarias, siente esta falta de reconocimiento como un menosprecio u ofensa moral. Ahora bien, tal y como señala el propio Honneth, hay hasta aquí formulada únicamente una intuición, la cual no constituye una teoría. Se precisa, por tanto, de una «precomprensión conceptual de las expectativas normativas que debemos suponer con respecto a los miembros de una sociedad» (Honneth, 2006: 101). Esto es, una teoría sobre cuáles son las expectativas morales de reconocimiento que, en caso de menosprecio, se ven agravadas.

Esta «precomprensión», de hecho, la toma Honneth de Hegel a partir de la distinción de éste de tres esferas en las que se da el reconocimiento, a saber: la familia, la sociedad civil y el Estado. De cada una de estas esferas obtiene Honneth las tres formas de reconocimiento fundamentales que constituirán esas «expectativas normativas» de todo sujeto en tanto que necesarias para su formación personal de la identidad. Tales formas son: la dedicación emocional (amor), el reconocimiento jurídico (derecho) y la adhesión social (solidaridad). Cada una de estas formas de reconocimiento favorecen una autorreferencia positiva por parte de los sujetos, posibilitándoles la formación de su propia identidad: autoconfianza, autorrespeto y autoestima. A su vez, cada una de estas tres formas de reconocimiento tendrán también, en consecuencia, su equivalente como forma de menosprecio, denegación del reconocimiento u «ofensa moral», a saber: humillación física, privación de derechos y desvalorización social.

En la primera forma de reconocimiento, la *dedicación emocional* o afectiva, se encuentran recogidas todas aquellas relaciones intersubjetivas basadas en relaciones primarias, como la familia, el amor o la amistad. Esto es, son relaciones que se basan en la inmediatez del encuentro intersubjetivo y en las que se procura el bienestar o cuidado del otro en sus necesidades individuales. Esta actitud hacia el otro, en consecuencia, le proporciona seguridad emocional y corpórea, ayudándole en la formación de una relación de *autoconfianza* consigo mismo la cual, por lo demás, «constituye el presupuesto psíquico para el desarrollo de todas las demás

actitudes de autoestima» (Honneth, 1992: 84). La ofensa moral asociada a esta forma de reconocimiento, por tanto, es toda aquella que priva al individuo de esta posibilidad de confianza en sí mismo al impedir al otro la libre disposición de su cuerpo e incidiendo en su humillación personal. Se trata, en definitiva, de actos tales como la tortura, la violación, el maltrato psíquico y el asesinato, los cuales, más allá de su dimensión física, suponen también lesiones morales, pues «lo específico en tales formas de lesión física [...] lo constituye no el dolor corporal, sino su asociación con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto hasta el arrebato sensible de la realidad» (Honneth, 1994: 214).

Ahora bien, si hablamos de una moral del reconocimiento con vocación universalista –tal y como es el propósito de Honneth–, el mero reconocimiento afectivo no es, ni puede ser suficiente dado su carácter particularista. El segundo momento normativo en la propuesta de Honneth es, por tanto, al *reconocimiento jurídico* o derecho, el cual hace referencia al universalismo propio de la tradición kantiana de que todo ser humano es igualmente digno y debe valer como un fin en sí mismo. En esta forma de reconocimiento, de carácter cognitivo, se adopta, por tanto, la perspectiva del «otro generalizado» en el que «ego y alter se reconocen mutuamente como personas sujetos de derecho» que gozan de igualdad de oportunidades para la realización intersubjetiva de sus propios proyectos vitales (Honneth, 1992: 85). Los individuos, con esta forma de reconocimiento, se saben así autónomos y moralmente responsables de sus propias acciones. La forma de menosprecio correspondiente, por tanto, hace referencia a la lesión moral que se produce cuando, al desposeer a un sujeto de determinados derechos dentro de una sociedad, se le niega el «estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso», siendo «lesionado en sus expectativas de ser reconocido en tanto que sujeto capaz de formación de juicios morales» (Honneth, 1994: 216).

Ahora bien, para Honneth limitarse a la segunda forma de reconocimiento sigue siendo insuficiente. Conviene tener en cuenta que el reconocimiento jurídico, si bien se basa en la «capacidad abstracta de poder orientarse respecto de normas morales», ha de tener en consideración también «la capacidad concreta de merecer la medida necesaria en nivel social de vida», lo cual, consecuentemente, sólo puede darse en el seno de una comunidad concreta (Honneth, 1994: 190). Esto es, el reconocimiento jurídico hace referencia, en último término, a la inserción del individuo como persona en una comunidad de derecho, de la que es partícipe en igualdad de condiciones. El individuo es reconocido, aquí, por cualidades que, de hecho, comparte con los demás miembros de la comunidad; pero

para un reconocimiento pleno de sí mismo, de su identidad, necesita además saberse reconocido por las cualidades valiosas que lo distinguen de sus compañeros de interacción. Es en este sentido en el que Honneth introduce, así, una tercera forma de reconocimiento.

La *adhesión social*, expuesto lo previo, hace referencia, a la «aprobación solidaria para formas de vida alternativas» de forma tal que la comunidad ha de ser capaz de reconocer el carácter insustituible y particular de cada subjetividad y valorar de manera positiva, para sus metas colectivas, la contribución de cada autobiografía personal constituyéndose así un «principio de diferencia igualitaria» (Honneth, 1992: 86). Con ello, la forma de autorreferencia positiva que se potencia es la de la autoestima en tanto que conciencia de poseer capacidades y facultades propias e individuales, valiosas para la comunidad. La forma de menosprecio consecuente es, aquí, la desvalorización social de modos de vida individuales o colectivos, al producir ésta la pérdida de autoestima personal y un deterioro de las posibilidades afirmativas de construcción de la identidad personal (Honneth, 1994: 216-217).

Vista la relación entre las formas de reconocimiento, los modos de autorreferencia que éstas posibilitan y, a su vez, los tipos de agravios morales que se derivan cuando no se cumplen las expectativas de reconocimiento, se aprecia en qué medida, para Honneth (2000: 175), «el contenido normativo de la moral se tiene que poder explicar al hilo de determinadas formas de reconocimiento recíproco». Pues el punto de vista moral, en definitiva, «hace referencia, en primer lugar, a propiedades deseables o reprotables de las relaciones que mantienen entre sí los sujetos».

Ahora bien, considerando las tres formas de reconocimiento, el punto de vista moral no puede venir definido de forma unilateral por una única forma de reconocimiento. De hecho, para Honneth (1996: 16), «el punto de vista moral comprende tres criterios morales entre los que no está establecido ningún centro superior en una jerarquía de orden». Es decir, no se trata de priorizar una forma de reconocimiento sobre otra, sino de implementar las acciones sociales y políticas necesarias en cada caso, ya que la necesidad de reconocimiento en cada sujeto, individuo o colectividad no tiene por qué circunscribirse a una misma esfera.

Es cierto, en cualquier caso, que Honneth es consciente de que, en el seno de la complejidad social, puede darse situaciones de conflicto entre distintas pretensiones de reconocimiento, pero será entonces la casuística la que tendrá que señalarnos la preferencia por una forma u otra de reconocimiento, ya que desde un punto de vista moral, todos ellos se en-

cuentran igualmente legitimados. Aún así, Honneth considera que, a la hora de tomar una decisión en caso de conflicto entre pretensiones de reconocimiento en conflicto, hay que tener en cuenta que «del carácter universalista que el respeto como forma de reconocimiento posee, se deriva una limitación normativa que impone tales decisiones», de forma tal que ninguna medida puede lesionar el principio universalista e igualitario del derecho (Honneth, 1996: 16). Lo cual, sin embargo, no implica predominar la tradición kantiana que da primacía absoluta a la autonomía individual, ya que, desde su perspectiva moral, no se trata de contraponer «deber» e «inclinación» sino «obligaciones diferentes que por ello poseen un carácter moral sin excepción, porque en cada caso manifiestan otra relación de reconocimiento» (Honneth, 1996: 17). Así, los tres principios de reconocimiento –amor, derecho, solidaridad– son en Honneth el núcleo normativo de una concepción amplia de justicia en la medida en que definen las condiciones intersubjetivas necesarias para la integridad personal de todos los sujetos.

El carácter explícitamente normativo del reconocimiento recíproco en la filosofía de Honneth, por lo demás, es fácilmente aplicable al encuentro entre culturas, ya que el mismo autor constata que esta «gramática» lo es, en último término, del «conflicto social», el cual no sólo se da, de hecho, entre miembros e individuos de una misma sociedad o cultura, sino también entre colectivos que constituyen subculturas dentro de la corriente hegemónica en la que se hallan insertos, como también en el propio encuentro entre diversas culturas. Esto es, las tres formas de reconocimiento, por tanto, se constituyen como exigencia normativa y condición de posibilidad para un encuentro intercultural en condiciones de simetría en el que cada una de las identidades esté plenamente formada en relación con las demás.

## **V. Consideraciones finales**

Vistos los tres modelos de reconocimiento, y en especial el aporte de Honneth, podemos afirmar que una reflexión desde la filosofía del reconocimiento puede ofrecernos instrumentos interesantes para comprender parte de la dinámica normativa del encuentro intercultural. La interculturalidad, como se ha mencionado previamente, constituye una superación del mero multiculturalismo, ya que desde esta perspectiva normativa lo que se propone no es una mera cohabitación sino la búsqueda de orientaciones culturales que permitan una manifestación polifónica a través del encuen-

tro explícito entre culturas. Lo cual, además, nos implica directamente con la cuestión del reconocimiento recíproco, ya que en él entra en juego la formación de las propias identidades, no sólo individuales sino colectivas.

La revalorización de los rasgos identitarios de las culturas implica, así, la importancia de su reconocimiento, ya que en ello anda en juego, precisamente, la identidad de cada una de las culturas. Con Fichte, podríamos decir que sin reconocimiento no hay autoconciencia, esto es, un saberse a sí mismo como parte de una cultura dotada de identidad que, sin embargo, no se encuentra aislada ni surge por generación espontánea, sino en un proceso dinámico.

Con Hegel, así mismo, alcanzamos a constatar la importancia del reconocimiento como proceso, no sólo para la formación de la cada una de las eticidades concretas imbricada por nuestra cultura, sino incluso para la propia autocomprensión ética por parte de éstas.

Ahora bien, quedarse en los posicionamientos de Fichte o Hegel parece insuficiente pues, en el caso del primero, no es fácil transitar de una mera «autolimitación» capaz de fundar la cuestión del multiculturalismo a una exigencia normativa de ese encuentro intercultural. Así mismo, por parte de Hegel, el peligro de una eticidad sobreinstitucionalizada problematiza, a su vez, la superación de cierto relativismo cultural en el que cada modo de comprensión ética, por racional, habría de ser igualmente válido en un marco de justicia global.

Es cierto que, como afirma Fornet-Betancourt (2003: 265), «la filosofía intercultural prefiere replantear la cuestión de la universalidad sustituyendo la dialéctica de la tensión entre lo universal y lo particular por el cultivo del diálogo entre universos contextuales que testimonian su voluntad de universalidad con la práctica de la comunicación». Esto es, un auténtico encuentro intercultural, en último término, pretende sustraer lo inamovible del concepto de universalidad –incluido el de justicia– para, en su lugar, dar pie a un proceso de diálogo en el que cada una de las formas de vida aspira a ser reconocida en su identidad. Cuando las pretensiones de reconocimiento no se dan, entra en juego esa dimensión «pragmática» y agonística recogida por Honneth.

En esa lucha por el reconocimiento, no ya sólo de individuos sino de culturas y grupos humanos, encontramos en la tripartición de Honneth tres elementos normativos constitutivos del *moral point of view*, a saber: afectividad, derecho y solidaridad. Cada cultura, más allá del reconocimiento no mediado, necesita, en consecuencia, ser considerada como igual en derechos con respecto a las demás en el orden global y, a su vez, valorada en su especificidad. Lo cual no supone una afirmación del rela-

tivismo cultural ya que, desde esta perspectiva, es exigencia ética de validez universal en toda relación intercultural, pero también individual, la afirmación y satisfacción de esas tres formas de reconocimiento.

En definitiva, el reconocimiento recíproco, en su dimensión práctica y normativa de validez universal constituye un elemento sustancial a la hora de entender el encuentro intercultural, ya que sólo por medio de la actividad recognoscente puede cada una de las realidades culturales desarrollar su propia identidad, resultar empoderada en el encuentro con las demás culturas, participar en relaciones simétricas en un orden global (Wimmer, 2009) y, a su vez, revisar o confirmar su propias pretensiones particulares de universalidad.

## Bibliografía

- ARRESE, H. (2007): «Autoconciencia y reconocimiento en la teoría fichteana de la exhortación», *Revista Actio*, 9, pp. 117-122.
- EMEL, C. (2009): «Fichte: el reconocimiento y sus implicaciones», *Éndoxa: Series filosóficas*, 23, pp. 191-207.
- FICHTE, J. G. (1994): *Fundamento del Derecho natural*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001): *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- (2002): «Lo intercultural: el problema de su definición», en ONGHENA, Y. (ed.) (2002): *Intercultural. Balance y perspectivas*, Barcelona, Fundació CIDOB, pp. 157-160.
- (2003): «Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural», *Brocar*, 27, pp. 261-274.
- HEGEL, G. W. F. (1977): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México, Porrúa.
- (1984): *Filosofía real*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (2005): *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa.
- (2006): *Fenomenología del Espíritu*, Valencia, Pre-textos.
- HONNETH, A. (1992): «Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento», *Isegoría*, 5, pp. 78-92.
- (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a/M., Shurkamp.
- (1996): «Reconocimiento y obligaciones morales», *RIFP. Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, pp. 5-17.

- (2000): *Das Andere der Gerechtichkeit*, Frankfurt a/M., Shurkamp.
- (2006): «Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser», en FRASER, N. Y HONNETH, A. (2006): *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata-Paideia.
- LAURA DíEZ, M. (2004): «Reflexiones en torno a la interculturalidad», *Cuadernos de Antropología Social*, 19, pp.191-213.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P. (2001): «El sujeto impropio. Identidad, reconocimiento y autonomía», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 3, pp. 23-43.
- RAWAL, S. (2008): «La política de lo diverso», en VV. AA. (2008): *La política de lo diverso: ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo cultural?*, Barcelona, Fundació CIDOB, pp. 236-242.
- SIEP, L. (1979): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg, Alber.
- WIMMER, F. M. (2009): «Cultural Centrism and Intercultural Polylogues in Philosophy», en CAPURRO, R. et al. (eds.) (2009): *Africa Reader on Information Ethics*, Pretoria, IRIE, pp. 77-85.

Recibido el 30 de abril de 2010.  
Aceptado el 30 de mayo de 2010.

# Identidad e interculturalidad: un horizonte por visitar

*Identity and interculturality: a new horizon to visit*

MARIAN PÉREZ BERNAL

UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE, SEVILLA

---

## Resumen

En el presente trabajo mantenemos que el concepto de identidad defendido por Amin Maalouf puede ser una interesante vía para conseguir una aproximación entre las distintas culturas capaz de conducirnos a un diálogo fructífero que nos permitan gestionar la multiculturalidad actual. Defendemos que las culturas sean vistas como escenas de debate y contestación en constante proceso de construcción y reconstrucción y en las que siempre primen unos valores que nos conciernen a todos y que han de ser irrenunciables.

Palabras claves: identidad, interculturalidad, multiculturalidad, multiculturalismo, derechos humanos.

## Abstract

In this paper, it is stated that the concept of identity defended by Amin Maalouf could be an interesting way to achieve a rapprochement amongst different cultures. This could lead to a fruitful dialog allowing to manage today's multiculturalism. It is also defended that cultures should be considered as instruments of debate and reply on a continuous process of construction and reconstruction. However, cultures should not prevail over a series of values that concern to all of us and that should be inalienable.

Keywords: identity, interculturality, multiculturality, multiculturalism, human rights.

Me gustaría comenzar este artículo presentando un estado de la cuestión. Me imagino que con el título del mismo se esperaría que comenzase diciendo cuáles son las principales corrientes acerca de la multiculturalidad, la interculturalidad, el relativismo y demás, pero no es así. El comienzo elegido es bastante más anecdótico. Empezaré haciendo mención a varios acontecimientos que llenaron –con más o menos extensión– las páginas de nuestros periódicos y de nuestros telediarios durante septiembre de 2010.

Días previos al aniversario del atentado de la torres gemelas de Nueva York, Terry Jones –pastor de una congregación estadounidense de unos 50 fieles– amenazaba con quemar el Corán para conmemorar la fatídica

fecha. El plan de Terry Jones, con la importante ayuda de la intervención hecha al respecto por el General Petraeus, rápidamente se propagó por los medios de comunicación. Todo el mundo tenía algo que decir. Intervinieron en respuesta desde el Papa hasta la Secretaria de Estado de Estados Unidos pasando por el general que comanda las fuerzas de la OTAN en Afganistán o los jefes de la Unión Europea. Como bien dijo el secretario de prensa de Obama: «Más gente acude a sus ruedas de prensa que a sus sermones».

Seguimos. La lapidación de Sakineh Mohammadi Ashtiani por un delito de adulterio nos acompaña desde hace un tiempo. A mediados de septiembre la ejecución fue suspendida temporalmente por el Poder Judicial iraní hasta que terminase la revisión de su caso. Como desde Amnistía Internacional se nos recuerda, esto no significa la conmutación de su condena a muerte ya que en caso de ser confirmada la sentencia tras la revisión del caso, Sakineh podría volver a ser condenada a muerte, incluso por lapidación. A finales de septiembre la condena a muerte se confirma. Finalmente la forma elegida es la horca y no la lapidación. La razón del cambio parece que es porque se considera que la condena por asesinato –cuyo castigo es la horca– es previa a la condena por adulterio –que se castiga con la lapidación.

Adulterio, lapidación y Corán reaparecen una y otra vez en los medios de comunicación. Me gustaría resaltar una voz discordante en ese mensaje homogéneo y acrítico que se tiende a transmitir. Luz Gómez García –profesora de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid– defiende que la lapidación de los fornicarios no cuenta con respaldo en el Corán. Ese castigo procede de la jurisprudencia temporal, que nunca debe ser confundida con la palabra divina, y que sí se ha ocupado y mucho de incluir en estos casos como castigo la lapidación. El Corán no lo dice pero siempre hablamos del Corán y no nos preguntamos por qué la lapidación se ha reactivado en las últimas décadas en determinados lugares. Lo sorprendente es que la lapidación sepa relacionarse con la modernidad, esto es, que sea capaz de encontrar su espacio en el mundo global. Y cito a la profesora Gómez García (2010: 22):

Como en todo lo que concierne a la esfera pública global, en la lapidación de hoy no es la representatividad lo que cuenta, sino la irrupción en la llamada «conversación»; lo que importa no es tanto el arraigo de la práctica sino su efecto especular como paroxismo del sistema, del Islam mundializado. De puertas adentro este efecto sirve a los regímenes totalitarios (Arabia Saudí, Irán o Pakistán) o a los estados débiles (Sudán, Yemen, Mauritania) para precipitar posiciona-

mientos defensivos de toda la sociedad. De puertas afuera, reafirma los postulados reacios cuando no islamófobos, de quienes no están dispuestos a concederle al Islam un lugar en la modernidad.

Y sin embargo no es esta en absoluto la posición mayoritaria de los ulemas. Todo lo contrario. Algunos, como los ulemas europeos, reclaman una revisión a fondo de la legislación sobre los castigos corporales y la pena de muerte pero no es eso lo que trasciende. De eso no escuchamos noticias. Quizás todos estaban con el pastor Terry Jones –el que quería quemar los Coranes– que dijo que había recibido más de 150 solicitudes de entrevistas. ¿Quién quedaba libre para pedirle una entrevista al ulema que quería recordar que Corán y lapidación no van de la mano? ¿Quién quería publicarlo? ¿A quién le interesaría leerlo?

El sábado 18 de septiembre leíamos en la prensa que el cuarenta por ciento de los afganos acudieron a votar en las elecciones. ¿El cuarenta por ciento? ¿Poco? Parece poco pero si pensamos que acudir a votar implica de una forma a otra enfrentarse a los talibanes, parece una barbaridad. Al menos dieciséis personas murieron y varias decenas resultaron heridas en distintos ataques registrados durante la jornada electoral. Pero a pesar del peligro que corren ellos quieren votar. Resultados similares nos hemos encontrado en Irak. Parece que al menos el cuarenta por ciento de la población no se ha enterado aún de eso que aquí se repite sin cesar «la democracia es imposible en esos pueblos», «Islam y democracia son incompatibles», «es imposible hablar de un Islam democrático y progresista»... Alguien se lo debería decir a ellos para que no sigan poniendo en peligro sus vidas para ir a votar.

Y entre una cosa y otra Nicolás Sarkozy expulsa a los gitanos rumanos de Francia. ¡¡De Francia, no lo olvidemos!!

¿Por qué este breve paseo por algunas de las noticias que nos han acompañado en septiembre de 2010? Considero que es un buen prólogo para introducir el motivo que guía nuestra reflexión. Puede parecer que me estoy yendo por las ramas pero no es así. Es cierto que aún no he nombrado términos como identidad, interculturalidad o ciudadanía, pero, sin embargo, no he hablado de otra cosa. Lo que he tratado, con más o menos éxito es de señalar hasta qué punto es necesario y urgente que nos ocupemos de estas cuestiones. No voy a hablar ni de conflicto, ni de alianzas de civilizaciones, sólo voy a hablar de la necesidad de entendernos. Este entendimiento sería más fácil si somos capaces de replantearnos el concepto de identidad predominante hoy y comenzamos a ver la cultura como la auténtica tabla de salvación ante el tiempo en el que vivimos.

La identidad es un problema filosófico de larga historia. Siguiendo la senda inaugurada por el Oráculo de Delfos con el «conócete a ti mismo», Amin Maalouf dedica a esta cuestión su libro *Identidades asesinas*. Comienza la obra explicando como, de forma reiterada, se tenía que enfrentar a la cuestión de si se sentía francés o libanés, más francés o más libanés. Ante la pregunta contestaba pacientemente «las dos cosas». La respuesta –por supuesto– no parecía suficiente y el interrogador continuaba con un: «Es verdad lo que dices, pero en el fondo ¿qué es lo que te sientes?»:

Durante mucho tiempo esa insistente pregunta me hacía sonreír. Ya no, pues me parece que revela una visión de los seres humanos que está muy extendida y que a mi juicio es peligrosa. Cuando me preguntan qué soy «en lo más hondo de mi mismo», están suponiendo que en el fondo de cada persona hay sólo una pertenencia que importe, su «verdad profunda» de alguna manera, su «esencia», que está determinada para siempre desde el nacimiento y que no se va a modificar nunca; como si lo demás, todo lo demás [...] no contara para nada. Y cuando a nuestros contemporáneos se los incita a que «afirmen su identidad», como se hace hoy tan a menudo, lo que se les está diciendo es que rescaten del fondo de sí mismos esa supuesta pertenencia fundamental, que suele ser la pertenencia a una religión, una nación, una raza o una etnia, y que la enarboleden con orgullo frente a los demás (Maalouf, 1999: 10-11).

Maalouf se siente francés y libanés, pero no medio francés y medio libanés. La identidad –nos recuerda– no se divide en mitades, ni en tercios, no está hecha de compartimentos. No tenemos varias identidades, tenemos solo una, que es producto de todos los elementos que la han configurado mediante una «dosificación» singular que nunca es la misma en dos personas ya que dependen en cada caso de las múltiples pertenencias que en cada uno de nosotros se combinan (Maalouf, 1999: 10, 25). Su caso es, sin duda, especialmente interesante y explica, al menos en parte, su preocupación por estas cuestiones. Es árabe y cristiano, es francés y libanés; pertenece a la comunidad melquita pero aparece en el registro civil del Líbano como protestante. Esta confluencia de pertenencias puede parecer paradójica pero precisamente sobre todas esas pertenencias se ha forjado su identidad. Ninguno de esos elementos puede serle arrebatadas sin que él deje de ser quién es. Es exactamente eso lo que hace que la identidad de cada persona sea compleja, única, irremplazable e imposible de con-

fundirse con ninguna otra.<sup>1</sup> No se trata de disolver la identidad difuminando los rasgos de forma que las diferencias acaben por verse sino, todo lo contrario, se pretende subrayar hasta qué punto cada uno de nosotros somos únicos (Maalouf, 1999: 28-29).

Martha Nussbaum en su obra *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal* comenta el caso de Deborah Achtenberg, profesora de Filosofía en la Universidad de Reno, cuyo caso apoya el planteamiento de Maaloud. Nussbaum considera que el enfoque de esta profesora respecto a las políticas curriculares estuvo matizado por su historia personal. La profesora Achtenberg se presenta como «mujer, judía, ex activista de los años sesenta, alumna del St. John's Collage y filósofa» (Nussbaum, 2001: 105). Cada uno de estos rasgos, cada una de estas pertenencias contribuyeron a ser quién ella es.<sup>2</sup> Si extirpamos cualquiera de estas facetas estaríamos ya hablando de otra persona. La identidad de una persona no es una yuxtaposición de pertenencias, no es un mosaico de teselas independientes: es un dibujo sobre una tela tirante, si se toca una esquina, repercute en toda la tela (Maalouf, 1999: 34).

Parte de los problemas a los que debemos enfrentarnos hoy tienen que ver con esta obligación de elegir una identidad, renunciando a otras, en un tiempo en el que –debido en parte a la crisis de las ideologías– la identidad ha adquirido una especial preponderancia. Frente a lo que sucedía en otros momentos, según Maalouf (2009: 299) no es extraño el que las sociedades humanas reaccionen con frecuencia ante los acontecimientos políticos atendiendo a su confesión religiosa. Mientras que reducamos la identidad a «soy blanco», «soy musulmán», «soy negro»... sigue vigente una concepción tribal de la identidad (Maalouf, 1999: 37). Este tipo de concepción convierte a la identidad en un instrumento de exclusión, que dificulta de forma considerable la posibilidad de establecer lazos y nexos:

No podemos limitarnos a obligar a miles de millones de personas desconcertadas a elegir entre afirmar a ultranza su identidad y perderla por completo, entre el integrismo y la desintegración [...]

1 En lugar de «examen de conciencia» propone hacer un «examen de identidad», que consiste en «buscar en su memoria para que aflore el mayor número posible de componentes de su identidad, hacer la lista y no renegar de ninguno de ellos» (Maalouf, 1999: 24).

2 Del movimiento por los derechos civiles –afirma Nussbaum (2001:106)– aprendió cómo la exclusión de algunos grupos impide que la cultura dominante se beneficie de las perspectivas que ellos pueden ofrecer; como mujer sabe cuan difícil es defender una postura cuando los términos del debate fueron establecido por otra persona; como judía sabe lo fácil que es para los grupos excluidos internalizar estereotipos denigrantes de ellos mismos.

Si a nuestros contemporáneos no se los incita a que asuman sus múltiples pertenencias, si no pueden conciliar su necesidad de tener una identidad con una actitud abierta, con franqueza y sin complejos, ante las demás culturas, si se sienten obligados a elegir entre negarse a sí mismos y negar a los otros, estaremos formando legiones de locos sanguinarios, legiones de seres extraviados (Maalouf, 1999: 43).

Por todo ello consideramos necesario romper con las visiones esencialistas de la identidad, según las cuales la identidad se nos da de una vez por todas y frente a ella defendemos que la identidad se construye a lo largo de toda nuestra existencia y, por tanto, está sometida a posibles transformaciones. Los elementos de nuestra identidad que ya están en nosotros cuando nacemos no son muchos y, además, incluso el sentido de esos rasgos están en cierto modo determinados por el entorno social. Nacer mujer no significa lo mismo en Kabul que en Oslo. Maalouf (1999: 31) recuerda que el papel del color en relación con la identidad también está en parte condicionado por el entorno social. Nacer negro no significa lo mismo en Nueva York, Lagos, Pretoria o Luanda. Para un niño que viene al mundo en Nigeria –nos dice– el elemento más determinante de su identidad no es ser negro y no blanco, sino por ejemplo, ser yoruba y no hausa. Renunciamos, pues, a la esencia aún a sabiendas que esa renuncia dificultará de forma considerable los pasos posteriores que queremos dar en este trabajo.

Esto enlaza con una cuestión básica. En la conformación de la identidad la cultura ocupa un lugar destacado desde el primer momento. Tal y como afirma Geertz (1996: 54) la cultura no se agrega a un animal ya terminado, sino que es un elemento central y constitutivo en la generación del mismo. Construimos nuestro ser dentro de una cultura y eso condiciona la forma como se construye nuestra identidad. Si bien durante mucho tiempo las distintas culturas se han desarrollado de forma independiente, sin influencias ajenas y con un total desconocimiento hoy ya eso parece imposible. En su obra *El desajuste del mundo* Maalouf nos plantea una dicotomía radical:

O somos capaces de construir en ese siglo una civilización común con la que todos puedan identificarse, con la soldadura de los mismos valores universales, con la guía de una fe firmísima en la aventura humana y la riqueza de todas nuestras diversidades culturales o naufragamos juntos en una barbarie común (Maalouf, 2009: 36).

¿Cómo vemos al otro? ¿Cómo somos vistos por el otro? ¿Qué imagen tenemos de nuestra cultura tras verla desde el espejo de otra? La disputa entre Sócrates y los sofistas acerca de la *physis* y el *nomos* está de plena actualidad y nos abre un interesante abanico de cuestiones. La multiculturalidad, entendida como la coexistencia de diversas culturas en los mismos ámbitos, y que se ha visto incrementada en la era de la globalización, resulta un hecho indudable al que queramos o no nos debemos enfrentar. La cuestión es cómo podemos y debemos gestionar esta coexistencia de culturas diferentes. Las largas disputas entre etnocentrismo y relativismo siguen hoy estando de actualidad y parece necesario que pensemos nuevas formas de establecer esas relaciones.

El multiculturalismo para algunos es la mejor opción para evitar caer en el etnocentrismo y respetar la diversidad cultural de nuestro tiempo. Me parece muy interesante como Celia Amorós (2009: 27) explica el modo como el multiculturalismo gestiona la multiculturalidad:

[...] el término multiculturalismo lo reservaré para hacer referencia a una tesis normativa acerca de cómo deben coexistir esas culturas diferentes, lo que sin duda tiene importantes aplicaciones en lo que concierne al modo en que debe gestionarse políticamente el hecho de la multiculturalidad. De acuerdo con los multiculturalista, todas las prácticas culturales sólo cobran su sentido en virtud de los marcos simbólicos de referencia propios de cada cultura. De este modo carecería a la vez de sentido y de legitimidad juzgar tales prácticas desde fuera, en nombre de valores y referentes simbólicos que son ajenos a la cultura en cuyo seno se llevan a cabo tales prácticas.

Alejándonos tanto del etnocentrismo como del relativismo, consideramos erróneo e ilusorio el planteamiento defendido por el multiculturalismo. En el tiempo del «cyberislam» –afirma Fátima Mernissi– pretender mantener fronteras infranqueables resulta absurdo. Nuestras civilizaciones son, desde siempre, compuestas, movedizas, permeables; y resulta paradójico que precisamente ahora, cuando están más mezcladas que nunca, sea cuando se construya un discurso según el cual las distintas culturas son irreductibles entre sí y que están destinadas a seguir siéndolo (Maalouf, 2009: 304).

Pero además, vamos más allá, no se trata solo de que hoy día es difícilmente posible mantener una cultura como un compartimento estanco ajeno a todo lo que sucede en el exterior, sino que, además, consideramos que todas las culturas pueden y deben ser juzgadas desde fuera. Apelear al carácter cultural o tradicional de algo no es suficiente sustento, todo lo que hasta ahora hemos hecho puede y debe ponerse en cuestión. Aun

cuando afirmamos que nuestras normas son humanas e históricas y no inalterables y eternas, eso no significa que la búsqueda de una justificación racional de las normas morales sea vana (Nussbaum, 2001: 83).

Frente a la visión monolítica, homogénea y estática de las culturas defendidas desde el multiculturalismo nos parece más acertado ver las culturas como «escenas de debate y contestación» que están en un constante proceso de construcción y reconstrucción y donde unas culturas conviven con otras contaminándose sin parar (Nussbaum, 2002: 42). La voz interculturalismo connota la clase de búsqueda comparativa que tienen en mente, la que, argumentan, debería incluir predominantemente el reconocimiento, por una parte, de las necesidades humanas comunes que atraviesan las diferentes culturas; y por otra, del desacuerdo y diálogo crítico al interior de las culturas (Nussbaum, 2001: 118).

Hay valores que conciernen a todos los seres humanos, sin distinción alguna y esos valores priman sobre lo demás. En ocasiones parece que el respeto a una cultura implica no poder poner en cuestión nada y darle una especie de cheque en blanco para evitar ser atacados de etnocentrista. Frente a esto me parece muy acertado el planteamiento de Maalouf (1999: 116): las tradiciones sólo merecen ser respetadas en la medida en que son respetables, es decir, en la medida exacta en que respetan los derechos fundamentales de los hombres y las mujeres. Respetar «tradiciones» o leyes discriminatorias es despreciar a sus víctimas. Preservar una fe o una tradición no puede ser nunca un argumento para arrebatar a nadie todo lo que atañe a los derechos fundamentales de las personas.

Para que no haya malentendido alguno, específico que, desde mi punto de vista, respetar una cultura es propiciar la enseñanza de la lengua en que se funda, es favorecer el conocimiento de su literatura, de sus expresiones teatrales, cinematográficas, musicales, pictóricas, arquitectónicas, artesanales, culinarias, etc. a la inversa, ser complaciente con la tiranía, la opresión, la intolerancia o el sistema de castas, con los matrimonios concertados, la ablación, los crímenes «de honor» o el sometimiento de las mujeres, ser complacientes con la incompetencia, con la incuria, con el nepotismo, con la corrupción generalizada, con la xenofobia o el racismo, so pretexto de que proceden de otra cultura diferentes, eso no es respeto, opino yo, es desprecio encubierto, es un comportamiento de apartheid, aunque se haga con las mejores intenciones del mundo. Ya lo he dicho, pero quería repetirlo en estas páginas últimas para que no haya ambigüedad alguna acerca de qué es para mí diversidad cultural y qué no lo es (Maalouf, 2009: 305-306).

En el ámbito de los derechos humanos hemos de tender hacia la universalización e incluso si es necesario hacia la uniformidad, porque la humanidad, aun siendo múltiple, es en primer lugar una (Maalouf, 1999: 116). Aclarada cuál es nuestra postura respecto a esta cuestión que consideramos primordial creemos que es posible y necesario trabajar con vistas a lograr esa civilización común en la que todos podamos reconocernos y donde se respete la diversidad cultural. No es factible pretender que los otros se vean obligados a abandonar lo que son para abrazar nuestra realidad si quieren entrar en la modernidad.

Pongamos un ejemplo. Mohamed Arkoun, Mohamed Abed Yabri, Fatima Mernissi, Fadela Amara, Mohamed Tour Eddine Affaya, Sophie Bessis o el propio Amin Maalouf nos presentan un Islam diferente y nuevas vías para establecer ese diálogo. Vemos en su obra –aunque desde enfoques muy diferentes– el interés por la renovación de la tradición árabe-islámica recuperando líneas de pensamiento crítico que durante siglos se han silenciado. Se trata de amplificar esas voces y de permitir que ese otro Islam sea conocido. En *El pensamiento árabe* Arkoun analiza qué puede explicar la falta de modernidad y considera que debe ser el culto a la ortodoxia. La ortodoxia teológica, política e ideológica paralizaría a la razón islámica, haciéndole incapaz de ir más allá de lo ya pensado. Ante esa tiranía de lo pensado sobre lo pensable, Arkoun se resiste y discute cuestiones que se consideraban indiscutible. Replanteamientos de esta cuestión vemos también en Mernissi o en Yabri. Esto es Ilustración y mientras que nos pronunciemos en estos términos la comunicación siempre será posible. En esta línea se inscribe el interesante trabajo de Celia Amorós (2009: 19) *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*:

La búsqueda de vetas de Ilustración es una propuesta íntimamente ligada al anhelo de vivir en un mundo ilustrado, donde todas las culturas puedan identificar como sus referentes privilegiados, no los bloques monolíticos y acrílicos de creencias irreflexivas y los puntos ciegos de las tradiciones, sino las franjas en ellos incrustadas y llenas de otro material y otro color donde se plasman las polémicas, los procesos críticos-reflexivos surgidos al hilo de la convergencia entre transformaciones sociales progresistas que abren clubs de los iguales cada vez más acogedores y nuevos saberes científicos que promueven estándares epistemológicos y normativos más exigentes.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Los planteamientos feministas resultan especialmente interesantes a la hora de analizar estas cuestiones ya que son las mujeres las depositarias de forma tradicional de los núcleos simbólicos duros de las tradiciones culturales. Así el feminismo adopte la tarea de civilizar «el conflicto de civilizaciones» (Amorós, 2009: 285-286).

No hay nada que impida que el Islam y la Modernidad se den la mano, por mucho que algunos parece que se esfuerzan en que así lo parezca. Tampoco cristianismo y democracia han ido siempre de la mano:

En su esencia, ¿es el cristianismo tolerante, respeta las libertades, se inclina hacia la democracia? Si formulamos así la pregunta, necesariamente tendremos que contestar «no». Porque basta con consulta algunos libros de historia para comprobar que a lo largo de estos veinte siglos se ha torturado, se ha perseguido y se ha matado mucho en nombre de la religión, y que las más altas autoridades de la Iglesia, así como la aplastante mayoría de los creyentes, aceptaron el comercio de esclavos, el sometimiento de la mujer, las peores dictaduras, la Inquisición. ¿Quiere ello decir que, en su esencia, el cristianismo es despótico, racista, retrógrado e intolerante? En absoluto (Maalouf, 1999: 58).

No hay nada en la esencia del Islamismo que lo haga incompatible con la Modernidad, del mismo modo que no lo hay en el caso del Cristianismo. Resulta más interesante mirar no la esencia de la doctrina sino los comportamientos de quienes a lo largo de la Historia se han considerado sus seguidores (Maalouf, 1999: 58). Si se enfoca la cuestión desde esta perspectiva la visión cambia de forma considerable y demuestra que no hay nada que haga al Islam, por definición, retrógrado y enemigo de la modernidad.

No se puede hablar de una religión cristiana destinada desde siempre a ser vehículo de modernidad, libertad, tolerancia y democracia, y de una religión musulmana que conduce de forma necesaria al despotismo y al oscurantismo (Maalouf, 1999: 64). Nadie tiene el monopolio del fanatismo ni nadie tiene tampoco el monopolio de lo humano (Maalouf, 1999: 59).<sup>4</sup> Si miramos hacia atrás nos encontramos con momentos en los que la tolerancia del Islam nada tenía que envidiar a la del cristianismo. Todo lo contrario. El Islam había establecido un «protocolo de tolerancia» en una época en que las sociedades cristianas no toleraban nada por lo que nuestra concepción actual de la libertad de conciencia se puede rastrear antes en el Islam que en los países cristianos (Maalouf, 1999: 66).

<sup>4</sup> El reciente libro de Martha Nussbaum –*Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*– alerta sobre la creciente tendencia de determinados grupos religiosos, en particular en EEUU, a imponerse como credo hegemónico y a menoscabar el derecho al libre ejercicio de otras religiones o incluso el derecho al ateísmo y a los problemas y las polémicas surgidas en Europa en torno a los símbolos religiosos en las escuelas y en otros lugares.

Ahora bien, no se trata de consolarse pensando que en el pasado fueron muy tolerante cuando el presente es tal y como es. Si bien esto es indudable y no sería por supuesto ningún consuelo, lo que a Maalouf le interesa es mostrar que en la historia del Islam nos encontramos desde sus primeros tiempos con una notable capacidad de coexistir con el otro. Si esto fue así puede volver a serlo. El Islam puede ser diferente. No olvidemos que no solo las religiones influyen sobre los pueblos, también los pueblos y sus historias influyen sobre las religiones. Según Maalouf (1999: 64) «negar la idea de que Islam y Modernidad vayan de la mano es una idea equivocada, y peligrosa, que dificulta que una buena parte de la humanidad encuentre una perspectiva de futuro». Recordemos a Mohamed Abed Yabri cuando hablaba de la democracia moderna como «patrimonio común de toda la humanidad».

Ver reflejada la propia cultura en el espejo de otra es la mejor manera de poner en cuestión nuestras ideas y nuestras tradiciones. Me parece un buen ejemplo de esto la experiencia narrada por Fatema Mernissi en *El harén en Occidente*, donde muestra su continua extrañeza ante las reacciones en Occidente cuando contaba que había nacido en un harén. Tardó cierto tiempo en darse cuenta dónde estaba el problema. Poco tenía que ver el harén de verdad en el que ella vivió con la imagen del harén que sus oyentes tenían. A aclarar esta cuestión dedica precisamente esta obra. Poco tenían que ver los harenes reales con aquellos pintados por Matisse o Delacroix (Mernissi, 2006: 26, 187). La visión tanto en esta cuestión como en otras muchas ha sido muy sesgada y eso ha dificultado la posibilidad de acercamiento.

Nussbaum insiste mucho en la necesidad de tener presente estas cuestiones en la formación de las nuevas generaciones. Una parte importante en la reforma de la educación humanista que ella defiende radica precisamente en abrirse a otras culturas, en conocer otras tradiciones. Esto permitirá a los estudiantes tomar distancia respecto a sus hábitos y sus tradiciones que no han de ser la referencia de lo que se entiende por humanidad. Lo propio no es mejor por el simple hecho de que les sea familiar (Nussbaum, 2001: 94). En *Libertad de conciencia*, Nussbaum (2009: 25) afirma:

Acostumbrados a la idea de que todos los ciudadanos son iguales, muchos europeos han reflexionado poco sobre cómo convivir con personas que son diferentes. He mantenido conversaciones frustrantes con italianos completamente admirables que no encuentra problemática la colocación de un crucifijo en el aula de un colegio

público; con colegas franceses que defienden la prohibición del pañuelo musulmán, y de la kipá judía en la escuela pública; con periodistas holandeses que apoyan la prohibición de llevar un burka musulmán en espacios públicos.

La tradición francesa y la anglosajona respecto al manejo de la diversidad cultural enfrentadas de la mano de Nussbaum. Sin duda nos enfrentamos a temas complejos donde debemos prestarle atención a muchas facetas que entran en juego. Y precisamente eso es lo que recuerda Nussbaum, que debemos pensar en la nueva realidad, que debemos pensar en un mundo nuevo que es diferente al que ahora hemos conocido y que obliga a que nos replanteemos muchas cuestiones. Sólo un caso muy problemático y elegido precisamente por eso. Se ha votado en diferentes países europeos y en algunas provincias españolas la prohibición del burka. ¿Está bien el burka? ¿Nos gusta? No entro ni siquiera en si es símbolo religioso, político o de opresión de la mujer. No me gusta en ningún caso. Ahora bien, ¿es la prohibición la solución? Deseo que ninguna mujer vaya con burka por la calle pero no se trata de eso, no se trata de que nos incomode más o menos su ausencia. Prohibiendo que salgan a las calles no las vemos pero no terminamos con el problema.

Esta prohibición entraña el riesgo de que las mujeres que actualmente se cubren con velos integrales se vean confinadas en sus casas, con menos posibilidades de trabajar o estudiar y de acceder a servicios públicos. Lo que los gobiernos deben hacer es tratar de redoblar sus esfuerzos para combatir la discriminación que sufren las mujeres musulmanas, tanto en su comunidad como en la sociedad general en la que viven. Los gobiernos deben centrarse en empoderar a las mujeres para que tomen sus propias decisiones, en lugar de limitar la gama de opciones que se les ofrecen. Tenemos que crear un espacio en el que se pueda convivir pensando de manera diferente. Creo que todas estas son cuestiones urgentes y ante ellas tenemos mucho que decir.

Tras esta digresión vuelvo a recordar una idea central de la argumentación. No todo está permitido. La democracia es convivir con gente que no nos gusta, y con actitudes que no nos gustan y con prácticas sociales que no nos gustan pero siempre dentro de unos mínimos. En *Los límites del patriotismo* Nussbaum defiende una perspectiva cosmopolita según la cual nuestra principal lealtad debe ser con el común de la humanidad y los primeros principios de nuestro pensamiento práctico deben respetar el igual valor de todos los miembros de esa comunidad:

Si de veras creemos que todos los seres humanos son creados iguales y que poseen determinados derechos inalienables, tenemos la obligación moral de pensar qué es lo que esta idea nos exige que hagamos con y para el resto del mundo (Nussbaum, 1999: 24).

Desde esa posición nos situamos en todo momento y esa conciencia de los derechos inalienable está por encima de cualquier diferencia cultural. Ahora bien, aclarado esto, consideramos que la conciencia de la diferencia cultural –siempre dentro de estos límites– es esencial para promover el respeto hacia el otro, verdadero sustento de todo diálogo. Los valores universales no sólo son aceptables, sino muy necesarios y estos valores deben servir para someter a crítica las distintas tradiciones. No toda tradición debe ser aceptada. Esta comprensión y respeto implica que se reconozcan tanto las diferencias, como aquello que compartimos y precisa que seamos capaces de utilizar la razón y la imaginación para ampliar nuestro mundo. Para Nussbaum (2001: 336) recordar esto es urgente:

Sería catastrófico convertirse en una nación de gente técnicamente competente que haya perdido la habilidad de pensar críticamente, de examinarse a sí misma y de respetar la humanidad y la diversidad de otros. Y sin embargo, a menos que apoyemos estos esfuerzos, bien puede ser que debamos vivir en una nación de esas características. Es, por lo tanto, muy urgente apoyar los esfuerzos curriculares dirigidos a producir ciudadanos que se puedan hacer cargo de su razonamiento, que puedan ver lo diferentes y lo extranjero no como una amenaza que haya que resistir, sino como una invitación a explorar y comprender expandiendo sus propias mentes y su capacidad de ciudadanía.

En el desajuste del mundo en el que vivimos la cultura aparece como una disciplina de supervivencia que puede ayudarnos a manejar la diversidad humana. El siglo XXI se salvará por la cultura o naufragará, afirma Maalouf (2009:235). Es la cultura la que nos puede permitir conocer a los demás de cerca, en su intimidad y esa es la apuesta de nuestro autor. A partir de ese conocimiento del otro seremos capaces de construir ese diálogo en el que nos podemos encontrar más allá de lo que nos separa. Se trata de rescatar ese «Islam des Lumières» escapando del «Islam de los sótanos» (Amorós, 2009: 287). Esa mirada nos permitirá descubrir en todas las culturas esas «vetas de Ilustración»<sup>5</sup> en las que seremos capaces de

---

5 «Propongo adoptar la metáfora de las vetas para referirnos a lo que podríamos llamar “vetas de Ilustración”, procesos crítico-reflexivos de orientación emancipatorio que han tenido lugar en otras culturas» (Amorós, 2009: 230).

reconocernos y a partir de la cuales podríamos entablar ese diálogo hoy tan urgente porque es mucho lo que está en juego:

El choque de civilizaciones no es un coloquio acerca de los méritos respectivos de Erasmo y Avicena, acerca del alcohol y del velo, o de los textos sagrados; es una desviación global hacia la xenofobia, la discriminación, los abusos étnicos y las matanzas mutuas, es decir, hacia la erosión de todo cuanto constituye la dignidad ética de nuestra civilización humana (Maalouf, 2009: 329-330).

## Bibliografia

- AMORÓS, C. (2009): *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra.
- ARKOUN, M. (1992): *El pensamiento árabe*, Barcelona, Paidós.
- GEERTZ, C. (1996): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa
- (2004): *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza.
- (2009): *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*, Madrid, Alianza Editorial.
- MERNISSI, F. (2006): *El harén en Occidente*, Madrid, Booket.
- (2007): *El miedo a la Modernidad. Islam y Democracia*, Sevilla, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- NUSSBAUM, M. (1999): “Patriotismo y cosmopolitismo”, en NUSSBAUM, M (1999): *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, Barcelona, Paidós.
- (2001): *El cultivo de la humanidad*, Barcelona, Editorial Andrés Bello.
- (2002): *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder.
- (2009): *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, Barcelona, Ensayo TusQuets.

Recibido el 15 de septiembre de 2010.  
Aceptado el 20 de septiembre de 2010.

# La interculturalidad en el quicio de la hermenéutica filosófica

## *Interculturality in the philosophical hermeneutics jamb*

JAVIER GRACIA CALANDÍN  
UNIVERSIDAD DE VALENCIA

---

### Resumen

En este artículo se exploran las posibilidades de la hermenéutica filosófica para pensar y comprender el fenómeno de la interculturalidad. Partiendo de los planteamientos de Gadamer, vamos perfilando diferentes contornos propios que adoptaría una hermenéutica intercultural: nervio crítico del entender, la productividad de la distancia cultural: la interculturalidad, el sentido efectual de cultura, el punto de partida y desarrollo de la hermenéutica intercultural, la centralidad del diálogo, la relevancia del contraste y el carácter intercultural de la experiencia. Cerramos el artículo considerando una intuición nietzscheana: la espiritualización del «enemigo».

Palabras clave: interculturalismo, hermenéutica filosófica, Hans-Georg Gadamer, Charles Taylor.

### Abstract

In this article are explored the possibilities of the Philosophical Hermeneutics in order to think and understand the phenomenon of interculturality. Starting from the Gadamerian approach, we consider different specific aspects of an intercultural hermeneutics: critical nerve of understanding, productivity of the cultural distance: the interculturality, the efectual sense of culture, the starting point and development of the intercultural hermeneutics, the centrality of dialogue, the relevance of the contrast and the intercultural character of the experience. We conclude the essay considering a Nietzschean intuition: the spiritualization of the «enemy».

Keywords: interculturalism, philosophical hermeneutics, Hans-Georg Gadamer, Charles Taylor.

La interculturalidad es uno de los términos más frecuentemente empleados para caracterizar nuestra sociedad actual. El significado que en los diferentes contextos adopta dicho vocablo oscila ostensiblemente. ¿Qué quiere decir sociedad intercultural? ¿Cabría considerar un tipo propio de filosofía intercultural?

En este artículo nos detenemos a explorar este vocablo desde el enfoque de la hermenéutica filosófica. Con ello queremos unirnos a los homenajes a *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer en su cuarenta aniversario. Pero no para repetir sin más sus planteamientos, sino para analizar sus posibilidades en el ámbito de la interculturalidad, que el propio Gadamer no llegó a abordar en sus escritos. En este sentido nos situamos en el quicio que abre el enfoque hermenéutico de Gadamer pero con el propósito de ensancharlo y completarlo, situándolo en el ámbito de la interculturalidad.

En este ensayo he optado por una visión sinóptica de los principales aspectos que adoptaría una hermenéutica intercultural como la que aquí propongo. Más que concentrarme en alguno de ellos, voy a ir extrayendo los rasgos específicos que guardaría dicha hermenéutica.

### **La hermenéutica como forma de convivencia entre aquellos que se entienden**

El entender [*Verstehen*] constituye la estructura fundamental de la existencia humana por lo que viene a situarse en el centro de la filosofía. De este modo pierden su primacía la subjetividad y la autoconciencia, que en Husserl todavía encuentran su expresión en el ego trascendental. En su lugar se sitúa el otro, que ya no es objeto para el sujeto, sino que éste se halla en una relación de intercambio lingüístico y vivencial con el otro. Por eso, el entender no es un método, sino una forma de convivencia entre aquellos que se entienden (Gadamer, 1999: 12).

El carácter genuinamente filosófico y universal de la hermenéutica de Gadamer es bien conocido y reconocido en los manuales de historia de la hermenéutica filosófica (Grondin, 1999 y Ferraris, 2000). La ubicación heideggeriana<sup>1</sup> del planteamiento hermenéutico en el suelo fundamental de la facticidad humana impulsó a Gadamer a demarcar la hermenéutica filosófica como teoría de la condición histórica y lingüística omnipresente en nuestra experiencia (Gadamer, 1999: 12). No en el sentido de hacer del entender (*Verstehen*) una vía real metodológica que termine por eliminar la facticidad y la temporalidad humana, como ha sido la pretensión histori-

---

<sup>1</sup> No voy a entrar en un tema tan extenso como controvertido acerca de la delimitación de los orígenes heideggerianos de la hermenéutica filosófica. Cf. Grondin, 1999: 137-155 y Ferraris, 2000: 205-237.

cista que ha llevado a la huida del ser humano de su propia temporalidad. Tomar como punto de partida hermenéutico el entender conduce a analizar la existencia humana sin eliminar sus atributos característicos de facticidad, temporalidad y también –añadiría yo– culturalidad. Con ello la hermenéutica adquiere un rango filosófico: «su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital» (Gadamer, 1977: 12).

Está en la base misma de la hermenéutica filosófica la recuperación del concepto de formación (*Bildung*) propio de la tradición humanista (Gadamer, 1977: 38-48). Frente al cientificismo moderno y la metodología del siglo XIX que termina por desvirtuar y con ello desacreditar la comprensión históricamente situada de la subjetividad, la hermenéutica filosófica en Gadamer reestablece el valor epistémico de los conceptos básicos del humanismo.<sup>2</sup> Para ello hay que superar la dependencia –latente o manifiesta– de las llamadas ciencias del espíritu respecto del ideal metodológico de las ciencias de la naturaleza. A mi modo de ver, el principal mérito de Gadamer es haber desarrollado los principios adecuados del entender desde la situación propia, es decir, de un entender incardinado en la historia y en la experiencia propia del sujeto. Por lo tanto, no se trata sólo de liberarnos de las pretensiones historicistas de un saber absoluto de la historia y del ser humano en tanto que sujeto de experiencia, sino la recuperación de una «objetividad»<sup>3</sup> propia de las ciencias del espíritu, no dependientes de las ciencias de la naturaleza.

Este empeño de Gadamer por encontrar el quicio propio de la hermenéutica sin incurrir en el historicismo, por un lado, y sin eliminar el ideal regulador propio del entender (hermenéutico) le conduce a su conocida «rehabilitación de los prejuicios». De manera que no se trata de la eliminación de los prejuicios sino al contrario de su reconocimiento (¡caer en la cuenta de ellos!) para poder desarrollar su potencial interpretador. Sólo reconociéndolos es posible llegar a liberarse de ellos (aunque no de todos). Pero el punto de inflexión donde hace entrada la dimensión cultural del entender (la culturalidad) es precisamente en la necesidad misma de los prejuicios. Sin algún tipo de pre-juicio; sin ese acervo de elementos introducidos en un contexto histórico-cultural; sin estos presupuestos básicos de la hermenéutica filosófica caeríamos en la ficción de que nuestra comprensión opera «desde ninguna parte», en el vacío. Así pues, Ga-

2 ¿Es correcta la inculpación a Kant por parte de Gadamer por haber cegado la experiencia de la verdad en el arte y en la historia? Cf. Conill, 2006: 62-80.

3 Creo que es inadecuada la imagen de Gadamer como aquel que afirma que sólo es posible comprender de modo diferente eliminando la «confirmación» (*Bestätigung*) y «convalidación» (*Bewährung*) «desde la cosa misma» (Gadamer, 1977: 333-334 y Grondin, 1999: 163).

damer muestra que el «prejuicio» en sí mismo no sólo no es un «perjuicio» sino que se constituye como el trasfondo de significado necesario (condición de posibilidad) desde el que situarnos para llegar a entender.<sup>4</sup>

Me interesa incidir en la ganancia filosófica de este enfoque para el asunto que nos ocupa. Desde éste, la cultura no es vista como un lastre que impide la crítica de nuestra comprensión, ni tampoco como un prejuicio perjudicial del que hayamos de liberarnos. Recuperando la más genuina tradición humanista, la cultura es considerada *cultura animi*.<sup>5</sup> Y en su sentido más fundamental esto quiere decir que la dimensión cultural, la culturalidad, es un elemento necesario sin el cual el ser humano jamás llegaría a entender (humanamente).<sup>6</sup> Pero a mi modo de ver la fórmula ciceroniana (¡no olvidemos que fue la originaria!) aún guarda otros significados de los que la hermenéutica filosófica bien puede beneficiarse.

## El nervio crítico del entender

En su rehabilitación del prejuicio y la tradición, Gadamer se topa con un importante escollo, a saber, cómo preservar la dimensión crítica del entender. O dicho de otra forma, que la rehabilitación del prejuicio no conduzca a la eliminación de la distinción entre el bien-entender y el mal-entender. Y lo cierto es que esta cuestión ha conducido, a mi modo de ver y valga la paradójica redundancia, a bastantes malentendidos acerca del propósito y los recursos propios de la hermenéutica filosófica (incluso en el propio Gadamer), dando lugar a críticas (algunas de ellas) desfiguradoras de las virtualidades propias del enfoque hermenéutico.

<sup>4</sup> A este respecto, la herencia del descubrimiento heideggeriano de la «precomprensión» (*Vorverständnis*) y la «circularidad» (virtuosa) de la hermenéutica (Gadamer, 1977: 331 ss. y Heidegger, 1971: 160-172).

<sup>5</sup> Es en las *Disputas tusculanas* (II, 13) donde Cicerón afirma que el espíritu, como la tierra, necesita cultivo y traduce el término griego «paideia» por el de «cultura» que hasta entonces estaba ligado al campo (agri-cultura).

<sup>6</sup> En su empresa de recuperar la tradición humanista Gadamer ya ha visto que este primer y más fundamental significado de cultura guardaría un vínculo estrecho con el concepto herderiano de «formación» (*Bildung*). Cf. Gadamer, 1977: 39-40. La fundamentalidad del concepto de formación ya fue puesta de manifiesto por Hegel como concepto genuinamente histórico en tanto que la filosofía como «filosofía primera» «tiene en la formación la condición de su existencia» (Hegel, *Philosophische Propädeutik*, §§ 41-45). A mi modo de ver el concepto «Kultur» en Herder hay que leerlo como gozne desde el que se articula el sentido etnográfico y el humanístico. Frente a la lectura de Herder como quintaesencia nacionalista en su *Volkgeist*, la lectura hermenéutica del *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (1772) que yo propondría introduciría el rasgo ilustrado cosmopolita contenido en el significado de cultura como «la cadena de cultura y las costumbres afines», que terminaría por revelar su alegato en favor de la interculturalidad y de la «transmisión [*Übertieferung*] de pueblo a pueblo» (Herder, 1982: 228). Ver también, más abajo, el sentido efectual de cultura.

Por lo que respecta a Gadamer, es constatable (al menos, en su propósito) que su enfoque no sólo no eliminaba la distinción entre el bien entender y el mal entender, sino que consideró la necesidad de un entender críticamente reflexivo que procurara «no simplemente llevar a cabo sus anticipaciones, sino hacerlas conscientes para controlarlas y obtener así la comprensión adecuada de las cosas». Pero, ¿cómo distinguir entre prejuicios correctos y opiniones previas falsas que llevarían a malentendidos? Ante la imposibilidad de apelar a criterios absolutos, Gadamer (1977: 335-336) recurre a la *productividad de la distancia temporal*. «Estar abierto a la opinión del otro o la del texto», «estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él», en definitiva, hacer valer la opinión de un tú distinto a un yo, es lo que permite preservar, a juicio de Gadamer, la alteridad y permite obtener «la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas».

La solución de Gadamer está marcada por la mediación entre un yo y un tú; una conciencia de sí y una conciencia del tú; un intérprete y el texto. La mediación consiste precisamente en no decantarse ni por el polo subjetivo ni por el objetivo, antes bien en situarse en el puente trazado por la historia que gravita entre ambos.<sup>7</sup> Sin embargo, tomar la historia como el puente de la comprensión no está exento de dificultades puesto que ésta frecuentemente queda velada y las tradiciones se solapan. El propio Gadamer asumió el carácter no definitivo de la productividad de la distancia temporal. Cabría preguntarnos, ¿no queda la historia (efectual) a menudo velada?<sup>8</sup> O incluso, ¿no hay en el fondo un exceso de confianza en la fecundidad de la distancia histórica (es decir, de la tradición)?<sup>9</sup>

Por mi parte, en primer lugar, creo que el peligro radica en eliminar lo que he dado en llamar el «nervio crítico» de la comprensión (Gracia, 2010:

7 A juicio de Ferraris, este tender puentes caracterizaría la mentalidad y estilo de Gadamer. Tender puentes en varios sentidos: (1) entre la distancia entre disciplinas, (2) entre la distancia temporal, (3) entre diversos lenguajes y (4) entre el abismo del pensamiento de Heidegger al «urbanizarlo» (Ferraris 2000: 238-239). Sin embargo, ¿no podría ser su enfoque filosófico impulsor para tender puentes también entre culturas (inter-culturalidad)?

8 Recuerda Grondin que «Gadamer mismo reconoció la unilateralidad de su enfoque de esta cuestión. En 1985, con ocasión de la quinta edición de *Verdad y método* en las *Obras escogidas*, retocó el pasaje correspondiente sustituyendo el «nada más» por «a menudo», de modo que ahora el texto dice: «a menudo la distancia temporal puede permitir resolver el problema propiamente crítico de la hermenéutica» (Grondin, 1999: 165).

9 Como es sabido el tema de la tradición es uno de los aspectos más controvertidos entre Gadamer y Habermas. Cf. *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971). Y pese a todo, a mi modo de ver, ante las tajantes alternativas hay que seguir manteniendo la pregunta con cierta perplejidad: ¿tradición y autoridad *versus* ilustración y razón? ¿No es precisamente el término «cultura» el que permite recuperar la tradición más humanista (en el sentido de cultivo), sin renunciar a las pretensiones críticas (en el sentido de «conocimientos que permiten a alguien desarrollar su juicio crítico»)? Cf. significados del término cultura en el *Diccionario de la lengua española de la RAE*.

167-169). Desde el enfoque hermenéutico, creo que la «cuestión propiamente crítica de la hermenéutica» no hay que entenderla como algo que se encuentra separado o a parte del acto mismo de la comprensión, sino que cabe considerarlas más bien como las pre-tensiones que actúan en todo en-tender (del latín, *intendo*: tender hacia –que siempre es un tender desde, *pre-tender*). Creo que la hermenéutica responde a su vocación de dar cuenta de la experiencia humana (sin eliminar su facticidad y carácter histórico y culturalmente situado), cuando no secciona ni adormece este nervio crítico.<sup>10</sup> Porque él es el que da sentido al acto mismo de entender, al mantener en tensión la facticidad y los elementos regulativos propios de la vivencia y sobre todo de la con-vivencia. ¿Cómo no apelar a las (buenas) razones de los interlocutores cuando lo que está en juego es la vida (vivencia y convivencia)? Realmente el punto de partida de la hermenéutica es vital: «hacer valer las razones del tú». Pero esta interpelación, que a mi modo de ver nunca ha de eliminarse (¿difícil en la práctica! Pero, ¿imposible?), no puede quedarse en un mero interrogante sino que ha de conducir al diálogo fecundo entre todas las partes. Y este es a mi juicio el principal desafío de la auténtica interculturalidad: que las culturas lleguen a un diálogo fecundo desde sus propias tradiciones y regulado por el dar razón de sus propias costumbres, en intercambio y aprendizaje con el de otras culturas. Porque, a mi juicio, la interculturalidad no es viable, si no es como desarrollo de la culturalidad.

### **La productividad de la distancia cultural: la inter-culturalidad**

Por ello, además de la productividad de la distancia temporal que Gadamer desarrolla, yo incidiría en la *productividad de la distancia cultural: la inter-culturalidad*. La cultura descubre todo su potencial en diálogo con otras culturas (entendidas ahora en sentido etnográfico).<sup>11</sup>

10 Creo yo también que en este sentido hay que evitar o «superar las distinciones tajantes» de algunas derivaciones críticas de la hermenéuticas. Porque, siguiendo con el recurso al cuerpo en clave de metáfora, con ello fácilmente se elimina precisamente la necesidad de la articulación de toda crítica y el carácter incorporado a la comprensión de dicho nervio crítico (Conill, 2007: 211 y Taylor, 1985: II, 131).

11 Este es el significado que coloquialmente se atribuye al vocablo cultura. En este sentido etnográfico más que de cultura habría que hablar en plural de culturas en tanto que la cultura constituye «ese todo complejo que incluye conocimiento, creencias, morales, leyes, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad». Esta es la definición «etnográfica en sentido amplio» de Edward Burnett Tylor en *Primitive Culture* (1871) que ha pasado por ser la definición canónica y más extendida de cultura. Por su parte, el *Diccionario de la lengua española de la RAE*, da entrada a esta tercera acepción del término cultura en los siguientes términos: «conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.»

Efectivamente, uno no toma plena consciencia de sus propias costumbres y formas de vida culturales hasta que no entra en contacto con otras culturas diferentes a la suya. Esta es la insoslayable ganancia intercultural de la diversidad puesta en (inter-)acción. Pero además gracias a ese encuentro entre culturas la dimensión cultural emerge con toda su relevancia. De modo que interaccionando con otras culturas se delimitan mejor los contornos y la centralidad de la culturalidad. Por eso yo defiendo que todo distanciamiento es a su vez un des-distanciamiento; todo encuentro con otras culturas es un modo de profundización en la propia cultura: la apropiada, sin eliminar el doble sentido. La distancia hermenéutica se revela así como un modo de aproximarse a las raíces culturales y es ahí, situados en el quicio de la inter-culturalidad donde emerge con mayor nitidez el radical cultural de toda comprensión. Y es en esta raíz donde se despliega el potencial crítico de la hermenéutica intercultural. Es decir, la apertura a otras culturas es ya una interpelación a la propia cultura. El desencapsulamiento y la apertura de los horizontes culturales es un modo de cuestionar las propias acciones, hábitos y formas de comportamiento. Por eso mi tesis es que para criticar las culturas no hay que salir de la cultura (!). Hay que profundizar en el radical cultural del ser humano. O dicho de otra manera, que el problema entre las culturas es un problema de incultura. El problema no viene por exceso de culturas sino justamente al contrario por falta de cultura.<sup>12</sup>

A la luz de la hermenéutica se pone de manifiesto una confusión con el empleo del término «intercultural». Pues no son equiparables el enfoque que busca colocarse «a través de» o «entre» las culturas para el cual yo reservaría el nombre de «intercultural» o «transcultural», con aquel otro que buscaría situarse «por encima de todas las culturas» y que creo que más correctamente habría que llamarse «acultural». Mientras que el distanciamiento cultural del primero (el propiamente intercultural) va acompañado de una aproximación (des-distanciamiento) a las raíces culturales, en el segundo caso se aspiraría a una perspectiva culturalmente neutra (acultural). Mi pregunta es, ¿se conseguiría –y en qué sentido– regular la acción interculturalmente desde la perspectiva acultural? ¿No está soslayando la perspectiva acultural la efectividad «entre las culturas» del que realmente está dotado el planteamiento intercultural en tanto que se en-

---

12 La categoría de reconocimiento se manifiesta aquí especialmente fecunda. Porque ella misma ya introduce un elemento regulativo que permite considerar el trato favorable o gravoso a las gentes con diferencias culturales significativas. La falta de reconocimiento es ya un modo gravoso de reconocimiento (Taylor, 1993).

cuentra entrañado en la experiencia real? El enfoque propiamente inter-cultural incide en esta concreción que se hace presente «a través de» las culturas y no fuera de ellas.<sup>13</sup>

En la inter-culturalidad las costumbres, las formas específicas de vida y las creencias culturales quedan en cierto modo suspendidas. En ese quicio de inter-culturalidad emerge una forma nueva de inter-subjetividad y sobre todo se agudiza el juicio crítico y discursivo del ser humano. Suspendida y, por lo tanto, superada la inmediatez respecto de las propias costumbres puede descubrirse el momento de lo incondicionado. O si se prefiere, es en el juego de la interculturalidad donde es posible hallar la «forma» de la culturalidad como potencial humanizador del hombre.<sup>14</sup> No deseo minimizar los extraordinarios esfuerzos por componer una humanidad más cargada de razón,<sup>15</sup> pero no creo yo que la razón ni el juicio crítico sean ajenos ni estén separados de la cultura, atendiendo al sentido que nosotros le hemos dado. Tomado en su sentido completo el término cultura no cae en la vieja aporía de delimitar una forma obviando el contenido.<sup>16</sup> Por el contrario, desde la lógica del contraste abrirse a la inter-culturalidad hace posible ir de-limitando (de-finiendo) los contornos de lo humanizante.<sup>17</sup> El sentido de cultura que aquí proponemos es pensado y vivido desde la inter-culturalidad y desde ella incluye el poder efectual descubierto (al menos) por la hermenéutica.

13 A mi modo de ver, es el realismo el que abre la puerta a las pretensiones y reivindicaciones. Pues efectivamente en virtud de la realidad (*realitas*, *res*, *rei*) podemos efectuar reivindicaciones (*rei-vindicaciones*). Es la realidad que incorpora la idealidad como un momento suyo la que da entrada al momento de validez en la medida que hay algo, uno o varios elementos de la realidad, que se defienden o se reclaman. El alegato o vindicación a favor o en contra de alguien encuentra en dicha realidad el referente ineludible.

14 Volvemos a las raíces mismas del término «cultura» y a su parentesco original –más evidente para la tradición humanista– con la «Formación» (*Bildung*, pero también en su sentido original *Form*): «modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre» (Gadamer, 1977: 40). Aunque Gadamer no lo explora y yo creo que el análisis hermenéutico de Herder da de sí, la ganancia intercultural consiste precisamente en que esa forma o formación no se alcanza de modo ajeno a como se va con-formando el sentido etnográfico de la expresión de la cultura.

15 Creo que es injustificado desatender los logros obtenidos a partir de una reflexión trascendental aplicada a la propia racionalidad con el objetivo de destacar la forma que ha de recubrir la moralidad. Yo mismo defendería un diálogo fecundo entre la hermenéutica y la ética del discurso que confluirían en una hermenéutica crítica en clave intercultural (Gracia, 2010: 198-278).

16 Es célebre y bien conocida la crítica dialéctica de Hegel al *an sich* kantiano como «mala infinitud». Cf. párrafos 93 y 94 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

17 La relevancia del contraste (*Abhebung* y no *Aufhebung*) es la clave sobre la que se puede articular la inter-culturalidad (Gracia, 2006).

## Sentido efectual de cultura

El malentendido cultural es una forma gravosa de incultura. Efectivamente, como señala también Taylor, comprender adecuadamente no quiere decir comprender como no equivocado.<sup>18</sup> Pero lo que está en juego es la escisión entre dos modos de entender la cultura. Yo creo que afirmar que las prácticas culturales atentan contra los valores humanos en el fondo es un contrasentido al que delata un reduccionismo del significado de cultura. Por el contrario, ahondando en las bases filosóficas de su enfoque, la hermenéutica intercultural es capaz de pensar la fecundidad de la cultura en las culturas. Es decir, este enfoque permitiría descubrir lo que de cultivo de la humanidad hay en las culturas. Es a este sentido no reduccionista de cultura, que combina tanto el sentido humanista-pedagógico como el etnográfico, al que propongo llamar *sentido efectual de cultura*. Porque en la distancia cultural (inter-culturalidad) se pone de manifiesto el efecto o eficacia de la cultura en cuestión. La crítica que en un principio podría surgir desde fuera se fortalece si nos situamos en las entrañas mismas de las prácticas culturales, es decir, lo que de culturales tienen. Bajo el prisma de la hermenéutica intercultural, la aplicación (a una con la interpretación y la comprensión) cobra una relevancia especial, porque la aplicación del término cultura a unas prácticas culturales determinadas es la que introduce inevitablemente el carácter crítico (Gadamer, 1977: 378-383).<sup>19</sup> ¿Son esas prácticas *realmente* expresiones culturales?

La pregunta siempre mantenida acerca del cultivo humano es una forma de expresión de ese nervio crítico contenido en el quicio de la interculturalidad.<sup>20</sup> Yo sostengo además que esta hermenéutica es capaz de poner en primer plano la realidad propiamente humana (diferenciada de los objetos de la naturaleza) y lo consigue considerando las reivindicaciones (rei-vindicaciones) morales de la humanidad. Porque las vindicaciones o alegatos a favor o en contra de alguien o de algún grupo social adquieren expresión como ideales que han de cultivarse para humanizar las sociedades. Es precisamente en la experiencia humana (moral y cultural)

18 En confrontación con Peter Winch, cf. Taylor, 1985: II, 125 y 151.

19 ¿Sólo habría que apelar al modelo de la *phrónesis* aristotélica (a diferencia de la *téchne*) para explicar adecuadamente el proceso unitario de comprensión, interpretación y aplicación? Habría que plantearse entonces, las posibilidades que ofrece también la *Urteilskraft* kantiana con su sentido de «ejercicio del juicio» (Conill, 2007: 172-180).

20 El significado de «efecto» se desmarca del paradigma hegeliano de mediación porque la «mediación no se consigue nunca del todo y por ende no se configura en los términos de un saber absoluto» (Ferraris, 2000: 245). A mi modo de ver, esto puede verse también como una ganancia en términos críticos de una vigilancia según los signos de los tiempos (y de las culturas en transformación).

donde la hermenéutica desarrolla todo su potencial de análisis. Porque los ideales que surgen desde la propia circunstancia histórica y cultural son constitutivos también de la realidad humana. En el quicio de la interculturalidad, la cultura como cultivo de dicha humanidad ensancha el concepto de moral y lo vincula con el recurso a las tradiciones (Taylor, 1996: 17 ss. y Gracia, 2010: 198 ss.).<sup>21</sup> Con ello, analizando desde la hermenéutica la experiencia moral y cultural en su plenitud de sentido, se ofrece también una posible vía para superar el hiato entre génesis –origen de las máximas– y validez –justificación como leyes universales– (Conill, 2006: 211).

En tercer lugar, el sentido efectual de cultura pone en guardia ante un mal uso del término. Situada la hermenéutica en el quicio de la interculturalidad, ¿cómo seguir aceptando que se considere como cultura aquello que degrada a la humanidad, que la deshumaniza? ¿No hay aquí para la hermenéutica una labor de crítica y revisión tanto interna por lo que se refiere a la propia cultura que ya es vista desde la interculturalidad, como externa por lo que se refiere al uso de cultura por aquellos que se mantienen al margen y lo emplean como algo extraño a ellos? Por ejemplo, me parece a mí que es un error equiparar el concepto de «cultura» al de «ideología»; más aún, ¿serviría una crítica de las ideologías para llevar a cabo una crítica de las culturas?<sup>22</sup> ¿No habría que tomar otro punto de partida?

### **Punto de partida y desarrollo de la hermenéutica intercultural**

Así pues, junto con la confianza en la productividad o eficacia histórica desarrollada por Gadamer, yo incidiría en la necesidad de no adormecer el «juicio crítico» de la productividad o eficacia cultural que se desarrolla *efectivamente* en el quicio de la interculturalidad. Es más, creo que ambos deben complementarse en una relación, a su vez, fecunda. Por un lado, aquellas culturas que durante generaciones han dado sentido a las

21 El vínculo de lo moral con la tradición no exime, en ningún caso, de revisar dicha tradición por lo que pueda haber en ella de fáctica falsedad, represión y violencia. A mi modo de ver, situados en el quicio de la interculturalidad, el recurso a las tradiciones no inhabilita el juicio crítico entre ellas sino que precisamente permite depurar dichas tradiciones volviendo a sus fuentes, pero eso sí ahora ya no de forma exclusiva sino en diálogo con aquellas. Una vez más, todo buen distanciamiento es un des-distanciamiento.

22 No sólo el hecho de que para llegar a entender otra cultura parece más fecundo el modelo de la conversación o el diálogo que la metáfora psicoanalista que el propio Habermas dejó de emplear a raíz del debate con Gadamer (Grondin, 1999: 188-189). Más aún, la cultura no tiene el sesgo de centrarse sólo ni principalmente en las «ideas», sino más radicalmente encuentra su sustrato en las formas de vida y la propia experiencia (Conill, 2006: 196).).

sociedades humanas, ¿no tienen algo valioso que merece nuestro reconocimiento?<sup>23</sup> Pero por otro lado, aunque ese es el punto de partida o asunción de la hermenéutica intercultural, no lo es menos que todo comprender el valor de una cultura se ha de desarrollar desde el quicio de la inter-culturalidad. Así pues la confianza inicial en la historia se ve necesitada del examen de la razón. Situada histórica y culturalmente esa razón se muestra capaz de desarrollar el juicio crítico y junto al reconocimiento de aquello que merece nuestra admiración y reconocimiento consideramos aquello que debemos rechazar. A esta sazón es ya célebre la afirmación de Taylor (1993: 106):

Para mantenernos en el simple nivel humano, podemos argüir que es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante largo período —en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable— casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aún si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar.

Así, recogiendo el hilo argumental podemos afirmar que entender las prácticas y formas de comportamiento de otra cultura permite entender mejor las propias prácticas, situándolas más concretamente ante el trasfondo. Pero, a su vez, esa apertura a la diferencia cultural, si realmente es una apertura, conduce a la interpelación de las propias prácticas culturales. El reto intercultural se plantea aquí, a mi modo de ver, en no adormecer el nervio crítico de la culturalidad deslizándose hacia el flácido relativismo. Ese juego de distanciamiento y des-distanciamiento es el que permite, a mi juicio, llevar a cabo el (auténtico) diálogo intercultural. Un diálogo que está marcado por la vigilancia de la pregunta.

### **La centralidad del diálogo en la hermenéutica intercultural**

Otro de los aspectos más destacables de la hermenéutica es la centralidad que ocupa el diálogo. El entender es siempre fruto de una mediación entre sujeto y objeto o entre sujetos. Es una relación recíproca que se ex-

---

23 En el reconocimiento y disposición a aceptar y pensar la diferencia y diversidad situaría yo el punto de partida de la hermenéutica. Este es el sentido en el que cabe considerar la cultura como un «bien trascendente» o «bienes-para-todos» (Gracia, 2010: 187-189).

presa según la lógica de pregunta y respuesta propia del diálogo. Así añade Gadamer (1977: 447-458) que se trata menos de la comprensión noética que de la realización de un diálogo en el juego de pregunta y respuesta donde la pregunta adquiere primacía porque es la que le confiere su sentido. El entender, extender o dirigirse hacia algo, se convierte ahora también en *a-tender*, tender el oído hacia algo. El buen preguntar siempre es preguntarse y este a su vez se ve co-implicado con la *escucha* (Gadamer, 2010: 249-251).

Creo que es importante no perder de vista que en este diálogo el contexto motivacional y no solamente lo explicitado desempeña un papel clave en vistas a alcanzar el entendimiento. Pero si a tenor del principio de la historia efectual (*das Prinzip der Wirkungsgeschichte*) el entender tiene más que ver (o al menos tanto) con la costumbre que con la conciencia reflexiva,<sup>24</sup> entonces no podemos obviar que para comprender (más) adecuadamente es imprescindible reparar en los presupuestos de todo diálogo. Efectivamente, el entender no ha de considerar sólo las intenciones (*in-tendo*) del sujeto-agente, sino también la cuestionabilidad (*Fraglichkeit*) de toda opinión, así como el despliegue de sentidos a lo largo de la historia y –añadiría yo– a través de las culturas.

A mi modo de ver, la interculturalidad se articula –y se ha de articular– a través del diálogo (tácito o explícito). El planteamiento gadameriano, sin embargo, de hecho no se ha ocupado de rastrear las virtualidades de su enfoque hermenéutico para dicho diálogo intercultural. Charles Taylor, por el contrario, sí que ha desarrollado interesantes intuiciones hermenéuticas en vistas a pensar y vivir la diversidad profunda en una sociedad como la del Québec canadiense.<sup>25</sup> En el aspecto filosófico (no estrictamente político) la mayor contribución de Taylor la encontramos en el desarrollo de planteamientos hermenéuticos en el ámbito de las ciencias humanas y más específicamente en la implementación del enfoque hermenéutico a la acción humana en sociedad.<sup>26</sup>

24 Este es uno de los sentidos en el que habría que entender la célebre afirmación gadameriana de que la historia efectual es más ser que conciencia. Afirmación especialmente fecunda para explicar el «problema hermenéutico fundamental» en el vínculo interno que se establece entre entender, interpretar y aplicar. Porque en definitiva todo entender comporta un entenderse a sí mismo, pero teniendo en cuenta que no se trata tanto de atenderse a sí mismo, como de atender a una cosa (Gadamer, 1977: 16-17, 378 ss.; Gadamer, 1992: 133-144; Grondin, 2002: 129-188).

25 Su principal aportación, a mi modo de ver, se sitúa en estas coordenadas (Taylor, 1999; Taylor y Bouchard, 2008; Smith, 2002; Gracia, 2010).

26 Desde su recopilación de artículos en los dos volúmenes de *Philosophical Papers* encontramos esta contribución a la hermenéutica (Taylor, 1985). Aspecto que, sin embargo, ha pasado desapercibido para buena parte de los manuales de hermenéutica. ¿Quizá como síntoma de la poca atención que esta tradición hermenéutica ha prestado a la ética (y a la política)? ¿Cabría hablar de una ética y –añadiría yo– política hermenéutica?

En primer lugar, el significado experiencial (diferenciado del significado textual) incide con mayor énfasis en que el significado se forja en la experiencia del sujeto como agente. En este sentido, no es posible dotar de significado (y significatividad) a un sentimiento fuera de un contexto, desvinculándolo del modo de actuar. El elemento cultural emerge aquí con fuerza como el contexto sin el cual no es posible entender adecuadamente el comportamiento de los agentes. Cultura, ahora en sentido etnográfico, recogería el trasfondo de significado a partir del cual es posible llegar a entender el significado de las acciones para los propios agentes.

No está demás decir, aunque pueda parecer obvio, que la (buena) hermenéutica ha de partir siempre del significado que las acciones tienen para los agentes. Y es que buena parte de los malentendidos interculturales son debidos a que el intérprete no ha tomado suficientemente en serio y empleado el tiempo necesario para la aculturación que le permita comprender el significado que las acciones y comportamientos tienen para sus propios actores. Así pues, una preciada disposición hermenéutica consiste en ese preguntar(-se) del propio intérprete acerca de la posible proyección o imposición de sus propios significados sobre las acciones de las personas que busca entender. Un error de consecuencias perjudiciales sería entender la interpelación unívocamente convirtiendo el interrogante en un interrogatorio. Por eso yo creo que la escucha (no sólo oír sino propiamente atender) sigue siendo una tarea pendiente y que además ha de estar necesariamente atravesada por esta interpelación<sup>27</sup> que afecta tanto a lo interpretado como al intérprete. Sin esta bidireccionalidad la interculturalidad sólo es un postín. ¿Entendemos al otro diferente en su deferencia? ¿Somos capaces de liberar a los otros de nuestra propia comprensión? Mantener abierta la interpelación permite avivar la insoslayable capacidad hermenéutica de la escucha, necesaria a mi modo de ver para todo diálogo inter-cultural. En un elocuente pasaje afirma Taylor (1997: 203):

Sólo liberamos a los otros y los «dejamos ser» cuando podemos identificar y articular un contraste entre su comprensión y la nuestra, dejando así de interpretarlos simplemente a través de nuestra propia comprensión [*home understanding*] y les permitimos situarse fuera de ella a su manera.<sup>28</sup>

27 A mi modo de ver, también el término «interpelación», «interpelar» (inter-pelare) puede liberarse desde la hermenéutica de la carga de acusación que se le ha endosado desde ámbitos jurídicos.

28 Más recientemente Taylor (2002: 138) ha defendido el planteamiento de la fusión de horizontes de Gadamer frente al principio de caridad de Donald Davidson: «el problema está en caer en la tentación etnocéntrica de dar sentido del extranjero demasiado rápido, es decir, sentido en los propios términos de uno»; «tenemos que realizar el tránsito de dar el mejor sentido en nuestros términos iniciales, lo cual normalmente será una imposición ajena, a dar el mejor sentido dentro de un horizonte fusionado».

## El contraste: un relieve [*Abbebung*] en nuestra comprensión (y experiencia)

El diálogo se manifiesta como el lugar propicio donde poder desarrollar la interculturalidad. Un diálogo que se desmarca de la dialéctica hegeliana porque la experiencia no queda subsumida en los términos de un saber absoluto y la diferencia no queda superada-suprimida. Al contrario, la superación-supresión (*Aufhebung*) se sustituye por el contraste (*Abbebung*), el cual está caracterizado por la apertura radical.<sup>29</sup> El proceso no queda clausurado, pues hacer una experiencia y no simplemente confirmarla —dice Gadamer (1977: 421-439)— nos abre a nuevas experiencias.<sup>30</sup> Y es que la persona con experiencia es la que se encuentra mejor dispuesta a hacer nuevas experiencias, a conocer nuevas culturas. Este es uno de los elementos más destacables y agudos de la hermenéutica en vistas a entender de qué modo tiene lugar el encuentro intercultural. Se genera así un interesante y fecundo círculo virtuoso, donde hacer una experiencia abre y dispone a nuevas experiencias, que a su vez invitan a nuevas experiencias. Una actitud de encuentro que se halla en las antípodas del dogmatismo y la cerrazón; una disposición al aprendizaje mutuo que hace fecundo el diálogo, aún cuando ello comporte la pérdida de certezas (seguridades), en vistas a ganar en con-fianza.

La experiencia intercultural queda más precisamente caracterizada por la dinámica del contraste. Pues incluyendo los términos de los agentes que buscamos entender, nuestra comprensión *contrasta* con la suya y lo que antes era un límite de nuestra comprensión que impedía *levantarse* desde ella al saberse como la única, pasamos a comprenderla como una posibilidad más que contrasta con otra y que en la tensión cincela un nuevo relieve (*relevare, levare*). Salimos en parte de nuestra comprensión al considerar las metas que constituyen el significado de su práctica y para ello hemos de articular nuestro trasfondo. La relación es recíproca tratándose efectivamente de un juego de relieve y trasfondo. La relevancia del relieve es precisamente que podemos profundizar en esa comprensión de fondo, de modo que siempre hay lo destacado y aquello sobre lo que se destaca. La comprensión intercultural se manifiesta como una fuente

29 El término alemán *abheben* tiene el sentido en el alemán hablado de despegar un avión, separar, sobresalir y destacar algo de su contexto. Gadamer lo relaciona con *aufheben* con todas las resonancias hegelianas que éste tiene (Gadamer, 1977: 376-377). Yo, sin embargo, creo que a pesar de las semejanzas la diferencia significativa entre ambos es insoslayable.

30 Para una análisis acerca de los «caracteres de la experiencia hermenéutica con relevancia ética», cf. Conill, 2006: 182-187.

potencial de profundización en la propia cultura en la medida que *sale al encuentro* de la otra cultura. Dicho de otra forma, hacemos una experiencia intercultural cuando des-encasillamos a los otros y estamos dispuestos a conocerlos en sus propios términos y re-conocernos a nosotros mismos, al menos, como otros posibles. Esto ya es, en cualquier caso, un cambio sustancial. Por ello, siguiendo a Taylor (2002: 141), el lema de nuestra hermenéutica experiencial en clave intercultural ha de ser: «no comprender al otro sin un cambio en nosotros mismos».<sup>31</sup>

### **Carácter intercultural de la experiencia hermenéutica con relevancia ética**

Realmente la experiencia es el anclaje del enfoque hermenéutico y en este sentido pienso que hay que elevarlo a «problema fundamental de la hermenéutica». Más aún, me pregunto si no es la inter-culturalidad en el sentido radical y pleno que aquí le hemos dado otro de los caracteres que merecen ser considerados en la experiencia ética-hermenéutica. ¿No hay una cultura o diversas culturas que hablan en nosotros cuando hacemos una experiencia? Por eso con Gadamer pero quizá más allá de Gadamer, también creo yo que junto con la facticidad, historicidad y lingüisticidad «la experiencia hermenéutica tiene también un carácter formativo personal e intercultural» (Conill, 2006: 180-189).

En primer lugar, la experiencia hermenéutica se centra en la convivencia de los seres humanos. Su preguntar es acerca de la convivencia, ¿se sustenta la convivencia en una batería de reglas en las que hemos sido instruidos? En el caso paradigmático del lenguaje –se pregunta Gadamer y nosotros con él– ¿llegaríamos a captar la «vida del lenguaje» a partir de prescripciones y normas? ¿No es la participación, sin eliminar el elemento innovador de la creatividad y la fantasía de la invención conceptual (*Begriffsdichtung*) la que nos permite captar la «vida del lenguaje»? (Conill, 2006: 188; Conill, 1997: 31 ss.). La apuesta por el «mundo de la vida» lleva a la hermenéutica a ahondar en el brumoso mundo de la experiencia donde lo que está en juego es un saber experiencial vital que da cabida a la libertad e innovación experiencial. Para este tipo de saber no disponemos de medidas o estándares de medición sino de un tipo de «saber medir» que se va aquilatando con la experiencia.

---

<sup>31</sup> Con esta afirmación comprobamos que Taylor en uno de sus últimos trabajos publicados sobre hermenéutica, sigue manteniendo el carácter radicalmente transformador que ya sostuviera y explicase en su ensayo fundacional de 1971 *Interpretation and the Sciences of Man* (Taylor, 1985: I, 54).

La experiencia en el sentido de la hermenéutica intercultural no sólo no reduce la vida a normas sino que da entrada a un entender a través de la inconmensurabilidad. Una vez más esta apertura radical que entiende (in-tendo) la diferencia en su diferencia, genera esa tendencia hacia un saber más inclusivo y se aventura al ensanchamiento de sus propios horizontes, aunque no se posea una «medida» previamente establecida. La inconmensurabilidad en principio no es un límite por principio sino un modo de dar pábulo a ese experimentar propio de un saber vital. Con ello no queremos negar la importancia indudable de las normas para la convivencia. Lo que la hermenéutica intercultural pone de relevancia es que lo vital está entretejido siempre con contornos culturales que han de ser repensados a tenor de la nueva experiencia intercultural.

En tercer lugar, la experiencia entendida interculturalmente ofrece la posibilidad de una transformación o ensanchamiento de las culturas. El des-distanciamiento hacia las fuentes culturales no hay que tomarlo como un radicalismo dogmático. Al contrario la experiencia intercultural incide precisamente en el potencial transformador de la articulación de cualquier expresión cultural. El cauce de expresión, comprensión y vivencia se ve desbordado al generarse nuevos contrastes perspicaces. La dimensión crítica y autocrítica fluyen con viveza.

En cuarto lugar, el enfoque realista de la hermenéutica incide en que la experiencia intercultural es también un camino arduo, costoso y en ocasiones también penoso. El que está dispuesto a hacer la experiencia intercultural no busca reafirmar su identidad a cualquier precio. Es un camino arduo porque consiste en sacarnos de nuestras propias casillas y de los encasillamientos en que colocamos a la otra cultura para poner en cuestión nuestras propias metas y objetivos (recordemos el lema: «no comprender al otro sin un cambio en nosotros mismos»<sup>32</sup>).

En quinto lugar, la experiencia intercultural ha abandonado la búsqueda de seguridades y se ha aventurado en un afianzamiento de las relaciones humanas a través de la *confianza*. No hay peor y más sutil ataque a la relación entre personas que aquel que siembra la duda y va infiltrando en nuestra vida cotidiana y modo de relacionarnos unos con

---

<sup>32</sup> Hegel lo ha mostrado con agudeza en la «Introducción» de la *Fenomenología del espíritu* donde caracteriza la experiencia de la conciencia. En el párrafo 6 de dicha introducción Hegel emplea la expresión «*Weg der Verzweiflung*», que podríamos traducir por «camino de desesperación o tormento» que ha de seguir la conciencia en la evolución del saber. Se desmarca de este modo –y nosotros con él– del carácter de laboratorio y reflexivo de duda (*Zweifel*) cartesiana, incidiendo en el cariz experiencial de la desesperación (*Verzweiflung*).

los otros la necesidad de certezas y seguridades. Despertadas las suspicacias la convivencia comienza a deteriorarse y descuidarse. Con ello no abogo por un enfoque expuesto al vaivén de los acontecimientos y al sino de la historia. Ciertos mínimos de seguridad son necesarios.<sup>33</sup> Pero creo que *lo originario* del diálogo no es la «seguridad», sino más bien la «confianza», que hay que «cuidar» y «cultivar».<sup>34</sup> Y aunque a menudo se confunden como sentimientos análogos, ambos –pienso yo– son radicalmente distintos. El primero tiende al solipsismo, mientras que el segundo es radicalmente intersubjetivo. El primero se comprende desde los parámetros del control, mientras el segundo consiste en una «fianza» depositada en otro (con-fianza) y de modo recíproco. Una donación que no se entiende originalmente como una elección subjetiva, sino como una «necesidad vital». Por eso la confianza no parte de evidencias subjetivas y controlables por el individuo, sino de la sabiduría y firmeza aquilatada a través de la experiencia en la que siempre estamos empeñados por mor de nuestra interculturalidad. La fe en la razón, o como yo prefiero, la confianza en el diálogo («trasfondo de confianza») no sólo no es irracional, sino que es lo más razonable, es decir, lo que mejor permite desarrollar la razón práctica.

Para concluir este ensayo y con el deseo de abrir nuevos horizontes quiero hacerme eco de una interesante intuición nietzscheana que creo que puede ser muy aprovechable en vistas a desarrollar una hermenéutica intercultural como la que aquí proponemos. Consiste en el poderío (fortaleza intercultural) que demuestra aquel que es capaz de espiritualizar al enemigo y no aniquilarlo.

---

33 No quiero con ello minimizar el importante papel que la seguridad desempeña en nuestras sociedades y lo irrenunciable de establecer mecanismos de seguridad para una convivencia con garantías de paz. Estoy en deuda con las diferentes promociones de policías locales del *Instituto Valenciano de Seguridad Pública* a los que durante cuatro años he podido impartir la asignatura de *Ética policial* y de los que he aprendido, entre otras cosas, la necesidad de proteger y garantizar el libre ejercicio de los derechos y libertades del ciudadano y preservar la seguridad en la vía pública. Sería ingenuo e injustificable renunciar a ello. Sin embargo, haciéndome eco de la intervención de un oficial, alumno de uno de los cursos, debe ser la primera vía la del diálogo y se han de dilatar todos los esfuerzos para conseguir los fines buscados evitando el ejercicio de la violencia, no ocurriera que el mal ocasionado fuera peor que el que se pretende atajar. Lo cual nunca habría de ir en desmedro de la firmeza y eficacia de la actuación. Si además –proseguía el oficial– lo que pretendemos es corregir comportamientos y no sólo sancionar hechos, parece que la confianza del ciudadano en el agente y cuerpo de policía parece irrenunciable. Dudo que a través de la coacción sistemática o «descuido» de las relaciones entre ciudadano y agente pudiera adquirirse.

34 Efectivamente, la raíz del término «seguridad» o «seguro», comporta este carácter negativo de «descuido» o «sin cuidado» (*sine-cura*). Creo que gran parte de la incursión de los parámetros de las ciencias naturales sobre los asuntos humanos, se dejan ver en la extendida «búsqueda de seguridades» en dicho ámbito, que ha alcanzado al mundo de la vida.

## Una última intuición nietzscheana: La espiritualización de la enemistad

Otro triunfo es nuestra espiritualización de la *enemistad*. Consiste en comprender profundamente el valor que posee tener enemigos: dicho con brevedad, en obrar y sacar conclusiones al revés de cómo la gente obraba y sacaba conclusiones en otro tiempo (Nietzsche, 1973: 55).

Tras este recorrido por distintos hitos claves del desarrollado intercultural de la hermenéutica, llegamos con Nietzsche al momento de tensar al máximo el arco del pensamiento, del pensamiento en tensión con la vida.

El desafío que la filosofía de Nietzsche plantea a la hermenéutica en clave intercultural es extraordinariamente provocador: ¿seremos capaces de «comprender profundamente el valor que posee tener enemigos»? Es realmente más que una invitación, una incitación, a «obrar y sacar conclusiones al revés de cómo la gente obraba y sacaba conclusiones en otro tiempo». Para ello hay que situarse en las coordenadas de la praxis vital del perspectivismo nietzscheano. Por una parte su ataque al castradismo: superar la castración de las pasiones y recuperar la sabia vital pues «atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz». Por otra parte remontar el río del devenir contra la momificación del ser, es decir, desbordar los encasillamientos conceptuales. Desde estas coordenadas es posible ver al «enemigo» como un contrario, que a su vez es complementario y que siempre va con uno, siendo incluso necesario en el juego de la vida. Quizá puede parecer paradójico y contradictorio y realmente lo es, pero es posible salir de la aporía si a su vez se sale del pensamiento lógico-conceptual («momificación y egiticismo») y nos remontamos al origen de un «comprender más profundo» –quizá por ello también más inusual– del valor de tener enemigos. No para eliminarlos sino para llegar a «espiritualizarlos».<sup>35</sup>

El «entender» hermenéutico que siempre es un ex-tenderse y dirigirse hacia algo, también un atender (preguntarse y escuchar al otro), se transforma ahora más explícitamente en un *con-tender*. La tensión que plantea el reto nietzscheano de la «espiritualización» del enemigo (contendiente) puede articularse también en clave intercultural porque todo entender lo

<sup>35</sup> En el pasaje citado de *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche critica que «La Iglesia ha querido siempre la aniquilación de sus enemigos: nosotros, nosotros los immoralistas y anticristianos vemos nuestra ventaja en que la Iglesia subsista». Sin embargo, ¿no es la novedad de la enseñanza de Jesús de Nazaret precisamente practicar el «amor al enemigo» (Mt 5, 43-44; Lc 6, 27)? Aún cuando podamos discutir la fidelidad de la práctica de la Iglesia al mensaje de Jesús, ¿no está el origen de la «espiritualización del enemigo» precisamente en las fuentes del cristianismo?

diferente implica un esforzarse y luchar (con-tender) por superarse (*überwinden*).<sup>36</sup> El enemigo según este prisma es una oportunidad inmejorable para superarse a sí mismo. Aniquilarlo estaría injustificado porque conduciría a la eliminación del contendiente que nos hace estar en tensión y superarnos a nosotros mismos. El que es incapaz de vivir y convivir con su(s) contendiente(s) demuestra su debilidad; debilidad sobre todo para aceptar la vida en toda su diversidad y riqueza, con todo lo que de oposición y lucha tenga. La mono-culturalidad (otra forma de «monótono-teísmo») es a esta sazón un modo de castración. El que convive con sus enemigos, o lo que es lo mismo contiene con sus amigos,<sup>37</sup> se libera de las ataduras de los encasillamientos, demuestra su poderío para pensar y vivir la interculturalidad y abre un nuevo horizonte de encuentro a pesar de o precisamente gracias a las diferencias.

## Bibliografía

- CONILL, J. (1997): *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos.
- (2006): *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos.
- CORTINA, A. (1997): *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza.
- FERRARIS, M. (2000): *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal.
- GADAMER, H.-G. (1977): *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- (1999): «Prólogo», en GRONDIN, J. (1999): *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder.
- GRACIA, J. (2006): «El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor», *Diálogo filosófico* nº 64, enero/abril 2006, Ediciones diálogo filosófico, pp. 77-94.

<sup>36</sup> Hay que diferenciar el término nietzscheano *überwinden* del hegeliano *aufheben*. Más arriba nos distanciamos del carácter supresor de la superación hegeliana (*Aufhebung*) y apelábamos a la relevancia del contraste (*Abhebung*). Ahora dando un paso más, consideramos en términos de superación personal. Porque, a juicio del autor del *Así habló Zaratustra* lo más característico de la condición humana es la superación de sí mismo (*Überwinden Über-mensch*). Y por ello, el concepto de superhombre se eleva en contra de la tradición que ha instalado nociones superpuestas de hombre (Nietzsche, 1972: 34-38).

<sup>37</sup> La esquematización en celdas de bandos de amigos y enemigos es tan inadecuada que el prisma de la vida nietzscheana lo desborda. En este caso la sospecha nietzscheana a los presuntos amigos es más que una sospecha, una denuncia. El capítulo «Del amigo» de la parte I de su *Así habló Zaratustra* es del todo revelador. «Y a menudo no se quiere, con el amor, más que saltar por encima de la envidia [...] En el propio amigo debemos honrar incluso al enemigo. ¿Puedes tú acercarte mucho a tu amigo sin pasarte a su bando? En el propio amigo debemos tener nuestro mejor enemigo. Con tu corazón debes estarle máximamente cercano cuando le opones resistencia» (Nietzsche, 1972: 92-93).

- (2010): *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural*, Valencia, PUV.
- GRONDIN, J. (1999): *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder.
- (2003): *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder.
- HEIDEGGER, M. (1971): *El ser y el tiempo*, México, FCE.
- HERDER, J. G. (1982): *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara.
- NIETZSCHE, F. (1972): *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.
- (1973): *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza.
- SMITH, N.H. (2002): *Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Oxford, Blackwell.
- TAYLOR, CH. (1985): *Philosophical Papers*, Volumen I y II, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1993): «La política del reconocimiento», en GUTMANN, A. (1993): *El multiculturalismo y «La política del reconocimiento»*, México, FCE.
- (1994): *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
- (1996): *Fuentes del yo. Reconstrucción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- (1999): *Acercar las soledades: federalismo y nacionalismo en Canadá*, Donosita, Tercera prensa.
- (2002): «Understanding the other: A gadamerian View on Conceptual Schemes», en DOSTAL, J. (ed.) (2002): *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR, CH. y BOUCHARD, G. (2008): *Building the Future: A time for reconciliation* (Report of the Consultation on Accommodation Practices Related to Cultural Differences): <http://www.accommodements.qc.ca/index.html>

Recibido el 30 de abril de 2010.

Aceptado el 15 de junio de 2010.

# El yo como límite al modelo perceptivo de conocimiento<sup>1</sup>

## *The I as a limit to the perceptual model of knowledge*

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR

MARIE CURIE ACTIONS (EU) - TECHNISCHE UNIVERSITÄT, BERLIN

---

### Resumen

En este artículo se trata de presentar una panorámica general del problema del conocimiento cuando es aplicado a la temática del *yo*. Cuando su objeto goza de las características presupuestas que se le suelen adjudicar al *ego personal*, el material de que disponemos para juzgar los resultados que se obtienen con el modelo usual cognoscitivo, uno perceptivo, se vuelve obsoleto y se precisa del recurso a un nuevo modelo. Un lenguaje límite para la Ciencia que implica el concepto de *certeza* y el *lenguaje de sensaciones*.

Palabras clave: ego, lenguaje de sensaciones, certeza, color, expresivismo.

### Abstract

The aim of this article is to present a general perspective on knowledge's problem when applied to the *self's* issue. As the object called *self* enjoys the alleged features that are ascribed to the *personal Ego*, the grounds we have to judge conclusions obtained with the usual perceptual model, a perceptive one, turn obsolete and another is required. A bound-language for Science which implies the concept of *certainty* and *language of sensation*.

Keywords: ego, language of sensation, certainty, colour, expressivism.

La Lógica debería enriquecerse y dar vigor a sus decisiones mediante el uso de la imaginación; del mismo modo que la retórica debería ser gobernada en su aplicación, y ser guardada del abuso, por medio del examen del entendimiento [...] La mente únicamente puede concebir una o unas pocas cosas en su integridad cada vez: si se ve obligada a más, debe echar mano a sustitutos artificiales y juzgar tan sólo comparación mediante (Hazlitt, 2004: 86).

---

<sup>1</sup> Este trabajo se inscribe dentro del proyecto europeo *Englobe (Enlightenment and Global History)* [2010-2013] financiado por el *7th Frame Programm* de la Unión Europea y bajo una *Marie Curie Actions Fellowship* adscrita a la Technische Universität de Berlín y al Instituto de Filosofía (CSIC).

## Introducción. Qué se puede *decir* de mí

Las observaciones que se pueden hacer sobre la estructura y naturaleza de eso que solemos llamar *yo* revisten peculiaridades, en cuanto problema, típicas de la manera que se tiene de hablar sobre él.

Dependen del aproximarse a su estructura a través del lenguaje, el cual no es sino un modelo entre otros. El discurso se vuelve complejo si es que se ha de fijar a ese posible objeto de conocimiento que debe ser el *yo*. Por si esto fuera poco, del lado del conjunto de hechos que conforman el Mundo, el lenguaje parece cumplir una función señalizadora dudosa de cara a su contenido material en nuestro caso particular, puesto que, cuando falla la designación del objeto de la experiencia, su referente ¿sigue siendo posible hablar de *tal* «experiencia», de *tal* forma?

La suma de todas las exigencias que se le piden al que va a ser el objeto de nuestro discurso, el *yo* o *ego personal*, no es consistente.

De entre todas las condiciones se busca el conjunto que tenga la máxima plausibilidad posible sin llegar a contradecirse, es decir, se busca aquél conjunto que resguarde la opinión más o menos unánime que establece que, *de hecho, hablamos* de una cierta forma acerca del *yo*, que lo tenemos presente. *Yo* es un pronombre personal que nadie tiene especiales dificultades en emplear. Puede que sea hasta el primero que se emplea. Esto al menos en apariencia. Pero, precisamente esta presencia familiar hace quizás que su definición y estatuto público en un discurso de argumentación se vuelva más difuso. Se vuelve borroso aquello que está muy alejado de nuestro campo visual o aquello que está demasiado próximo. Así, se llega poco a poco a plantear incluso la duda acerca de qué conjunto de condiciones puede ser, si ya no necesario y suficiente, cuando menos *necesario*. Por un lado, se nos ofrece el *hecho* irrenunciable de que ese *ego* es un objeto en tanto nos *referimos* a él. A saber, dígame de momento, a falta de pruebas, que *se pretende* que el *yo* es un objeto por cuanto aparece en nuestro discurso. Porque entendemos en nuestro discurso *egos* o *yoes* y no parece haber en principio ningún problema de identificación...el uso del *yo* designa un término relativo, es cierto: designa a *aquél* que lo emplea (Anscombe, 1994: 140-159). Pero no está menos determinado por ello. En este mismo movimiento que lo dota de sentido surge un envés diferente para la palabra, un sentido ampliado, y es que en ese instante, el *yo* es tanto sujeto como objeto del discurso *a la vez*.

Este mismo hecho nos lleva a otro no menos irrenunciable. A cualquier intento de nombrarlo con algo más que un deíctico, que es la forma usual de nombrar objetos *en el Mundo*, responde aquél con su *elusividad*. «Elu-

*sivo*» es ya un término técnico en la literatura sobre el tema que viene a querer decir que se nos hurta cuando creemos haberlo comprendido en nuestra referencia. El *ego personal*, el *yo*, se oculta al discurso y a la introspección estando sin embargo presente. Es decir, nos responde con las dificultades propias de algo que no puede ser señalado, referido, lo cual era la primera de las condiciones «ineludibles» que acabábamos de introducir. Con lo que parecemos volver sobre nuestros propios pasos asombrados: un *yo* no es «uno más de entre posibles objetos del discurso», y, no obstante, *ahí* está. Su presencia locativa es condición indispensable para que exista el mismo discurso, y éste remite a ella sin duda. A esta consecuencia, viene como a secundarla y explicarla de manera quizás más intuitiva y, por ende, más ilustrativa, el detalle curioso entonces de su doble estructura, una *pública* y *privada*. De alguna forma, el tema de nuestro examen permite que se lo aborde como algo a la mano de cualquiera, y, por otro, se trata de algo tan personal, intransferible, y separado de lo público (y recaemos sobre su carácter evasivo otra vez) que *no tiene igual*.

Esta curiosa condición, como añadidura, decimos, acaba afectando al dominio a que se tiene derecho al tratar del *conocimiento* en cada uno de estos campos: ¿*qué* es un conocer cuando se habla del *yo público*? ¿*Qué* es, cuando hablamos de él como inaccesible al vecino, en tanto privado?

Las dos líneas de acción que se seguirán en el presente artículo, de forma programática y para elaborar una aproximación al tipo de discurso más cercano al núcleo del concepto a estudiar son, por eso mismo, una tipificación (y en su caso, una crítica si es necesario) del concepto de *yo* en tanto *objeto*. Una crítica al menos a lo que tenemos por tal. Se incluirá por ello la crítica negativa, es decir, lo que difícilmente calificaríamos como *yo*; en segundo lugar, se tratará de descubrir si hay una conexión necesaria entre la clase a la que pertenezca éste y el modo en que puede dar cabida a esa actividad que llamamos *conocimiento*. Esto tratará con ello de abordar la plausibilidad de una tesis fuerte: no sólo qué tipo de conocimiento es aquél que llamamos *autoconocimiento*, sino si éste puede ser considerado *conocimiento* una vez sentadas sus características definitorias; y, en tercer lugar, una vez trazadas las condiciones ontológicas y epistémicas que debería reunir un «objeto» de dicha especie, descubrir si hay más de un posible candidato que reúna las características propias a su función y con el cual se pueda confundir ¿Qué se puede decir, así las cosas, sobre el *yo*? ¿Cuáles son las características que se suelen fijar en nuestra manera de tratarlo? ¿Qué aceptamos sobre él que no estemos dispuestos a desalojar de su constitución? Y, por último, aquello que aceptamos ¿es posesión suya en exclusiva?

Esta última aproximación nos llevará en el argumento a las limitaciones propias de un modelo de conocimiento ligado al tipo de discurso más general, uno según el *modelo perceptivo* o de presencia referencial pública, y, con ello, a la posibilidad de rastrear otros tipos de sintaxis dada la función que queremos desempeñar. En esta situación se destacará como candidato en primer lugar el *discurso expresivo*, un límite al mismo, difícil de tratar por su misma naturaleza, *el lenguaje ligado a sensaciones* y, en tercer lugar, quedará sólo apuntada la analogía de ambos con el concepto wittgensteiniano de *certeza*.

## I. La pregunta por el objeto. Constitución

El ámbito tradicional de discusión ordena en torno al concepto de *yo* o *ego* al menos cuatro características que parecen definitorias del mismo, y que, por ello, son los objetos de crítica a los que apunta una aclaración del término que desee someter a prueba los presupuestos del lenguaje convencional. Tanto por parte de los teóricos clásicos como por la de los contemporáneos un *yo* suele ser *único*, *simple* e *idéntico* y *privado*.<sup>2</sup> Semejantes determinaciones pretenden sostener la descripción que un individuo haría de lo que William James llamara en sus *Principles of Psychology* de 1890 el «flujo de conciencia» (James, 2007: I, 291-398)<sup>3</sup>: dentro de su variabilidad, *un yo personal* permanece uno y el mismo, además de se-

<sup>2</sup> En cuanto a sistematicidad he querido recoger los elementos que conforman el estado de la cuestión a juicio de Kant, en la primera Crítica por tratarse de un primer intento analítico del caso que no atiende ya al *ego* desde un punto de vista tradicional: *qua anima*. Es esta crítica el auténtico crisol donde vienen a confluír las polémicas despertadas por la cuestión desde su planteamiento moderno. Hay autores que han señalado la significación histórica en la construcción del hilo del problema como Charles Taylor (1989), recalcando que, con Descartes, se convierte de veras en un nudo capital de la investigación epistemológica amén de la ontológica. Ya que en este ensayo se presuponen como focos de posible conflicto las posiciones de Descartes, Hume y Kant (a las que llega por igual, sin distinguos, la crítica de Wittgenstein y de sus comentadores) el texto concreto presenta la panorámica simplificada que podemos desear y, a partir de la cual, extraer otras consecuencias de estas características.

<sup>3</sup> Es interesante también recoger las que son cinco características básicas del *pensamiento* para el mismo James, apenas un párrafo más allá del inicio del capítulo: «Every thought tends to be part of a personal consciousness. Within each personal consciousness thought is always changing.. Within each personal consciousness thought is sensibly continuous. It always appears to deal with objects independent of itself. It is interested in some parts of these objects to the exclusion of others, and welcomes or rejects - chooses from among them, in a word - all the while» [Todo pensamiento suele formar parte de una conciencia personal. En cada conciencia personal, el pensamiento no cesa de cambiar. En toda conciencia personal el pensamiento es sensiblemente continuo. Parece ocuparse siempre de objetos independientes de sí mismo. Se halla interesado en determinadas partes de los mismos con exclusión de las restantes, que acepta o rechaza –en una palabra, elige de entre ellas– continuamente]. La traducción es mía.

mejante, a través de todos sus cambios. La *privacidad*, aun siendo un rasgo típico de la subjetividad moderna, uno epocal (Taylor, 1989), tiene más importancia de la que aparenta. Son estas características las «guías» que usa el estudioso para desarrollar un esquema epistemológico que repose *sobre* o que haya sido *moldeado* (Wittgenstein, 1984), sobre el esbozo así llevado a cabo en el plano de la teoría. Wittgenstein, quizás el último de entre los autores que ha aportado una visión nueva sobre el asunto,<sup>4</sup> anota este apunte ‘plástico’ del moldearse, sobre la forma que tenemos de hablar del objeto *yo* cuando comenta que componemos *objetos del lenguaje* sobre *objetos del mundo*, lo cual viene a querer decir que –conscientemente o no– el hablante es el que modela, activamente, objeto sobre objeto, y que, la referencia y el sentido de cualesquiera expresiones del lenguaje significativo deben buscar su legitimidad en el cómo se efectúan estas actividades.

Al decir que estas características básicas serán usadas como «guía» me estoy refiriendo al diseño que, por ejemplo, el partidario del cartesianismo calca sobre las necesidades lógicas que debe cumplir su modelo de conocimiento aplicado al objeto que tratamos. En su caso, *al alma* cartesiana (Descartes, 1979: 163 ss.).<sup>5</sup> Las otras posiciones en conflicto, como la de Hume en su *Treatise* (Hume, 1973: 633-636), acaban siendo remitidas a diálogo en el mismo planteamiento que Wittgenstein hace sobre la cuestión. Al parecer, el rasgo principal que ha de conservarse para que el «yo» nos sea familiar *ha de ser*; en sentido normativo fuerte, el de su *asimetría* con respecto al conocimiento que se puede alcanzar de los demás objetos. La característica de ser «asimétrico» nos hace dudar de si acaso seguiremos hablando ya de *constitución* de objetos. Si de «constitución» hablamos parecemos estar refiriéndonos a una serie de atributos materiales. El punto fuerte de esta «asimetría» es precisamente en el que se señala la enorme diferencia (una que no es cuantitativa *o de grado*, sino de cualidad *o naturaleza*) existente entre el acceso epistemológico al objeto ‘yo’ y el que se puede hacer de cara a otros objetos. Así acaba siendo un término constitutivo. La pregunta por los *predicados* o atributos en tanto designaciones, y su *uso*, despeja en primer lugar la experiencia cotidiana de por qué se adscriben determinados predicados que significan estados de

<sup>4</sup> De hecho, la cuestión última fundamental, la panorámica que parece haber sacado de la vía muerta el problema desde Kant (un camino que uno podría sentirse tentado a pensar que ha sido obra de Peter F. Strawson en su *Individuals*, pero que había abierto ya Wittgenstein), sigue rondando en torno a las condiciones que dejó asentadas Wittgenstein en sus últimos trabajos y que comentaremos a continuación.

<sup>5</sup> Me refiero a esta edición en concreto dada la enorme ventaja que presenta en el presentar tanto la versión en francés como la latina de las *Meditationes de prima Philosophia* cartesianas.

conciencia –*P-predicados* o predicados de *p-persona* en la nomenclatura de Strawson– a una clase de «objetos» a los que se adscriben, además, predicados de objeto material o corpóreo también –*M-predicados* o predicados *m-ateriales*– al poner en primer término que lo que se hace es «predicar» sobre una *misma cosa*. Entonces y sólo entonces llega la pregunta del porqué de esto (Strawson, 1989: 107 ss.)

Así, una forma de hacer patente esta diferencia, sin entrar en las consideraciones de si las atribuciones (adscripciones) de determinados atributos a determinadas cosas son correctas, es proveer de una solución general aplicable, que es justo de lo que nos provee el concepto de *asimetría*: la diferencia de naturaleza se realiza *relativamente*. Y una vez más este adverbio regresa a la temática. La relación de *asimetría* determina sin equivocidad porque, en este caso, es única. Las características constitutivas del *yo* se determinan por ser completamente diferentes y particulares del individuo a que nos remitimos en cada caso. El sujeto que emplea este recurso usual al hablar sobre sí mismo suele gozar de *acceso privilegiado* a lo que padece, esto es, *privado* e *intransferible*. Esta es una característica determinante pues. Lejos de que por «privado» se entienda simplemente «oculto a lo público», lo que se quiere decir es que de su propia determinación y definición se desprende *que no puede ser nunca compartido*. Es una *imposibilidad*, no una situación momentánea. Tanta parece ser la importancia de semejante rasgo que, esto, suele ser tomado como *dato* en todas las componendas del problema. Es decir, como principio no criticable. Es un presupuesto básico que debe su presencia en los textos a Descartes, y que, como señala Ryle (2005: 20), ha permeado el lenguaje hasta tal punto que se ha convertido en creencia popular.

Una creencia además difícil de compaginar con otras constataciones más triviales, ya que

[...] no es fácil en modo alguno absorber el hecho de que estoy incluido en el mundo. Parece extraño que el universo carente de centro, en toda su inmensidad espaciotemporal, de entre todas las personas que pudo haber producido, me haya producido a mí (y que me haya producido a mí produciendo a TN [Thomas Nagel]). No hubo nada parecido a mí durante siglos; pero con la formación de un organismo físico particular en un lugar y un tiempo particulares, repentinamente *existo* yo, por tanto tiempo como sobreviva este organismo (Nagel, 1996: 82-83).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Cf. Johnston, 1992: 89-105.

La sentencia precedente nos sitúa automáticamente ante la problemática de una doble afirmación. Tan automáticamente como se da *el hecho* de que *estoy* incluido en el mundo y, *el hecho* de que se da un organismo físico particular con el que me identifico: (i) *yo* estoy, me encuentro en el mundo y, (ii) esta existencia *de repente* se encuentra estrechamente vinculada a la presencia en *el mismo* mundo de un cuerpo particular con *tales-y-tales* características o propiedades. Un *objeto privado* –y que con ello se vuelve problemático en su objetualidad– ligado con necesidad a un *objeto público* –lo cuál es algo casi redundante dadas las tipificaciones anteriores. Resaltemos la dificultad: ambas afirmaciones *deberían* autoimpliarse, pero el tipo de nexo que *existe* entre ellas no es desde luego evidente. Parte del misterio radica en que, como hemos dicho, las características «*tales-y-tales*» de uno de los objetos que es un cuerpo particular no son las mismas que se encuentran en el sujeto de la primera afirmación, o al menos nos resistimos a creer que sean todas (un *yo particular*). Como dice satíricamente Macedonio Fernández (1984) nada más comenzar su fábula:

El Universo o Realidad y yo nacimos el 1º de Junio de 1874 y es sencillo añadir que ambos nacimientos ocurrieron cerca de aquí y en una ciudad de Buenos Aires. Hay un mundo para todo nacer, y el no nacer no tiene nada de personal, es meramente no haber mundo.

Parece un hecho aproblemático el que en una descripción completa del mundo pueda darse el caso de que haya objetos a los que se les puede adjudicar el término de «personas» y, no obstante, parece dejar algo que desear al mismo tiempo. Sin implicar esto más que una descripción de lo que *de hecho* sucede y, no tanto una *explicación* de cómo es posible que esto suceda. Mientras, hay otros objetos que son «agotados» mediante mera caracterización física (*corpórea*) o, si se prefiere, *espaciotemporal*. Puestos uno al lado del otro se encuentran exactamente en la misma línea de objetividad bajo la perspectiva de qué es estar *en* el Mundo, toda vez que los describa bajo las mismas categorías lógicas.<sup>7</sup> Hasta este punto ningún objeto pretende ser destacado colocándose en un plano diferente y *es posible* una explicación de la realidad a través de un curioso inventario completo de objetos. La pregunta es si es ésta una lista exhaustiva de los «su-

<sup>7</sup> Categorías como las de «cosa», «atributo», «estado», «cambio», «causa», «efecto», ... (Ryle, 2005: 22). Así, el mundo está desprovisto de centro por la sencilla razón de que las únicas diferencias que se presentan son de *existencia* o *inexistencia* –determinado objeto posee tal y cual cualidad– y de grado. Las cualidades son transferibles a todo tipo de objetos de esta *clase*.

cesos» que hay que reseñar. En el momento en que empezamos a dudar de que lo sea, damos por de contado la posibilidad de que haya un conjunto de objetos materiales que tienen la peculiaridad de poseer además de *atributos físicos* otro tipo de atributos. Éstos se han dado en identificar con los *mentales*.<sup>8</sup> Descartes vio en esta situación la necesidad de hablar nada menos que de dos tipos de *sustancias*, a saber, dos tipos de naturalezas *distintas* y, por tanto, completamente independientes.<sup>9</sup>

¿Cómo coordinarlas pues?

Bajo una perspectiva ingenua del que puede ser el acto básico del lenguaje como instrumento comunicativo, en el uso referencial del mismo, el que «toca» la realidad en algún punto, cuando un individuo emplea una palabra del vocabulario instanciado en la comunidad de hablantes *consigue* vincular –casi con carácter de necesidad– una *etiqueta (label)* con un objeto del mundo (Wittgenstein, 1984: 103).<sup>10</sup> Es *significar* un lugar del espacio común accesible por mecanismos epistémicos comunes a todos los hablantes. Ese lugar es donde se encuentran todos los objetos a los que se puede aludir, lugar que se comparte, *intersubjetivo*. De esta manera, el acto de nombrar, que parece consistir en situar un objeto *entre* sujetos, o, lo que es lo mismo por el momento, *un objeto entre objetos*, se alcanzaría siempre que fuera posible la evitación de la ambigüedad y fuera factible la *univocidad*.<sup>11</sup> Pero ¿es esto posible siempre? Si hay determinados atributos que no gozan del mismo *estatus ontológico* y con ello no gozan del

8 Estos, y no otros, son el tipo de atributos que Descartes va a diferenciar al hablar de *res cogitans* en contraposición a la *res extensa*, siendo la diferencia entre ambas una diferencia *cualitativa* ya. Aquello que posee atribuciones mentales se distingue como sustancia separada del otro tipo de sustancias, son «cosas» –*res*– distintas e, incluso, independientes (Descartes, 1979: 77 y ss.).

9 Por eso, Strawson comentará al respecto que «cuando hablamos de una persona [un objeto al que pueden ser aplicados *p-predicados*], nos estamos *refiriendo realmente* a una o a ambas de dos distintas sustancias, dos sustancias de diferentes tipos, cada una de las cuales *tiene* sus propios tipos apropiados de estados y propiedades; y ninguna de las propiedades o estados de cualquiera de ellas puede ser una propiedad o estado de la otra» (Strawson, 1989: 97; Strawson, 1974:169-177).

10 Al hilo de esto, y relacionado con el propio Wittgenstein, podría citarse el llamado *mito del museo* de Quine y su crítica a las *significaciones* como hipostasiadas. A pesar de esto se distanciará del Wittgenstein de las *Investigaciones* en que aún cree posible compaginar el aparato lógico y una teoría conductista del significado (Quine, 1984: 25-47).

11 «De esta forma, nosotros creemos a veces que hemos puesto nombre a algo cuando hacemos el gesto de señalar y pronunciamos palabras como “esto es...” (la fórmula de la definición ostensiva)» (Wittgenstein, 1984:103). Hay que poner el acento en la expresión «creemos». Realmente podemos llegar a pensar, ingenuamente, que hemos *bautizado* un objeto conectando indisolublemente un nombre con él, que ese nombre lo ha de representar en adelante y, que el objeto reclamará y *remilitará* a ese mismo nombre. Nombrar, no es sino un señalar *sin posibilidad de error*. A este respecto dice Anscombe de la pretensión del «nombrar» aporofáticamente que es aquella en la que «Getting hold of the wrong object is excluded [Hacerse con el objeto equivocado *está* excluido]» (Anscombe, 1994: 59).

mismo *estatus epistémico* –con lo que ni tan siquiera gozan de la misma semántica–, entonces nos estamos comprometiendo con al menos una variable en nuestra referencia que comienza por ser una función distinta del lenguaje, una función que puede *hacer referencia* a algo que no es *público*, algo no accesible a la *comunidad* de hablantes. Podría ser que en ese caso, las hipotéticas funciones fueran separadas en cuanto a su acto de «nombrar» fundamental como refiriendo a un lugar del *espacio común* accesible para todo individuo que *use* determinada expresión, o bien, en tanto refiriendo a un espacio accesible sólo para mí. Así, son expresiones y usos del primer tipo «describir», «señalar», «reconocer a alguien», «nombrar», los distintos tipos de demostrativos (tanto pronombres personales como impersonales), los usos copulativos y atributivos, como por ejemplo, el caso paradigmático en el que se dice «Yo soy X»; acercándonos más al límite, los posesivos como «mi brazo», «mi cabeza». Mientras, son del segundo grupo aquellas expresiones referidas especialmente a esa clase nueva de atributos que hemos introducido hace un momento («mi mente», «ver», «doler»). Éste uso junto con el del *yo personal* llevaría aparejada la peculiaridad de que sólo aquél que los enuncia tiene la autoridad para verificar la corrección de estas proferencias mediante su comparación con los estados mentales y experiencias internas propios. A esto nos referimos con el concepto de *acceso epistémico privilegiado*.

Y con esto se relaciona el término *autoridad epistémica*. Un término que cae bajo la pregunta por la modalidad del conocimiento referida a uno mismo: la del *autoconocimiento*.

## II. El problema del conocimiento. A vueltas con el yo

*¿En qué consiste el conocer? ¿Hay más de una variedad de conocimiento?*

Estas son las preguntas que abren el camino a la posibilidad del conocimiento del *yo* o del *autoconocimiento*, pues, éste no puede ser sino un caso especial dentro de la clase general, con lo que, junto a la característica común, el género, habría de sustentar al menos una diferencia que sea razón de la especie. El problema de la *asimetría* no deja de ser también aquí el punto de enganche entre esta cuestión y lo que sea constitutivamente el *ego*. Una razón trivial que podríamos sumar a las dichas anteriormente en favor sería precisamente el que no somos capaces de concebir jamás el acceso al conocimiento de otros *yoes* sino como algo igualmente muy distinto a lo que esperamos del conocimiento del *yo propio*. Aún en el hipotético caso de que instituyéramos una manera de ac-

ceder a ese reducto epistemológico privado, que tratásemos de llevar a cabo este experimento mental en que pensamos poder acceder al «lugar» donde se ocultan los *yoes*, sería *por definición* necesario seguir manteniendo la separación de mi *yo*, con respecto a los otros, a no ser que nos hallásemos en un caso galopante de esquizofrenia en el que estuviéramos dispuestos a aceptar teóricamente la posibilidad de un *yo* escindido. Esto no sería sino también una consecuencia de que contamos con un *meta-criterio de unidad* que, paradójicamente es *el mismo* que parece abrir la vía de la solución al problema del *yo* y que ha sido señalado por los filósofos en discusión: seguimos *usando de un criterio físico, empírico, como es el de un señalar la posición de un cuerpo*. Mi cuerpo entre otros cuerpos es el criterio que ‘moldea’ mi uso referencial a un *yo*.

Derek Parfit ha abundado precisamente en la evidencia del criterio y considerado como una posición artificiosa el andar a la búsqueda de otros cuando se cuenta con uno tan elemental a la mano. La vida prolongada de la persona, esa que parece reunir memorias, recuerdos y consideraciones que ayudan a hacerse a la idea de un *yo* unitario no material a su través, tiene como criterio de identificación referencial (*material*) ni más ni menos que cada uno de los «objetos» perfectamente situados en el espacio y el tiempo, en *público*, que es el cuerpo de la persona en su momento (Parfit, 1984).<sup>12</sup>

No obstante, con ello sólo realizamos un tipo de *ignoratio elenchii* en la medida en que recaemos en el intento de señalar aquello que parece no poder ser señalado. O, en todo caso, de señalarlo en tanto «tenido» (Strawson, 1989: 98) por un cuerpo determinado en el espacio. Esto significa que no *podemos señalar*—como criticará Wittgenstein en el *Cuaderno azul* y las *Investigaciones filosóficas*— «con el ojo del alma» una secuencia de imágenes de las que concluimos o entre las que «hallamos» un

12 La experiencia que Anscombe refiere en *The First Person* sobre un compañero de William James hace pie, no obstante, en una distinción entre el estatuto lógico de una *consciencia* y el personal de una *auto-consciencia* pretendiendo diferenciarlas: «James, que insistía (correctamente, si es que yo también estoy en lo cierto) acerca de que la conciencia era de una naturaleza muy distinta a la autoconciencia, reproduce una instructiva carta de un amigo: “Nos encontrábamos conduciendo...en una vagoneta; la puerta se abrió de repente y X, alias ‘Baldy’, cayó a la carretera. Lo recogimos al momento, y es entonces que dijo ‘Se ha caído alguien?’ o ‘¿Quién se ha caído?’ – No recuerdo con exactitud las palabras exactas. Cuando se le informó de que quien se había caído era Baldy, dijo ‘Baldy se ha caído? ¡Pobre Baldy!’”» (Anscombe, 1994: 158-159). Sigo mi propia traducción. A pesar del lugar destacado de la *consciencia* de Baldy en ausencia de recuerdo, su localización objetual se aviene perfectamente con el estatuto lógico de su *yo* como teniendo *tal-y-tal* experiencia: en este caso, la de estar rodeado de compañeros que le refieren la historia de un accidente «ajeno». No creo, no obstante, que el *estatuto lógico* básico sea anulado en su doble carácter *lógico-sensacional*.

*yo*, término muy ligado a esa *puntería* que nos empeñamos en ejercer (Serrano de Haro, 2007). Sino que, más bien, sin *identificación sustancial* del objeto *yo*, sigue expedito el camino a otro tipo de identificación presente en actos del habla que nada tienen que ver con esa especie de *geometría del espacio público* de la evidencia que parece rondar el problema.

El supuesto presentado sólo implica «el reconocimiento de una persona concreta, y en estos casos existe la posibilidad de error, o como debería expresarse mejor: se ha tenido en cuenta la posibilidad de un error» (Wittgenstein, 1984: 101),<sup>13</sup> pero *yo no me puedo equivocar* en la adscripción de un determinado estado mental a mi persona. La posibilidad del error en estos casos, casos en los que el *yo* actúa en tanto *sujeto* –según expresión del propio Wittgenstein–, está desestimada.<sup>14</sup>

¿Pero se adapta bien en este caso el modelo de conocimiento que andamos empleando con las necesidades del objeto que tratamos?

«Lichtenberg dice que muy poca gente ha visto alguna vez el blanco puro. ¿Usa entonces la mayoría la palabra de modo equívoco? ¿Y cómo aprendió *él* el uso correcto? –Más bien, *él* construyó un uso ideal a partir del uso real. Así se construye una geometría. Pero “ideal” no quiere decir algo especialmente bueno, sino solamente algo llevado al extremo».<sup>15</sup> *La lógica es una geometría*, que es una de las muchas afirmaciones de Wittgenstein, completa el cuadro. Pero que no se solape *uso ideal* y *real*. Y, cabría decir, que no puede tampoco desearse el solapamiento en una extrapolación entre el *uso real* de la expresión «blanco» (ya que no ‘blanco ideal’) y *lo que moldea* este uso. El «blanco» de la cualidad consciente. Usos ilegítimos que ignoren la diferencia entre el *ideal* y el *real*, usos llevados

13 Quién dice «una persona concreta», dice un objeto del mundo. Recordemos que en el posible acto ostensivo de definición o del nombrar una cosa podemos llegar a pensar que «creemos a veces que hemos puesto nombre a algo cuando hacemos el gesto de señalar y pronunciamos palabras como “esto es...”[...]

 (Wittgenstein, 1984 : 103) pensando que «cuando señalamos y el otro “solamente conoce aquello a lo que estamos señalando”» (Wittgenstein, 1984: 104) salvamos todo posible fallo en la ostensión, todo posible error.

14 «[...] *si uno lo compara con la realidad, entonces parecería que puede equivocarse*, del mismo modo que uno puede equivocarse al medir [...]. Se seguiría que puede pensar que le duele algo pero no saberlo. Ambas consecuencias parecen absurdas [...] A pesar de que nos inclinamos a pensar que el ‘yo’ como la palabra que cada uno usa al hablar de sí mismo, explica lo que ‘yo’ nombra, o explica el ‘yo’ como una ‘expresión de referencia’, no puede hacerlo si con ello ‘él habla sobre sí mismo’ es compatible con su ignorancia y estamos de hecho empleando la expresión» (Malcolm, 1995 : 21; Malcolm, 1988)

15 «Y ¿no tengo que admitir que a menudo se usan oraciones en la frontera entra la lógica y lo empírico, de modo que su sentido pasa de un lado a otro y que o bien son expresiones de normas o bien se les [sic] trata como expresiones de experiencia? Luego no es el ‘pensamiento’ (un fenómeno síquico [sic] acompañante) sino su uso (algo que lo rodea) lo que distingue a una proposición lógica de una empírica» (Wittgenstein, 2007 :18-19)

«al extremo», son los que motivan la crítica de Wittgenstein a la *introspección* y, en el mismo movimiento, nos llevan al *argumento de crítica al lenguaje privado* (Wright, 2001: 308-312) y a lo imposible de que redunde en beneficio de esto cualquier intención de poseer *criterios de corrección* de las reglas así instituidas.

Pero esto no invalida sino los usos propios del lenguaje, no la constancia que traerá el uso expresivo del mismo: que hay algo que se expresa (una *sensación*, una *intuición*, una *certeza*...) *en lugar de lo cual* está propiamente la expresión.

Llegamos al límite de un conjunto de criterios de aplicación y de *verificación*. La idea es que debería haber una conexión entre el sentido de cada una de las expresiones y su propia verificación, de modo que «si no puedo verificar nunca el sentido de una proposición completamente, entonces no puedo haber significado nada con la proposición misma» (Malcolm, 1995: 134). Pero, en el caso de las afirmaciones *-avowals* [preferencias] ha acabado siendo el término— que un sujeto hace sobre sí mismo y no simplemente sobre su cuerpo, el método de verificación no sólo debería ser completamente distinto, sino que, por definición y, como hemos señalado, se volvería *absurdo* como ejercicio la idea misma de verificar (Howell, 2007: 581-604). De la misma manera que no puedo pretender que la frase «yo estoy aquí» tenga algún sentido para mí: yo no puedo ni siquiera pensar que tiene sentido señalar «aquello que *en mi gramática* no tiene vecino» (Wittgenstein, 1984: 106). El «aquí» sólo puede ser un *aquí* en el espacio visual, su uso en el sentido en que se encuentra en la frase «yo estoy aquí» se asimila al mismo que cumple el «yo» en nuestra digresión del presente apartado y al de la propia proposición; «yo» y «aquí» son sinónimos denotativos del lugar desde dónde se emiten, un lugar *accesible* para aquellos que lo están buscando: «“Yo estoy aquí” tiene que atraer la atención hacia un lugar del espacio común» (Wittgenstein, 1984: 106), o bien uno para el que no es necesaria indicación orientativa ninguna. *Hablando toscamente, es el ojo geométrico, la posibilidad de referencia* de todos los lugares que, absolutizada, se torna *solipsismo*. El *solipsista* no necesita destacar su «*corriente de pensamiento*» de la de otros *yoes*. La suya es la única.

Vistas así las cosas, la alternativa al *yo* cartesiano, aquél que es susceptible de ser señalado puesto que es sustancial, es el *yo reducido hasta la eliminación*: no *está* en el campo de los objetos «señalables». Una tentación, como decimos, es la del *solipsista*: puesto que todas las experiencias son tenidas por un solo *yo*, no precisa distinguir su *ego* de otros pues, por definición, no hay otros *yoes*. La identificación tampoco puede fallar. No

obstante, el camino de retorno desde este punto de solución al hilo principal del argumento de Wittgenstein, pasaría quizás por volver a recordarnos el desarrollo del argumento contra los *lenguajes privados*. «La destrucción de estas nociones nos ayuda a apreciar la analogía que Wittgenstein saca entre estas oraciones en primera persona y, las expresiones comportamentales, no verbales, de sensación, esperanza, miedo, expectación, intención. Ninguna de ellas es, o puede ser, “comparada con los hechos”, por la persona que las expresa. *Sin embargo*, ambos tipos son informativos para los demás. Ambos tipos proveen a los demás con bases para conclusiones y predicciones sobre la persona que las *expresa*» (Malcolm, 1995: 147-148). Este es el llamado uso *expresivo del lenguaje*, y es un camino de salida válido a nuestro dilema puesto que su función, más que referencial, es *ilocutiva*, según la terminología de Searle, esto es, pone su acento en la fuerza de intención del hablante que usa de la proposición.

### **III. Intuición, Sensación y Certeza: Bases para el Conocer**

Pero en ese último caso, si los criterios de verificación, y, por lo tanto, los criterios ligados a eso que llamamos *tener conocimiento de algo*, se vuelven obsoletos ¿Cómo se puede mantener a la vez que (i) *tenemos certeza* de algunas proposiciones, como las que se presentan a nuestra subjetividad, cualitativas antes que «geométricas», y que, sin embargo, (ii) *no conocemos* ninguna de éstas? Éste parece ser el difícil argumento que trata de sustentar Wittgenstein en *Sobre la certeza* (Wittgenstein, 1969-1975; Faerna, 1990: 84), y que sólo puede lograr un cierto «sentido» para nosotros si entendemos que mediante el término «*certeza*» se está refiriendo a una práctica cognoscitiva muy distinta a la referida comúnmente por «*conocimiento*». En ese caso, se muestra una vía alternativa a las posiciones epistemológicas que se indicaban en esbozo desde el principio, con respecto a un *conocimiento* entendido como *creencia, justificada, verdadera...*

Lo que se tratara de bosquejar será en cierto modo asumible dadas las condiciones que hemos impuesto al dilema.

La clave estribará en que, desde el punto de vista de las relaciones que puedan extenderse entre lo que solemos llamar *conocimiento* y lo que solemos llamar *certeza*, la segunda es condición necesaria para el primero mas no a la inversa. Además, podemos aproximar que el concepto de *autoconocimiento* se basa principalmente en la modalidad más fundamental y que se puede seguir manteniendo que respeta asimismo ciertas propiedades básicas de aquello que nombramos por *conocer*.

El *modelo perceptivo* de conocimiento da lugar a una psicología que tiene como principal misión la *descriptiva*. La *introspección* del cartesiano haya su fuerza en la tesis de que los estados mentales pueden ser tenidos por «otro tipo» de estados de cosas, estados que una descripción adecuada puede agotar, pero, en ese caso, «la psicología describe los fenómenos del ver.- ¿Para quién los describe? ¿Qué ignorancia puede eliminar esta descripción?» (Wittgenstein, 2007: 13). El concepto del «describir», así como el del «señalar» en que se hace fuerte la intersubjetividad del juego del *conocimiento* (apoyándose en el concepto de *espacio común de experiencias*), hacen aguas llegados aquí. Por si fuera poco, la posibilidad de «describir» perfectamente esos estados nos ha de conducir por la fuerza a decir que ese acceso privilegiado es con necesidad algo abierto a lo público, a los demás sujetos, a través de la descripción, pero, «tan pronto como nos movemos en el terreno de lo público se vuelve oscuro que ventaja pueden disfrutar los *yoes* con respecto a los otros» (Wright, 2001: 359). Si es posible la «descripción exhaustiva» de ellos, si lo que queda es únicamente entonces el ámbito de lo público, ¿qué sentido tiene hablar de *auto-conocimiento*?

La identificación de posibles «estados de cosas» observacionales en el terreno de lo mental se vuelve complicada, ¿el *lenguaje de sensaciones*?, difícil de incluir en el modelo descriptivo. «El enunciado “Veo un círculo rojo” y el enunciado “Veo (no soy ciego)” no son lógicamente homogéneos ¿Cómo probamos la verdad del primero y cómo la del segundo?» (Wittgenstein, 2007: 13). ¿Acaso podría un manual de psicología contener la sentencia «Hay gente que ve»? Si esto *no es falso* –y nos resistimos tercamente a decir que es falso–, entonces hay que aclarar muy bien la diferencia, que debe ser de fundamento, entre el modelo *descriptivo-observacional* y el «tipo» de conocimiento que se le pueden atribuir a semejantes oraciones.

A decir verdad, el apoyo que tiene el modelo observacional tiene sustento en gran medida sólo si se asume tácitamente que esta clase de *evidencia* es la única posible. Es decir, el modelo descriptivo tiene su fuerza en la aceptación de su exclusividad con respecto a temas epistemológicos, a que cualquier conocimiento debe *moldearse* sobre él, como comentábamos más arriba.

Las circunstancias entonces hacen que tengamos que comulgar con la idea de que, ya que contamos con un mismo modelo, las mismas *condiciones de verdad* deban de poder ser aplicadas al *conocimiento derivado* –público, objetivo–, tanto como al supuestamente *inmediato* –privado, de privilegio, oculto a los demás. Y, con ello, apoyándonos en la imposibili-

dad de construir un lenguaje privado y, por tanto, en lo asequible de aproximar *lenguaje y objetividad o verdad* puesto que sólo resta lo público, estemos obligados a tomar uno de dos caminos completamente opuestos: Bien habremos de aceptar que este es el único esquema epistemológico válido y concluir que la asimetría se diluye en la posibilidad de *conocer* las atribuciones subjetivas de otro individuo, a saber, que se pueden conocer tan bien como se pueden conocer las nuestras dada una descripción adecuada, como por ejemplo un número de observaciones suficiente, un seguimiento quizás comportamental...<sup>16</sup> bien la razón de la asimetría radicará en *facultades especiales* como la introspectiva, facultad que perderá toda *especialización* una vez se entienda que realiza idénticas funciones que la percepción corriente en el espacio público. Sólo que aquí, *parece no haber espacio*. Esta segunda opción ya ha sido suficientemente criticada como para darle más pábulo.

Una tercera opción, lógicamente posible a este punto, es que haya otras condiciones de verdad para eso que llamamos *autoconocimiento* y que, consecuentemente, éste ha de ser *de otra manera* conocimiento.

Nos hallamos entonces ante una dicotomía sólo *aparente*: si el modelo perceptivo observacional es el único esquema de cognoscibilidad, tenemos un *punto ciego* –nuestro *yo* como problema y sus presuntas disposiciones en los deseos, las creencias, las certezas, las intenciones y las sensaciones...– al que éste no puede acceder de manera normal. Entiéndase que por normal se entiende «*de manera observacional*»: son nuestros *actos observados* los que delatan nuestros *estados disposicionales*. Este término de *estado disposicional* no deja de ser complejo de explicar en términos de acción, puesto que más bien es una *cuasi-acción*, una *potencia*. Por otro lado, son éstos los que parecen formar el núcleo más íntimo de nuestra subjetividad (esos deseos, intenciones, creencias, opiniones...).

Wittgenstein, enfrentado al problema dictamina que estamos ante una falacia argumentativa, que *no existe tal dicotomía* porque los términos no tienen porque ser necesariamente resueltos desde una posibilidad o modelo.

Existe una diferencia *no gramatical*, técnica, institucional, sino practica

---

16 Wright (2001: 363-364) ha puesto el curioso –aunque poco simpático– caso de un individuo que es torturado por un grupo de «profesionales» de la tortura tan bien preparado como para poder dar cuenta de su «dolor» bajo las variantes de su presión sanguínea, el dilatamiento de las pupilas del sujeto de tortura, de su transpiración, pulso y respuestas corporales e, incluso, bajo el supuesto de que las preferencias expresivas del mismo (sus gritos o quejas) son igualmente tenidas en cuenta. La pregunta en este caso es: *¿es posible que, dado que el sujeto de tortura no conoce tanto acerca de 'su dolor', que los torturadores conozcan mejor que él el mismo?* El problema del *auto-conocimiento* tiene un punto importante que resolver aquí.

con respecto a las declaraciones que tildamos de características de un *yo*. Esta diferencia indica otro tipo de referencias en el discurso. Los *estados disposicionales* parecen ser dichas referencias.

La diferencia aquí ha de ser entendida como una diferencia extraída de la *semántica*. Wittgenstein afirma que hay enunciaciones *descriptivas* y enunciaciones *expresivas*, cosa que podemos entender desde el modelo de *actos de habla* de Searle. De modo que la *fuerza ilocucionaria* cobraría especial relevancia *en tanto signo de un algo* que no puede ser descrito al modo en que se describe en las oraciones descriptivas, oraciones que están sujetas a otros criterios de validez –*públicos, simétricos*, en este caso–. El *expresivismo* (más que la *expresión*, que juega a juegos del lenguaje posicional puesto que está *en el lugar de algo*) sostendría que puede mantenerse el *desideratum* doble de todo aquél que quiere aclarar el problema del *yo*, que hay *conocimiento* del mismo y que goza de cierta *asimetría*, y esto, *sólo si* se renuncia al modelo reductivista del *observador interior/exterior*. La lógica de las atribuciones declarativas, los *avowals*, debe sujetarse a otros criterios, y, gracias a ellos, puede salvarse el *contenido de verdad* (*conocimiento*) y el *subjetivo* (*auto-conocimiento*). Los *avowals*, que son *declaraciones autoatributivas*, no pueden ser informes sobre estados de cosas, sobre relaciones objetuales. El *lenguaje expresivo* sería uno que posee su propia lógica interna, lógica en la que las *sensaciones no son como objetos* en el sentido clásico. Y, en el sentido clásico, esto sólo puede significar que, no están espacializadas, que no se hallan en ningún espacio. El *privilegio* se mantiene derivadamente por cuanto el uso de la *expresión* de la *sensación* va ligado a la evitación de cualquier uso *insincero, mentiroso, actoral*...pues estos usos son usos precisamente derivados de la práctica sincera de los primeros.

Son los *usos sinceros expresivos* los que dan fundamento a un modelo alternativo al de la descripción.

La *expresión* así tratada funciona como un concepto *lógicamente primitivo*<sup>17</sup>, no reductible.

Estas afirmaciones ya no pueden llevar a tener que aceptar que, para el *sujeto*, hablando desde el punto de vista epistemológico, y, en la medida en que la lógica de su discurso nada tiene ya que ver con la del *descriptivismo*, sea posible por parte de otro individuo un mejor conocimiento de sus mismas *sensaciones* personales (último reducto-consecuencia del tratar de mantener la dicotomía *público/privado*). Si el territorio de *lo mental* se hace a veces abierto al público, nada nos libra de poder darle

17 Como lo son para Strawson los dos tipos de predicados que elabora (Strawson, 1989).

sentido a que alguien esté más atento que yo a mis propios estados mentales, que me pueda corregir sobre los mismos. Esto es una experiencia cotidiana. Pero, que esto sea equivalente a la posibilidad de que haya una corrección acerca de mis *creencias*, *certezas*, o *sensaciones* por parte de otro individuo parece un caso algo más complejo de imaginar. Mientras en el primero se pone en común un uso compartido de expresiones, usos y comportamientos institucionalizados, en el segundo parece ponerse sobre el tapete la idea de corrección de los mismos fundamentos que posibilitan en primer lugar el *uso convencional* y, por tanto, que da lugar después al mismo ejercicio de corrección.

La frontera que separa «el lenguaje» del «psiquismo» (de las *creencias*, *sentimientos*, *sensaciones*...) es en ciertos puntos tan permeable que ha de hacerlos indistintos. Surgirá aquí ya la paradoja de que el partidario del modelo perceptivo, al renunciar a estos nuevos usos del lenguaje habrá de aceptar que, *stricto sensu*, *puede no conocer* sus propias sensaciones (Wright, 2001: 364). Renuncia al conocimiento de sí...o al menos eso parece.

Si la nomenclatura de Wright nos ha de servir de algo, en ese caso, por nivel *pre-lingüístico* para el uso expresivo, hemos de entender *pre-teórico*. «El origen y la forma primitiva del juego de lenguaje es una *reacción*; sólo a partir de esto pueden crecer las formas más complicadas» (Wittgenstein, 1997: 381), con lo que, la cuestión ronda el momento en que digamos qué clase de conocimiento es y, si lo es, el derivado de hacer aseveraciones sobre el yo.

«Veo» no es una declaración sin sentido aunque éste sea difícil de precisar *descriptivamente*. Tampoco «siento X» y «observo X» son declaraciones simétricas.

X no ocupa el lugar de un mismo concepto en la primera y en la segunda oraciones, incluso si puede ocupar el lugar de la misma expresión verbal, e.g. de «un dolor». Porque si se pregunta «¿qué clase de dolor?», en el primer caso podría responder «Esta clase» y, por ejemplo, picar a quien pregunta con una aguja. En el segundo caso tengo que responder la misma pregunta de modo diferente: e.g. «el dolor en mi pie». En la segunda oración, X podría estar en lugar de «mi dolor», pero no en la primera (Wittgenstein, 2007: 9).

La forma del presente argumento nos hace recaer de nuevo y para concluir sobre las condiciones que se elaboran en *Sobre la Certeza*.

Habría una diferencia ya que hablamos de «espacios públicos» y «conocimiento público», por ejemplo, entre *juicios sobre formas* (objetivos/descriptivos) y *juicios sobre colores* (subjetivamente objetivos). Los

*juicios sobre colores* (un tipo de juicio básico de la sensación) son objetivos en tanto se «*fijan*» mediante el mismo juicio: «Esto es verde», en tanto juicio, no es *corregible* si las condiciones de sinceridad se mantienen. Hay un bicondicional verdadero *a priori*. La *percepción verdadera* es inseparable de su asunción. No puedo hacer diferencia entre el hecho de *percibir* p y el de *creer* p (Wright, 2001: 191 ss.). De hecho, sobre esta estructura se pueden aquilatar al menos una de dos posibilidades como conocidas: a) *si soy el autor de tal sensación* –su causa–; b) *si no lo soy*; tanto de la primera como de la segunda constancia puedo decir no obstante *que ha sido causada*. Tengamos en cuenta que lo que «conocemos» y nos interesa no es la causa, sino el carácter de *causada* de la sensación, que consiste simplemente en su presencia. Con eso es suficiente para sostener otro tipo de usos *no descriptivos* para la experiencia. Sorteamos entonces las dificultades propias del «señalar» y su corrección o no.

Wittgenstein ha asimilado, por ejemplo, el término *certeza* al de *confianza*, que, curiosamente no es sino otro concepto para nombrar *la postura sincera*<sup>18</sup>, postura en la que todos los *yoes* tienen algo que decir. *Certeza* dice algo de *Sinceridad* y viceversa. Las fronteras de lo objetivo aquí se desdibujan.

En los sistemas de conocimiento, de creencias públicas y ordenadas, los pilares «móviles», y con ello indetectados, que hacen sostenerse a todo el edificio del juego del lenguaje nombrado, son formas de la *certeza*, formas en ocasiones de la sensación, y, *avowals* desde el *yo* (perdónesenos el pequeño desliz al utilizar el «desde» ilegítimamente).

*¿Serán acaso entonces los yoes acaecimientos puntuales y primitivos de la verdad?*

## Bibliografía

- ANSCOMBE, G.E.M. (1994): «The First Person», en CASSAM, Q. (ed.) (1994): *Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- ARISO, J.M. (2006): «Una lectura alternativa de las observaciones de Wittgenstein sobre la confianza», *Dilema. Revista de Filosofía*, Volúmen X/1.
- DESCARTES, R. (1979): «Méditation Sixième», en *Méditations Métaphysiques. Objections et réponses suivies de Quatre Lettres*. Chronologie, présente-

18 Como con los *artificiosos*, los usos de la *desconfianza*, los de la duda, solo son posibles si se dan los de su contraria, la *confianza*: «Conducta de duda y conducta de no-duda. Sólo se da la primera si se da la segunda» (Wittgenstein, citado por Ariso, 2006: p.17; Faerna, 1990)

- tion et bibliographie de Jean-Marie Beyssade. Professor à l'Université de Paris X et Michelle Beyssade, maître assistant à l'Université de Paris I, GF-Flammarion, Paris [La traducción castellana clásica y única hasta donde yo sé dónde aparecen también las objeciones y respuestas es la de Vidal Peña en: DESCARTES, R. (1977): *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid Ediciones Alfaguara].
- FAERNA, A. M. (1990): «El juego del conocer (Reflexiones de Wittgenstein en torno a la certeza)», *Anales del seminario de metafísica*, nº 24.
- FERNÁNDEZ, M. (1984): *Manera de una psique sin cuerpo*, Barcelona, Ed. Tusquets.
- HAZLITT, W. (2004): «On Reason and Imagination», en HAZLITT, W. (2004): *On the pleasure of Hating*, London, Penguin Books.
- HOWELL, R. J. (2007): «Immunity to Error and Subjectivity», *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 37, Number 4, December.
- HUME, D. (1973): *A Treatise of Human Nature*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge, Appendix, Oxford at the Clarendon Press [Una de las versiones en castellano que se pueden consultar más fiables y documentadas está en HUME, D. (1988): *Tratado de la naturaleza humana*, Apéndice, Edición preparada por Félix Duque. Madrid, Ed. Tecnos].
- JAMES, W. (2007): «The Stream of Thought», *The Principles of Psychology*, Cosimo Classics.
- JOHNSTON, M. (1992): «Constitution Is Not Identity», *Mind*. Vol. 101. 401. January.
- MALCOLM, N. (1988): *Wittgenstein: nothing is hidden*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1995): «Whether 'I' is a referring expression», en VON WRIGHT, G. H. (ed.)
- (1995): *Wittgensteinian Themes: essays 1978-1989*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- NAGEL, T. (1996): *Una visión de ningún lugar*, México, FCE.
- PARFIT, D. (1984): *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press [Hay una versión ya disponible en castellano en PARFIT, D. (2005): *Razones y personas*, Traducción de Mariano Rodríguez González. Madrid, Editorial Antonio Machado].
- QUINE, W.O. (1984): «Acerca de lo que hay», en *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ediciones Orbis.
- RYLE, G. (2005): *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Ed. Paidós,
- SERRANO DE HARO, A. (2007): *La precisión del cuerpo. Ensayo filosófico sobre la puntería*, Barcelona, Editorial Trotta.

- STRAWSON, P.F (1989): «Persona», en *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid, Ed. Taurus.
- (1974): «Self, mind and body», en *Freedom and Resentment*, London, Methuen and Co. Ltd.
- TAYLOR, C. (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press [Hay traducción al castellano en TAYLOR, C. (1996): *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Editorial Paidós].
- WITTGENSTEIN, L. (1969-1975): *On Certainty (Über Gewißheit)* [edición de G.E.M. Anscombe y G.H.von Wright], Oxford, Basil Blackwell.
- (1984): *Cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos.
- (1997): «Causa y efecto: aprehensión intuitiva», en KLAGE, J.C. y A. NORDMAN (eds.) (1997): *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra.
- (2007): *Observaciones sobre los colores*. Introducción de Isidoro Reguera y traducción de Alejandro Tomasini Bassols. Barcelona, Editorial Paidós.
- WRIGHT, C. (2001): «Privacy and Intention», en *Rails to infinity*, Cambridge, Harvard University Press.

Recibido el 30 de abril de 2010.

Aceptado el 15 de junio de 2010.

# 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, objectifying 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 viesan oprimidas o restringidas por criterios de pertenencia, ni éstos, por su parte, se viesan 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 *parti-*

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

*cipación*, más que la *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 «pertenezca» 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 descende, 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,

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

3 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*.

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, 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 Intercul-

turalidad. 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 «vacianando» 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 *sufriimiento 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 diferen-

cia 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 re-

alidad, 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 arredrarse, 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

podría «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

<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 narraba 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.

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, irrerepresentables 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 irrerepresentabilidad. 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 irrerepresentabilidad, 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 irrerepresentable simplemente son incordios. Pensar sobre nuestras responsabilidades en esos términos entorpece la organización política real tanto como el sentido del pecado (Rorty, 1999: 88).

Pero, de hecho, ¿no ha sido imprescindible en la argumentación en defensa de la *democracia creativa* el que Rorty asuma esa *inobjetividad, irre-presentabilidad* e incluso –aquí comenzaría lo inquietante desde un punto de vista pragmático– la *indecidibilidad*,<sup>6</sup> al menos en cierto nivel o estrato

5 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 une 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).

6 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).

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 inter-nacionalidad 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 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-obraimiento* (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 incommensurable 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 formula 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

<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).

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 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.

<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*.

- 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, Amorrortu.
- 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.



# **Cultura e interculturalidad en Ortega y Gasset. De la mera convivencia a la plenitud personal**

*Culture and interculturality in Ortega y Gasset. From mere coexistence to personal fulfillment*

JUAN MANUEL MONFORT PRADES

COLEGIO MATER DEI, CASTELLÓ

---

## **Resumen**

En las líneas que siguen el autor propone una aproximación a la obra de Ortega tratando de descubrir cuáles podrían ser, a grandes rasgos, las líneas directrices de una teoría de la interculturalidad. El punto de partida es el mismo concepto de cultura en su obra y la evolución que éste presenta desde el neokantismo a la fenomenología. En un segundo momento, a través de varias obras del madrileño, se presentarán unas ideas que pueden ser representativas de su perspectiva sobre la relación entre diversas culturas.

Palabras clave: cultura, interculturalidad, convivencia, sentido, creatividad.

## **Abstract**

In this article the reader will find an attempt to discover which are, briefly, the most important guidelines of a theory of interculturality in José Ortega y Gasset's works. Firstly, it starts overviewing the concept of culture taking into account that it suffers an important evolution from neokantism to phenomenology. Secondly, reading some interesting works by Ortega, representative ideas of a possible theory about the coexistence of cultures will be shown.

Keywords: culture, interculturality, coexistence, sense, creativity.

La interculturalidad es, con total seguridad, uno de los asuntos que hoy en día preocupan en mayor medida a aquellos que se dedican a las Ciencias Humanas. Los artículos y los libros se multiplican en las librerías mientras surgen nuevos debates sobre la convivencia pacífica entre culturas, la tolerancia de ciertas costumbres y la capacidad de los seres humanos para compartir unos derechos fundamentales que gocen de ciertas garantías para ser respetados.

La cultura se ha convertido en una idea clave si se desea comprender el contexto social que nos envuelve. Es una época en la que, atendiendo a las palabras de A. Kuper (2001: 19):

Aparentemente, se necesita un cambio cultural sísmico para resolver los problemas de la pobreza, las drogas, los abusos, los crímenes, la falta de legitimidad y la competitividad industrial. Se habla y se habla sobre las diferencias culturales entre los sexos y las generaciones, entre los equipos de fútbol o entre las agencias de publicidad. Cuando falla una fusión entre empresas, se explica diciendo que sus culturas no eran compatibles.

Desde los problemas entre el mundo occidental y el mundo islámico a las luchas de los colectivos feministas por un mayor reconocimiento, desde los ámbitos de pobreza extrema a los grandes imperios petrolíferos, últimas tecnologías o tradiciones inmemoriales, en todos estos asuntos asistimos a un protagonismo excepcional de este concepto.

Si se desea profundizar en la idea de interculturalidad, en primer lugar se debería hacer referencia al concepto de cultura, pues si éste no está fijado con claridad, difícilmente puede tratarse el primero con seriedad. Pero no es fácil llegar a un acuerdo sobre qué es la cultura. Desde el siglo XIX numerosos antropólogos culturales y sociales realizaron nuevas aportaciones que marcaban y hacían evolucionar el concepto inicial de Tylor.<sup>1</sup> Pero no sólo la antropología social y cultural tiene voz en este asunto, la filosofía también ha realizado aportaciones de gran valor en este terreno: Kant, Hegel, Herder, Fichte, Husserl, etc. Todos ellos llevaron a cabo interesantes reflexiones. Es precisamente en este plano filosófico donde tiene cabida hablar de la teoría de la cultura de Ortega y de sus reflexiones sobre la interculturalidad. Con toda seguridad, el más importante filósofo español del siglo XX puede realizar aportaciones de gran calado desde su dilatada trayectoria intelectual.<sup>2</sup>

La pretensión de éste artículo no va más allá de querer introducir al lector en las intuiciones que Ortega desarrolla sobre la idea de cultura, pues aunque no trató este tema sistemáticamente, es un concepto que atraviesa toda su obra y requiere una atención especial al estar vinculado con

1 La primera gran definición de cultura que se ofrece al mundo intelectual desde la antropología social y cultural es la de E. B. Tylor, pero no hay que olvidar que es un concepto que atraviesa la historia desde época griega y que la filosofía había trabajado ya con cierta profundidad. La definición del gran antropólogo británico decía así: «La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad». El fragmento fundamental de la obra *Primitive culture* lo podemos encontrar en Bohannan y Glazer, 1992 y también en Kahn, 1975.

2 Sin lugar a dudas es necesario recuperar el pensamiento de Ortega para el presente y el futuro de las humanidades en España. Vargas Llosa lo ha explicado con una claridad envidiable en Vargas Llosa, 2006: 8-14.

gran parte de sus teorías. La tarea será desarrollada en dos grandes apartados: el primero se dedicará a la idea de cultura en algunos de los escritos clave de Ortega, a través de ellos se extraerán los contenidos básicos de este concepto; el segundo tratará de presentar qué ofrece su filosofía al campo de la interculturalidad, se intentará recurrir a algunos escritos que en oblicuo abordan este asunto ya que no es un tema tratado por Ortega intencionadamente. Con una conclusión final se llevará a cabo un intento de síntesis y recapitulación sobre sus aportaciones a la situación actual.

## 1. El concepto de cultura en Ortega. Evolución y notas principales

Ortega es bien conocido por sus análisis de la modernidad, por su incisiva crítica a la sociedad de masas o por su intento de superación del idealismo, pero también es cierto que no se suele hablar de la importancia que cobra en su obra el concepto de cultura. En España son pocos los expertos orteguianos que han abordado la obra de Ortega desde este flanco, Javier San Martín y Pedro Cerezo<sup>3</sup> son, sin lugar a dudas, quienes han hecho mayor hincapié en este asunto, aunque también Ciriaco Morón Arroyo, José Lasaga o Ignacio Sánchez Cámara entre otros, han realizado sustanciosas aportaciones en el estudio de una teoría orteguiana de la cultura.

No debe extrañar que en nuestro país esta línea de investigación haya estado cegada durante muchos años si tenemos en cuenta que los intérpretes autorizados de Ortega, Antonio Rodríguez Huéscar y Julián Marías, no abordan el tema de forma directa. Aún más, en el primero de los casos es difícil encontrar referencias a esta idea de cultura en Ortega, mientras que en Julián Marías (1982: 565) prácticamente se reduce todo a un pequeño apartado de su obra *Ortega. Circunstancia y vocación*. Con la llegada de las celebraciones por el centenario del nacimiento del filósofo madrileño, se fueron introduciendo nuevas perspectivas en la comprensión de sus textos entre las que se fue asentando una visión de Ortega como teórico o filósofo de la cultura, algo que, si bien no era completamente nuevo, desde luego no se había desarrollado.

---

<sup>3</sup> La obra de Cerezo (1984) que lleva por título *La voluntad de aventura*, marca un nuevo rumbo en las investigaciones sobre Ortega, especialmente los primeros capítulos están dedicados a la idea de cultura y a su importancia en el conjunto del pensamiento orteguiano. Años después, Javier San Martín (1998), desde una perspectiva fenomenológica, escribirá *Fenomenología y cultura en Ortega*, trabajo que, hasta la fecha, probablemente contiene las más importantes reflexiones sobre la relación entre el gran filósofo español y la cultura.

Puesto que Ortega no sistematizó su pensamiento sobre este concepto tan utilizado en los últimos años, los intérpretes deben realizar el complejo ejercicio de rastreo a través de las obras con el objetivo de conseguir perfilar en qué sentido utiliza el autor esta idea y cómo fluctúa a lo largo de su carrera intelectual. Para evitar perderse en la inmensidad del conjunto de su obra, se propone a continuación extraer con brevedad las ideas más importantes que Ortega maneja respecto a la cultura en diversos momentos de su vida, los cuales se ven representados en diferentes obras: las cartas a Unamuno y de juventud, *Meditaciones del Quijote*, *El tema de nuestro tiempo* y otros escritos de madurez. Puesto que éste ámbito de escritura no es el más apropiado para ser exhaustivo, puede darse por suficiente este esquema siendo conscientes de la abundancia de material vinculado a este concepto.

### 1.1 La cultura en las cartas a Unamuno y de juventud

Los textos de juventud orteguianos revelan sus influencias neokantianas asimiladas en los primeros viajes a Alemania. Aparece en ellos un concepto de cultura fuertemente idealizado que está vinculado a la ciencia, a la moral y al arte, contenidos fundamentales de las críticas kantianas.

En la disputa con Unamuno sobre la referencia que debe primar en la renovación de España, Ortega se refiere constantemente a una cultura alemana que debe iluminar el camino de la decadente cultura española en la que ambos autores viven. Afirma Ortega en una de sus cartas:

En algunos momentos siento vergüenza étnica; vergüenza de pensar que de hace siglos mi raza vive sin contribuir lo más mínimo a la tarea humana. Africanos somos, Don Miguel; y lo que es lo mismo enemigos de la humanidad y de la cultura, odiadores de la Idea. Por eso en nosotros perdura Aristóteles y nadie ha comprendido a Platón (Unamuno, 1987: 58).

Si esta es la actitud que Ortega sostiene respecto a la vida española, es porque él tiene los ojos puestos en Alemania, la cual encarnaría a la verdadera y única cultura que puede dar plenitud al ser humano. Y es que no hay que olvidar que Ortega se ha empapado de las doctrinas de Cohen y Natorp sobre Kant lo que se traduce en una concepción de la cultura con las características siguientes.

En primer lugar, la cultura humanizante consiste de manera primaria en la ciencia, la moral y el arte. A estos ámbitos pertenecen los objetos de la

cultura, la «*kultura*» de las grandes esferas ideales, de las grandes cosas universales, de las cosas maestras que instituyen un orden normativo en la praxis humana y no la «cultura» de las cosas insignificantes que nos rodean. Lo explica muy bien Ortega (2007: I, 117) en un artículo titulado «Sobre los estudios clásicos», en él se puede leer:

Acaso no haya habido época de las plenamente históricas tan ajena como la nuestra al sentimiento, a la preocupación por la cultura. Hoy nos basta con la civilización, que es cosa muy otra, y nos satisfacemos cuando nos cuentan que hoy se va de Madrid a Soria en menos tiempo que hace un siglo, olvidando que, sólo si vamos hoy a hacer en Soria algo más exacto, más justo o más bello de lo que hicieron nuestros abuelos, será la mayor rapidez del viaje humanamente estimable.

Como se puede apreciar, lo importante desde el punto de vista cultural es lo exacto, lo justo y lo bello, es decir la ciencia, la moral y el arte. Estos tres ámbitos ocupan el universo de la cultura.

En segundo lugar, existe sólo la cultura humana. Ésta significa elaboración y henchimiento progresivo de lo específicamente humano. La cultura implica progreso, si no hay progresión de lo bajo a lo noble, no tiene sentido. En el texto anteriormente citado también afirma:

Solo traslaticiamamente puede hablarse de cultura del campo: cultura vale en propiedad como cultura del hombre, y significa elaboración y henchimiento progresivo de lo específicamente humano. Si no se puede apreciar la progresión, la palabra cultura no tiene sentido, y no se puede apreciar aquélla si no se supone una dirección, si no se tira una línea sobre la que luego hayan de marcarse los grados de avance (Ortega, 2007: I, 118).

La tercera idea es que la cultura significa objetividad, orden, leyes a las que atenerse, un repertorio de soluciones que el hombre pone en funcionamiento en cada época frente al reto que supone la vida. A ese repertorio Ortega lo llama «cosas», y sobre él afirma en esta época: «cuando hablo de las cosas quiero decir ley, orden, prescripción superior a nosotros, que no somos legisladores, sino legislados» (Ortega, 2007: I, 366). Se refiere a las «cosas» de la cultura superior, no a las cosas que encontramos a nuestro alrededor, acentuando con ello la objetividad de las cosas frente a todo subjetivismo.

Por último, cultura es lo opuesto a la naturaleza. El yo personal debe dejar lugar al yo superior de la cultura, pasando de un estado de natura-

leza o barbarie a un estado de cultura, de salvación, donde la vida adquiere plenitud. De ahí que pueda decir Ortega (2007: I, 754) que la cultura es frente a la natura el reino de lo conveniente y de lo convenido.

Veamos en este texto de 1908, cómo se hace patente su propuesta idealista en lo que respecta a la cultura, afirmando la tendencia de ésta a un proceso de desarrollo ilimitado que marca su ser más profundo:

La libertad es la ley de la cultura; la cultura es lo que no cabe dentro de la Naturaleza, en la cual reina el principio de la conservación de la energía, de la igualdad entre los trabajos latentes y patentes. Ley de cultura no puede ser la conservación de la igualdad; eso será y es materialismo conservador e ingenuamente maquiavélico. El progreso exige que hoy intentemos rebosar la moralidad jurídica de ayer, y mañana la de hoy. Conservar la Libertad es pedir más Libertad, es conservar el progreso de la libertad. Tal suena el principio analógico, de la conservación de la cultura (Ortega, 2007: I, 153-154).

## 1.2 La cultura desde *Meditaciones del Quijote*

Tras el abandono del neokantismo y el contacto con la fenomenología, la perspectiva orteguiana sobre la cultura varía, lo que se reflejará en *Meditaciones del Quijote*. ¿Cuál es su aportación más importante a la teoría de la cultura? Ortega comienza a relacionar tal concepto no con los grandes ideales, sino con las cosas cotidianas, con las cosas que están a nuestro alcance y forman nuestra circunstancia. Ahora, para llegar a lo sublime, es necesario tener plena conciencia de lo que me rodea. Recurriendo a un símil caballeresco expresa de la siguiente forma la variación en su perspectiva:

¡La circunstancia! Circum-stantia! ¡Las cosas mudas que están en nuestro derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácticas fisionomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas. Pocas lecturas me han movido tanto como esas historias donde el héroe avanza raudo y recto, como un dardo, hacia una meta gloriosa, sin parar mientes que a su vera, con rostro humilde y suplicante, la doncella anónima que le ama en secreto, llevando en su blanco cuerpo un corazón que arde por él, ascua amarilla y roja donde en su honor se queman aro-

mas. Quisiéramos hacer al héroe una señal para que inclinara un momento su mirada hacia aquella flor encendida de pasión que se alza a sus pies (Ortega, 2007: I, 754).

El concepto de cultura pasa de estar vinculado a las grandes empresas o ideales a tenérselas que ver con lo más cercano y circundante. Tiene que ver con el cultivo de lo inmediato y espontáneo de la vida, de forma que se puede distinguir entre la vida espontánea que hallo y la vida cultivada que voy creando. Con ese cultivar se trasciende, purifica y encauza la espontaneidad de la vida individual, se le da un sentido o conexión que establece una red de significaciones entre aquello que me es inmediato.

En este contexto se entiende que Ortega afirme que la cultura es el acto creador de sentido sobre la vida espontánea. Con la cultura se pone un sentido a esa espontaneidad, se le da una unidad, nos apropiamos de lo inmediato. Veamos este otro texto de *Meditaciones*:

La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho [...] Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos* (Ortega, 2007: I, 755).

Con estas afirmaciones supera Ortega el idealismo en cuanto ruptura con la vida concreta y como absolutización de lo inmediato. Esta es la forma de salvar la circunstancia a la que se refiere en la frase: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo» (Ortega, 2007: I, 757). La empresa de toda cultura no es otra que buscar el sentido de lo que nos rodea, equiparando sentido a plenitud, es decir, buscando que todo lo que nos rodea alcance la plenitud de su significado alcanzando así su realización completa.<sup>4</sup>

Al plantear Ortega esta nueva perspectiva, se va a encontrar con un problema en su teoría de la cultura que en Europa ya se estaba discutiendo y que le va a llegar por influencia de G. Simmel, pues si bien en *Meditaciones del Quijote* tiene un peso importantísimo el giro hacia las cosas cercanas que impone la fenomenología, no va a ser menor el peso del

---

<sup>4</sup> José Lasaga (1996: 82), comentando la teoría de la cultura de *Meditaciones del Quijote* destaca la novedad que esta implica al no renunciar al carácter de seguridad y claridad de la cultura pero tampoco a su condición de espejismo.

sociólogo alemán en el concepto de cultura. Simmel, alrededor de 1910 estaba desarrollando una teoría de la cultura<sup>5</sup> de la que Ortega tomará elementos que después serán de suma importancia para comprender la suya propia. Los siguientes puntos resumen aquellas notas más determinantes que Simmel vincula a la cultura y que Ortega asimilará:

1. La cultura tiene dos dimensiones:
  - Dimensión subjetiva: la formación de un alma que asciende de la naturaleza a la cultura (espíritu subjetivo).
  - Dimensión objetiva: objetivaciones en las que se plasma la vida (espíritu objetivo).
2. La cultura tiene una dinámica. La finalidad de la cultura es el desarrollo del espíritu subjetivo, pero para ello debe seguir el esquema: sujeto-objeto-sujeto. Sin algo externo no puede haber desarrollo personal.
3. La cultura tiene una tragedia interna que implica lo siguiente: en el núcleo del proceso de culturización se da una antítesis, el enfrentamiento entre sujeto y objeto. Se da la tragedia cuando existe una imposibilidad de desarrollar el núcleo interno del sujeto porque éste queda apresado por los objetos.

Las tres características están íntimamente unidas, los sujetos hacen cultura para alcanzar su plena realización, es una tarea ineludible, de forma que es cultura tanto lo que cristaliza como obra humana como la tarea de formación humana a partir de tales obras. Pero ¿qué es más importante lo creado o el creador? ¿La obra o el autor? Sin las obras los autores no serían nada, pero, a la vez, las obras no existirían sin autores. La tragedia consiste en que las creaciones pueden acabar esclavizando a los hombres, de forma que la realización de éste puede encontrarse en peligro. Es en definitiva el problema que Ortega va a ir perfilando en sucesivas obras y que va abordar en *El tema de nuestro tiempo*: la tensión entre la cultura y la vida, o lo que es lo mismo, el conflicto entre cultura objetiva y subjetiva.

---

5 Los ensayos de Simmel más relevantes en torno a la cultura que se pueden leer en español son: «Las grandes ciudades y la vida del espíritu» (1903), «De la esencia de la cultura» (1908), «El futuro de nuestra cultura» (1909), «El concepto y la tragedia de la cultura» (1911), «Transformaciones de las formas culturales» (1916), «El conflicto de la cultura moderna» (1918). De entre todos ellos destacará especialmente el escrito en 1911 por abordar el problema de una forma más completa, pero no cabe olvidar que ya en *Filosofía del dinero* de 1900 (Simmel, 1976) este tema es central. Estos artículos pueden consultarse en Simmel, 1988, 1999, 2000, 2007, 1986; y en Frisby y Featherstone, 2003.

### 1.3 Cultura y vida en *El tema de nuestro tiempo*

Esta obra plantea explícitamente la existencia de una lucha entre la cultura y la vida que exige solución. Ortega inicia su abordaje a partir del concepto de verdad, ante lo que se abren dos grandes tendencias que son el racionalismo y el relativismo (Mateu Alonso, 2002: 51-56).

El relativismo afirma que puesto que la vida humana ha cambiado constantemente de opinión respecto a la verdad, se llega a la conclusión de que la verdad no existe, pues no hay más que verdades relativas a la condición de cada sujeto. Pero ello tiene consecuencias muy graves, ya que la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana y su amputación implica reducir al absurdo la misma vida. Según Ortega, es una teoría suicida que para salvar la vida sacrifica la verdad.

La tendencia antagónica es el racionalismo. Aquí queda de un lado lo vital, lo que somos, nuestra realidad palpitante e histórica. Con Descartes el mundo inmediato y evidente que contemplan nuestros ojos, palpan nuestras manos y atienden nuestros oídos pasa a un segundo plano. «Descartes decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio» (Ortega, 2007: III, 575).

Una afirmación que completa con la siguiente: «El hombre cartesiano sólo tiene sensibilidad para esta virtud: la perfección intelectual pura. Para todo lo demás es sordo y ciego» (Ortega, 2007: III, 576).

Ortega ante estas dos posturas se mantiene distante, ninguna de las dos tendencias le es suficiente. El absolutismo racionalista salva la razón y hace nula la vida, por otra parte, el relativismo salva la vida evaporando la razón (Ortega, 2007: III, 577). Ortega no puede instalarse en ninguno de los términos y necesita buscar una nueva solución.

Esta cuestión que aparentemente pertenece meramente a la teoría del conocimiento, Ortega la lleva al terreno de la cultura, de forma que ambos planos se entrelazan a partir del capítulo IV de *El tema de nuestro tiempo*. El planteamiento inicial se mantiene, es decir, Ortega va a proponer un cambio de rumbo en la sociedad, va a buscar una superación del pasado que está marcado por el relativismo y el racionalismo, pero esta tarea no va a quedar en la mera proclamación de una nueva tendencia filosófica, sino que va a enunciar también una solución a la problemática interna de la cultura siguiendo la línea de *Meditaciones del Quijote*. Dice Ortega (2007: III, 578-579):

El problema de la verdad, a que someramente he aludido, es sólo un ejemplo. Lo mismo que con él acontece con la norma moral y jurídica que pretende regir nuestra voluntad, como la verdad nuestro pensamiento. El bien y la justicia, si son lo que pretenden, habrán de ser únicos. Una justicia que sólo para un tiempo o una raza sea justa, aniquila su sentido. También hay un relativismo y un racionalismo en ética y en derecho. También los hay en arte y religión. Es decir, que el problema de la verdad se generaliza a todos aquellos órdenes que resumimos en el vocablo «cultura».

Bajo este nuevo nombre, la cuestión pierde un poco de su aspecto técnico y se aproxima más a los nervios humanos. Tomémosla, pues, aquí, y procuremos plantearla con todo rigor, con todo su agudo dramatismo.

Con estas palabras Ortega da un salto desde la verdad hacia la cultura, donde va a situarse a partir de ahora en esta obra. El problema del racionalismo y el relativismo afecta a la cultura: moral, arte, al derecho, a la religión... y en la medida que encontremos solución al problema de la verdad, encontraremos solución a la problemática de la cultura, una salida a esa tensión entre la cultura objetiva y subjetiva que en otras palabras Ortega enuncia como enfrentamiento entre cultura y vida. La primera haría referencia a la cultura en cuanto creaciones objetivadas y la segunda estaría vinculada a la vida espontánea, al cultivo de la vida individual.

Para llevar a cabo el análisis, Ortega intenta perfilar un poco la idea de cultura, para lo que va a hacer referencia a Simmel. Explica cómo la labor intelectual o cultural, no puede estar separada del mundo que nos rodea, de las cosas en torno mío, y así se expresa hablando de la verdad:

No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos si no pienso la verdad. Un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo divergente del verdadero, nos llevaría a constantes errores prácticos, y, en consecuencia, la vida humana habría desaparecido. En la función intelectual, pues, no logro acomodarme a mí, serme útil, si no me acomodo a lo que no soy yo, a las cosas en torno mío, al mundo transorgánico, a lo que trasciende de mí. Pero también viceversa: la verdad no existe si no la piensa el sujeto, si no nace en nuestro ser orgánico el acto mental con su faceta ineludible de convicción humana. Para ser verdadero el pensamiento, necesita coincidir con las cosas, con lo trascendente de mí; mas, al propio tiempo, para que ese pensamiento exista, tengo yo que pensarlo, tengo que adherir su verdad, alojarlo íntimamente en mi vida, hacerlo inmanente al pequeño orbe biológico que yo soy (Ortega, 2007: III, 580-581).

Este es el contexto adecuado para comprender una frase que puede resultar equívoca en un primer momento y que Ortega (2007: III, 581) enuncia poco después: «La cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que la digestión o locomoción». La cultura, como construcciones objetivas, es una función biológica en cuanto que no tiene sentido al margen de la vida, al margen del sujeto. El hombre necesita de la cultura para alcanzar su realización y, a la vez, la cultura no es nada sin el ser humano que la crea. Reconoce Ortega en estos pensamientos la importancia de Simmel que afirmaba que la vida del hombre tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella, una dimensión que podemos llamar cultura. La vida consiste en ser más que vida, trasciende más allá de sí misma. «Ahora podemos dar su exacta significación al vocablo “cultura”. Esas funciones vitales –por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos–, que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura» (Ortega, 2007: III, 581).

El gran error del racionalismo es separar la vida y la cultura haciendo de la última un reino de lo espiritual que parece estar al margen de la vida, algo que Ortega considera un grave error. Lo espiritual o cultural no es una sustancia incorpórea, es una cualidad que poseen unas cosas y otras no, esta cualidad consiste en tener sentido, en tener valor propio según Ortega, superan el valor de utilidad biológica que tiene por ejemplo la capacidad secretora del páncreas. «Las secreciones, la locomoción, la digestión, por el contrario, son vida infraespiritual, vida puramente biológica, sin ningún sentido ni valor fuera del organismo» (Ortega, 2007: III, 582). Si esta es la vida espontánea, la vida espiritual es la que adquiere un valor en sí misma más allá de lo puramente biológico, aunque sigue vinculada a la vida que la origina. De todo ello concluye Ortega (2007: III, 583): «No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad, en el sentido más *terre à terre* que se quiera dar a esta palabra. Lo espiritual no es menos vida ni es más vida que lo no espiritual».

El ensayo de Ortega continúa insistiendo en las dos caras del fenómeno vital humano: la biológica y la espiritual. Se está gestando una nueva sensibilidad respecto a la vida humana que viene marcada por el hecho de que la cultura no puede ser regida exclusivamente por sus leyes objetivas o transvitales, sino que está sometida también a las leyes de la vida. Apunta el filósofo que «nos gobiernan dos imperativos contrapuestos. El hombre, ser viviente, deber ser bueno –ordena uno de ellos, el imperativo cultural. Lo bueno tiene que ser humano, vivido: por tanto, compatible

con la vida y necesario a ella –dice el otro imperativo, el vital. Dando a ambos una expresión más genérica, llegaremos a este doble mandamiento: la vida debe ser culta, pero la cultura debe ser vital» (Ortega, 2007: 584).

En una época que Ortega describe como de utopismo cultural, las personas reciben los principios intelectuales, morales o estéticos al margen de la vida, dándolos por buenos sin someterlos al juicio de la vida. La cultura europea actual no es vivida, sentida, sino adoptada místicamente, afirmará Ortega. Tomando como referencia los tres grandes ámbitos de la cultura, una idea científica no basta que aparezca por razones geométricas, una moral no puede dejarnos fríos, una obra de arte no puede apreciarse sólo por ser «clásica». Si el arte no deleita y la moral no excita nuestra impetuosidad, no pueden ser cultura verdadera, son una ficción colectiva y acaban anquilosándose al desconectarse del flujo vital en el que vieron la luz.<sup>6</sup>

Estos pensamientos llevan al autor a una reflexión que Simmel ya adelantaba una década antes:

La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, «subjetividad». Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la

---

<sup>6</sup> Hans Freyer, discípulo de Simmel, en su trabajo *Teoría del espíritu objetivo* realizó un intento de sistematización de la teoría de la cultura de su maestro. En él se explica con acierto la dinámica entre la cultura objetiva y la subjetiva. «Hay un mundo objetivo. Éste no es simplemente caos: a base de su orden categorial tiene una estructura autónoma. Pero el mundo en cuestión es relativamente un caos: no es algo ordenado en el sentido de una totalidad. Y ahora (con ello comienza la creación), el sujeto viviente establece entre ciertos contenidos de este mundo una conexión objetual de tensiones; no de tal manera que los contenidos se incluyan vitalmente en la vida y en cierto modo quedasen apuntalados en los actos, sino de forma tal que una parte de la tensión subjetiva de la vida se traslade a los objetos, se transforme por medio de una ofrenda en tensión objetual y de esa manera se logra en el mundo objetivo, más allá de la estructura que yace en él, un avance de la forma, a partir de la energía vital del sujeto. A esta primera proposición elemental puramente activa sigue ahora, en el acto, la reacción del mundo objetual. Toda la estructura objetiva de este mundo pone de relieve su vigencia. Lo que en el primer acto de creación quedó establecido como tensión objetiva, actúa como núcleo de cristalización en la relación de los contenidos objetivos entre sí, que se conjugan en el sentido de la autonomía de su conexión material. Después que el sujeto creador ha dado la orden, tiene que obedecer; después de haber establecido, encuentra. A su vez, este juego recíproco no procede como un período simple de sólo dos golpes, sino como un ir y venir de variada repetición. La primera proposición concepcional es complementada por el sujeto mediante nuevas objetivaciones de tensiones que se subordinan a la primera, se integran en ella, la rodean. Y cada vez responde el mundo objetivo de conformidad a sus necesidades estructurales immanentes. En este juego recíproco la obra se hace necesariamente tanto más fuerte cuanto más progresa el proceso. Pues todo lo que el creador ha objetivado como tensión vital dentro de la obra, pertenece ya no a él, sino que opera en cierto modo contra él: como forma objetiva, a cuyas exigencias de convicción tiene que someterse en sus posteriores actividades, que se agreguen a la primera» (Freyer, 1973: 111-112).

norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró. [...] En este punto celebra la cultura su sazón mejor. Pero esa contraposición a la vida, esa su distancia al sujeto tiene que mantenerse dentro de ciertos límites. La cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse (Ortega, 2007: III, 587-588).

Si la cultura y la vida no están unidas, la primera pierde su capacidad de conducir al ser humano hacia su plenitud, se deshumaniza. Sócrates y Don Juan son para Ortega dos grandes ejemplos para resaltar la importancia de un imperativo o de otro. Si Sócrates intenta desalojar la vida espontánea para sustituirla por la pura razón, Don Juan apuesta por la vida frente a la cultura y se revuelve contra aquella que no cuente con la plenitud vital como norma principal. La vida no debe estar el servicio de la cultura, sino que hay que conseguir que la cultura sea vital, tal es el tema de nuestro tiempo en opinión del madrileño.

La vida da sentido a la cultura y no al revés, primero es la vida, aunque hay que aceptar que ésta espera que la cultura revierta sobre sí misma (Pérez Quintana, 2005). La vida vale por sí misma, es altruista, posee un valor supremo. Por definición está vertida hacia lo que no es ella, su circunstancia, y tal es el origen de la cultura. Afirma Ortega (2007: III, 610):

Los valores de la cultura no han muerto, pero sí han variado de rango. En toda perspectiva, cuando se introduce un nuevo término, cambia la jerarquía de los demás. Del mismo modo, el sistema espontáneo de valoraciones que el hombre nuevo trae consigo, que el hombre nuevo es, ha aparecido un nuevo valor –lo vital–, que por su simple presencia deprime los restantes. La época anterior a la nuestra se entregaba de una manera exclusiva y unilateral a la estimación de la cultura, olvidando la vida. En el momento en que ésta es sentida como un valor independiente y aparte de sus contenidos, aunque sigan valiendo lo mismo la ciencia, el arte y la política, valdrán menos en la perspectiva total de nuestro corazón.

El último capítulo de *El tema de nuestro tiempo* lo dedica Ortega a la doctrina del punto de vista, teoría que llevaba planteando desde hacía unos años (Ortega, 2007: II, 159-164) para reformar la filosofía en su ver-

tiente más especulativa y que ahora queda integrada perfectamente en su teoría de la cultura. Ante el relativismo y el racionalismo Ortega habla de perspectivismo, una síntesis que anuncia que la realidad es de tal forma que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. Cada hombre y cada cultura sostienen un punto de vista sobre la realidad, cada uno es distinto, debido a que cada uno centra su atención en unas peculiaridades de lo que les rodea. «Todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad y no tiene sentido que pueblo ni época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica: ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto con íntegra renuncia a la existencia» (Ortega, 2007: III, 613).

El mundo queda dotado de una dimensión vital, queda referido al sujeto viviente, de forma que la peculiaridad de cada ser no es un problema para alcanzar la verdad, sino que precisamente su peculiaridad es el órgano por el cual puede captar una porción de la verdad del mundo que le rodea. Cada individuo o pueblo queda constituido como un punto de vista esencial que espera yuxtaponerse con el resto en busca de una verdad completa que se simboliza en Dios, punto de vista supremo y razón absoluta.

#### 1.4 La madurez de Ortega y el crepúsculo de la idea de cultura

Tras este importantísimo trabajo de Ortega, el tema de la cultura se sigue moviendo en la misma tesitura durante unos años. Será la lectura de Heidegger un hecho de tal importancia que va a provocar un cambio de rumbo en la teoría de la cultura orteguiana. Cómo se suele indicar, si hasta 1929 Ortega se dedicaba a hacer filosofía de la cultura, más allá de esa fecha, tras la lectura de *Ser y tiempo*, su filosofía se convierte en una metafísica.<sup>7</sup> La cultura como tal pierde protagonismo en esta etapa final de Ortega, pero su presencia continúa pese a haber pasado a un segundo plano. Tanto en la vertiente subjetiva como en la objetiva, la cultura se

7 «El año 1929 marca el comienzo de una sustancial inversión intelectual por parte de Ortega en la investigación del problema del ser, impulsado por el revolucionario *Ser y tiempo*, obra que logró transformar la olvidada pregunta por el Ser en función de un análisis existencial del ser-en-el-mundo, de la existencia de lo *Dasein* o *ser-abí*. [...] Ortega descubrió como lo hizo todo el mundo en la obra de Heidegger las posibilidades de una hermenéutica fundamentada en la temporalidad radical del *ser-abí* o *Dasein*, lo que además le abrió las puertas a una comprensión de Dilthey en el contexto contemporáneo de la fenomenología y de la filosofía de la vida» (Regalado García, 1990: 127-128).

hace un hueco entre los ensayos del filósofo madrileño aunque paulatinamente vaya desapareciendo de sus trabajos.

Dos casos que se pueden considerar ejemplares en cuanto a la presencia del concepto de cultura en los últimos años de Ortega son: *En torno a Galileo* y *El hombre y la gente*. En la primera se encuentran importantes referencias sobre la cultura en sentido subjetivo como es la siguiente:

La cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones, más o menos satisfactorias, que inventa para obviar a sus problemas y necesidades. Entiéndase bajo estos vocablos lo mismo los de orden material que los llamados espirituales. Creadas aquellas soluciones para necesidades auténticas, son ellas también auténticamente soluciones, son ideas, valoraciones, entusiasmos, estilos de pensamiento, de arte, de derecho que emanan sinceramente del fondo radical del hombre (Ortega, 2007: V, 77).

Por otra parte, el estudio de la cultura como fenómeno objetivo adquiere la forma de sociología en *El hombre y la gente*, donde Ortega decide estudiar los usos sociales.<sup>8</sup> Los usos serían aquellas acciones nuestras que se realizan sin ningún sentido para nosotros como es el caso del saludo.<sup>9</sup> Acciones que no tienen su origen en nuestra voluntad y que se hacen porque simplemente se tienen que hacer, están mandadas así. Es la cultura objetiva, separada de la vida, la protagonista de este trabajo de Ortega.

Se puede decir en definitiva que la cultura es uno de los ejes principales en torno a los cuales gira todo el pensamiento de Ortega, atraviesa su obra de principio a fin, si bien con distintas intensidades. Con esta primera parte queda suficientemente fijada la idea de cultura que maneja Ortega, partiendo de ella a continuación se puede iniciar una reflexión sobre la interculturalidad en la obra del gran catedrático de Madrid.

---

8 La edición actual de las *Obras* de Ortega (Taurus, 2006) presenta, cronológicamente y separando los inéditos, todos los materiales referidos a las lecciones sobre el hombre y la gente, de forma que se supera la versión que Garagorri preparó para Revista de occidente. Si bien la nueva edición separa y parcela los contenidos frente a la unidad de la antigua, facilita la lectura situándola en el contexto adecuado de producción intelectual orteguiana.

9 Los usos tienen tres características principales: son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social, son acciones cuyo preciso contenido no es ininteligible, por último, son formas de conducta que son a la vez presiones que vienen de fuera de nosotros o de cualquier otro, es decir, son extraindividuales o impersonales. Ver Ortega, 2007: V, 649. De gran valor para el estudio de los usos sociales es la obra de Ferreiro Lavedán, 2005.

## 2. Esbozo de una teoría orteguiana de la interculturalidad

La obra de Ortega está salpicada de referencias a las relaciones entre culturas especialmente en los años veinte, si bien no suele ser muy explícito. ¿Qué puede aportar su pensamiento a la convivencia entre culturas, a la mejora de las relaciones interculturales? Los grandes conflictos humanos actuales suelen vincularse a diferencias culturales, lo que exige una búsqueda de soluciones a este tipo de enfrentamientos. De la obra de Ortega se pueden extraer algunas claves que pueden resultar de utilidad a la hora de profundizar en el análisis teórico del origen, las consecuencias y la superación de este tipo de problemas humanos.

Cuando hablamos de interculturalidad, nos movemos especialmente en el ámbito de la cultura objetiva: conjunto de costumbres, leyes establecidas, usos sociales, etc. Unos complejos culturales mantienen diferentes o incluso contrarias tradiciones respecto a otros conjuntos de pueblos o civilizaciones, lo que genera enfrentamientos o choques. Ante ello Ortega va a responder apelando precisamente a la otra vertiente de la cultura, a la subjetiva. La superación de los conflictos pasa por una revitalización de las personas, una reforma moral y cultural que las lleve a buscar su propia perfección más allá de las culturas establecidas, las cuales acaban asfixiando la vida individual y la colectiva.

La obra de Ortega a la que se suele aludir cuando se aborda algún tema de antropología cultural es *Las Atlántidas*, un trabajo en el que Ortega se decide a reflexionar sobre las culturas que han desaparecido a lo largo de la historia o que supuestamente no están a la altura de Europa, de ahí precisamente toma el título. Ahora bien, en el presente artículo se busca, más allá de esta obra, explorar en otros escritos que aparentemente no versan sobre temas culturales, así podrá apreciarse cómo la cultura y la relación entre pueblos son asuntos que palpitan constantemente bajo la pluralidad de ensayos de Ortega. A *Las Atlántidas* se realizarán las pertinentes referencias en el momento adecuado.

Una propuesta de síntesis orteguiana sobre la interculturalidad, podría constar de tres partes: Ortega apuesta por una superación del idealismo cultural, está decidido a superar también los particularismos y, por último, apuesta por una reforma moral del ser humano como base de una sana convivencia entre pueblos. Estos tres podrían ser los principios básicos de una filosofía orteguiana de la interculturalidad entendiendo ésta en sentido positivo, es decir, en cuanto convivencia pacífica, solidaria y no violenta entre diferentes culturas, superación de particularidades por la importancia otorgada a lo que se puede compartir, creación de lazos de fraternidad entre pueblos, etc.

## 2.1 Superación del idealismo cultural

Parece muy interesante tomar como primera referencia un pequeño ensayo de 1916 que lleva por título *Estética en el tranvía* para comprender la importancia que Ortega da a la superación del idealismo moral, científico o artístico, en definitiva cultural. Este es el punto de partida para cualquier reflexión en torno a la interculturalidad, sin esta premisa no puede construirse ningún edificio sólido. Debe recordarse que es precisamente el abandono del idealismo neokantiano lo que marca la carrera de Ortega a principios de los años diez y ello lo va a aplicar a todos los campos de la cultura.

*Estética en el tranvía* es un análisis de cómo los hombres, al subir a este medio de transporte, no pueden dejar de dirigir una mirada a las mujeres que allí viajan para examinar su belleza. Se trata, según Ortega, de uno de los hábitos más arraigados y característicos de los españoles que a él mismo le provoca una gran repugnancia, ahora bien, si este acto se ve depurado en su grosería y potenciado en su nobleza, quizá pueda llevarnos a alguna conclusión interesante. Dice Ortega (2007: II, 176-177):

Hoy he tomado el tranvía, y como nada español juzgo ajeno a mí, he ejercitado esa mirada de especialista arriba dicho. He procurado desembarazarla de insistencia, petulancia y tactilidad. Y me ha causado gran sorpresa advertir que no han sido menester tres segundos para que las ocho o nueve damas incluidas en el vehículo quedase filiadas estéticamente y sobre ellas recayese firme sentencia. Esta es muy hermosa; aquella, incorrecta; la de más allá, resuelta-mente fea; etc., etc.

Se pregunta Ortega sobre este fenómeno que le lleva a calcular la belleza femenina a partir de una idea de belleza predeterminada, como la idea de Platón, una unidad de medida preexistente y aparte de las realidades con la que medimos éstas. Al reflexionar sobre ello y admitir que todo ese fenómeno es una construcción personal, puesto que no existen modelos únicos y generales a los que imitan las cosas, busca una explicación por otro cauce. Si no tenemos en nosotros ese modelo arquetípico único de belleza, se pregunta si quizá existe una pluralidad de ellos, como sería la perfecta rubia o la morena ideal. Pero desecha este camino por multiplicar las dificultades que se apreciaban en el anterior aunque se ha dado un importante avance:

No obstante, algo nos interesa subrayar en esta doctrina que dispersa el modelo único en una pluralidad de modelos ejemplares tí-

picos. Pues ¿qué es lo que ha invitado a esa dispersión? Sin duda, la advertencia de que, en realidad, cuando calculamos la belleza femenina, no partimos del esquema único ideal para someterle la fisonomía concreta, sin otorgar a ésta voz ni voto en el proceso estético. Al contrario: partimos del rostro que vemos, y él, por sí mismo, según esta teoría, selecciona entre nuestros modelos el que ha de aplicársele. De esta suerte, la realidad individual colabora en nuestro juicio de perfección y no permanece, como antes, totalmente pasiva (Ortega, 2007: II, 178).

Para Ortega no consiste tanto este proceso en tener una idea de la belleza y aplicarla sobre las mujeres, sino en estar constantemente buscando esa belleza. De los rostros que encuentra quiere indagar qué es la hermosura de la cual cada rostro ofrece una perspectiva única. Cuando observa a una mujer que no parece aportar nada a tal búsqueda de la belleza, se propone detallar qué le ha llevado a esa conclusión y a detenerse en el proceso. Afirma Ortega (2007: II, 179):

La mirada se fija primero en el rostro entero, en el conjunto y parece tomar una orientación; luego elige una facción, la frente acaso, y se desliza por ella. La línea es suavemente curva y mi espíritu la sigue como placentero, sin enojo ni interna disconformidad.

La frase que describe más certeramente mi estado de ánimo en este momento sería: ¡Esto va bien! Más de pronto, al poner mi vista su etéreo pie en la nariz, percibo como una dificultad, vacilación o estorbo. Algo análogo a lo que experimentamos en un bivio, donde nacen dos caminos. La trayectoria de la frente parece –no sé bien por qué– como si exigiera ser continuada en una línea de nariz distinta a la real. Pero ésta impone otra trayectoria a mi mirada. Si no hay duda; yo veo dos líneas, una sutil y como espectral sobre la nariz de carne, que es, digámoslo con franqueza, algo roma. Entonces, ante esta dualidad, la conciencia sufre un *piétinement sur place*; vacila, oscila y en ese titubeo mide la distancia entre aquella facción que debía ser y la que es.

A partir de estos pensamientos llega a Ortega a la idea de que el modelo no puede ser único para todos, sino que cada rostro suscita un exclusivo ideal. Cada cosa trae su ideal propio y no puede forzarse la realidad en pos de un ideal común construido a priori. De la misma forma que se ha analizado la belleza femenina, se puede centrar la atención en la diversidad cultural y su problemática haciendo caso a Ortega (2007: II, 181) cuando

dice: «El cálculo de la belleza femenina, una vez analizado, sirve de clave para todos los demás reinos de la valoración. Como en belleza, así en ética».

Llevando lo dicho al terreno de las culturas, se pueden extraer interesantes conclusiones.

Existe una tendencia, especialmente en las culturas de origen europeo a valorar las culturas que ocupan el tranvía de nuestro mundo. Cuando el europeo ocupa su asiento inmediatamente dirige su mirada hacia el resto concluyendo con firmeza que tal pueblo es bárbaro, tal otro es atrasado, aquel se halla bajo los mínimos de humanidad, etc. Aplica en primera instancia un juicio directo sobre las culturas que le rodean a partir de un ideal de cultura que juzga como correcto y humano. Con él mide y valora al resto de pueblos, sometiéndolos a su parecer.

Como bien advierte Ortega, esta postura es del todo errónea. Cada cultura tendría su propio ideal que alcanzar. No existe un ideal único de plenitud, refiriéndonos especialmente al europeo, que satisfaga a todos los conjuntos culturales. Más bien, hallar la cultura más plenamente humana es una tarea en proceso de ejecución, es un ideal buscado y no realizado.

Es inevitable descubrir en las diferentes culturas que ocupan nuestro mundo, diferentes elementos que no permiten reconocer en ellas el ideal de belleza o de bondad buscado. En estas situaciones, el trabajo no consiste en sustituir esa cultura por otra mejor, sino en conseguir que alcance su propia plenitud a partir de sí misma buscando soluciones que broten de su propio ser. Con un ejemplo muy preciso, afirma Ortega (2007: II, 181-182) en los párrafos finales del ensayo comentado:

Al leer un libro, sobre el cuerpo que forma lo leído, va golpeando como un íntimo martilleo de agrado o desagrado: «Esto va bien, decimos; es como debía ser». «Esto va mal; su perfección designa otra trayectoria». Y automáticamente, sobre la obra, inscrito o circunscrito en ella, vamos dejando un pespunte crítico que es el esquema por ella pretendido. Sí, todo libro es primero una intención y luego una realización. Con aquélla medimos ésta. La obra misma nos revela a la par su norma y su pecado. Y el mayor absurdo fuera hacer a un autor metro de otro.

La existencia de una cultura ideal que sirve de canon para medir al resto, no tiene sentido en la óptica de Ortega. Cada cultura tiene un valor en sí misma y debe buscar su ideal, de ahí que Ortega (2007: II, 181) afirme con contundencia: «No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. “Llega a ser el que eres”. He ahí el justo imperativo...». Con ello se alcanza el primer principio sobre

la interculturalidad que Ortega podría formular; no es otro que el valor que poseen todas las culturas en cuanto actividad humana por sí mismas y no por referencia a un ideal preexistente que las mide y confiere cierta sacralidad. El etnocentrismo europeo quedaría así fuera de juego.<sup>10</sup>

## 2.2 Superación de los particularismos

Si partimos pues de la importancia que tienen todas las culturas y no podemos prescindir de ninguna, ¿cómo avanzar juntas hacia un clima de convivencia pacífica? ¿Cómo alcanzar un ambiente intercultural que favorezca las relaciones y a la vez permita que cada grupo pueda buscar su plenitud como conjunto llegando a ser quien debe ser?

En *España invertebrada* descubrimos algunos pensamientos que pueden arrojar una gran luz en torno al tema de la interculturalidad. En este trabajo, busca Ortega dar respuesta a la pregunta por el origen de la crisis generalizada que atraviesa España, para ello explora su historia y entra en el problema del nacionalismo catalán y vasco. De la misma forma que Ortega busca una solución al tema de la unidad de España debido a las diferencias culturales, se puede llevar este discurso al terreno de la convivencia entre culturas que hoy es apremiante, pues algunas de sus intuiciones podrían ser algo más que aprovechables.

Dos ideas cabe destacar especialmente de la primera parte de esta obra: la noción de particularismo por una parte, y, por otra, la necesidad de que exista un proyecto común entre los pueblos que quieren convivir.

Repasando la historia de Roma y su desintegración, explica Ortega en los dos primeros apartados de la obra que el gran imperio sólo pudo forjarse no a partir de la dilatación de un núcleo central, sino de la articulación de diversas colectividades y manteniendo su estilo de vida. Según Ortega, las incorporaciones históricas no pueden seguir otra ruta que la de la articulación<sup>11</sup>, a lo que hay que añadir que si los pueblos deciden con-

---

10 Un interesante artículo sobre la crítica al etnocentrismo cultural europeo a partir de la filosofía de Ortega y en diálogo con la Antropología Cultural es el de De Haro Honrubia, 2009. En su conclusión destaca especialmente la importancia que Ortega da a la diversidad cultural y la gravedad de querer mantener posturas etnocentristas: «Resumiendo, la curiosidad que despierta en Ortega el conocimiento de la sensibilidad vital de cada uno de los pueblos conocidos en el mapa mundial abona intelectualmente tanto el campo de la antropología filosófica como cultural. Ortega se interesa con precisión por la perspectiva vital y el sentido de la vida, tanto histórico empírico como metafísico, que desfogó cada grupo popular o étnico cultural en su más inmediato contexto circunstancial. Y esto es en esencia su doctrina filosófica antropológica de la razón histórica y vital».

vivir, no es simplemente por estar juntos, sino para hacer algo juntos. La articulación de diversas culturas en una cierta convivencia exige un proyecto de organización, no es suficiente el pasado con sus tradiciones para mantener los pueblos unidos, sino que se necesita un programa para el futuro que les una, ya que las tradiciones y el pasado son el punto de diferenciación más importante. En este sentido une más el futuro por hacer que lo llevado a cabo en el pasado.<sup>12</sup>

De estas ideas que Ortega lanza sobre la unidad de los estados y de las naciones, puede extraerse un interesante principio para llevar a cabo un proyecto de interculturalidad a gran escala. Si las diferentes culturas desean alcanzar una convivencia que dé ciertos frutos, es necesario que esta articulación entre pueblos se dé de forma que no se pierdan las identidades particulares, sino que se integren en un todo mayor. Ahora bien, ¿cuál es la fuerza integradora si sus tradiciones y sus costumbres son diferentes? No cabe duda que la solución está en el futuro, en la construcción de un futuro que ilusione y que cree grandes expectativas, un proyecto común que unifique esfuerzos y que consiga estar por encima de intereses particulares, caprichos, vilezas o prejuicios colectivos.

La otra gran idea que cabe destacar de la primera parte de *España invertebrada* es la del particularismo, gran enemigo de la articulación y de la convivencia, el mayor obstáculo de las relaciones interculturales.

¿Qué es el particularismo en este contexto? Dice Ortega (2007: III, 454): «La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás. No le importan las esperanzas o necesidades de los otros y no se solidarizará con ellos para auxiliarlos en su afán». Si nos trasladamos al ámbito de la interculturalidad, no quiere decirse que todas las culturas deben coincidir en deseos e ideas, lo importante es el conocimiento de las otras. El desconocimiento es la base de la desconexión y el gran óbice de las relaciones interculturales, provoca que cada cultura piense que es la única que existe, que lo es todo. No querer saber nada los unos de los otros es, sin duda, el gran enemigo de la convivencia entre culturas. Particularismo es un no querer saber, no estar dispuesto a recibir nada de los otros porque se cree estar ya en posesión de la totalidad del conocimiento, conformando así,

---

11 «La incorporación histórica no es la dilatación de un núcleo inicial, sino más bien la organización de muchas unidades sociales preexistentes en una nueva estructura. El núcleo inicial, ni se traga los pueblos que va sometiendo, ni anula el carácter de unidades vitales propias que antes tenían» (Ortega, 2007: III, 439)

12 Insiste Ortega en que la potencia verdaderamente sugestiva que impulsa y nutre el proceso de incorporación es un proyecto sugestivo de vida en común.

en palabras de Ortega, compartimentos estancos.<sup>13</sup> El peligro que generan los grupos particularistas no es otro que el uso de la acción directa, pues desean imponer por encima de todo su señera voluntad y aspiran a tener medios suficientes para llevar a cabo con éxito su proyecto propio.

### 2.3. Necesidad de una profunda reforma moral

La segunda parte de *España Invertebrada* trata de encontrar alguna vía de solución al problema español a partir de la cual podemos inferir intuiciones válidas para el campo de la interculturalidad. «La ausencia de los mejores», título de la segunda parte, tiene como eje vertebrador la relación entre minorías y masas, juego de poderes indispensable en cualquier tipo de sociedad organizada.<sup>14</sup> Un proyecto de interculturalidad pasaría en opinión de Ortega, con toda seguridad, a través de la dinámica minoría/masa. El tema ahora es ver que tipo de relación debe darse entre ambas para crear una sólida base en vistas a una convivencia entre culturas.<sup>15</sup> Para ello Ortega responde a varias preguntas: ¿en qué consiste ser masa o minoría? ¿Cuáles deben ser sus papeles para que tenga éxito cualquier intento de articulación entre culturas?

Partamos de la siguiente afirmación: «Donde no hay minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya» (Ortega, 2007: III, 481). Estas palabras tan tajantes de Ortega llevan a pensar en qué sentido utiliza los términos masa y minoría en este tipo de frases, pues interpretaciones erróneas podrían llevar a colocar a Ortega al lado de los movimientos totalitarios de la época. Nada más lejos de la realidad. Detrás de estas palabras se halla una carga significativa de corte moral, no política o económica. La existencia de unas minorías directoras tiene que ver con un liderazgo moral, ejemplar. Así lo explica el autor:

---

13 Hablando de los particularismos de clase como problema de España, afirma Ortega (2007: III, 460): «No es necesario ni importante que las partes de un todo social coincidan en sus deseos y sus ideas; lo necesario e importante es que conozca cada una, y en cierto modo viva, los de las otras. Cuando esto falta, pierde la clase o gremio, como ciertos enfermos de la medula, la sensibilidad táctil; no siente en su periferia el contacto y la presión de las demás clases y gremios; llega consecuentemente a creer que sólo ella existe, que ella es todo, que ella es un todo. Tal es el particularismo de clase, síntoma mucho más grave de descomposición que los movimientos de secesión étnica y territorial».

14 Llega a tal punto de importancia la presencia de masas y minorías en una sociedad que Ortega (2007: III, 479) dice: «Se trata de una ineludible ley natural, que representa en la biología de las sociedades un papel semejante al de la ley de las densidades en física».

15 Como Sánchez Cámara (1986) propuso hace ya unos años en el libro que recogía el núcleo de su tesis doctoral, el binomio minoría/masa puede recuperarse en la actualidad y arrojar luz a las teorías democráticas contemporáneas. No son conceptos nada desdeñables para poder hablar del funcionamiento de las sociedades.

Cuando varios hombres se hallan juntos, acaece que uno de ellos hace un gesto más gracioso, más expresivo, más exacto que los habituales, o bien pronuncia una palabra más bella, más reverberante de sentido, o bien emite un pensamiento más agudo, más luminoso, o bien manifiesta un modo de reacción sentimental ante un caso de la vida que parece más acertado, más gallardo, más elegante o más justo. Si los presentes tienen un temperamento normal sentirán que, automáticamente, brota en su ánimo el deseo de hacer aquel gesto, de pronunciar aquella palabra, de vibrar en pareja emoción. No se trata, sin embargo, de un movimiento de imitación [...] En la imitación actuamos, por decirlo así, fuera de nuestra auténtica personalidad, nos creamos una máscara exterior. Por el contrario, en la asimilación al hombre ejemplar que ante nosotros pasa, toda nuestra persona se polariza y orienta hacia su modo de ser, nos disponemos a reformar verídicamente nuestra esencia, según la pauta admirada. En suma, percibimos como tal la *ejemplaridad* de aquel hombre y sentimos *docilidad* ante su ejemplo (Ortega, 2007: III, 489-490).

En las palabras resaltadas por Ortega (*ejemplaridad* y *docilidad*), se oculta el gran secreto del funcionamiento de las sociedades. Por una parte, la obligación de las minorías selectas es dar ejemplo<sup>16</sup>, tal actividad es la

---

16 El libro de Javier Gomá (2009) es una propuesta actual que está en continuidad con la línea marcada por Ortega. Una teoría de la ejemplaridad pública de base igualitaria se opone al presupuesto que reserva el monopolio de «lo público» a una élite de políticos profesionales y a determinadas celebridades. Por el contrario, para Javier Gomá, todo «yo» es potencial y vocacionalmente persona pública. Significa que la ejemplaridad aristocrática debe dejarse de lado, no se puede dividir la realidad entre unas minorías dirigentes y una masa obediente, es incompatible con la igualdad actual de los ciudadanos. Si la ejemplaridad aristocrática no es posible, debemos poner en práctica una ejemplaridad pública igualitaria. ¿Qué rasgos presenta?

- El presupuesto inicial es que todos podemos ser ejemplo para todos porque vivimos en un sistema de relaciones que no puedo obviar.
- Sabiendo de nuestra influencia moral sobre los otros, somos conscientes de nuestra responsabilidad y se siente el deber de reformar la vulgaridad que preside las sociedades occidentales actuales.
- Las personas ejemplares enuncian necesidades morales, algo que debería ser, algo que todas las personas con un gusto no afectado por la vulgaridad deberían en conciencia aceptar con aplauso. El ejemplo se hace ejemplar y adquiere capacidad de persuadir. La ejemplaridad del ejemplo nos golpea y nos obliga a tomar conciencia de la vulgaridad de la vida.
- Las acciones ejemplares que se observan interpelan y conmueven el corazón. Sacuden las malas conciencias. El mal ejemplo nos absuelve, pero el bueno me condena.
- Ejemplaridad y publicidad no pueden separarse. Cualquier ejemplo es público. El yo ejemplar que ha encontrado un sentido a su vida es para todos los demás una oferta de sentido. La coerción cambia la conducta externa, pero no el interior, éste puede cabiarse por la imitación de ejemplos.
- Esta ejemplaridad va más allá de la actual abstracción que hace la ética sobre qué hacer para alcanzar felicidad. Ofrece algo muy concreto, una verdad narrativa que movilizará a la audiencia y generará un cuerpo de buenas costumbres.
- Es una ejemplaridad igualitaria, pues no brota de experiencias exóticas sino en el suelo de las experiencias compartidas por todos, ya que sólo éstas pueden generalizarse.

que les constituye, pero a la vez la masa debe poner algo muy importante de su parte: dejarse arrebatar por lo mejor, entusiasmarse en lo óptimo, ser dócil a una forma ejemplar. Si escasean personas ejemplares y las masas deciden suplantarlas, se dan las condiciones óptimas para hacer inviable cualquier proyecto de convivencia en sociedad.

Si buscamos la aplicación que tienen estas apreciaciones en el campo de la interculturalidad se podrían realizar diferentes aportaciones. En primer lugar se debe remitir el triunfo de un proyecto de pacífica relación entre culturas a una renovación moral individual y colectiva.<sup>17</sup> Insiste Ortega en la importancia de una regeneración moral de los ciudadanos para constituir un pueblo capaz de grandes proyectos. Tal moral no consiste en la asimilación de unas fórmulas ideales y preestablecidas que deben ser asumidas por cada uno, sino en buscar el perfeccionamiento personal a partir de las circunstancias en las que a cada uno le ha tocado vivir, llegar a ser el que se es en la propia circunstancia.<sup>18</sup>

De la misma forma, los pueblos o culturas deben buscar su propia perfección, pero para ello necesitan estar constituidos por unas minorías ejemplares y unas masas capaces de captar lo mejor de éstas. Si los pueblos que tienen que aprender a convivir entre sí están dominados por masas ingobernables que no atienden a razones, que asumen el poder y aplastan a todo el que sobresale, es improbable que sea capaz de soportar la presencia de otros pueblos a los que calificarán de competencia y no descubrirán en ellos unos colectivos capaces de compartir un proyecto común.

La pregunta es pues, ¿existen actualmente personas ejemplares en las diferentes culturas que sean capaces de transmitir entusiasmo a las masas en pos de una sana interculturalidad? Posiblemente la respuesta será afirmativa, pero igual de importante que esta pregunta es la siguiente: ¿son las masas dóciles a este tipo de pautas o intentan imponer sus criterios mediocres? Si las masas se han vuelto rebeldes, las personas ejemplares no tienen cabida en la sociedad, no se les permite respirar y la situación de-

17 Se puede ver también sobre este punto el trabajo de PORCEL DIESTE, D., "La interculturalidad como problema: esbozo de una propuesta filosófica", *Ábaco. Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, nº 43. Puede consultarse en [www.revistasculturales.com](http://www.revistasculturales.com) y resulta interesante cómo este autor también vincula la regeneración moral con las posibilidades de éxito de un modelo de convivencia intercultural en el marco de la filosofía de Ortega.

18 Cuando en su obra *La redención de las provincias*, Ortega se pregunta si es más urgente reformar el estado o la sociedad para salir de la crisis española, es partidario en primer lugar de una reforma de la sociedad. Afirma el filósofo madrileño: «mientras el tipo medio de español y sus modos de vida sigan siendo los mismos, no es lícito esperar que el destino de España varíe. Quien quiera variar los efectos tiene que modificar las causas. Otra cosa fuera magia. Y tener fe en la magia es, intelectualmente, una indecencia» (Ortega, 2007: IV, 678).

genera rápidamente. Todo apunta a que el diagnóstico<sup>19</sup> que Ortega realizó en su obra *La rebelión de las masas* ha resultado estar bastante cerca de la realidad que hoy se conoce, de ahí que los choques entre civilizaciones o culturas sean sucesos constantes en los días que corren.

¿En qué deben destacar las personas ejemplares que constituyen las élites sociales? Para responder es necesario recurrir a la idea de cultura que se ha trabajado en la primera parte. Especialmente hay que tener en cuenta el giro que Ortega dio a su teoría en *Meditaciones*, la vuelta a lo inmediato y la cultura como capacidad creativa. La persona ejemplar debe destacar por su fuerte vitalidad<sup>20</sup>, energía sin la cual es imposible la creación de verdaderas novedades, de ideas originales. Debe ser ejemplar, precisamente, en el desarrollo de una fuerte cultura subjetiva, con una vitalidad creadora que les permita estar por encima de las formas culturales objetivas. Éstas suelen hacer de las personas una masa informe cuando las apresa y convierte en sus esclavas instilando en ellas el veneno del odio a los mejores o aristofobia.

Las personas ejemplares son las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes frente a las que no se exigen nada especial y piensan que vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas (Sánchez Cámara, 1986:49-78). Decía Ortega (2007: IV, 413) en *La rebelión de las masas*:

Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar o inerte, que, estáticamente, se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos

---

19 El diagnóstico principal de Ortega (2007: IV, 375) en *La rebelión de las masas* sobre su tiempo es el siguiente: «Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social. Como las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia y menos regenerar la sociedad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer». Y al final de la obra concluye: «Ésta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin supeditarse a moral ninguna» (Ortega, 2007: IV, 496).

20 «Yo quisiera que mis lectores entendiesen por vitalidad simplemente el poder de creación orgánica en que la vida consiste, cualquiera que sea su misterioso origen. Vitalidad es el poder que la célula sana tiene de engendrar otra célula, y es igualmente vitalidad la fuerza arcana que crea un gran imperio histórico» (Ortega, 2007: IV, 498). Para profundizar en el concepto orteguiano de vitalidad desde un intento de construcción de una antropología filosófica, se puede leer «Vitalidad, alma, espíritu» en *El espectador VI* (Ortega, 2007: III, 566-593).

masa a este modo de ser hombre –no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte.

En definitiva, la persona ejemplar debe adquirir el calificativo de héroe realista, fiel a sí mismo y reformador de la realidad. Personaje que se la juega ante la resistencia que le plantea la cultura ya fosilizada, aunque dentro de las posibilidades que le ofrece su circunstancia (Díaz Álvarez, 2005).

Se entiende pues, tras lo expuesto, que un paso previo fundamental en la filosofía de Ortega para alcanzar relaciones interculturales satisfactorias, es la reforma moral de los ciudadanos.<sup>21</sup> Una interculturalidad exitosa pasa necesariamente por una moral ciudadana depurada donde la ejemplaridad de al menos unos pocos sea el punto de referencia.<sup>22</sup>

### 3. Conclusión

En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega (2007: III, 614) ofrecía al lector este pensamiento: «Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época– es un órgano insustituible para la conquista de la verdad». Esta es quizá una de las frases que mejor pueden resumir el pensamiento de Ortega a propósito del tema que se está investigando. Las culturas tienen un valor insustituible, lo que indica que su erradicación o desprecio son asuntos que no pueden pasar desapercibidos para aquellos que están interesados en el conocimiento del ser humano y de sus posibilidades.

Los medios tecnológicos actuales nos permiten ampliar más si cabe la operación de descubrimiento que Ortega señalaba en *Las Atlántidas*. Si Ortega se maravillaba tras la lectura de las informaciones referidas a pueblos lejanos en el tiempo o en el espacio, las nuevas formas de comunicación actuales ofrecen una infinitud de posibilidades de ampliar el abanico de conocimientos culturales. Hoy más que nunca resuenan con fuerza las siguientes palabras conclusivas del trabajo arriba mentado:

21 Sobre la moral en Ortega se ha escrito desde diferentes puntos de vista. Cf. Aranguren, 1958; Lasaga, 2006; Sánchez Cámara, 2000, 2001, 2003.

22 En el ensayo de Ortega titulado *Conversaciones en el golf o la idea de Dharma* expresa perfectamente Ortega cual es la clave del cambio de mentalidad que debe producirse en materia moral. De acuerdo con su propuesta perspectivista reconoce que «es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones y deberes genéricos, el mismo para todos los individuos. Eso es una abstracción. Son muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien. La vida es tan rica en situaciones diferentes, que no cabe encerrarla dentro de un único perfil moral» (Ortega, 2007: II, 524). Como puede comprobarse, este es el inicio de cualquier proceso de convivencia, es un principio de tolerancia que Ortega sostiene en los años veinte.

Cada época, cada pueblo será nuestro maestro en algo, será en un orden o en otro nuestro clásico. Cesará el privilegio arbitrario que otorgamos a nuestro rincón del espacio y el tiempo, privilegio que convierte en absurda superfluidad la existencia de pueblos y edades «bárbaros», «salvajes», etcétera. La «barbarie», el «salvajismo» adquirirán su punto de razón y de insustituible magisterio (Ortega, 2007: III, 771).

La solución a los conflictos interculturales no pasan por un mero pacifismo, un pacifismo hueco no aporta nada a la sociedad, la guerra y el enfrentamiento deben ser sustituidos por algo, de lo contrario el problema se perpetuará. «La paz no “está ahí”, sencillamente, presta sin más para que el hombre la goce. La paz no es fruto espontáneo de ningún árbol. Nada importante es regalado al hombre; antes bien, tiene él que hacérselo, que construirlo» (Ortega, 2007: IV, 508). Su trabajo debe pasar por el esfuerzo, por la exigencia, por la ejemplaridad que sea capaz de empapar al resto de personas de ánimo y entusiasmo. Sin una reforma moral y un proyecto que llevar a cabo juntos que se vaya solidificando que sustituyan el enfrentamiento armado, es complicado conseguir una paz efectiva.

Puesto que esta tarea no se realiza por sí sola, se necesita que alguien tome la iniciativa. Qué duda cabe que la cultura occidental, y en especial la europea, tiene en todo ello una responsabilidad especial, pues su proyecto original no buscó destacar sus particularidades, al contrario, su sentido fue, desde el principio, legislar para el mundo entero partiendo de un concepto de razón universal, sacrificando si era preciso elementos propios.<sup>23</sup> Si debe establecerse un centro gravitatorio de la labor intercultural, éste no puede ser otro que el viejo continente, en torno a él debe realizarse la labor de integración y articulación cultural, pero sólo tendrá éxito si Europa se mantiene fiel a su vocación inicial (San Martín, 2006).

---

23 Esta idea está presente en la primera etapa de la filosofía de Ortega. Se pregunta: «¿Es o no preciso que desaparezcamos como pueblo a fin de salvarnos como cultura?». Si los pueblos, representantes de los grandes nacionalismos, son unidades casi naturales para él, la verdadera cultura que permitirá alcanzar una convivencia pacífica, es un ideal a alcanzar que exige sacrificios de costumbres propias (Ortega, 2007: VII, 157). Otro momento en el que se recoge esta idea es en *La estética del enano Gregorio el botero* donde se puede leer: «La cultura, que es un eterno cambio progresivo, es, a la vez, una eterna destrucción de los pueblos mismos que la crean. Y la terribilidad del caso se hace más patente allí donde un pueblo se niega a consentir la amputación de su carácter y centra todas sus energías, antes ocupadas con producir cultura, en el puro instinto de conservación contra la cultura misma, contra el nuevo orden férreo y fatal» (Ortega, 2007: II, 122). Pese a ser textos de los años 1909 y 1911 respectivamente y por lo tanto enmarcados en el neokantismo, qué duda cabe que arrojan gran luz a un asunto como el de la interculturalidad, proyecto que en sí mismo tiene mucho de ideal.

## Bibliografia

- ARANGUREN, J. L. (1958): *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus.
- BOHANNAN, P. Y GLAZER, M. (1992): *Antropología. Lecturas*, Madrid, McGrawHill.
- CEREZO, P. (1984): *La voluntad de aventura*, Madrid, Ariel.
- DE HARO HONRUBIA, A. (2009): «Antropología del “sentido histórico” de la vida. Una crítica al etnocentrismo cultural occidental desde Ortega», *Gazeta de Antropología*, nº 25. También disponible en [www.ugr.es](http://www.ugr.es).
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (2005): «El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset», *Circunstancia*, nº 6, Fundación José Ortega y Gasset.
- FERREIRO LAVEDÁN, M. I. (2005): *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREYER, H. (1973): *Teoría del espíritu objetivo*, Buenos Aires, Ed. Sur.
- FRISBY, D. Y FEATHERSTONE, M. (eds.) (2003): *Simmel on culture. Selected writings*, London, SAGE.
- GOMÁ, J. (2009): *Ejemplaridad pública*, Madrid, Taurus.
- KAHN, J. S. (1975): *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama.
- LASAGA, J. (1996): «Cultura y reflexión en torno a Meditaciones del Quijote», *El Basilisco*, 2ª Época, nº 22.
- (2006): *Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*, Madrid, Enigma Editores.
- MARÍAS, J. (1982): *Ortega. Circunstancia y vocación*, en *Obras IX*, Madrid, Revista de Occidente.
- MATEU ALONSO, J. A. (2002): «La idea de cultura: El tema de nuestro tiempo», *El Basilisco*, 2ª Época, nº 32.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2007): *Obras completas*, Madrid, Taurus.
- PÉREZ QUINTANA, A. (2005): *El raciovitalismo: La cultura como función de la vida*, Oviedo, Eikasía Ediciones.
- PORCEL DIESTE, D. (2005): «La interculturalidad como problema: esbozo de una propuesta filosófica», *Ábaco. Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, nº 43.
- REGALADO GARCÍA, A. (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial.
- SAN MARTÍN, J. (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, Tecnos.
- (2006): *Para una filosofía de Europa*, Madrid, UNED.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I. (1986): *La teoría de la minoría selecta en Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus, 1986.

- (2000): «Ortega y Gasset y la filosofía de los valores», *Revista de estudios orteguianos*, nº 1, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset.
- (2001): «De la rebelión a la degradación de las masas», *Revista de Occidente*, nº 241.
- (2003): *De la rebelión a la degradación de las masas*, Madrid, Ediciones Altera.
- SIMMEL, G. (1976): *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- (1988): *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península.
- (1986): *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península.
- (1999): *Cultura femenina y otros ensayos*, Barcelona, Alba editorial.
- (2000): «La crisis de la cultura» *Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 89.
- (2007): *De la esencia de la cultura*, Buenos Aires, Prometeo.
- UNAMUNO, M. DE. (1987): *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, (edición de Laureano Robles), Madrid, Ed. El Arquero.
- VARGAS LLOSA, M. (2006): «Rescate liberal de Ortega y Gasset», *Letras libres*, año V, julio de 2006.

Recibido el 1 de septiembre de 2010.  
Aceptado el 20 de septiembre de 2010.



# **Nietzsche como pensador transcultural: hermenéutica transcultural y genealogía**

*Nietzsche as a transcultural thinker: transcultural hermeneutics and genealogy*

OSCAR QUEJIDO ALONSO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA (UNED)

---

## **Resumen**

La originalidad del pensamiento nietzscheano se debe en buena medida a su manera de componer los más variados elementos de diversos contextos y tradiciones filosóficas. En su libro *Nietzsche und die Religionen*, Johann Figl muestra los conocimientos que poseía Nietzsche sobre culturas y religiones extraeuropeas hacen que pueda ser considerado como un pensador transcultural. Este artículo presenta aquellos elementos que hacen posible que la filosofía nietzscheana sea caracterizada en los términos de un pensamiento hermenéutico transcultural, centrándose en la noción de «voluntad de poder».

Palabras clave: hermenéutica genealógica, hermenéutica transcultural, genealogía, voluntad de poder, identidad cultural, Welsch, Figl.

## **Abstract**

The originality of the Nietzsche's thought owes mostly to his way of composing the most varied elements of diverse contexts and philosophical traditions. In his book *Nietzsche und die Religionen*, Johann Figl shows the knowledge that Nietzsche had about cultures and religions from other cultures out of Europa, that makes he could be considered a transcultural thinker. This paper presents those elements that make possible that the Nietzsche's philosophy is characterized in the context of a hermeneutic and transcultural thought, centring on the concept of «will to power».

Keywords: genealogical hermeneutic, transcultural hermeneutic, genealogy, will to power, cultural identity, Welsch, Figl.

La originalidad del pensamiento nietzscheano se debe en buena medida a su manera de componer los más variados elementos de diversos contextos y tradiciones filosóficas. Ahora bien, este carácter novedoso y radical de sus planteamientos se funda, a su vez, en la manera de «apropiarse» de los discursos científicos y filosóficos, así como de las diferentes tradiciones culturales y religiosas.

En su libro *Nietzsche und die Religionen*<sup>1</sup>, Johann Figl (2007) muestra extensamente los conocimientos que poseía Nietzsche desde su juventud sobre culturas y religiones extraeuropeas. En opinión de Figl, tanto estos conocimientos, como la metodología utilizada en esa época para su estudio y presentación, influyeron de manera determinante en el pensamiento de Nietzsche, hasta el punto de que éste debe ser visto como un pensador transcultural, ya que esta influencia determinaría incluso el pensamiento más maduro del autor.

Siguiendo el planteamiento y el punto de vista propuesto por el profesor Figl, a continuación presentaré, en primer lugar, aquellos elementos que hacen posible que la filosofía nietzscheana sea caracterizada en los términos de un pensamiento hermenéutico transcultural. Al hacerlo, prestaré especial atención a la génesis de la noción de voluntad de poder referida a este contexto en particular. Una aproximación a partir de este concepto fundamental de la filosofía nietzscheana nos permitirá diferenciar dos niveles en su discurso: por una parte, el de las relaciones entre culturas; por otra, el del papel de los individuos en el seno de esas relaciones. Como veremos, en este sentido, cobrará una relevancia fundamental la tesis de Figl por la que la hermenéutica nietzscheana supone, en cierto sentido, la inversión de la hermenéutica tradicional. En último lugar, haré algunas breves consideraciones con respecto a la conveniencia de incluir un pensamiento como el nietzscheano en el escenario de la hermenéutica intercultural, tal y como se plantea en la actualidad. Presentaré algunas ideas sobre el papel otorgado a la individualidad y a la alteridad, desde la reflexión de las nociones de lo «propio» y lo «extraño» en el seno de dichas relaciones culturales que, a mi juicio, justifican plenamente la conveniencia de incluir el pensamiento de Nietzsche en el actual debate filosófico, político y social en el que están inmersas las sociedades pluriculturales que conforman las democracias modernas.

El mencionado estudio de Figl sobre la filosofía nietzscheana muestra detalladamente cómo el contexto histórico y científico en el que se educó el joven Nietzsche puso a su alcance, junto a una amplia gama de conocimientos sobre culturas y religiones extraeuropeas, una particular metodología histórico-genealógica propia de la época. Este contexto cultural, marcado por los estudios de lingüística comparada o por los de ciencia de la religión de Max Müller, junto a su posterior formación como filólogo, y también sus estudios en etnología, determinarán, a juicio de Figl, el pensamiento de Nietzsche. De esta manera, desde un punto de vista metodo-

---

1 Todas las referencias a esta obra que aparecen en este artículo son traducción mía.

lógico, complementariamente al enfoque histórico-genealógico, orientado al estudio de los orígenes, Figl señala también como característico de las ciencias de ese momento, el enfoque comparativo. Nietzsche, inmerso en este contexto, terminará por aplicar a cuestiones religiosas y culturales más generales este método de pensamiento propio de la ciencia, para terminar extendiéndolo a sus tratados filosóficos.

Veamos como describe Figl (2007: 332) la relevancia de esta metodología para el planteamiento nietzscheano:

Tal pensamiento del origen es para Nietzsche un requisito previo de su enfoque transcultural, ya que de esta manera es posible deducir formas específicas del ethos de la religión, de la dominación, etc, partiendo de una (teórica) «forma originaria», a menudo en contraste con la (auto)comprensión «cultural». La perspectiva comparativa se añade como un nivel adicional de la argumentación, ya que también conduce a los orígenes.

Ahora bien, más allá de la cuestión metodológica en la que se centra el estudio de Figl –al que más adelante volveremos–, la importancia de la genealogía en el pensamiento de Nietzsche suele presentarse en relación a la importancia otorgada al cuerpo, en tanto que hilo conductor de la investigación filosófica, dentro de la hipótesis de la voluntad de poder. Durante los años del llamado período intermedio, aquel que incluye la publicación de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La Gaya Ciencia*, Nietzsche analiza diferentes aspectos de la cultura (morales, religiosos, científicos, estéticos, políticos) en busca de un supuesto interpretativo que le permita englobarlos bajo un único sentido. El resultado de dicho análisis concluirá con la formulación de la noción de la voluntad de poder en tanto que hipótesis desde la que acercarse al entramado de la realidad y la apariencia.

En el aforismo séptimo de *La Gaya ciencia*, titulado «Algo para laboriosos», Nietzsche (1996: § 7) presenta la gran tarea aún pendiente:

Quien desee ahora hacer de las cuestiones morales objeto de estudio se abre con ello un campo de trabajo enorme. Hay que pensar a fondo todas las clases de pasiones, una por una, siguiendo su rastro una por una a través de épocas, de pueblos de grandes y pequeños individuos; ¡toda su razón, todas sus estimaciones de valor, todas sus iluminaciones de las cosas deben salir a la luz! Cuanto hasta hora ha dado color a la existencia carece aún de historia, o si no, decidme ¿dónde está la historia del amor, de la codicia, de la

envidia, de la conciencia, de la piedad, de la crueldad? [...] Cuanto los hombre han contemplado hasta ahora como «condición de su existencia», y toda la razón, la pasión y la superstición presentes en esa contemplación ¿se ha investigado ya hasta el final? La observación del diferente crecimiento que las pulsiones humanas han tenido, y podrían tener aún, según el diferente clima moral reinante en cada caso [...] Lo mismo sucede con las razones de las diferencias existentes entre los climas morales («¿por qué brilla aquí a modo de sol un juicio moral fundamental y un criterio básico de valor moral, y allí aquel otro?»): están aún por aportar [...].

Para Nietzsche la investigación sobre los fenómenos culturales, es decir, sobre las valoraciones que en cada momento han guiado el desarrollo de la moral o la religión, pasando por la política, la filosofía o cualquier manifestación artística, tomará como punto de partida al cuerpo, a las configuraciones fisiológicas inconscientes, en tanto que éstas son la fuente última de todas nuestras valoraciones y, en este sentido, de todo el conjunto de la cultura, de cualquier cultura: «nuestros juicios morales y valoraciones –afirma Nietzsche– no son sino imágenes y fantasías sobre un proceso fisiológico que nos es desconocido, una especie de lenguaje adquirido para designar ciertos estímulos nerviosos» (Nietzsche, 2002: §119).

El animal y el hombre, y también el cuerpo y el alma o la naturaleza y la cultura, restablecen por medio de la psicología nietzscheana, de esta manera, los lazos que en otra época les mantuvieron unidos. El cuerpo, como estructura dinámica, siempre cambiante en función de los estímulos, se nos hace presente en las valoraciones que subyacen en cada desarrollo de la cultura. Las diferentes configuraciones instintivas y afectivas no son sino el resultado de una pluralidad de fuerzas en pugna por ocupar el mayor tiempo posible, el lugar más elevado de la jerarquía, es decir, por dominar.

Este carácter dinámico que se atribuye al cuerpo –en continuidad al del espíritu–, y que Nietzsche revela por medio de su psicología, expresa igualmente el fondo mismo de la vida. Así, el pensamiento de Nietzsche –y esta es la aportación fundamental de la noción de voluntad de poder: presentarse como una hipótesis interpretativa capaz de hacer frente a dicho dinamismo– rechaza cualquier solución que no pase por un pluralismo dinámico que impida en todo momento, tanto una igualación forzada de los elementos en juego –ya sean instintos, afectos o individuos, en el caso de una sociedad–, como, por otra parte, que uno sólo de estos elementos, se instale de manera definitiva, es decir, con pretensión de verdad absoluta. En ambos casos se niega la lucha como fuente potencial de

crecimiento de la vida, es decir, ambos modelos están abocados, a juicio de Nietzsche, a la extinción. Así, escribe Nietzsche (2007: § 23):

La psicología entera ha estado pendiendo hasta ahora de prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad. Concebirla como morfología y como teoría de la evolución de la voluntad del poder, tal como yo la concibo - eso es algo que nadie ha rozado siquiera en sus pensamientos: en la medida, en efecto, en que está permitido reconocer en lo que hasta ahora se ha escrito un síntoma de lo que hasta ahora se ha callado.

Por tanto, como hemos indicado, por una parte, Figl califica este período y esta metodología como «requisito previo del enfoque transcultural», mientras que, por otra parte, vemos como cierta forma de entender la psicología puede convertirse en una «teoría de la evolución de la voluntad de poder» en la medida en que «lo escrito es síntoma de lo callado». Se podría entender, entonces, que la expresión de la filosofía de Nietzsche como una hermenéutica transcultural guarda relación con su formulación en términos de la hipótesis de la voluntad de poder.

Recapitemos: es posible, pues, trabajar complementariamente las dos líneas interpretativas en las que, como vemos, se desarrolla la cuestión de la relevancia de la genealogía en la filosofía de Nietzsche. Por una parte, la perspectiva genealógica supone que, en tanto que ligada al cuerpo, toda creación cultural (religión, moral, arte ciencia, etc.) es el producto, la proyección, resultado de las condiciones fisiológicas, orgánicas, que Nietzsche sintetiza en la fórmula de la voluntad de poder. Si esta primera línea nos remite al planteamiento nietzscheano de la interpretación de los fenómenos culturales como síntomas de la voluntad que los originó, por su parte Figl, en una segunda línea complementaria, irá más allá al mostrar que, por medio de esta metodología y de estos conocimientos sobre culturas y religiones, Nietzsche llevará a cabo una crítica sobre la cultura occidental, apoyándose en la comparación con otras culturas, pero sin detenerse ahí, ya que desarrollará su hermenéutica hasta cuestiones antropológicas más generales, incorporando a su propio pensamiento, cada vez de manera más clara, los principios de dicha hermenéutica transcultural. Así pues, escribe Figl (2007: 336):

Los conocimientos sobre culturas y religiones extraeuropeas sirven de base para la concepción de una antropología que no sólo cuestiona la tradición europea de valores, sino que aspira, finalmente a una concepción del ser humano y de la sociedad que pueda

considerarse como *transcultural*, también en el sentido en que se debe superar la historia de las culturas (incluida la de sus religiones) existente hasta ese momento. No obstante su pensamiento está marcado a partir de entonces, por una hermenéutica intercultural en forma de una genealogía filosófica y de un análisis crítico-comparativo de las religiones y culturas.

La lectura de Figl va a poner el acento en la dimensión más afirmativa de la filosofía de Nietzsche, en relación directa con su faceta más crítica. De esta manera, la orientación *filosófica* de Nietzsche va a subrayar la dimensión vital. Sin embargo, –y esto es fundamental– «no se trata de una comprensión “objetiva” y, por tanto, “exterior”, sino de un acercamiento “interior” [...]». En este sentido, en opinión de Figl, lo importante para Nietzsche es destacar la «dimensión existencial» en el estudio de los textos de otras culturas, ya que, «en las obras tardías los términos de “filología” y “texto” se convierten en metáforas de la vida» (Figl, 2007: 336).

La hipótesis de la voluntad de poder presenta, por parte de Nietzsche, una nueva formulación del fenómeno de la vida. Para Nietzsche (2007: § 234), todo ser realmente vivo –según escribe en *Más allá del bien y del mal*– «tendrá que ser la encarnada voluntad de poder, querrá crecer, extenderse, atraer a sí, obtener preponderancia-, no partiendo de una moralidad o inmoralidad cualquiera, sino porque vive, y porque la vida es cabalmente voluntad de poder». Por tanto, en palabras del propio Nietzsche, la nueva formulación de la vida se relaciona de manera directa con la expresión de ésta en términos de voluntad de poder. Figl (2007: 345), por su parte, enlaza el estudio nietzscheano de culturas extraeuropeas con la búsqueda de «una dimensión que fomente la vida y que le otorgue un nuevo significado», por lo que de nuevo podemos afirmar que transculturalidad y genealogía se relacionan intrínsecamente en la hermenéutica de los fenómenos culturales, tal y como los piensa Nietzsche.

Esta reformulación del sentido y significado del fenómeno de la vida se relaciona de manera directa con la nueva perspectiva desde la que la filosofía nietzscheana define las relaciones entre los individuos y las culturas en tanto que textos. Una nueva perspectiva que, como señala Figl, se debe a una inversión de la hermenéutica tradicional de textos. La filosofía de Nietzsche invierte la dirección del esquema clásico en la atribución y recepción del sentido. En referencia al valor de la interpretación de contenidos religiosos para la vida, por ejemplo, deberemos considerar que «el sentido de la existencia ya no se deduce partiendo de ellos –afirma Figl (2007: 347)–, sino al contrario, es decir, el sentido de unos contenidos re-

ligiosos vendrá definido por su sujeto, por su elección y decisión». Así pues, Figl (2007: 348) concluye su estudio afirmando que:

Ya que debido a la relatividad y la evolución de todos los hechos religiosos y culturales, esos hechos ya no pueden ofrecer ninguna orientación fiable para la actuación del ser humano, la tarea existencial del hombre consiste, por consiguiente, en el descubrimiento individual del sentido de la existencia, es decir, no sólo en encontrarlo, sino, en último término, crearlo.

A partir de estas consideraciones voy a mencionar, brevemente, algunas cuestiones acerca de la hermenéutica nietzscheana en su proyección dentro del territorio de la transculturalidad. Para ello, tomaré como punto de partida la caracterización de transculturalidad expuesta por Wolfgang Welsch (1999: 194-213) en su artículo «Transculturality - the Puzzling Form of Cultures Today», en el que señala cómo, a su juicio, la noción de transculturalidad es la más adecuada para definir y describir la mayoría de las culturas actuales, frente a la noción clásica de cultura o las más recientes de multiculturalismo o interculturalidad.

Para Welsch, tanto los modelos intercultural como multicultural asumen la caracterización tradicional de las culturas en tanto que esferas cerradas o islas. Tras repasar en su artículo las principales notas características de estos modelos, Welsch centra su propuesta transcultural en la diferente manera de entender qué es una cultura, contraponiéndolo al modelo clásico de las culturas cerradas, homogéneas.

Pues bien, en su exposición del concepto de transculturalidad, Welch plantea sus consideraciones en base a estas dos enfoques: por una parte, el llamado nivel macrocultural, en el que se refiere a los nuevos límites y relaciones entre las culturas dentro de las sociedades contemporáneas; y, en segundo lugar, el denominado nivel microcultural, con el que se refiere a la formación de la identidad transcultural de los individuos dentro de estas sociedades, haciendo notar la multiplicidad de personalidades y de identidades que caracterizan a un individuo cualquiera hoy en día.

Por tanto, podemos avanzar el siguiente planteamiento general: la principal nota de las sociedades actuales es la gran diversidad y complejidad de modos de vida que encontramos en ellas. Además, no debemos olvidar que estos estilos de vida no son exclusivos de una determinada cultura, sino que formas de vida y estados de conciencia iguales pueden aparecer en diferentes culturas. Consecuentemente, en un mundo cada vez más globalizado nada ya nos es completamente «extraño», y tampoco nada

nos es completamente «propio». De esta manera, la identidad cultural que hasta ahora servía de referencia en cierto modo a la construcción de la identidad colectiva de los individuos, a partir de las ideas de «mi cultura» y «su cultura», carecen de sentido (Lie, 2003). Por otra parte, encontramos a nivel de cada individuo una diversificación de la subjetividad tanto en el nivel de las experiencias internas como en su desarrollo externo. Los individuos pululan entre los diferentes modos de vida que coexisten en sus sociedades, conformando su identidad personal sin la necesidad de identificarse exclusivamente con ninguno de ellos.

En su artículo, Welsch alude en varias ocasiones a Nietzsche para señalar, en primer lugar, su papel como «precursor» tanto de la idea de transculturalidad, como de la de multiplicidad interior del sujeto. Ahora bien, Welsch cita también algunos textos en los que Nietzsche pronostica un progresivo nivel de semejanza fisiológica, relacionado con la deslocalización espacial de las culturas con respecto a su medio y con el nomadismo propio de la vida moderna, que conducirá a la desaparición de las naciones y a un entremezclado de las diferentes razas hasta reducirlas a una sola.

Precisemos algunas ideas: si bien es cierto que Nietzsche aboga –como ya señaló también Figl más arriba– por la desaparición de las naciones y culturas en la línea de una propuesta transcultural, sin embargo, atribuye a la pluralidad de estilos de vida una gran relevancia en su pensamiento. La «hermenéutica genealógica» de Nietzsche se asienta sobre una propuesta perspectivista y pluralista (Conill, 1997). Esta relevancia, junto con la idea de la inversión de la hermenéutica que constituye en cierta manera el núcleo del pensamiento nietzscheano, en opinión de Figl, nos hace pensar que esta desaparición de las culturas y naciones debe ser entendida en la línea señalada por Welsch, es decir, como una disolución de las culturas en tanto que esferas cerradas, y, sobre todo, en lo que éstas tienen de referencia en la conformación de la identidad colectiva e individual de las personas.

Sin embargo, detengámonos por un momento en el carácter ambivalente que en opinión de Welsch reviste la propuesta nietzscheana de una sociedad mezclada o híbrida. En relación al criterio último, antes mencionado, por el que la filosofía nietzscheana jerarquiza las voluntades en fuertes o débiles (o sanas y enfermas), los caracteres débiles no podrán soportar la lucha de interpretaciones implícita en la existencia, siendo incapaces de imponer un nuevo orden, un nuevo sentido en una dinámica transcultural en la que no es posible encontrar, como antes señalamos, referentes fijos. Sólo en el caso de voluntades fuertes es posible esta per-

manente recomposición de la identidad individual. Ahora bien, en ausencia de una identidad cultural estable que permita a los individuos tomar de ellas un sentido de su existencia, no les es posible otra alternativa. Como indicaba Figl (2007: 347) más arriba: «la tarea existencial del hombre consiste, por consiguiente, en el descubrimiento individual del sentido de la existencia, es decir, no sólo en encontrarlo, sino, en último término, crearlo». En mi opinión, esta tarea es incompatible en los términos de hibridación en los que Welsch expresa la transculturalidad.

Como hemos visto más arriba, Welsch apelaba a una disolución de las categorías de lo «propio» y lo «extraño». Sin embargo, en la propuesta transcultural nietzscheana dicha disolución cobra el carácter de una crítica de estas nociones en tanto que propias del discurso metafísico. En cierto sentido, el discurso de la metafísica es el que ha elaborado y consolidado los conceptos y categorías –por ejemplo, las de identidad y deferencia o los de sustancia y accidente o sujeto y objeto– sobre los que se ha sostenido las nociones de propio y extraño en tanto que antitéticas, a la vez que una noción de cultura cerrada, homogénea, desde una antropología y una psicología también de corte metafísico. Es, en este sentido, en el que la crítica nietzscheana a la metafísica trata de desmontar estas nociones; sin embargo, Nietzsche no se deshace completamente de estos conceptos de lo propio y lo extraño, sin los que la hipótesis de la voluntad de poder no podría ser enunciada, sino que los desarticula en tanto que nociones de la metafísica.

Podemos concluir, por tanto, que si bien es cierto que la hermenéutica genealógica transcultural de Nietzsche coincide con la transculturalidad híbrida de Welsch en la crítica de modelos culturales que sostienen una concepción cerrada de la cultura, sin embargo, discrepan entre sí en su idea de cómo resolver la cuestión de la identidad y la diferencia. Este es precisamente el núcleo del problema al que Nietzsche se enfrenta, tal y como señala Figl al mostrar la inversión de la hermenéutica. El individuo ya no se busca la propiedad de su identidad en los productos culturales con los que se identifica, frente a los que le son extraños, sino que, precisamente, las culturas sólo cobran valor en función de la propiedad que le atribuye un determinado sujeto. La categoría propio/extraño, tal y como ha sido planteada en el seno de los estudios culturales tradicionales, carece de sentido. En mi opinión, la disolución de esta categoría, del modo en que hasta el momento se ha planteado y el valor que se le ha otorgado, guarda en el pensamiento de Nietzsche una relación directa con su crítica de la metafísica tradicional y, más en concreto, con su crítica de las nociones de sujeto/objeto y de identidad/diferencia.

Por último, quiero señalar brevemente que, como he tratado de mostrar de manera muy general, es preciso ahondar en la lectura de Nietzsche desde esta perspectiva, y más concretamente en cómo solucionar los problemas que surgen al tratar de integrar dentro de la totalidad de su pensamiento algunos aspectos de su hermenéutica en términos de transculturalidad.

## Bibliografía

- CONILL, J. (1997): *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos.
- FIGL, J. (2007): *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, Berlin, Walter de Gruyter.
- LIE, R. (2003): *Spaces of Intercultural Communication. An Interdisciplinary Introduction to Communication, Culture, and Globalizing/Localizing Identities*, New Jersey, Hampton Press.
- NIETZSCHE, F. (1996): *Aurora*, Madrid, Edaf.
- (2002): *La Gaya ciencia*. Madrid, Edaf.
- (2007): *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza.
- WELSCH, W. (1999): «Transculturality - the Puzzling Form of Cultures Today», en FEATHERSTONE, M. y LASCH, S. (eds.) (1999): *Spaces of Culture: City, Nation, World*, London, Sage, pp. 194-213.

Recibido el 30 de abril de 2010.  
Aceptado el 20 de julio de 2010.

# **Retrospectiva del concepto bioético de autocontención en la ética naturalista de los estoicos: una reflexión a propósito de la interculturalidad**

*A retrospective of the self-containment bioethical concept in the stoics' naturalistic ethics: a reflection concerning interculturality*

RAÚL GENOVÉS COMPANY  
UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

---

## **Resumen**

Nuestros sistemas productivos actuales colisionan violentamente con los límites del planeta y su salud, de tal modo que resulta urgente reformarlos hacia modelos más adaptados a los ecosistemas. Esta demanda requiere adoptar medidas de *autocontención*, y repensar las prácticas, valores y creencias que impulsan las dinámicas de los métodos nocivos mencionados, lo cual atañe directamente al ámbito ético-político. El propósito de este artículo consiste en mostrar posibles aplicaciones de las propuestas éticas del estoicismo a la delicada situación ecológica en la que nos encontramos actualmente. En última instancia indagaremos también si la noción estoica de cosmopolitismo puede sernos útil en la reflexión y el tratamiento de la cuestión actual de multiculturalidad, y la conveniencia de fomentar dinámicas de interculturalidad.

Palabras clave: autocontención, biomímesis, cosmopolitismo, estoicismo, interculturalidad.

## **Abstract**

The current production systems clash violently with the limits of our planet and his health. For this reason, it is urgent its reform towards models adapted to the ecosystems. This reform requires the adoption of measures of selfcontainment and a reflection on the practices, values and dynamics that stimulates these harmful methods, specially attending to its ethical and political background. The aim of this article is to show the possible applications of the Stoic ethical ideas in the case of the current ecological situation. In last instance, we will investigate the utility of the Stoic conception of cosmopolitism, its use in the case of the cultural plurality and its convenience for the intercultural dynamics.

Keywords: selfcontainment, biomimesis, cosmopolitism, stoicism, interculturality.

Nuestros sistemas productivos actuales colisionan violentamente con los límites del planeta y su salud, de tal modo que resulta urgente refor-

marlos hacia modelos más adaptados a los ecosistemas (*biomímesis*) (Riechmann, 2007). Esta demanda requiere adoptar medidas de *autocontención*, y repensar las prácticas, valores y creencias que impulsan las dinámicas de los métodos nocivos mencionados, lo cual atañe directamente al ámbito ético-político.

Una mirada a la historia permite explorar diversas propuestas ante cuestiones similares. Teniendo en cuenta la intensa atención que el estoicismo concedió al estudio y observancia de las leyes que operan y rigen en la naturaleza –con la intención de aproximar el comportamiento humano al *vivere secundum naturam* (SVF III, fr. 4; D.L. VII, 87-88)– y dado que el concepto de *autodominio* constituye uno de los elementos clave en la propuesta estoica, dedicaremos parte del presente estudio a indagar posibles relaciones entre el concepto de *autocontención* de la bioética actual y la ética de la autocontención estoica. Desde la perspectiva de una visión orgánica del cosmos, el estoico contempla los seres vivos como distintas disposiciones de un mismo sistema orgánico, unificado en múltiples relaciones de simpatía. El desarrollo de lo racional en el ser humano implica la toma de conciencia y responsabilidad de respetar la armonía y la salud en el sistema.

El propósito de este artículo consiste en mostrar posibles aplicaciones de las propuestas éticas del estoicismo a la delicada situación ecológica en la que nos encontramos actualmente. En última instancia indagaremos también si la noción estoica de cosmopolitismo puede sernos útil en la reflexión y el tratamiento de la cuestión actual de multiculturalidad, y la conveniencia de fomentar dinámicas de interculturalidad.

### **La categoría de *biomímesis* en la bioética actual**

La contaminación generalizada, los daños en la capa de ozono, la disminución de diversidad biológica y el cambio climático, constituyen el núcleo del grave impacto ecológico que supone en las últimas décadas nuestra interacción con el entorno. Se impone la necesidad de poner límite al crecimiento de economías que en su estrepitosa escalada incrementan el consumo de recursos, la contaminación y el riesgo para la salud del planeta y de sus habitantes.

En este contexto surge el concepto de *biomímesis*. Riechmann (2004: 48) opina que la biomímesis –entendida en el sentido de «imitar la naturaleza a la hora de reconstruir los sistemas productivos humanos a fin de hacerlos compatibles con la biosfera»– resulta decisiva para aportar los conteni-

dos necesarios a la noción formal de sustentabilidad. Se trata de asimilar los principios funcionales de la vida en sus distintos aspectos –atendiendo especialmente a la dimensión ecosistémica– con el propósito de conseguir la adaptación armónica de los sistemas humanos con los sistemas naturales. Esto requiere comprender el funcionamiento de la biosfera y descubrir el tipo de cambios que se requieren en la «tecnosfera» para reinsertarla armónicamente en aquella. La naturaleza muestra un modelo de economía sustentable y de elevada productividad, exenta de residuos y nutrida por la fuente –inagotable en términos humanos– de la energía solar, una «economía cíclica natural» (Riechmann, 2004: 50) en la cual los residuos de cada proceso servirán de materia prima para otros procesos, de manera que todo es reintegrado y así se cierran los ciclos. Riechmann (2004: 50) defiende que la reconstrucción de los sistemas de producción humanos –siguiendo el modelo de la «producción natural» de la biosfera– es la vía para evitar la crisis ecológica a la que nos enfrentamos. Al reconocer en la filosofía clásica raíces de esta propuesta, advierte el peligro de incurrir en falacia naturalista, pero señala que la categoría de *biomímesis* de la bioética actual propone imitar a la naturaleza porque funciona, no porque la naturaleza sea una guía moral (Riechmann, 2004: 53). Desde esta concepción de *biomímesis* se propone un «principio de precaución» que, atendiendo al hecho de que ciertas innovaciones pueden encajar bien con la naturaleza y otras no, cuide que los cambios introducidos sean compatibles con la biosfera.

Los organismos y las poblaciones en la naturaleza tienden a multiplicarse exponencialmente si las condiciones ambientales son favorables. Los límites que restringen a estos organismos y poblaciones a su espacio ambiental propio les vienen impuestos desde lo externo a sí, derivan de los diversos sistemas de retroalimentación y reequilibrado de los ecosistemas. En el caso de los seres humanos –dado el tipo de interacción con el entorno y el alcance de sus efectos destructivos– la limitación externa más probable tomará forma de catástrofe ecológica. Si queremos evitar la catástrofe, hemos de *auto-limitarnos* colectivamente antes de cruzar las fronteras de los términos ecológicos críticos.

La «revolución de la ecoeficiencia» refiere a la conveniencia de reducir el impacto ambiental de nuestras actividades, pero no basta por sí sola: hará falta completarla con una «revolución de la suficiencia», enmarcada en una cultura del autocontrol que identifique y respete los límites al crecimiento. Esto requiere modificar ideas, valores y pautas de comportamiento, lo cual otorga un papel crucial a la educación ambiental.

Se impone pues la necesidad de fomentar una firme autolimitación en relación a la asimilación entre las sociedades humanas y la naturale-

za: un metaequilibrio, capaz de integrar los diversos desequilibrios desde el marco de la máxima armonía posible en la relación sociedades humanas-naturaleza. Visto que el principio de *biomímesis* no es suficiente –por sí solo– para lograr la reconciliación entre sistemas humanos y naturales, según Riechmann (2004: 65) la actitud ético-política para hacer frente a la gravedad de la situación ha de asumir responsabilidad y autocontención: «tratar conscientemente de moderar nuestra *hybris*».

Veamos ahora qué nos dice el estoicismo sobre esta cuestión.

### **El concepto de autodomínio en la ética naturalista estoica**

Si entendemos la *oikeiosis* o disposición natural como el proceso que nos permite reconocer y estimar lo que corresponde a nuestra identidad natural, seguido del impulso de autopreservar eso que reconocemos como afín (D.L. VII, 85-89), surge rápidamente la necesidad de aclarar cuáles son los aspectos que podemos considerar propios de la naturaleza humana y en qué consiste autopreservarlos (Velayos, 1996).

En el estoicismo antiguo la *physis* es regulada directamente por el *Logos*, la misma norma cósmica que orienta al animal hacia sí mismo y al apetito de lo propio mediante el impulso. La complexión es lo primero que se toma como propio, en el caso de los animales siempre, y en el ser humano durante las primeras fases de vida, de manera que cuando un humano es niño tiende –como el animal, a lo meramente impulsivo. Con el tiempo, la disposición racional en el ser humano permite superar la impulsiva al desarrollar en éste la capacidad de distinguir lo que es bueno y favorece a su naturaleza, de lo que es dañino a ésta.

Aplicado al hombre maduro vivir según la naturaleza consiste en conducirse racionalmente, gobernando sanamente los impulsos, propios de la etapa anterior a la madurez. Así, la *arete* se entiende como la vida conforme a la naturaleza propia y universal; es aquí donde conviene tener en cuenta la visión orgánica del cosmos desde la cual el estoicismo contempla a todos los seres vivos como distintas disposiciones de un mismo sistema en una relación de «simpatía», de manera que lo propio del hombre en su madurez es vivir acorde a la razón y a la virtud, es decir, en armonía tanto con su naturaleza característica como con la naturaleza común –que en su sentido racional es la compartida con todos los hombres y con la divinidad, y en el resto de aspectos la que comparte con la

naturaleza en general. Otra cuestión es que el hombre, individualmente, acepte esto o no. Se requiere un proceso en la autocomprensión para que el individuo permita que su vida sea dirigida por la razón en lugar de por el impulso, porque al adquirir conocimiento comprende que su conducta es armónica y congruente si es acorde a la armonía y el orden cósmicos. Desde esta comprensión el hombre sabio elige disponer su actitud en homología con ese orden, puesto que en eso consiste precisamente su fin natural:

Hay un Logos de todas las cosas, siempre existente, del cual huyen cuantos de los hombres son malos, desgraciados, los cuales deseando siempre la posesión de los bienes no observan la ley común del dios ni la escuchan a la que si obedeciesen con su intelecto tendrían una vida feliz.

Pero estos insensatos se precipitan cada uno a un mal, Teniendo una contenciosa rivalidad por la fama, otros inclinándose a las ganancias sin ninguna decencia, otros, hacia el desenfreno y los actos placenteros del cuerpo (SVFI, 537).

La felicidad estoica es el resultado natural de los actos virtuosos –que son su condición necesaria y suficiente– de manera que el auténtico *telos* radica en la acción acorde a la naturaleza. En este sentido, «bueno» y «malo» se definen en relación al acercamiento o distanciamiento de la actitud del hombre respecto a lo que es conforme al orden y armonía cósmicos, en consonancia con la naturaleza racional común a todos los hombres, los cuales están unidos por el Logos común, punto clave en la perspectiva cosmopolita desde la cual el estoico contempla a los otros humanos como análogos a sí mismo, y al resto de aspectos de la Naturaleza como distintas manifestaciones de un mismo conjunto del cual también él forma parte. De ahí que el concepto del deber se presente como inherente a la naturaleza racional humana y no como algo separado de lo natural. Es por esto que el sabio encuentra su libertad precisamente en el ejercicio de la vida armónica con la naturaleza-logos.

Como seres racionales nos corresponde la responsabilidad de justificar racionalmente nuestros actos, lo cual implica un ejercicio de autodominio en relación a los impulsos. Para ello el hombre ha de cultivar el conocimiento –tanto de los fenómenos naturales como de sí mismo– y respetar tanto su naturaleza propia como la universal; así es como adquiere el gobierno de sí y la muestra será el efecto armónico de sus actos sobre su entorno, sobre el sistema del cual es parte.

## **Comparación de las categorías *biomímesis*-autocontención / *oikeiosis*-autodominio**

Riechmann (2006: 23) sitúa el de la crisis ecológica global como el primero de los «grandes temas de nuestro tiempo». Hemos señalado la necesidad de reformar nuestros medios de producción y consumo hacia modelos más adaptados a los ecosistemas; esta demanda requiere adoptar medidas de autocontención que –en el caso de la biomímesis– alude a la urgencia de reformar las actitudes y actividades que dañan la salud del medioambiente y la de los seres vivos que poblamos el planeta tierra.

La tercera de las cuatro «leyes informales básicas de la ecología» propuestas a mediados del siglo XX por Barry Compton: «la naturaleza sabe más» (Riechmann, 2006: 319), coincide con la exhortación estoica de vivir según la naturaleza. Los hombres somos habitantes de un mundo vivo, sensible y racional, hecho de las mismas sustancias que nosotros. Ser ciudadano del mundo es mucho más que estar adscrito a un marco más amplio, es ser parte intrínseca de ese ser vivo más amplio, y en cuanto que racional le corresponde al humano aprender a descifrar los códigos y señales cósmicos y disponer su comportamiento según las leyes y los ciclos que rigen la Naturaleza. La filosofía estoica se convierte en educación terapéutica, en el sentido de sanar el ámbito emocional mediante el autodominio y «homologar» nuestra mente con el Logos universal –que es razón y norma común, pauta referencial de comportamiento–, de modo que el hombre sane la relación que mantiene consigo mismo y con su entorno, evitando la infección-enfermedad de una sociedad apartada del orden natural.

Este diagnóstico estoico es perfectamente aplicable a la crisis actual, si bien existen notables diferencias entre la cosmología estoica y la nuestra. No obstante –pese a la complejidad de agentes y factores implicados en la actual crisis ecológica– la falta de conciencia, responsabilidad y sensibilidad en relación al problema medioambiental presente puede leerse en clave estoica, es decir, una falta de autodominio que nos aleja del orden racional y de la relación de simpatía con el sistema. Aunque es cierto que en la época helenística no hay la noción de medioambiente, para el estoico sí hay la conciencia de que vivir racionalmente implica seguir el orden establecido por la naturaleza, que en el caso humano es la razón, en virtud de la cual han de fomentarse el dominio de las pasiones y la armonía. Dado que lo propio del hombre en su madurez es vivir acorde a la razón y a la virtud –en armonía tanto con su naturaleza característica como con la naturaleza en general– regirse por el impulso denota una falta

de comprensión de lo que realmente le conviene, tanto en la relación consigo mismo como con su entorno. En este sentido, aquellos que son guiados por los impulsos y no han alcanzado la madurez propia de la conducción racional, exentos de autodominio y gobierno de sí, no entienden que la conducta es armónica y congruente si es acorde a la armonía y el orden cósmicos.

La «contenciosa rivalidad por la fama», el afán de lucro desmedido y deshonesto, junto con la anarquía de los instintos no gobernados a los que alude Cleantes en su *Himno a Zeus* son aspectos que concuerdan con las actitudes que impulsan actualmente el desarrollo insostenible y el saqueo desmedido al que están siendo sometidos nuestro planeta y buena parte de los seres vivos que lo habitan (*SVF* I, 537). Salvando las distancias, tanto el concepto de biomímesis actual como el de autodominio estoico señalan los peligros de la incontinencia y recetan autocontención.

La filosofía estoica consiste en el estudio de la naturaleza entendida como un organismo vivo: con la lógica se toma conciencia de las conexiones y el sentido de los hechos; con la física se descubren la armonía y simpatía en el mundo; la moral enseña que la armonía interior ha de identificarse con la armonía del mundo. Lógica, física, moral, ética y política tienen un mismo objetivo, «hacernos conocer la necesidad de la naturaleza divina, un todo simpático a sí mismo, organizado y vivo, con el cual hemos de vivir en un acuerdo constante» (Gagin, 2003: 57-58).

El concepto de *biomímesis* propuesto por Riechmann indica asimilar los principios funcionales de la vida en sus distintos aspectos y seguir el modelo de la «producción natural» de la biosfera a la hora de reconstruir nuestros sistemas de producción, para evitar la crisis ecológica a la que nos enfrentamos.

### **Cosmopolitismo estoico e interculturalidad actual**

La cuestión del poder es un tema clave en el ámbito de la filosofía política, pues desde siempre se han relacionado poder y Estado. La matriz moderna es el marco en el que se ha entendido lo político hasta hace muy poco tiempo. Pero, según Beck (2005), con la globalización se producen unos cambios de tal intensidad y dimensión que se impone la necesidad de repensarlo todo; se trata de un viraje de magnitud semejante a la que en su día supuso el giro lingüístico. El poder deja de estar localizado en el Estado, la globalización económica conlleva el paso de lo nacional a lo transnacional; la radical transformación que afecta a la figura del «Estado»

hace que por primera vez en la historia la dimensión territorial haya dejado de ser decisiva. El mundo del espacio de la sociedad tradicional es local, porque su espacio y tiempo son locales, pero ahora esto ya no es así; la naturaleza del cambio al que asistimos comporta una redefinición del espacio y del tiempo. Nos encontramos inmersos en lo que literalmente podemos llamar un cambio de época. La situación también afecta de raíz al individuo humano, se opera una transformación que conduce del sujeto a la intersubjetividad.

Individuo, justicia, democracia, poder, comunidad, etc., son términos que fueron forjados en el marco del pensamiento moderno y que culminaron en el Estado de Bienestar. Con la globalización todo esto cambia; se sobrepasan los límites de los estados, traspasando las fronteras y competencias de las naciones. La situación impone la necesidad de un cambio de actitud y de visión: pasar de la postura autocentrada de occidente a una mirada y disposición cosmopolita, lo que implica una apertura a los diálogos interculturales, con las revisiones y reformas a todos los niveles que ello implica. La cuestión es que el pensamiento occidental ya no puede seguir mirando a los «otros» como si se tratara de un único grupo frente a nosotros y considerando además su situación y sus formas como infantiles o inferiores. Éste es un problema que afecta a toda la filosofía, y especialmente a la filosofía política. La transformación a la que asistimos implica un cambio de ejes en el pensamiento que ya no puede partir del autocentrado y que necesita urgentemente la apertura al Diálogo con la alteridad, esto es, pasar de los monólogos compartidos al verdadero arte dialéctico.

Nuestra propuesta es que el estoicismo puede aportar claves importantes en relación con esta cuestión. El estoicismo concibe al humano como un ser social (*zoon koinonikon*), una parte del universo, ciudadano del mundo, inmerso en un cosmos que es conocimiento universal destilado de la razón que nos impulsa a vivir en armonía con el todo.

La crisis que supone la ruptura de la estructura del Imperio de Alejandro Magno provocó un cambio en la manera de entender la filosofía. Las guerras internas por el poder en las ciudades y el desastre consecuente son una característica clave en este período. Estoicismo, epicureísmo y escepticismo son movimientos que tratan de pasar de los complejos sistemas metafísicos del estilo de Platón y Aristóteles a dar con soluciones más concretas y acordes a la problemática y la crisis de la situación en la polis. Alternativas para compensar la violenta inestabilidad social y que cada individuo pueda encontrar un *modus vivendi* que le favorezca una mejor forma de vida; de ahí la importancia del aspecto ético y el compromiso

político. Más discreto en sus orígenes griegos, el estoicismo se introdujo después en las capas altas de la sociedad romana, para finalmente convertirse en la filosofía oficial de Roma, teniendo en el mismo Emperador Marco Aurelio (121-180 d.C.) uno de sus máximos representantes.<sup>1</sup>

Desde la perspectiva estoica, el cosmos es concebido como un organismo vivo, y el sistema filosófico también; un organismo que es un conjunto de partes que están al servicio del todo, un ser vivo compuesto de cuerpo y alma, partes inseparables y totalmente interdependientes (*SVF* II, fr. 38; D.L. VII, 40). Ha de comprenderse como funciona todo esto y es al hombre a quién corresponde dicha comprensión. La *physis* es el elemento esencial a partir del cual todo puede explicarse; pero el eje central de la naturaleza no tiene sentido si no se explica desde el punto de vista que juega el hombre dentro de ésta y de todo el conjunto. La ética trata pues de qué es lo que ha de saber el hombre y de cómo ha de vivir conforme a ese saber. Hay un orden interno en la naturaleza que lo rige todo; descubrir y comprender ese orden es la tarea del filósofo estoico. El logos es lo que distingue al hombre del resto de los animales, de hecho es el hombre quién introduce la racionalidad en el mundo, pues el logos es el elemento ordenador y racionalizador. Es por esto que, en buena parte, de nuestra actitud depende el nivel de conexión armónica con el orden cósmico, en lo que respecta a nuestras acciones y relaciones. Esta idea puede servirnos de reflexión para valorar cual es el estado de salud actual del planeta que habitamos, y nuestra gestión al respecto; así como cual es nuestra noción y uso de racionalidad en la interrelación que mantenemos con los demás habitantes del mundo. En efecto, el cosmopolitismo estoico aboga por una «ciudadanía cósmica» que contemple a todo ser humano como conciudadano, y a todo ser vivo como parte integrante de un mismo organismo vivo común.

De nosotros depende organizar de un modo más o menos coherente el conjunto de nuestras creencias, y con ellas el de nuestras acciones. Desde la perspectiva estoica, no somos almas caídas, exiliadas en un mundo que no es nuestra patria; somos habitantes de un organismo más amplio, las partes «lógicas» de un mundo vivo, sensible y racional, como nosotros, hecho de las mismas sustancias que nosotros. La física estoica concibe el mundo como un conjunto de partes relacionadas entre sí, que constituyen una unidad armónica regida por la ineludible necesidad de la ley universal, de modo que el universo está ligado por la «simpatía cósmica». A me-

---

<sup>1</sup> Si bien existen notables diferencias entre los estoicismos antiguo, medio y nuevo, la doctrina base se mantendrá en las cuestiones fundamentales.

dida que el hombre se desarrolla ve que el orden y la armonía de las acciones tienen más valor que las acciones mismas. Actuar siguiendo la Naturaleza es seguir la razón (*SVFI*, fr. 552; *SVFIII*, fr. 4; D.L. VII, 88). La virtud es suficiente para la felicidad, porque ser feliz es menos un sentimiento subjetivo de satisfacción que un estado objetivo de realización de la acción armónica ordenadora; esa es la responsabilidad humana, tratar de actuar de manera que la acción siga el orden armonizador con la alteridad, en lugar de la satisfacción subjetiva. Y no solo cuenta el fin, sino el camino; hacer todo lo posible para ejercitar ese objetivo, actuar lo mejor posible en ese sentido.

El estoico quiere ocupar el lugar en el «espacio-tiempo» que le ha tocado vivir, y hacer «lo que ha de hacer» con la máxima dignidad y virtud, en colaboración con el cosmos. Vivir «homologado», esto es, vivir según el logos. El motivo por el que el estoico se dedica a Política es para llegar más a la gente con esta actitud y sembrarla, tratando de acercar lo máximo posible el funcionamiento de la ciudad al funcionamiento y el orden cósmico. Como decía Epícteto, no son tanto los hechos sino la narración pública de los hechos lo que sacude a los humanos; las palabras que se pronuncian públicamente sobre estos hechos. Empatía cosmopolita que se genera en las prácticas.

En el caso de la Grecia clásica todas las categorías estaban centradas en la polis. Con la expansión realizada por Alejandro Magno y con el Estoicismo se abre paso a una visión cosmopolita. Con el Imperio Romano el mundo sufre una intensa transformación. Un milenio y algo más tarde la Modernidad supondrá aún un paso más en esa dirección, y hoy nos encontramos en una situación de una dimensión tal que la cuestión de la ciudadanía aparece irremediabilmente en primer plano.

Partiendo de la visión cosmopolita estoica vemos que en el Imperio romano no había igualdad política. Había igualdad jurídica pero ésta no se traducía en igualdad política ni social. Actualmente tampoco tenemos traducción política ni social de las igualdades a pesar de que sí hay la pretensión a nivel jurídico y moral. Pensar el cosmopolitismo hoy es una cuestión de primer orden. Los grandes conceptos mencionados han de revisarse y comprobar como quedan tras alteraciones como las realizadas por cosmopolitismos inauténticos.<sup>2</sup>

Ya no podemos pensar en el Estado autocentrado. La filosofía moral y política actuales siguen pensando desde una visión centrada, pero esta ac-

2 El cosmopolitismo auténtico apuesta por la práctica de dialécticas de inclusión de la alteridad, mientras que el inauténtico, por muy buenas pretensiones que aparente, acaba imponiendo exclusión de la alteridad, e instaura lo propio como dominio que exige a «los otros» adaptación (Beck, 2005).

titud cada vez es más insostenible e ilusoria. Ya no se trata del cosmopolitismo kantiano que pretende regular desde lo alto, regulando las estructuras y los hilos legales y estatales. Ahora el escenario es otro bien distinto; ya no es el de los estados, sino el de la globalización. El cosmopolitismo ha de actuar desde abajo, mediante dialécticas de reconocimiento, dialécticas discursivas; en el fondo se trata de un proceso dialéctico, en el sentido fuerte del término.

Un ciudadano romano o griego del siglo II tenía coordenadas totalmente distintas a las de otro ciudadano de la misma polis que viviera en el siglo IV, pues de un caso al otro ya hay una transformación antropológica de la constitución social y moral del individuo. El reconocimiento jurídico no implicaba garantía real de derechos políticos, ya que estos derechos políticos eran reservados a los más ricos y poderosos. En el caso romano se trata de una concepción de ciudadano distinta a la que había en Grecia.

Observando estos modelos y situaciones antiguas encontramos paralelismos con la situación actual que pueden servirnos de referencia. El mundo ha cambiado enormemente en los últimos decenios y esto implica una transformación a todos los niveles: político, moral, antropológico, epistemológico, etc. Hemos de repensar todas las categorías que ya no sirven para enfocar la nueva situación. Es necesario combinar ciudadanía cosmopolita y dialéctica del reconocimiento; estos son dos conceptos clave que hemos de ensamblar con acierto y decisión. Habrá conflictos, no siempre será posible resolverlos, pero hemos de institucionalizar esto de manera que podamos manejarlo. Los problemas de la multiculturalidad han de enfocarse desde la perspectiva de un mundo global, pues ésta es ya la realidad en que vivimos, y va a más. Esto implica dinámicas de diálogo intercultural, inclusivo de la alteridad, frente a la multiculturalidad vista como aglomerado de la diversidad en donde fácilmente las fuerzas dominantes<sup>3</sup> imponen estructuras jerarquizantes entre las distintas culturas.

Ya no es viable pensar al individuo y los grupos únicamente desde el marco de su nacionalidad. Figuras como la justicia y los derechos de propiedad a nivel internacional ya están en marcha. Ciudadanía y democracia aún son del Estado, pero estas instituciones internacionales que escapan a los límites del estado, ¿qué son si no son Estado? Desarrollándose a escala mundial, la economía ya no está ligada al parámetro del estado nacional. Un problema clave es el hecho de que el poder, en manos del ca-

---

<sup>3</sup> Según Beck (2004: 92), estas fuerzas dominantes muchas veces son poderes económicos transnacionales que escapan a los ámbitos del control político.

pital y de sus intereses, orienta las leyes que los estados llevan a término, de modo que la economía se desvincula de la legitimación democrática y adquiere una dinámica mucho más ágil que la de la política, la cual sí necesita legitimar cada paso que da. La economía actúa «translegalmente». Con la globalización el capital ha establecido una red de relaciones transnacionales entre las empresas de tal manera que ha creado un metapoder, un «espacio» de decisión que escapa al control estatal. El título del libro *Poder y contrapoder* hace referencia precisamente al poder del capital y el contrapoder de la sociedad civil global. La clave parece estar en la reconfiguración del estado, una unión entre sociedad civil y estado. Para intentar resolver esta asimetría entre capital, Estado y agentes sociales, Beck propone la «mirada cosmopolita», la unión entre sociedad civil y Estado.

Otra cuestión crucial es la de la emigración e inmigración masivas, la intensidad de los impactos que suponen la llegada de inmensos grupos de una misma cultura a un lugar; estos grupos continúan viviendo según las costumbres de sus lugares de origen y no hay la adaptación a los hábitos del nuevo lugar. En todas estas cuestiones tiene mucho que hacer la filosofía; es un momento clave de cambios a todo nivel y además, de una dimensión sin precedentes que necesita un tratamiento reflexivo interdisciplinario. La velocidad de cambio es además tal que si los filósofos no asumen su tarea en este sentido, otros tendrán que realizarla. No se trata de abandonar la Tradición, sino de repensarla desde esta nueva situación. Tampoco podemos ya analizar el lenguaje o los hábitos de «los otros» únicamente desde nuestro lenguaje y «lo nuestro». Asistimos a una transversalidad que lo cruza todo, nuestra perspectiva ha de abrirse al espacio y al tiempo de diversidad propios de la actualidad.

Desde la visión del Estado nacional la relación con otros estados está marcada por la competitividad, de manera que cada estado ha de construir su propio poder, pero con la mirada cosmopolita la relación entre estados es una relación de cooperación. Un elemento clave para la transnacionalización de poder es la percepción del riesgo global y de las consecuencias no deseadas. Ya no es posible hacer frente a esto desde el propio estado porque tanto causas como consecuencias se han «mundializado», afectando a todo, y si no es desde la acción conjunta de los distintos estados no puede hacerse frente. Otro elemento que contribuye a la cosmopolitización del poder del estado es la preservación de los Derechos humanos; éstos se han de garantizar siempre y en todo caso, no puede cederse el control a cada estado particular. Para poder actuar en este sentido ha de cambiarse la perspectiva y asumir la mirada cosmopolita, pues la realidad misma se ha vuelto cosmopolita. Se disuelven las fronteras, de

manera que para comprender la realidad social y política en que vivimos ahora necesitamos una nueva forma de mirar el mundo. La mirada reducida que se ciñe al estado ha quedado obsoleta ante un mundo interconectado de tal manera que se vuelve imprescindible pasar de la diferencia exclusiva de «lo uno o lo otro» a la diferencia inclusiva que propone «tanto lo uno como lo otro» y «no solo sino también». La identidad se redefine; con la mirada cosmopolita cambia el significado de nociones como interior-exterior, nacional-internacional, local-global, nosotros-los otros,... La mirada cosmopolita nos proporciona un esquema conceptual nuevo para afrontar los nuevos problemas derivados de la 2ª modernidad o modernidad reflexiva; implica la conceptualización y reflexión de los cambios producidos en la era global y de sus consecuencias no deseadas.

Cabe decir que la interdependencia cosmopolita no surge de una relación amorosa de todos hacia todos, sino de la preocupación ante situaciones de riesgo y peligro globales; esto hace necesario asumir una actitud de realismo. Los derechos humanos son el punto de arranque a partir del cual orientar la visión cosmopolita. El universalismo homogeneizador obliga a respetar a los otros como a iguales, pero la particularidad de cada uno se «sacrifica» frente a la igualdad universal, pues bajo la mirada universalista la diferencia cultural, o bien se suprime, o bien se deja de lado. Otra opción para tratar la alteridad consiste en la visión de la propia identidad como superior a las demás, admitiendo la diferencia pero como diferencia cualitativa. Frente a esto, el cosmopolitismo realista no es excluyente sino inclusivo; se trata de un proyecto que permite la voz de «lo otro» como afirmación y reflejo de uno mismo. Suprimida la tradicional diferenciación entre «nosotros y ellos» se hace necesario aproximar horizontes pero sin eliminar las diferencias.

Salvando las distancias, ya para los estoicos las fronteras eran una cuestión de convención; y por mucho que en nuestra época parezca que éstas son intocables, no es así. La filosofía ha de ver, tratar y proponer la revisión de todas estas cuestiones y fomentar el cosmopolitismo auténtico desde una perspectiva adaptada a la realidad, abriéndose a la continua construcción del proceso dialéctico, desde el prisma cosmopolita auténtico que necesita practicar la dialéctica del reconocimiento. Hay que construir el sentido porque la unificación ante el caos no se da automáticamente.

El estrés, la falta de escucha y la competitividad agresiva parecen ser características habituales en nuestra sociedad actual. Surge la necesidad de un nuevo código de relaciones donde la variedad sirva al enriquecimiento del conjunto. El diálogo necesita receptores que cumplan bien su fun-

ción, así como emisores que se expresen con claridad, y sobre todo, auténtica intención de entendimiento. Practicar la suspensión del juicio precipitado, asegurarnos de que realmente hemos comprendido lo que los otros pretenden transmitirnos, y después compartir asertivamente nuestra postura. No es lo mismo compartir monólogos que dialogar. La diferencia clave radica quizá en el hecho de que al compartir monólogos cada uno impone su interés y sus «razones» sin tener apenas en cuenta lo que los demás tengan que aportar. Esta actitud sufre un déficit en la calidad de escucha que conlleva falta de entendimiento y en muchas ocasiones conflictos que no siempre son inevitables. En cuanto a los conflictos ineludibles conviene fomentar el aprendizaje, y la práctica de pautas y maniobras de integración inclusiva de la diferencia, así como abrir nuevas vías de investigación en ese sentido, como los programas de educación emocional y resolución pacífica de conflictos que ya comienzan a funcionar en algunas instituciones.

## Conclusiones

Tras caracterizar las categorías de *oikeiosis* y *biomímesis* encontramos que la similitud entre ambas resulta evidente, aunque debe tenerse en cuenta que dos milenios median entre ellas. Quizá –como dice Riechmann (2004: 53)– la diferencia clave sea que la categoría de *biomímesis* de la bioética actual propone imitar a la naturaleza porque funciona, no porque la naturaleza sea una guía moral, mientras que la dimensión moral sí cobraría una mayor relevancia en el autodomínio estoico. Ahora bien, habría que indagar cual es el sentido de lo moral en el estoicismo, al tratarse de una moral fundamentada en la física y el estudio de las relaciones armónicas en la naturaleza.

Por otra parte, las exhortaciones estoicas al uso moderado de los bienes, el autodomínio de los impulsos y su reorientación a lo racional en armonía con el orden natural del cosmos, concuerdan con el modelo de autocontención propuesto por la bioética actual en defensa de que los «consumos humanos agregados en demanda global no han de superar los límites impuestos por la biosfera» (Riechmann, 2004: 338). La ética de la autocontención estoica fomenta un autocontrol sobre los deseos y una actitud de moderación acordes al conocimiento y el respeto de los límites impuestos por la naturaleza. El cosmopolitismo estoico aboga por una «ciudadanía cósmica» que contemple a todo ser humano como conciudadano y a todo ser vivo como parte integrante de un mismo organismo vivo común.

No obstante, la posible adecuación de estas propuestas a la crisis ecológica actual por un lado, y a la cuestión de la multiculturalidad e interculturalidad<sup>4</sup> por otro, exige una exploración más detallada y extensa de la que aquí hemos podido realizar. Tal sería el caso –ya comentado– de hasta qué punto incurrimos o no en falacia naturalista a la hora de realizar nuestro pretendido tránsito, o de cuestiones como la de hasta qué punto la autopreservación –en relación a la *oikeiosis*– puede chocar con la autopreservación que otros individuos ejerzan a su vez, lo cual atañe al tema de los límites de las libertades. La ética naturalista estoica considera el tema de la familiaridad en términos de autoconservación, familiaridad social y familiaridad en general –uno de los asuntos principales discutidos por los estoicos en relación a la cuestión de la Justicia– y contempla la preservación de «lo propio» en un sentido mucho más amplio que lo «individual», abierta también al conjunto de «lo humano» y en última instancia a la Naturaleza entera como un gran organismo vivo, patria, hogar y lugar común del cual todos formamos parte. Así, el respeto de los límites se aplica a todos los niveles y requiere una investigación esclarecedora en torno a la relación libertad-límites.

Se impone pues la necesidad de profundizar en la exploración de vínculos y diferencias entre estoicismo y actualidad, debido sobre todo a lo distintas que son sus respectivas cosmologías. Estas cuestiones desbordan los límites del presente estudio, por lo que de momento nos contentamos con sostener que tanto la comparación de las categorías *oikeiosis-autodominio/biomímesis-autocontención*, como la exploración de la propuesta cosmopolita estoica en relación con el reto actual que supone la interculturalidad, son vías fructíferas, y que la crisis ecológica y de valores a la que nos enfrentamos actualmente puede obtener abundantes referencias y directrices a partir de las propuestas éticas del estoicismo. El propósito de este artículo ha sido acreditar esta propuesta y abrir puertas en esa dirección.

---

<sup>4</sup> La cuestión comparativa entre estoicismo y actualidad, en relación con estos temas, requiere un estudio más amplio. Lo mismo ocurre con el análisis de la multiculturalidad, y con el de la apuesta por vías de diálogo inclusivo que faciliten dinámicas de interculturalidad respetuosas con la alteridad.

## Bibliografia

- ARNIM, H. F. (1964): *Cleantes. Stoïcorum veterum fragmenta*, I, Stuttgart, Stutgardiae in Aedibus B. G. Teubneri.
- BECK, U. (2004): *Poder y contrapoder en la era global*, Barcelona, Paidós.
- (2005): *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós.
- D.L. = MARCOVICH, M. Y GÄRTNER, H. (ed.) (1999-2002): *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, Stuttgart-Lipsia, Teubner.
- GAGIN, F. (2003): *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo*, Cali, Universidad del Valle.
- GUTHRIE, W.K.C. (1988): *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos.
- HADOT, P. (2006): *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Ed. Siruela.
- LONG, A. (1984): *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza Universidad.
- RIECHMANN, J. (2004): «Biomímesi: un concepte clau per pensar la sustentabilitat», en VALDIVIELSO, J. (ed.) (2004): *Les dimensions socials de la crisi ecològica*, Palma, Edicions UIB, pp. 45-77.
- (2006): *Biomímesis: ensayos sobre imitación de la naturaleza. Ecosocialismo y autocontención*, Madrid, Catarata.
- (2007): «Biomímesis: Respuesta a algunas objeciones», en [http://www.cima.org.es/archivos/Areas/ciencias\\_sociales/5\\_humanidades.doc](http://www.cima.org.es/archivos/Areas/ciencias_sociales/5_humanidades.doc)
- SVF = ARNIM, H. F. A. VON (comp.) (1968): *Stoïcorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Stutgardiae in Aedibus B. G. Teubneri.
- VELAYOS, C. (1996): «Oikeiosis: la naturalización de lo moral en el estoicismo antiguo», *Pensamiento*, Vol. 52, Núm. 204, pp. 441-449.

Recibido el 15 de septiembre de 2010.  
Aceptado el 20 de septiembre de 2010.

# Ciència, cultura i una nova filosofia

## *Science, culture and a new philosophy*

ÒSCAR LLORENS I GARCIA

IES VALL D'ALBA

---

### **Resumen**

La filosofia de la cultura no puede dejar fuera de su objeto de análisis la ciencia natural; La ciencia es cultura y ello hace necesario pensar en la cultura como conocimiento. Desde este artículo se procederá a un estudio de la relación entre humanidades y ciencias naturales por una parte y a la relación entre humanidades y filosofía por otra que concluirá que la filosofía no es una de las humanidades y, de serlo, lo será al mismo nivel de las matemáticas y la física. Se pedirá la inclusión de contenidos de ciencias naturales para una filosofía renovada que pueda abordar problemas necesarios para el tratamiento del panorama que presenta la ciencia natural. Por último se esbozarán unas consideraciones sobre los actuales planes de estudio en la universidad.

Palabras clave: ciencia, cultura, humanidades, filosofía.

### **Abstract**

Philosophy of culture can not ignore in its researches natural science. Science is a kind of culture and it makes it necessary to think about culture as knowledge. In this paper we will pay our attention to the analysis of the relationship between humanities and natural science in one hand, and between humanities and philosophy in the other hand. This will come to the conclusion that philosophy is not a part of humanities or, in the case it was, it will be a part of humanities the same way as mathematics or physics are. We will ask for the inclusion of natural science contents into a new way of doing philosophy, which make it possible to deal with the landscape given by natural science. In the end, we will make some reflections on the new curricula at university.

Keywords: science, culture, humanities, philosophy.

## **1. La cultura**

Si hem d'abordar el tema de la interculturalitat, haurem de recordar el que s'entén per «cultura» i demanar ajut a les antropòlogues i antropòlegs socials, experts en l'assumpte. Així podem entendre (Harris, 1987: 123) que

La cultura fa referència al cos de tradicions socialment assolides que apareixen [...] especialment entre els primats. Quan els antropòlegs parlen d'una cultura humana, normalment se refereixen a l'estil de vida total, socialment assolit, d'un grup de persones, que inclou els modes pautats i recurrents de pensar, sentir i actuar.

D'on s'infereix que la cultura és quelcom que s'aprén i es transmet en societat i que comprén la totalitat de l'esfera d'allò humà en la seva esfera no merament biològica; de manera (Harris, 1987: 123) que

La cultura [...] en son sentit etnogràfic ample, és aqueix tot complex que comprén coneixements, creences, art, moral, dret, costums, i qualsevol altres capacitats i hàbits adquirits per l'ésser humà en tant que membre de la societat.

La cultura, com a producte social, sembla configurar-se com un tot més enllà de la biologia,<sup>1</sup> que inclou tota la producció humana en termes d'idees o coses materials segons l'equació: [humà = biologia + cultura] d'on [cultura=humà-biologia].

Ara bé, si la cultura és apresada socialment i cada societat és diferent i particular, aleshores, per força, la cultura no és universal sinó relativa al seu context en el temps i l'espai. Aquesta idea no sembla incompatible amb la existència d'universals culturals ja que aquests són més aviat patrons de comparació intercultural que no pas continguts compartits per cada societat des que l'ésser humà habita el planeta. Si és així doncs, que la cultura inclou com hem dit abans el coneixement i el pensament humans i si aquesta és relativa, aleshores tenim una difícil disjunció que tractarem al següent punt, la d'on ubicar les ciències, naturals o socials, en aquest esquema antropològic.

## 2. Pertany la ciència a la cultura?

Com en tota disjunció, hi ha dues opcions i, en aquest cas, dues respostes a l'assumpte de la ubicació de la ciència al si d'allò humà:

---

<sup>1</sup> Si bé està de moda entre la biologia evolucionista actual entendre la cultura com un producte emergent de les unitats de selecció superiors en un panbiologisme que inclouria fins i tot les matemàtiques. Les obres d'Antonio Damasio (2000 i 2006) en són un bon exemple, i les de Roger Penrose (1991: 107-194 i 1994: 65-132) una bona antítesi.

a) *La ciència no pertany a la cultura.*

Aquesta posició seria conseqüent amb la pretensió inscrita al realisme ingenu segons la qual la ciència no tindria subjecte. La construcció científica es caracteritzaria per ajustar-se plenament a l'objecte sense ingerències del factor humà i, per tant, independentment del subjecte que la construeix a base de models, hipòtesis, teories o lleis. Malauradament per a qui així pense açò planteja almenys un parell de dificultats: a,1) El progrés científic associat al concepte d'anomalia fica de manifest que la ciència està en contínua revisió coherentment amb el tarannà crític de la pròpia racionalitat; açò impedeix la tematització de la ciència com a purament objectiva, ja que allò que s'ajusta perfectament a l'objecte, no pot mostrar-se erràtic en la descripció del mateix, mentre que la ciència funciona a base d'errors i correccions (Popper, 1980) o de forma anàrquica (Feyerabend, 1981). a,2) La ciència és un saber racional, ara bé, tot saber és la relació necessària entre un subjecte agent i un objecte de coneixement, sense subjecte cognoscent no se pot produir cap judici sobre cap realitat i, per tant, no pot haver ciència sense subjecte<sup>2</sup> com no siga amb l'absurda idea de que la ciència no és algun tipus de coneixement. Aquestos dos arguments contra la possibilitat de la ciència com quelcom alié a la cultura en la mesura en que aquella no precisa de cap subjecte –ni per tant de cap subjecte humà si és que hi ha d'altres– i també en la mesura en que la ciència no proporciona objectivitat total, ens remeten a la segona alternativa de la nostra disjunció:

b) *La ciència és cultura.*

Efectivament, si la ciència és coneixement racional i el coneixement és un producte cultural, la ciència és cultura en el mateix nivell que l'art o la religió. Ara bé, aquesta segona opció ens situa front altre problema no menys important: Com se conjuga el relativisme cultural amb la prentensió d'universalitat de la ciència en tant que coneixement racional i com se fa casar el tarannà après de la cultura amb la crítica, que defineix la raó,

2 Si bé la idea de "ciència sense subjecte" és més que res un ideal regulatiu que pretén que els prejudicis o interessos de les científiques i dels científics romanguen aliens a la investigació. La necessarietat de les estructures lògiques del subjecte, en un sentit més o menys kantian, per a emetre enunciats científics sobre el món, és difícilment qüestionable.

3 L'autonomia, junt amb el tarannà lògic i laic, i els trets ja introduïts de crítica i universalitat, defineixen la raó tal i com l'entendrem ací. La raó serà el saber universalitzable, laic, autònom, lògic i crític fins i tot amb si mateix.

amb la tradició o allò imposat? On rau l'autonomia<sup>4</sup> de la raó si aquesta és un producte de la societat heretat i difós?

Si la ciència és coneixement, aleshores la ciència és cultura; i si la ciència és cultura aleshores se prohibeix la inclusió del relativisme com a tret definitori de la cultura. Efectivament la ciència és un dels trets fonamentals de la cultura, però això no casa amb la pretensió de l'antropologia de que la cultura siga relativa i no més que una construcció social. Per què no? Per què la ciència no es pot tematitzar com quelcom relatiu o com altra tradició socialment transmesa com ara la religió o els refranys? Perquè la ciència és racional en els termes adés exposats, i això exclou aquella tematització. Per defensar tal afirmació exposaré els problemes que se'n deriven de les versions fortes del relativisme o de la ciència com a constructe social i no gens més que això, ambdues postures defensades per Feyerabend (1981 i 1989: 143-149).

α) La crítica més manida envers el relativisme fort rau en llur inconsistència. Si hom pretén que tot siga relatiu pretén o que tal asseveració siga relativa o que no ho siga. Si ho és, hi ha coses que no són relatives perquè l'asseveració «tot és relatiu» no se compleix en tots els casos atés que és relativa; si no ho és, de relativa, aleshores ella no és relativa la qual cosa impedeix que tot ho siga. Ergo no tot és relatiu. Curiosament, que el relativisme i l'escepticisme no se sostenen a si mateixa no evita la seva proliferació, com també ocorre amb els sociologismes:

β) Si la ciència és un constructe social i no més que això, com se recorda des de certa sociologia de tarannà postmodern i especialment relacionada amb els estudis culturals i la sociologia de la ciència, aleshores la sociologia també ho és.<sup>4</sup> Si també ho és, l'afirmació que «la ciència és un constructe social», per provenir d'una ciència i, per tant, d'un constructe social, és igual de respectable que les tradicions xamàniques i també que afirmar que «la ciència no és un constructe social»; la qual cosa és evidentment contradictori.

<sup>4</sup> Aquest tipus d'argument és igualment vàlid per al panbiologisme (Damasio, 2000 i 2006) en la mesura en què se considera la racionalitat com un producte evolutiu i no més que això. De ser així, la biologia com a ciència racional –si és que vol ser racional– també ho és i, si no hi ha més criteri de veritat, totes les afirmacions de la biologia són productes evolutius inclosa l'afirmació que «la racionalitat és un producte evolutiu». Si només fora així, la biologia és tant producte evolutiu com la superstició –que també, naturalment és un producte evolutiu– ergo sense un criteri de racionalitat extraevolutiu, no biològic, no hi ha arguments per a defensar la superioritat de la biologia sobre la superstició. Així que si se vol que la biologia siga superior a la superstició, cal que no tot siga un producte evolutiu i no només que això: la racionalitat que permet la interrogació científica sobre la vida és lògicament diferent de la mera evolució, per tant.

En la línia d'allò esgrimit en  $\beta$ ) i en la nota a peu de pàgina 4, crec possible i profitosa una defensa de la racionalitat en general i de la ciència en concret, atès el seu èxit predictiu, la seva capacitat transformadora en forma de tecnologia, la vinculació de la moralitat i la bona pràctica política a la raó i sobre tot per dos raons:

- 1) Perquè la crítica implica la raó si és que es vol reconèixer ella mateixa com a crítica i
- 2) Perquè un camí altre que la raó, implica qualsevol cosa... entre les coses que implica podem trobar «la raó és inqüestionable».

Per descomptat que aquesta racionalitat que ací defense, ni s'esgota en la ciència ni tota pràctica feta per científics i científiques quedaria inclosa en el criteri de racionalitat exposat en la nota 3; però podem dir que la ciència és un clar producte de la racionalitat en els termes exposats de coneixement lògic, autònom, universalitzable, laic i, sobre tot crític, i per tant quelcom més que alguna tradició relativa o merament apresada per endoculturació.

### **3. Una filosofia de la cultura: una filosofia del saber**

Si el plantejament anterior és correcte i la ciència és cultura però universalitzable, aleshores cal replantejar la definició de cultura com a quelcom més ample, en termes de coneixement. La cultura és forma de fer les coses i de pensar-les, però també coneixement, en el terme més ordinari de l'expressió tindre cultura en tant en quant se saben moltes coses. Tal i com l'entendrem ací, una filosofia de la cultura és necessàriament i sense excloure altres coses, una filosofia del saber. De manera que per a fer filosofia de la cultura en els termes exposats, cal fer una epistemologia i una filosofia de la ciència.

Açò ens situa front a la vella qüestió sobre les dues cultures (Snow, 1987), però no en els termes que ell plantejava entre la cultura humanística i la científica –no sé si molt ben denominades, per cert– perquè des del meu punt de vista ambdues són la mateixa. Les dues cultures són la que funciona al marge de la racionalitat i per a la que tal volta se puga demanar que siga relativa i socialment transmesa i no més que això; i la cultura com a coneixement racional incloent les malanomenades lletres i les malanomenades ciències.

No hi ha gent de «lletres» i gent de «ciències», en tot cas podríem dir si hi ha gent de ciències humanes i socials o humanitats i gent de ciències

naturals i formals... se farien. Però és que no queda gens clar on comencen les unes i on acaben les altres per una sèrie de raons:

- a) Perquè el saber racional, per lògic, empra un rerafons lògic i matemàtic comú a totes les àrees i que no pertany a cap àrea determinada.
- b) Perquè el món dels humans és el mateix món que estudien les ciències naturals i per això van a haver àrees solapades.
- c) Perquè existeixen vincles teòric d'interrelació fins i tot entre les àrees aparentment més allunyades de les ciències naturals i les socials. Començant per la geografia que és física i humana alhora, podem trobar exemples que emparenten a gairebé totes les disciplines; en ficarem un parell. 1) L'astronomia necessita de la història per a saber la data d'aparició al cel de fenòmens singulars com ara l'aparició de cometes o supernoves (Menzel i Passachoff, 1990: 25, 117, 171, 397-404). 2) La botànica realitza els seus inventaris en llatí. 3) L'arqueologia necessita sovint de la química per a datar.

Així les coses, el que no va a ser fàcil va a ser separar les ciències humanes i socials de les naturals –més fàcil seria separar-ne les formals, pseudopedagògicament associades a les naturals, d'ambdues pel tarannà formal d'aquestes i l'empíric d'aquelles. Atés que comparteixen subjecte, podríem centrar-nos en l'objecte i dir que les ciències naturals tenen com a objecte allò que no és humà excloent la base biològica d'aquest, mentre que les socials i humanes tenen com a objecte el món dels humans. No sembla satisfactòria la dicotomia explicació/comprensió en la mesura en que les teories científiques naturals, en estar enunciades, necessiten ser compreses per la comunitat científica o per qualsevol intel·ligència racional i en que les ciències humanes i socials també miren d'explicar en abordar qüestions dels humans.<sup>5</sup>

Dit açò, no sé si atrevir-me a caracteritzar qué són les humanitats en general, perquè no estic molt segur del qué són... si de cas, començaré per apuntar el que no són.

<sup>5</sup> Les ciències formals són independents de les empíriques. Ni pertanyen a les naturals com se pretén en algunes facultats ni són un constructe humà com se pretén des d'alguna sociologia de tarannà postmodern. No són empíriques: hom no pot veure números com qui veu la Lluna; no són un constructe social: no les podem pensar com ens abellesca sinó en base al criteri de no contradicció entre d'altres. Imre Lakatos (1999: 50-57) reclama que les matemàtiques són quasiempíriques, però no ofereix cap alternativa desenvolupada sobre eixa base. L'obra de Penrose (1991 i 1994) es pot considerar una refutació de tal pretensió.

#### 4. La filosofia no és una de les humanitats

Les humanitats no són el cos general de coneixements sobre les coses més abstractes que produïm els humans com ara les arts o la política i que inclou la filosofia. Dit d'una altra manera, la filosofia no és una de les humanitats. No estic segur d'on va arrancar la moda d'incloure-la tot i que tinc alguna idea, però ha calat en diferents registres fins i tot acadèmics i molta gent s'ho ha cregut, però se sosté de molt mala manera tal inclusió. Jo crec que la manca de formació matemàtica de molts pensadors i pensadores així com algun criteri acadèmic més vinculat amb organitzar espais i materials i a casar a algun lloc als qui o bé no casen del tot en cap lloc o bé no tenen massa pretendents, podria explicar que s'accepte de major o menor gana que la filosofia pertanyi a les humanitats; però caldrà que recolze aquesta meua opinió.

La filosofia conté almenys cinc branques principals de sobra conegudes: lògica, metafísica, epistemologia, ètica i estètica. D'elles només dues s'ocupen de qüestions purament humanes. Hom podria objectar que l'antropologia, la sociologia, la filosofia política o del dret i un llarg etc. sí que són branques de la filosofia que s'ocupen de qüestions humanes; però seria fàcil reequilibrar la situació incloent-hi la cosmologia, l'ontologia, la filosofia de la natura, la filosofia de la ciència o la tecnologia i tantes *filosofies de* com se vullga referides a qüestions naturals. També se podria dir que la lògica pot ser considerada una ciència formal independent, però sempre se pot ficar davant una *filosofia de* per a solventar la qüestió. Finalment hi ha qui considera que la filosofia en l'actualitat ha d'estar entesa com una mena de crítica social, orientada cap a termes polítics i antropològics com la diferència, la justícia o el gènere.<sup>6</sup> Aleshores, caldria inventar-se una disciplina racional que permetera l'anàlisi crític de la pròpia racionalitat, que es plantejara a què i en quines condicions podem anomenar «real», quan un coneixement és vàlid i quins tipus hi ha, quan un argument és correcte i per què... Si admitim que això ho fa la filosofia, tenim una feina menys, si no; no sols haurem de fer el mateix que s'ha anat fent fins la data en filosofia, sinó que haurérem de renunciar nominalment a una tradició de més de 2000 anys de pensament racional.

I amb tot, hi ha una possibilitat de contemplar la filosofia com a una de les humanitats: la que permet considerar-ne també les matemàtiques.

---

<sup>6</sup> Encara que resulta complicat parlar de qualsevol d'ells sense ontologia o sense fer filosofia del llenguatge, entre altres qüestions de vella filosofia.

En la revista del Colegio Oficial de Licenciados en Filosofía y Letras y Ciencias va aparèixer publicada una interessant reflexió (Carrillo, 2000) del degà de la Facultat de Matemàtiques de la Universidad Complutense, José Carrillo, quan deia que les matemàtiques també són humanitats, perquè «tienen una importancia vital para la formación del espíritu y del razonamiento lógico». Quina és, en tot cas l'arrel de l'humanisme? No necessàriament l'interés per allò humà i no pel món on els éssers humans viuen, sinó enderrocar la deïtat del centre de valor per ficar-ne a l'home i a la dona. Ací rau el sentit de l'humanisme i, per afegitó, hauria de ser el nucli vertebrador de les humanitats: ficar a l'ésser humà en el centre de l'interés i de valor; ni el dret, la religió, el cosmos, la ciència, ni el mercat poden substituir aquest nucli. Ara bé, a l'ésser humà l'interessa el món on viu i es projecta en ell, per això les humanitats, si han de ser humanitats, no poden romandre al marge del coneixement científic natural i, per pura necessitat, de la base matemàtica que necessita. Les humanistes i els humanistes deurien de poder contar amb un coneixement de la natura i del pensament abstracte lògic i matemàtic si és que volen comprendre l'ésser humà en el seu món i no marginar una part fonamental de la cultura.

Si la manca de contingut de les ciències naturals en la formació humanística és greu, la manca d'interés filosòfic en aquestos assumptes seria un suïcidi per la filosofia i una greu pèrdua per les ciències naturals i formals.

## 5. La demanda de filosofia a les ciències naturals

En el IV Congreso Internacional de Filosofía de la SAF, Sefano Poggi va dir que hi havia un gran ventall de possibilitats noves per a la filosofia en la mesura en què les ciències obren nous interrogants exponencialment, però que calia ser pessimista perquè els filòsofs i les filòsofes no estaven a l'altura. Mesos abans, al congrés de 2008 de la Sociedad Asturiana de Filosofía, Siabra Fraile ens advertia des de la informàtica que aquesta no era sinó una versió del que la filosofia havia produït durant segles tot inven-

---

7 De fet va arribar a dir que ja no feia falta que la filosofia se n'ocupara de l'ontologia com feia temps que ja no havia deixat el testimoni als físics de la preocupació cosmològica –la qual cosa sols és certa a mitges. Açò va provocar certa indignació comprensible; però l'ontologia informàtica se limita quasi per complet a l'elaboració d'estructures de categories i no contempla la possibilitat d'una teoria general sobre la realitat incloent-hi problemes com ara la natura de la modalitat, el temps, la substància, etc. A més, des del meu punt de vista, enlloc de vore aquesta ontologia informàtica com un perill, caldria vore'l com un guany: una volta més la filosofia s'ha manifestat útil per al desenvolupament científic i tecnològic i, a més, obre un nou marc d'investigació filosòfic... crec que són bones notícies.

tariant el contingut de la xarxa en ontologies –sic– jerarquitzades per ordenar els continguts presentats cibernèticament<sup>7</sup> i Gracián Triviño, des de la robòtica, demanava ajut a la filosofia per a analitzar la possibilitat d'intel·ligència artificial. Fa uns mesos, a València, Ramón Lapiedra demanava col·laboració a la filosofia des de la física, per abundar en la defensa de la racionalitat front tipus de sabers acrítics i dogmàtics tot aprofitant el dia mundial de la filosofia.<sup>8</sup>

Què és el que està passant? Hi ha una demanda de filosofia per a les qüestions de les ciències naturals, referides al mètode i al criteri però també als continguts? La preocupació de la física al segle XX i de la biologia més actual per assumptes filosòfics aixina sembla manifestar-ho. Abunden les publicacions d'alta, baixa i molt baixa divulgació científica sempre amb alguna concessió, més o menys afortunada,<sup>9</sup> a la filosofia. Estarem a l'altura per fer front a la demanda?

## 6. Els anaritmètics

Amb tota la prudència del món, voldria fer autocrítica i afirmar que, a l'Estat Espanyol encara que probablement no sols en l'Estat Espanyol, la filosofia no està generalment preparada per fer front a les necessitats epistemològiques i acadèmiques que la filosofia deu amb certa urgència escometre perquè les filòsofes i els filòsofs o no estan degudament preparats o no tenen suficient interès... si bé a mi me sembla que sovint se tracta de la primera part de la disjunció.

Quina mancança acadèmica pateixen les professionals i els professionals<sup>10</sup> de la filosofia? Que no saben matemàtiques. Ja Stephen Hawking

8 Desgraciadament, excepte l'article d'Eikasia enumerat a la bibliografia, la major part d'aquestes conferències i comunicacions, encara no estan impreses o disponibles virtualment.

9 Vull dir, moltes voltes, les referències a la filosofia és del tot inexacta quan no falsa. Per exemple, l'obra *Atlas del Cielo* que figura en la bibliografia, ens conta que Kant fou un implacable detractor de Newton en la pàgina 22; quan hi ha qui considera la *Crítica de la Raó Pura* com una base metafísica per a fornamentar la física del físic britànic. Altre bon exemple és el capítol tres de *Impos-turas Intelectuales* (Sokal i Bricmont 2008: 63-112) on el relativisme i el solipsisme són tematitzats de forma poc adient i obviats sense major explicació; pecat mortal en un llibre que lamenta l'escàs rigor en filosofia de la física i les matemàtiques. Finalment l'obra de Damasio *El Error de Descartes*, és un perfecte exemple de com no agafar-se seriosament Descartes, tal volta perquè no se l'ha comprés. A tal efecte llegir la nota a peu de pàgina número 4.

10 Curiosament, per provenir des de les ciències naturals o les matemàtiques, hi ha amateurs que disposen d'una més que suficient base aritmètica i geomètrica, però molts d'ells i moltes d'elles solen reduir la filosofia a una mena de reconstrucció metafísica materialista del que les ciències naturals diuen.

(1988: 223) acusava a la filosofia de la ciència de mirar d'abordar la comprensió de l'univers sense una suficient base matemàtica i, si hem de dir la veritat, no sembla fàcil que poguem filosofar sobre el riquíssim i controvertit, sempre canviant, món que la ciència natural ens fica al capdavant sense entendre els rudiments més elementals dels models matemàtics que sustenten llur estudi. Les filòsofes i els filòsofs no sabem prou matemàtiques i això explicaria l'acusada orientació ètico-política, literària i historicista que prenen la majoria de ponències que se presenten a molts dels congressos de la nostra especialitat.<sup>11</sup>

Açò és una pena, perquè hi ha un bon grapat d'assumptes de nou o innovat encuny que necessiten d'anàlisi filosòfic i, dins d'ell, alguns temes que podem tractar de forma errònia per la manca adés apuntada.

## 7. Cap al futur

La necessitat de la unitat de la racionalitat i la necessitat de la interdisciplinarietat front l'atomisme de la ultraespecialització, la defensa de la racionalitat front el dogmatisme, la defensa dels límits de la racionalitat contra el realisme ingenu i acrític de la ciència quasisacerdotal, la prevenció d'ambdues formes de fanatisme i de tantes altres, són ara noves, ara renovades temàtiques que necessiten a crits que la filosofia<sup>12</sup> participe en el debat aportant l'enorme rerafons metafísic, lògic i en suma crític de que disposa. Però no serà possible abordar totes aquestes qüestions, d'enorme interès en la societat actual, sense comprendre com se construeix la ciència natural, sinó fins i tot descuidant els continguts eminentment filosòfics d'ontologia, lògica, teoria del coneixement o filosofia de la natura.

El nou espai educatiu superior europeu ha situat un panorama que, siga bo o roïn, hem de ser capaços d'aprofitar-lo per a mantenir la filosofia com una àrea de coneixement no sols irrenunciable per la pròpia estructura de la raó i per la exigència acadèmica de cada ontologia regional, sinó també per qüestions emergents del nostre present com les adés exposades.

11 Si repassem, per exemple, les ponències del 18é Congrés Valencià de Filosofia, observarem l'acusat encuny antropològic que hi conté: [http://www.uv.es/sfpv/congressos\\_textos/congres18.html](http://www.uv.es/sfpv/congressos_textos/congres18.html).

12 Sense oblidar projectes que sonen molt bé com ara l'assessoria filosòfica o l'assessoria ètica a les empreses.

## 8. Els nous plans d'estudi

Aquest espai educatiu superior europeu consolida la presència de les matemàtiques en els títols de grau de les àrees de les ciències naturals on encara no hi havia una implantació com en els casos de Podologia o Dietètica, de manera que sols els graus d'Infermeria i, en alguns llocs, de Fisioteràpia se'n fugen a aquesta consolidació.

Pel seu costat, la filosofia compta amb una desigual presència entre el currículum de cada grau; així algunes àrees centrals de les ciències empíriques en general només s'hi introdueix la filosofia mitjançant la història de la ciència, hi ha facultats de medicina que incorporen història del pensament als graus d'Infermeria.

Amb aquest marc, el nou grau de filosofia malgrat la intenció encaselladora obertament reconeguda de confinar-la a les humanitats com qui grapa un parell de documents per què no es desparramen, ha suportat molt dignament l'escomesa.<sup>13</sup> En general els plans d'estudis de la nova titulació de filosofia, respecten els continguts centrals de la filosofia tot incorporant o potenciant la presa de contacte amb el món on vivim mitjançant les històries de la ciència o panoràmiques generals de la ciència contemporània. Polítics i psicopedagogs sembla que no han tingut èxit a l'hora d'arrossegar l'ensenyament superior al gir antropològic i polític a que han forçat la filosofia a l'ensenyament secundari.<sup>14</sup>

Pel que fa a la titulació d'humanitats, pareix que llur planificació ha abundat en vells errors. Els continguts d'història se solapen, els de filosofia s'orienten encara més a qüestions humanes i no més que humanes, a més s'insisteix en fer filosofies d'assumpes molt concrets sense tocar ni tangencialment les àrees generals en què s'inscriuen els dits assumpes. Per fi, l'únic contacte que se té amb el món i les ciències naturals, prové de les assignatures d'informàtica, si bé adaptada, i les de geografia física. No compartesc la idea de què un humanista o una humanista pugui assolir un grau sense tindre cap noció universitària del món on viu, del medi físic que el sustenta, de la ciència natural i formal més enllà de la filosofia de la ciència i la teoria de l'argumentació. Pot alguna o algú convertir-se en tècnica o tècnic cultural ignorant la pràctica totalitat de la producció científica i tecnològica? Si tinc raó quan he dit que la ciència és cultura, aleshores aquesta pregunta ens hauria d'invitar a la reflexió.

<sup>13</sup> Consultar el link virtual al llibre blanc de la reforma de la filosofia en el marc de l'EES de la bibliografia.

<sup>14</sup> Tot i que, per part del professorat de secundària, existeix una intenció generalitzada de mantenir en el currículum els continguts fonamentals de la filosofia tot i el nom de les assignatures.

Finalment, els estudis referits al gènere, a l'aplicació de la raó pràctica, a la teoria estètica i quantes més qüestions de les àrees humanes i socials millor, són un patrimoni filosòfic i humanístic que mai pot deixar d'interessar en l'entorn acadèmic contemporani; jo m'atreviria a opinar, però, que no s'haurien de dur a terme a costa d'erradicar la seva base filosòfica, ontològica si se vol, que d'alguna manera les fa raonablement possibles. És un poc allò de primer l'ésser, després el deure ser.

## 9. Conclusions

Un adient tractament de la cultura no pot deixar la ciència natural de banda tot i que l'exigència d'universalitat de les ciències en concret i de la raó en general, force a redefinir el tret de particularitat i relativitat d'allò cultural. La filosofia a l'actualitat conté un enorme potencial de reflexió demanat per les ciències naturals i sense menysprear ni l'actualitat ni la conveniència cap de les seves àrees d'estudi tradicional. Aquest potencial no pot quedar confinat a les ciències socials i les humanitats per diferents problemes de lògica interna de cadascuna de les disciplines ací contemplades. Tampoc queda gens clar qué s'entén per humanitats, qué per ciències socials i sí que se veu la interrelació d'ambdues amb les ciències naturals. Aquesta interrelació junt a altres temes actuals, són reptes importants que deuen ser acceptats per la filosofia, malgrat les mancances d'aquesta en termes de formació aritmètica. Aquesta mancança està tractada de forma desigual al panorama universitari espanyol.

## Bibliografia

- CAMPUZANO, A. (2000): «Las Matemáticas También Son Humanidades. Entrevista a José Carrillo», *Boletín del Ilustre Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía*, 117, pp. 34-36.
- DAMASIO, A. (2000): «Creación Cerebral de la Mente», *Investigación y Ciencia*, Enero de 2000.
- (2006): *El Error de Descartes*, Barcelona, Crítica.
- FEYERABEND, P. (1981): *Tratado Contra el Método*, Madrid, Tecnos.
- (1989): *Los Límites de la Experiencia*, Barcelona, Paidós.
- GÓMEZ PIN, V. (1998): *La Tentación Pitagórica*, Madrid, Síntesis.
- HARRIS, M. (1987): *Antropología Cultural*. Madrid, Alianza Editorial.
- HAWKING, S. (1992): *Historia del Tiempo*, Barcelona, Planeta-De Agostini.

- LAKATOS, I. (1999): *Escritos Filosóficos, 2 Matemáticas, Ciencia y Epistemología*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARDONES, J.M. (1991): *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales*, Barcelona, Anthropos.
- MENZEL Y PASSACHOFF (1990): *Guía de Campo de las Estrellas y los Planetas*, Barcelona, Omega.
- PENROSE, R. (1991): *La Nueva Mente del Emperador*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori.
- (1994): *Las Sombras de la Mente*, Barcelona, Crítica.
- POPPER, K. (1980): *La Lógica de la Investigación Científica*, Madrid, Tecnos.
- RIGUTI, A. ET AL (2008): *Atlas del Cielo*. Madrid, Susaeta.
- SNOW, C. P. (1987): *Las Dos Culturas*, Madrid, Alianza Editorial.
- SOKAL, A. Y BRICMONT, J. (2008): *Imposturas Intelectuales*, Barcelona, Paidós.
- [http://www.aneca.es/media/150268/libroblanco\\_filosofia\\_def.pdf](http://www.aneca.es/media/150268/libroblanco_filosofia_def.pdf)
- <http://www.revistadefilosofia.com/24-34.pdf>

Recibido el 30 de abril de 2010.  
Aceptado el 20 de julio de 2010.



## Ressenyes de llibres

**Ferrete Sarria, Carmen (2010): *Ética ecológica como ética aplicada. Educación cívica y responsabilidad ecológica*.** Madrid: Ediciones Ciencias Sociales. ISBN: 9788487510557. *Ressenyat per Elsa González Esteban, Universitat Jaume I.*

En este libro se plantea y se justifica una ética aplicada ecológica que quiere estar a la altura de los actuales problemas ambientales. Con este objetivo se formula y se fundamenta un principio de responsabilidad ecológica con pretensión universalista, dentro del marco de la ética discursiva, pero que integra las aportaciones de los ecofeminismos. Finalmente y para que la propuesta no se quede en la teoría, la autora aporta una serie de claves hermenéuticas para poder aplicar la propuesta y en la última parte la concreción se realiza en el terreno de la educación, el instrumento que se ha mostrado más eficaz para empoderar a los seres humanos para hacerse cargo de su entorno ambiental.

El punto de partida consiste en introducir un nuevo hecho moral, que no es la naturaleza, sino el conjunto de fenómenos que hoy está poniendo en peligro la supervivencia y la emancipación de la especie humana. Ferrete, a diferencia de otras obras centradas en la ecología, justifica por qué la ética tiene que ocuparse de este nuevo hecho. Realiza un auténtico empeño por dar

razón desde la tradición de la ética cognitivista de la que parte. Y su argumentario se centra especialmente en dos grandes ámbitos. En primer lugar, porque la filosofía moral aunque tradicionalmente se ha ocupado de los seres humanos y de las relaciones que se establecen entre ellos, ahora ha de abordar también el medio ambiente, porque la actual crisis ecológica es un problema que cuestiona nuestro modo de vida y nuestras actuaciones y conocimientos, que están afectando a toda la humanidad, presente y futura. Y en segundo lugar, porque si la racionalidad práctica es aquella que establece los deberes que deben cumplirse para respetar los mínimos incondicionales que delimitan lo justo e irrenunciable para una vida digna hoy, formando parte de esos mínimos, se encuentra un medio ambiente que permita una vida con calidad.

Como se puede apreciar el estudio y propuesta del marco conceptual no es otro más que la ética discursiva que encuentra el punto de vista moral en el principio del discurso que especifica que todas las

acciones con repercusiones públicas deben legitimarse por el acuerdo de todos los afectados, porque sólo pueden pretender validez aquellas normas que cuenten con el consentimiento de todos como participantes en un discurso práctico (Habermas, 2000). Apostar por la ética discursiva permite en esta investigación encontrar y fundamentar un criterio *ideal* que sirve para criticar lo real, pero a la vez un criterio orientador que guíe en las actuaciones y decisiones de los seres humanos con repercusión en su entorno natural.

La apuesta arriesgada, pero no ciega, por la ética discursiva viene justificada por la pretensión universalista que el trabajo tiene desde el principio. La preocupación por toda la humanidad es el punto de partida, pero también el punto de llegada. Nos encontramos ante una concepción del ser humano entendido como un ser con potencial capacidad de comunicación que le da la pretensión y el derecho a ser considerado como interlocutor válido en cualquier tipo de decisión o práctica que le afecte. Y las decisiones respecto al medio ambiente le afectan siempre de un modo directo o indirecto.

La definición estrecha del ámbito moral de Habermas, al situar el medio ambiente en el terreno de la eticidad y no de la moralidad no es un impedimento, porque la propuesta discursiva de Apel (1992) sí

le permite sentar las bases para elaborar un marco de aplicación para el diseño de una ética aplicada ecológica porque se considera que el tema ambiental es un complejo que también requiere de valores, de virtudes, de sentimientos, de necesidades, de intereses y de vida buena. En este sentido se recurre a las propuestas de lo que viene denominándose Escuela de Valencia, un grupo de investigadores liderados por Adela Cortina, que revisan y amplían la ética discursiva (Cortina *et al.*, 2008).

Desde esta plataforma teórica la principal novedad y aportación al campo de reflexión y propuestas de las éticas aplicadas de esta obra consiste en plantear la ética ecológica entendida como una ética aplicada con pretensión universalista y no como otra preocupación de la ética contemporánea. De este modo, en el libro nos encontramos tres partes diferenciadas, cada una se ocupa de las tres tareas de la ética ecológica.

La primera tarea consiste, como ya se ha adelantado, en explicitar y justificar el hecho moral sobre el que reflexiona la ética ecológica. Un hecho moral que no hay que inventarse y que podemos encontrar en las exigencias ambientales que actualmente tenemos. Pues bien, la ética ecológica tiene que mostrar la legitimidad de tales exigencias que es lo mismo que descubrir el principio de universalización que sub-

yace bajo tales pretensiones. Como botones de muestra algunas de las conclusiones que nos encontramos en esta primera parte, que sólo se pueden mostrar, pues en el libro se encontrarán la fundamentación:

- Una reconstrucción del concepto de medio ambiente que se transforma en una categoría ética que incorpora otras cuestiones globales como las guerras, la pobreza o la injusta distribución de los recursos en el mundo como problemas ambientales.
- La necesidad de explicitar la dimensión moral de la ciencia ecológica mediante la reflexión ética que replantee los fines por y para los cuales trabaja la ciencia ecológica.
- Reconducir el poder ecológico hacia la esfera del consenso de los ciudadanos porque el medio ambiente es un tema que interesa a toda la humanidad.
- El descubrimiento de principios y valores universalizables permite formular y fundamentar una tercera generación de derechos humanos y más en concreto un derecho humano a un medio ambiente sano como condición insuperable para vivir una vida digna.

La segunda tarea consiste en formular y fundamentar un principio de responsabilidad mostrando a la vez las condiciones formales y materiales para su aplicación. La nece-

sidad de buscar un marco racional más amplio que hable de obligaciones además de derechos lleva a revisar las diferentes respuestas que desde las teorías clásicas y contemporáneas de la ética se han aportado con el fin de buscar un criterio normativo de responsabilidad ecológica.

Como ya se ha señalado es una obra muy coherente con el quehacer de las éticas aplicadas pues no queda en la justificación de la ética ecológica sino que la trata en todo momento de entrar en el terreno de la adecuación y de la concreción. De este modo nos ofrece en esta segunda parte algunas conclusiones sumamente interesantes para el debate, por ejemplo:

- No es necesario ampliar el universo moral para poder dar cuenta de nuestra responsabilidad por temas no directamente humanos. Una conclusión alcanzada después de un diálogo crítico con teorías antropocéntricas y no antropocéntricas (ecocentrismos y liberacionismos). La autora muestra que no es necesario salir de los recursos de los que dispone la ética contemporánea.
- Desde esta perspectiva, y siguiendo el principio de la ética del discurso, se formula el siguiente principio de responsabilidad ecológica: «Se considera moralmente responsable toda actuación respecto al medio

ambiente con cuya consecución y efectos secundarios podrían estar de acuerdo todos los interesados, presentes y futuros, en un discurso en igualdad de condiciones de participación». La justificación racional se centra en el argumento de las generaciones futuras y en el hecho de que un medio ambiente sano constituye una condición pragmática trascendental, una condición de posibilidad del diálogo, es decir, un requisito imprescindible de todo acuerdo correcto o justo.

- Con el fin de dotar de contenido el principio procedimental, la razón se hace más sensible a las situaciones concretas y vitales e incorpora la mirada ecofeminista que reclaman atender la experiencia de las mujeres ante el medio ambiente. Esta perspectiva de género permite hacerse cargo de puntos de vista habitualmente silenciados pero necesarios porque la ética ecológica con pretensión universalista exige incluir todas las experiencias y todas las exigencias relacionadas con el medio ambiente.
- Una de las aportaciones más importantes del libro consiste en este momento de dotar de contenido el principio de responsabilidad propuesto recuperando valores, virtudes, sentimientos y lo que llamamos en

filosofía, contenidos de vida buena. Porque como dice Carmen Ferrete: «conocemos la justicia no sólo por la razón, sino también por el corazón». Nos encontramos en el libro contenidos como la compasión, el respeto y el cuidado, virtudes y valores indispensables para garantizar la responsabilidad humana hacia el medio ambiente en general y hacia los animales no humanos en particular.

La tercera parte muestra la fecundidad de la propuesta de ética ecológica discursiva que incluye la perspectiva de género en un terreno concreto: el ámbito educativo. Pues la educación es el instrumento más importante para posibilitar una participación efectiva en la consideración ambiental. Y al mismo tiempo es la clave para poder abordar el problema de motivación, porque también constituye una de las herramientas fundamentales para cambiar nuestra forma de vida, origen de la actual crisis ecológica.

De nuevo podemos destacar algunas enseñanzas o conclusiones a las que llega la autora en esta parte más concreta y quizás más orientadora de todas:

- La idea es que si educar a ser personas, humanizar, hoy es necesario educar para lograr un *ethos* sostenibles. Lo que implica educar tanto el componente cognitivo como la di-

mensión afectiva, moral y social de la actuación sostenible. Ello requiere mejorar los modos de enseñanza y aprendizaje que posibilitan el empoderamiento teórico y el pragmático y porque permiten que los estudiantes sientan y vivan el hecho de que forman parte de la solución.

- Consciente de que lo deseable está lejos de la situación de la que partimos actualmente en la institución educativa, la autora aporta una serie de ideas claves para lograr este horizonte de responsabilidad ecológica que requiere de ciudadanos activos, participativos, críticos, autónomos, además de concienciados ambientalmente.
- Propuestas personales como la de «pescar con redes de valores» o otras ya conocidas como los aprendizajes cooperativos, el trabajo por proyectos o el service-learning (aprendizaje-servicio) son algunos de los recursos didácticos que nos encontraremos en el libro.

- Ideas y herramientas que no están diseñadas desde la teoría, sino desde la práctica cotidiana de una docente que lleva muchos años en la profesión y ha llegado a la conclusión de que la clave está en modificar la práctica educativa en las aulas con el fin de empoderar –en la triple dimensión de saber, sentir y vivir.

Compartimos las palabras que Domingo García-Marzà le dedica en este prólogo a la obra: «Estamos, sin duda alguna, ante un excelente libro. Más aún, ante un libro pionero en el tratamiento de la éticas aplicadas como estructuración de la sociedad civil, como generadora de recursos morales, de recursos para la solución de problemas, para el cambio y transformación social en definitiva».

Para finalizar, un ensayo estimulante que además aporta claves prácticas para interpretar la responsabilidad ecológica y herramientas didácticas para poder aplicarse en el terreno de la educación.

**Casero Ripollés, Andreu. (2008): *La Construcción Mediática de las Crisis Políticas*.** Madrid: Ediciones Fragua. ISBN: 9788470742750. *Ressenyat per Dileia Rocha Tavares do Couto, Universitat Jaume I.*

El autor de la obra, Andreu Casero Ripollés, es Profesor Titular del Departamento de Ciencias de la Comunicación de la Universitat Jaume I (Castellón) y en su formación académica consta como Doctor en Comunicación por la Universidad Pompeu Fabra. Como objetivo general del libro define la propuesta de «analizar y explicar los resortes que determinan la construcción de la realidad política a partir de la información periodística» para la cual toma como objetos de estudio las crisis políticas del Partido Socialista de Euskadi-Euskadiko (PSE-EE) del Partido Socialista del País Valenciano (PSPV-PSOE).

Se trata de una investigación que se detiene en el estudio de los procesos de construcción de la realidad social emprendidos en las organizaciones comunicativas, a través de la información periodística. Puesto que, siguiendo la línea schütziana, entiende que el individuo no puede ser comprendido sino en relación con el grupo social con el que se identifica.

Para ello, divide la obra en cinco partes las cuales conforman un total de once capítulos. Para el primer bloque del libro, el autor reserva espacio a la exposición de «La sociología de la comunicación política italiana como vía de estu-

dio de los fenómenos comunicativos». El bloque consta de un primer capítulo dedicado a profundizar en las bases teóricas que originan las principales líneas de investigación sociológica de la comunicación política italiana. En donde, por una parte, destaca el estudio de la sociofenomenología que tiene como precursor a Alfred Schütz y como principales teóricos a Berger y Luckmann, los cuales han desarrollado la idea de «construcción social de la realidad». Y, por otra parte, Luhmann con el estudio de la «Teoría Sistémica Funcionalista» que trabaja con los conceptos de complejidad y sistema, en donde Casero da especial atención a la caracterización y explicación de la estructura de los sistemas comunicativo y político, puesto que estos son el objetivo central de la investigación que realiza en esta obra. El segundo capítulo de este bloque, por su parte, presenta de forma sintética la producción de teóricos tales como: Giorgio Grossi, Carlos Marletti, Paolo Mancini, Gianfranco Pasquino, Franco Rositi, Gianpiero Mazzeo y Sara Bentivegna. Todos ellos autores de la investigación italiana en términos de comunicación política.

Para el segundo bloque de la obra, Casero Ripollés (2008) se de-

tiene en el estudio sobre «El modelo sociofenomenológico de la información periodística». Para ello, en el tercer capítulo del libro trata de desglosar un estudio sobre el «modelo sociofenomenológico de la información periodística», el cual ha sido desarrollado en la obra de Giorgio Grossi. Siempre remitiéndose al pilar básico de la materia en clave sociológica que fue propuesto por Berger y Luckmann. Un tema que, desde una visión periodística, busca considerar cuáles son los elementos fundamentales en el proceso de construcción social de la realidad y cómo a través de ellos se da dicha praxis en el ámbito de profesión periodística. Un momento en que se destaca la argumentación de Giorgio Grossi sobre la legitimación de la profesión periodística a través del uso especializado que hace este profesional de dichos elementos específicos. Para el cuarto capítulo Casero dedica espacio a estudiar «El proceso de Mediación Simbólica de la Información periodística: actuaciones y niveles». En este momento, toma la propuesta de la mediación simbólica para explicar los niveles de influencia que tienen los periodistas en este proceso y cuáles son las claves esenciales que competen al profesional del periodismo. Dicha tarea la emprende de la siguiente forma: primero, articulando las bases argumentativas que conforman la fundamentación del concepto de mediación simbólica, es decir

las ideas de complejidad social y experiencia vicaria; segundo, caracterizando el proceso de mediación simbólica en el proceso de construcción del mensaje periodístico y tercero, explicitando los niveles de la mediación simbólica que se aplican al mensaje periodístico.

En el tercer bloque, Casero trata de profundizar en el tema de la «Información periodística y la atipicidad». Para esto, el quinto capítulo tiene como objeto de estudio la idea de atipicidad de Schütz que resumidamente la define como la incapacidad que tiene el sistema de articularse de forma «natural» frente a fenómenos que incluyan experiencias «nuevas» o «novedosas», lo que en el ámbito de la política debe ser entendido, según Casero, como «crisis» o «conflicto». Un trabajo que dedica una importante explicitación de las diferenciaciones que caracterizan a cada una de las categorías de atipicidad explicitadas. A su vez, para el sexto capítulo desarrolla un análisis desde la perspectiva comunicativa de la atipicidad schütziana, en el cual explicita dos importantes ideas que tienen sus raíces en la teoría sociofenomenológica de la atipicidad: primero, la de «hecho-ruptura informativo» y, segundo, el «caso excepcional», esta última que tiene su raíces en una propuesta del autor italiano Giorgio Grossi. Ya, en el séptimo capítulo, el trabajo pasa a tomar las delimitaciones del objeto

de estudio definido para la investigación, de forma tal que el autor hará una explicitación del espacio que ocupa la crisis política como acontecimiento atípico, todo ello resaltando que este estudio se restringe al ámbito que comporta este fenómeno en clave comunicativa. Para ello, Casero define ocho rasgos que argumentan sobre la posibilidad de incluir a la crisis política dentro del concepto de atipicidad. Entendiendo finalmente que la crisis política se constituye –en su manifestación informativa– como una situación de conflicto político y simbólico en el que interactúan sujetos políticos, profesionales del periodismo y sujetos sociales. Así pues, el periodista tiene la función de trabajar el mensaje para hacerlo comprensible en su complejidad para los lectores, esto a través de un trabajo que emprende frente a las estructuras políticas. Considerando siempre que después de esto, el receptor llegará a sus propias conclusiones que dependen de su propio mundo individual y sus experiencias.

El cuarto bloque del libro, después de haber realizado un minucioso estudio de los fundamentos que serán la base para el análisis de caso práctico de la obra, pasa precisamente a desarrollar el estudio de caso que tiene lugar en la investigación que brinda la obra. Para esto, en el octavo capítulo se tienen explicitados aquellos ele-

mentos relacionados con la aclaración metodológica del proceso de configuración del estudio de caso que consta de dos partes: una primera parte descriptiva y, una segunda, interpretativa que consta del análisis y comparación de los objetos de investigación. Todo ello, siempre tomando como referente la noticia periodística divulgada en los medios impresos acogidos para la exploración. En el noveno capítulo, Casero describe el proceso de investigación y presenta sus resultados en el caso de la crisis política sufrida por el Partido Socialista de Euskadi (PSE- EE) entre finales del 2001 y principios del 2002, con la dimisión del secretario general del partido Nicolás Redondo Terreno. Y, en el décimo capítulo realiza los mismos pasos pero esta vez en base al estudio realizado sobre el comportamiento de las noticias divulgadas en la crisis del Partido Socialista de País Valenciano, la cual se inicia en 1999 con la dimisión de Joan Romero –entonces candidato y secretario general del (PSPV-PSOE).

Ya en el bloque quinto de la obra se encuentra el capítulo decimoprimer –y ultimo– dedicado a las «Conclusiones: la construcción informativa del “caso crítico”». Un momento en que el autor, después de haber tratado ampliamente sobre los resultados sacados de la comparativa desarrollada con los objetos de estudio propuestos, se

apoya en esto para defender argumentativamente la necesidad de considerar la necesidad de definir un modelo interpretativo de la representación simbólica de la crisis política construyendo las bases de

lo que Casero defiende como un «nuevo patrón en la construcción informativa de acontecimientos atípicos», lo cual lo define y argumenta bajo el concepto de «caso crítico».

**John Keane (2009): *The life and death of democracy*.** London: Simon & Schuster. ISBN: 9780743231923. *Ressenyat per Ramon A. Feenstra, Universitat Jaume I.*

*The life and death of democracy* es el título del último libro que presenta John Keane, en el cual se recoge gran parte de su reflexión histórica y filosófica previa sobre la democracia. En un extenso volumen el autor se preocupa por ahondar en la situación pasada, presente y futura de la democracia desde una reflexión que ancla su atención en las raíces históricas de la democracia para mirar desde ese punto hacia adelante.

Respecto al conjunto de la obra de Keane puede considerarse, muy sintéticamente, que si la propuesta esencial en *Democracy and civil society* (1988) consistía en la defensa de un nuevo equilibrio entre las instituciones estatales y la sociedad civil para lograr la consolidación de un sistema democrático progresivo, y los escritos «intermedios» de *Civil society: old visions, new images* (1998) y *Global civil society?* (2003) estuvieron centrados en profundizar en el carácter y los principios que definen la idea de la sociedad civil - desde una vertiente nacional y global-, la temática de la democracia vuelve con más fuerza en *The life and death of democracy*, de acuerdo con una indagación histórica, en el que se plantean los orígenes, la evolución y el posible futuro de la democracia y sus instituciones.

*The life and death of democracy* es escrita como una obra que pretende analizar el conjunto de la historia de la democracia, una tarea que según el autor no ha sido acometida desde hace más de un siglo, momento en el que Nahum Capen planeó escribir la historia de la democracia en cuatro volúmenes que superaban las 2000 páginas de los que únicamente llegó a producir un volumen de 700 hojas. En este caso Keane trata de aunar en un único libro esta tarea presentando como resultado final una obra de 958 páginas sobre la historia de una democracia de la cual el autor distingue tres etapas fundamentales: la democracia asamblearia, la democracia representativa y la democracia monitorizada.

En cuanto a las dos primeras fases que distingue Keane cabe resaltar varias afirmaciones históricas que éste plantea. En esta línea destaca la crítica que el autor desarrolla a las consideraciones generales sobre el origen ateniense de las instituciones democráticas, pues considera que éstas encuentran sus antecedentes en la antigua Siria y Mesopotamia, así como en Mice nas; llegando a afirmar, por ejemplo, que se encuentran evidencias de asambleas ciudadanas en la antigua población sumeria de Nippur

(Keane, 2009: 118-119). Además, Keane niega que la democracia cayera en un absoluto olvido desde la caída de la democracia griega hasta su resurgimiento, 2000 años más tarde, por parte de los países occidentales, pues cree, por el contrario, que la democracia continuó desarrollándose en países del Este donde se fusionó con tradiciones del Islam y donde se produjeron formas políticas híbridas y peculiares. Además, plantea una afirmación histórica atrevida sobre el origen de la democracia representativa cuando asegura que se puede encontrar en las Cortes de León de 1188 los orígenes de este modelo. Un modelo democrático redefinido posteriormente en la Revolución Americana y la evolución parlamentaria (Keane, 2009: 171-180).

No obstante, una de las partes que puede considerarse, quizás, como la más novedosa del libro se encuentra en la tercera de las fases democráticas distinguidas: la democracia monitorizada. Una propuesta que planteada, como el resto de la obra, desde un análisis histórico presenta, a mi juicio, una claro componente normativo y recoge las posibilidades que ofrece la nueva galaxia mediática para el reforzamiento de la sociedad civil. De esta forma, si a finales de la década de los 70 el que fuera director de tesis de Keane, Macpherson, escribió *The life and times of libe-*

*ral democracy* (1977) en el que argumentaba que la democracia liberal, entendida como la democracia de una sociedad capitalista de mercado, estaba a punto de desaparecer por aquel entonces, su pupilo ha propuesto tres décadas más tarde el final de otra forma de democracia: la «representativa», que estaría dando paso a una nueva comprensión de la misma entendida como «monitorizada». Su principal argumento se basa en la llegada de una nueva forma histórica de democracia que, como resultado de la proliferación de una serie de agentes monitorizadores surgidos a mediados del siglo XX, ha alterado las formaciones y las dinámicas de la democracia representativa. Esta transformación es considerada por Keane como un proceso histórico, todavía en gestación, oculto para muchos ciudadanos pero con unos síntomas claros para aquellos que abren los ojos ante las transformaciones de la historia presente. Un proceso en el cual se está produciendo un constante alejamiento de la vieja era de la democracia y un acercamiento progresivo hacia una nueva forma de la misma en el cual la monitorización, merced a la expansión de variados y numerosos mecanismos examinadores de poder, se convierte en el núcleo esencial de la democracia.

Según Keane la democracia monitorizada representa «un nuevo

tipo histórico de democracia» en el cual se observa como «la entera arquitectura del auto-gobierno está cambiando. La adherencia central de las elecciones, de los partidos políticos y de los parlamentos sobre la vida de los ciudadanos está debilitándose. La democracia está viniendo a significar algo más que la celebración de elecciones, aunque nada menos» (Keane, 2009: 688-689). Así, se considera que el reforzamiento de la sociedad civil producido en determinados sistemas democráticos está llevando a una nueva forma de democracia que trasciende *de facto* su comprensión a algo más que la mera celebración periódica de elecciones, puesto que extiende tanto las herramientas de participación de los ciudadanos como los instrumentos de vigilancia (monitorización) sobre aquellos en los que recae el poder, produciéndose, en suma, un reforzamiento de los agentes de la sociedad civil. Un modelo que surge como resultado de una dinámica doble. Por un lado, la pérdida de legitimidad de organismos como los partidos políticos frente a la ciudadanía, causado por la creciente incapacidad por representar intereses variados y, por otro lado, la ampliación de las posibilidades de otros agentes variados de la sociedad civil, y la ciudadanía en general, por monitorizar las relaciones de poder mediante sus propios recursos.

El origen de la democracia monitorizada da comienzo, según Keane, tras la Segunda Guerra Mundial (1945), momento en el cual identifica alrededor de unos cien nuevos tipos de instituciones examinadoras del poder, desconocidas hasta la fecha. Entre estos menciona mecanismos heterogéneos como: jurados populares, asambleas bio-regionales, presupuestos participativos, consejos de asesoramiento, grupos de discusión, conferencias de consenso, *teach-ins*, asambleas ciudadanas, auditorías democráticas, conferencias de *brainstorming* (lluvia de ideas), asociaciones globales de parlamentarios, asociaciones de consumidores, y un largo etc., (Keane, 2009: 691). Un conjunto de agentes monitorizadores capaces de alterar las relaciones clásicas de poder comunes en la fase de la democracia representativa al extender una cultura de votación, vigilancia y participación ciudadana en la monitorización de los individuos responsables de las tomas de decisiones en ámbitos diversos. Keane reconoce la variedad de los agentes monitorizadores pero argumenta que estos coinciden en su capacidad por poner el cerco a los centros de poder a través de su acción sobre la esfera pública, a la que dota con información variada desde diversos puntos de vista con el decidido propósito de aumentar el protagonismo de la ciudadanía y

de la sociedad civil en diversos escenarios.

Como muestra de esta tendencia el autor aporta varios ejemplos históricos básicos en los cuales los «sin poder» fueron capaces de alterar la realidad política del sistema democrático: la proclamación de dos decretos firmados en los años sesenta en los Estados Unidos, concretamente, el Decreto de Derechos Civiles, julio de 1964, que prohibía la discriminación racial en los alojamientos públicos, en la educación y en el empleo y el Decreto de Derecho de Voto, agosto de 1965, que derogaba la prueba de alfabetismo, impuestos locales y otras restricciones sobre las votaciones. Ambos decretos abolían la discriminación racial existente en el país y fueron producto del desafío de los ciudadanos, y no de la acción de los partidos, hacia las normas discriminatorias. Un desafío planteado en los lugares de trabajo y en distintos terreros de la vida diaria antes de extenderse, a través de mecanismos monitorizadores, sobre todo escenario político y social de la democracia americana (Keane, 2009: 726-727).

Además, de estos casos históricos pueden observarse muchos más, cree Keane, si se presta atención a la realidad diaria de numerosas democracias actuales. En estas los procesos de escrutinio y monitorización del poder se convierten en una tendencia que se

extiende continuamente de manera imparable y del cual no se puede escapar ningún actor con poder. Así, el proceso democrático adquiere una nueva dinámica que supera el significado electoralista y lo hace apoyado sobre las posibilidades que ofrece la nueva galaxia mediática. De esta manera, Keane defiende que la democracia monitorizada se apoya sobre una realidad mediática, una realidad que a pesar de no estar exenta de problemas y contradicciones, permite multiplicar las voces y los puntos de vista y dificulta la ocultación de noticias comprometidas debido a que las nuevas herramientas de comunicación se escapan al control de los gobiernos y los partidos, deteniendo el soliloquio de los partidos, los políticos y los parlamentos. Una democracia donde el viejo principio de «una persona un voto» se ve superada por el principio de «una persona, numerosos intereses, numerosos votos» (Keane, 2009: 691).

En conjunto, la propuesta de democracia monitorizada parece capaz de dar razón de una *realidad* democrática actual donde se extienden las denuncias de los abusos de poder hacia diversos escenarios. Además, esta obra puede compararse con otras propuestas actuales de gran relevancia como el libro de Rosanvallon *Counter-democracy. Politics in the age of distrust*, (2008). Sin embargo, se puede observar

también, a mi juicio, como la reflexión sobre la democracia monitorizada que nos presenta Keane bajo un prisma de descripción histórica adopta, a su vez, un claro componente normativo, de un modelo que viene a defender el reforzamiento de la sociedad civil sobre la

que tanto ha teorizado el autor. Es posible que de reconocer este componente normativo la propuesta de Keane adquiriera un horizonte crítico de gran interés, aunque este hecho no le quita originalidad a este libro grande tanto en extensión como en sugerencias esenciales.

## Breus currícula dels autors i autores

---

### RAÚL FORNET BETANCOURT

Nacido en Cuba, es doctor en Filosofía por las Universidades de Salamanca y de Aachen. Ha impartido clases en las Universidades de Bremen y Aachen, además de dirigir varios Congresos vinculados a la Filosofía de la Liberación en México (1995), Brasil (1997) y Aachen (1997). Es miembro activo de distintas Sociedades como: la *Sociedad Filosófica de Lovaina*, la *Sociedad Filosófica Intercultural*, la *Sociedad de Hispanismo Filosófico* y la *Société Européenne de Culture*. En la actualidad es director del Departamento de América Latina del Instituto de Misionología en Aachen, de cuya Universidad es catedrático honorario. Así mismo, es director y fundador de *Concordia. Revista Internacional de Filosofía*, y coordinador del *Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur*, así como de los *Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural*.

Entre sus publicaciones destacan: *Introducción a Sastre* (México, 1989), *Estudios de Filosofía Latinoamericana* (México, 1992), *José Martí* (Madrid, 1998), *O marxismo na América Latina* (Brasil, 1995), *Transformación intercultural de la filosofía* (Bilbao, 2001), *Interculturalidad y filosofía en América Latina* (Aachen, 2003) y *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación* (Madrid, 2003).

### HEINZ KIMMERLE

Doctor en Filosofía por las Universidades de Heidelberg y Bochum. Ha sido asistente de investigación en el Hegel-Archiv y profesor de la Universidad de Bochum y de la Universidad de Erasmo de Rotterdam, llegando a ocupar, en ésta última, la *Cátedra para los Fundamentos de la Filosofía Intercultural*. Desde su fundación, ha sido miembro de la *Internationale Hegel-Vereinigung* y de la *Hegel-Gesellschaft*, desempeñando puestos de responsabilidad en la Junta directiva de ésta última. Así mismo, ha sido miembro de la Comisión Editorial de la *Kritische Gesamtausgabe Scheleiermachers* y miembro del Consejo Consultivo de la *Gesellschaft für interkulturelle Philosophie*. En 1996 fundó la *Foundation for Intercultural Philosophy and Arts*, la cual preside. Ha sido profesor visitante en las Universidades de Nairobi, Ghana, Venda y Sudáfrica, siendo nombrado Doctor *honoris causa* por ésta última en 2003.

Entre sus publicaciones como editor destacan: el volumen sexto del *Gesammelte Werke Hegels* (Hamburg, 1975); *Studien zur interkulturellen Philosophie* (Ámster-

dam, 1993-2006) y *Sensus communis in Multi- and Intercultural Perspective* (Würzburg, 2000). Así mismo, es autor de numerosos libros, entre ellos: *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung* (Bonn, 1966); *Philosophie in Afrika* (Frankfurt, 1991); *Die Dimension des Interkulturellen* (Ámsterdam, 1994); *Interkulturelle Philosophie zur Einführung* (Hamburg, 2002); *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie* (Nordhausen, 2009) y *Philosophie – Geschichte – Philosophiegeschichte. Ein weg von Hegel zur interjulturellen Philosophie* (Nordhausen, 2009).

## LEÓN OLIVÉ

León Olivé es Director del Seminario de investigación sobre *Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural* (UNAM) desde 2009. Estudió tanto matemáticas como filosofía en la UNAM, doctorándose por la Universidad de Oxford, en la cual amplió estudios sobre filosofía de la ciencia, epistemología y filosofía de la ciencia. Ha sido investigador a tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas desde 1985, dirigiéndolo hasta 1993. Entre 2003 y 2009 coordina la Cátedra Extraordinaria sobre *Multiculturalismo* de la UNAM. Es miembro del Comité Académico de la *Cátedra México CTS+I* y forma parte del Comité Directivo de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, así como de diversos comités editoriales. Ha recibido, diversas distinciones, entre las que destacan el Premio de Investigación de la Academia Mexicana de Ciencias (1988), el Premio Universidad Nacional de Investigación en Humanidades (2006) y el Premio «Heberto Castillo» en Educación, Ciencia y Sociedad (2007).

Sus principales intereses residen en problemas epistemológicos de las ciencias, la racionalidad, el realismo y el relativismo. En ética y filosofía política se interesa sobre todo en problemas del multiculturalismo y las relaciones interculturales, así como en cuestiones éticas de la ciencia y la tecnología.

Entre sus publicaciones destacan: *Ética y diversidad cultural* (México, 1993); *Razón y sociedad* (México, 1996); *Multiculturalismo y Pluralismo* (México, 1999); *Interculturalismo y Justicia social* (México, 2004) y *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento* (México, 2007).

## JOAQUÍN GIL MARTÍNEZ

Licenciado en Humanidades por la Universitat Jaume I de Castellón. En la actualidad es becario de investigación de la Generalitat Valenciana en el Departamento de Filosofía y Sociología de la misma universidad. En 2009 realizó una estancia de investigación de seis meses en el *Institut für Erziehungswissenschaft* de la Universidad de Münster, y en 2010 amplió estudios en el *Institut für Sozialforschung* de la Universidad de Frankfurt con el profesor Axel Honneth. Está realizando la tesis doctoral sobre la filosofía de Feuerbach y el concepto de reconocimiento recíproco bajo la dirección del profesor Salvador Cabedo. Los temas centrales de su investigación versan sobre antropología filosófica, filosofía del conocimiento, idealismo alemán y el pensamiento de Ludwig Feuerbach.

**MARIAN PÉREZ BERNAL**

Profesora contratada doctora del Área de Filosofía del Dpto. de Geografía, Historia y Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Pablo de Olavide. Las principales líneas de investigación giran en torno a la Filosofía del lenguaje y a la Historia del Pensamiento Feminista.

**JAVIER GRACIA CALANDÍN**

Licenciado y doctor en Filosofía. Ha sido becario de investigación. Asimismo ha realizado estancias de investigación en la *Freie Universität* (Berlin, Alemania), *Eberhard Karls Tübingen Universität* (Tubinga, Alemania), *Northwestern University* (Illinois, EEUU) y *Oxford University* (Oxford, Inglaterra). Su investigación se ha especializado en el ámbito de la modernidad, la hermenéutica y las ciencias humanas. Ha profundizado en la filosofía de Charles Taylor en vistas a la articulación de una ética intercultural. En estas líneas de investigación ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y participado en congresos nacionales e internacionales. En estos momentos compagina las clases de filosofía en la enseñanza secundaria y en la universidad.

**RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR**

Ricardo Gutiérrez Aguilar es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia. Desde 2005 se encuentra vinculado a través de diversos proyectos con el Instituto de Filosofía (CSIC), en el cual desarrolló su trabajo de tesis doctoral bajo la dirección del Prof. Dr. Roberto R. Aramayo. Actualmente trabaja como *Fellow Marie Curie* en el proyecto europeo Englobe (Enlightenment and Global History) en la *Technische Universität zu Berlin*.

**ALICIA M<sup>a</sup> DE MINGO RODRÍGUEZ**

Doctora en Filosofía por la Universidad de Sevilla (1999), y premio extraordinario de doctorado obtenido con su tesis «De la ciencia a la metafísica de la naturaleza (Física y Filosofía Trascendental en Immanuel Kant – 1786)». Ha publicado diversos artículos y capítulos de libros, destacando sus dos libros: *Materia y experiencia. La filosofía de la naturaleza en Kant – 1786*, Sevilla, 1999; y *Percepción y juicio. Juicios de percepción y juicios de experiencia en Kant*, Sevilla, 2003. Es co-editora de dos volúmenes colectivos: *Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de fenomenología*, Sevilla, 2005; y *Filosofía y realidad virtual*, Zaragoza, 2007.

Miembro del grupo de investigación «Filosofía y cultura contemporánea» de la Universidad de Sevilla. Fue secretaria de la SEFE (Sociedad Española de Fenomenología) desde 1998 a 2006. Su área de intereses abarca el pensamiento kantiano, la interculturalidad, la no-violencia y diversos aspectos de la democracia.

### **JUAN MANUEL MONFORT PRADES**

Licenciado en Antropología Social y Cultural, en Ciencias Eclesiásticas y doctorando en filosofía por la UNED bajo la dirección de Javier San Martín. Profesor de enseñanza secundaria y asociado de la Universidad Jaume I de Castellón. Ha publicado *Conversaciones sobre filosofía de la cultura* (México, 2010), y ha colaborado en la edición de *El vuelo del alcón. El pensamiento de Julián Marías* (Madrid, 2009).

### **ÓSCAR QUEJIDO ALONSO**

Licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, en la actualidad desarrolla su labor como “Personal Investigador en Formación” dentro del Proyecto de investigación, *Los Escritos póstumos de Nietzsche: edición crítica en castellano y estudio sistemático de los textos*, en el Dep. Filosofía I de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Ha realizado estancias de investigación en el HyperNietzsche-Projekt en la Ludwig Maximilian Universität de München y en la Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg.

### **RAÚL GENOVÉS COMPANY**

Raúl Genovés Company es licenciado en Filosofía por la UIB y Titulado Superior en Terapias Naturales. Es creador y formador de los cursos de “Autoconeixement, Emocions i Diàleg al Segle XXI” que desde hace tres años se vienen impartiendo en la UIB y en diversos centros universitarios, con el objetivo de fomentar el diálogo asertivo, la gestión inteligente de los estados de ánimo, la resolución pacífica de conflictos y, en general, la armonización entre pensamientos, sentimientos y actitudes.

Nació en Valencia el 23 de diciembre de 1969 y actualmente vive en Mallorca, donde imparte los cursos y desarrolla una investigación sobre posibles aplicaciones de la ética y la psicología estoicas en el ámbito del autoconocimiento y la intervención social actuales.

### **ÒSCAR LLORENS I GARCIA**

Òscar Llorens i Garcia se va llicenciar en Humanitats en la Universitat Jaume I de Castelló i en Filosofia per la UNED. Fou professor de filosofia interí de secundària des de 1998 a 2001 i amb oposició des del mateix any fins l'actualitat. Convençut de la impossibilitat d'emetre res amb sentit sense una mínima base ontològica, ha publicat un parell de capítols al respecte en l'obra *Filosofia i Realitat Virtual*, 2007, PUZ de César Moreno (editor) i en la revista virtual *Eikasía*. Actualment realitza un master sobre lògica, història i filosofia de la ciència en la UNED.

1. El texto original se presentará mecanografiado con un espacio interlineal de 1,5 en DIN A-4 en letra Times New Roman de cuerpo 12.
2. En la primera página debe indicarse el título y autor o autores del mismo, universidad u organismo al que pertenece, la sección en la que se inscribe (*ensayo de pensamiento y análisis, traducción crítica o recensión*), así como la dirección postal, dirección electrónica, teléfono y fax. El texto se deberá adjuntar en papel y en disquete de ordenador (Word), pudiéndose también enviar por correo electrónico. Para agilizar las tareas de evaluación se recomienda enviar tres copias en papel.
3. La extensión de los documentos: ENSAYOS DE PENSAMIENTO Y ANÁLISIS, entre 15 y 20 páginas (no más de 8000 palabras); TRADUCCIONES CRÍTICAS, hasta 20 páginas; RECENSIONES, entre 2 y 5 páginas.
4. En los textos que se publiquen es conveniente que figure el correo electrónico del autor para que los lectores, si lo desean, puedan intercambiar sus opiniones.
5. Se deberá adjuntar un resumen del artículo en castellano y en inglés con una extensión en torno a 100 palabras cada uno de ellos (no más de 140 palabras) y 4 ó 5 palabras clave que identifiquen el contenido del trabajo.
6. El texto original ha de ser inédito en castellano, catalán o inglés y no estar pendiente de publicación en otra revista.
7. Aspectos ortotipográficos:
  - 7.1. *Las referencias a revistas y diarios y los títulos de libros* irán en cursiva; los títulos de artículos y capítulos de libros irán entrecomillados.
  - 7.2. *Citaciones*: Las citas de textos se incorporaran al texto principal entre comas angulares ( \* » ). Cuando sea conveniente se utilizaran de este modo: « “ ” » . Las citas largas (más de tres líneas) irán en un párrafo a parte sin comillas ni cursivas, con un margen mayor al del texto original y con el tipo de letra más pequeña, o bien, señalando convenientemente que se trata de una cita. Si se omite parte del texto en una citación se señalarán los puntos de elisión con corchetes: [...]
  - 7.3. *Guiónes*: Se empleará guión corto en términos compuestos y para indicar las páginas de bibliografía..., y guión mediano para hacer función de paréntesis. En este caso, si después del inciso va un punto, no cerramos el guión.
  - 7.4. *Notas*: Las indicaciones de las notas en el texto principal deben numerarse adecuadamente después de los signos de puntuación.
  - 7.5. *Referencias bibliográficas abreviadas*: En las referencias abreviadas que aparezcan en el texto sólo debe constar el apellido del autor en minúscula, el año de edición de la obra referida y las páginas que procedan, ya que los datos completos aparecerán en la bibliografía. [...] ha resaltado (Bellés, 1999: 34-56)  
Si son páginas seguidas se situará un guión entre las cifras, de lo contrario utilizaremos comas.  
Bellés, 1999:34, 67, 109.  
Si la obra contiene diversos volúmenes, haremos constar el número del volumen referido en números romanos y detrás de dos puntos.  
Riquer-Valverde, 1984: II, 193.  
Por tanto, se prescindirá del uso de abreviaturas latinas: *loc. cit., op. cit., ibidem...*
  - 7.6. *Bibliografía*: Las referencias irán al final de la obra, ordenadas alfabéticamente por autores i según los siguientes puntos
    - Libros: JORDAN, R.R. (1997): *English for Academic Purposes*, Cambridge, Cambridge University Press
    - Artículos en publicación periódica: NADIN, M. (1984): «On the meaning of the visual», *Semiotica*, 52.
    - Capítulos en libros de uno o más de dos autores: NORD, CHRISTIANE (1994): «Traduciendo funciones» en HURTADO, A. (ed.) (1994): *Estudis sobre la traducció*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I.
    - Dos autores: CHILLON, L. A. y S. BERNAL (1985): *Periodismo informativo de creación*, Barcelona, Mitre.
    - Más de dos autores: ESPINET, F. y otros (1989): *Prensa, comunicació i cultura a Catalunya, durant el primer terç del segle xx*, Bellaterra, UAB.
8. La revista *RECERCA* decidirá la publicación de los originales en función de los informes de los dos evaluadores externos designados a tal efecto de acuerdo a sus especialidades.
9. Se enviarán a los colaboradores las observaciones y comentarios de los evaluadores para la revisión de sus textos. Cuando los trabajos sean aceptados finalmente, tras seguir este procedimiento, el autor enviará la versión definitiva en el soporte y forma especificada con anterioridad.
10. *Recerca* respeta las opiniones de sus colaboradores, pero no comparte necesariamente todos los puntos de vista manifestados en los artículos publicados.
11. *Recerca* agradece el envío de ensayos de pensamiento y análisis, traducciones críticas y recensiones, y procurará informar a los autores de la evaluación y eventual aceptación de sus textos en un plazo no superior a 50 días.
12. Los artículos deben ser enviados a:

Revista RECERCA  
 Universitat Jaume I  
 Secretaría del Departamento de Filosofía y Sociología  
 Facultad de Ciencias Humanas y Sociales  
 Campus Riu Sec, s/n, 12071 Castellón  
 E-mail: [recerca@fis.uji.es](mailto:recerca@fis.uji.es) ó [esteban@fis.uji.es](mailto:esteban@fis.uji.es)

1. El text original s'ha de presentar mecanografiat amb un espai interlineal d'1,5 en DIN A-4 en tipus de lletra Times New Roman de cos 12
2. En la primera pàgina s'ha d'indicar el títol i el nom de l'autor o autors de l'article, universitat o organisme a què pertany, la secció en la qual s'inscriu (*assaig de pensament i anàlisi*, *traducció crítica o recensió*), així com l'adreça postal, l'adreça electrònica, el telèfon i el fax. El text s'ha d'adjuntar en paper i en disquet d'ordinador (Word); també es pot trametre per correu electrònic. Per agilitar les tasques d'avaluació es recomana enviar tres còpies en paper.
3. L'extensió dels documents: ASSAJOS DE PENSAMENT I ANÀLISI, entre 15 i 20 pàgines (no més de 8.000 paraules); TRADUCCIONS CRÍTiques, fins a 20 pàgines; RECENSIONS, entre 2 i 5 pàgines
4. En els textos que es publiquen és convenient que figure l'adreça electrònica de l'autor perquè els lectors, si ho desitgen, puguin intercanviar les seues opinions.
5. Cal adjuntar un resum de l'article en castellà i en anglès, amb una extensió de 100 paraules aproximadament cada un (no més de 140 paraules), i 4 o 5 paraules clau que identifiquen el contingut del treball.
6. El text original ha de ser inèdit en castellà, català o anglès i no ha d'estar pendent de publicació en cap altra revista.
7. Aspectes ortotipogràfics:
  - 7.1. Les referències a revistes i diaris i els títols de llibres s'escriuen amb cursiva; els títols d'articles i capítols de llibres s'escriuen entre cometes.
  - 7.2. *Citacions*: les citacions de textos s'incorporen al text principal entre comes angulars ( « » ). Quan calga s'utilitzaran d'aquesta manera: « " " " » .  
Les citacions llargues (més de tres línies) s'escriuen en un paràgraf a banda, sense cometes ni cursives, amb un marge més gran que el del text original i amb el tipus de lletra més menut, o bé, assenyalant convenientment que es tracta d'una cita. Si s'omet part del text en una citació s'han d'indicar els punts d'elisió amb claudàtors: [...]
    - 7.3. *Guions*: s'emprarà el guió curt en termes compostos i per indicar les pàgines de bibliografia..., i el guió mitjà per a fer funció de parèntesi. En aquest cas, si després de l'incís va un punt, no s'ha de tancar el guió.
    - 7.4. *Notes*: les indicacions de les notes en el text principal han de numerar-se adequadament després dels signes de puntuació.
    - 7.5. *Referències bibliogràfiques abreujades*: en les referències abreujades que apareguen en el text només ha de constar el cognom de l'autor amb minúscula, l'any d'edició de l'obra referida i les pàgines que corresponguen, ja que les dades completes apareixeran en la bibliografia.  
[...] ha ressaltat (Bellés, 1999: 34-56)  
Si són pàgines seguides s'ha d'escriure un guió entre les xifres, en cas contrari s'han d'utilitzar comes.  
Bellés, 1999:34, 67, 109.  
Si l'obra conté diversos volums, s'ha de fer constar el número del volum referit en nombres romans i darrere de dos punts.  
Riquer-Valverde, 1984: II, 193.  
Per tant, no s'han de fer servir les abreviatures llatines: *loc. cit.*, *op. cit.*, *ibídem*...
    - 7.6. *Bibliografia*: les referències s'indiquen al final de l'obra, ordenades alfabèticament per autors i segons els següents punts
      - Llibres: JORDAN, R.R. (1997): *English for Academic Purposes*, Cambridge, Cambridge University Press.
      - Articles en publicació periòdica: NADIN, M. (1984): «On the meaning of the visual», *Semiotica*, 52.
      - Capítols en llibres d'un o més de dos autors: NORD, CHRISTIANE (1994): «Traduciendo funciones» dins HURTADO, A. (ed.) (1994): *Estudis sobre la traducció*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I.
      - Dos autors: CHILLÓN, L. A. i S. BERNAL (1985): *Periodismo informativo de creación*, Barcelona, Mitre.
      - Més de dos autors: ESPINET, F. i altres (1989): *Prensa, comunicació i cultura a Catalunya, durant el primer terç del segle xx*, Bellaterra, UAB.
  8. La revista *RECERCA* decidirà la publicació dels originals en funció dels informes dels dos avaluadors externs designats amb aquesta finalitat d'acord amb les seues especialitats.
  9. S'enviaran als col·laboradors les observacions i comentaris dels avaluadors per a la revisió dels seus textos. Quan els treballs siguin acceptats finalment, després de seguir aquest procediment, l'autor enviarà la versió definitiva en el suport i forma especificada anteriorment.
  10. *Recerca* respecta les opinions dels seus col·laboradors, però no comparteix necessàriament tots els punts de vista manifestats en els articles publicats.
  11. *Recerca* agraeix l'enviament d'assajos de pensament i anàlisi, traduccions crítiques i recensions, i procurarà informar els autors de l'avaluació i eventual acceptació dels seus textos en un termini no superior a 50 dies.
  12. Els articles s'han d'enviar a:

Revista *RECERCA*

Universitat Jaume I

Secretaria del Departament de Filosofia i Sociologia

Facultat de Ciències Humanes i Socials

Campus del Riu Sec, s/n, 12071 Castelló de la Plana

Adreça electrònica: [recerca@fis.uji.es](mailto:recerca@fis.uji.es) o [esteban@fis.uji.es](mailto:esteban@fis.uji.es)

**Deseamos intercambiar la revista *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* por la revista cuyos datos se adjuntan**

**DATOS**

**Razón social:** .....

**Persona responsable del intercambio:** .....

**Calle/Plaza** ..... **C.P.:** .....

**Ciudad:** ..... **Provincia:** .....

**País:** ..... **Tel.:** .....

**Fax:** ..... **E-Mail:** .....

**BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN**

1. Por favor suscríbame a *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* (Nueva Época) desde el núm. .... inclusive.
2. Por favor deseo adquirir los volúmenes o números atrasados de *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* (Nueva Época):

- número 1 (2001)
- número 2 (2002)
- número 3 (2003)
- número 4 (2004)
- número 5 (2005)

- número 6 (2006)
- número 7 (2007)
- número 8 (2008)
- número 9 (2009)
- número 10 (2010)

FORMA DE PAGO: transferencia bancaria

Beneficiario: Universitat Jaume I

Entidad: 2077 Oficina: 0580

D.C.: 4631 C.C.: 03985430

IBAN (número de cuenta internacional): ES52 2077 0580 4631 0398 5430

Concepto: Suscripción / Intercambio RECERCA *Revista de Pensament i Anàlisi*  
Código 04G047-Línea LA 04040

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN (por número): 15 €

**DATOS PERSONALES**

Nombre y apellidos o razón social: .....

NIF o CIF: .....

**Calle/Plaza** ..... **C.P.:** .....

**Ciudad:** ..... **Provincia:** .....

**País:** ..... **Tel.:** .....

**Fax:** ..... **E-Mail:** .....

**ENVIAR A:**

Universitat Jaume I  
RECERCA. Revista de Pensament i Anàlisi  
Departamento de Filosofía y Sociología  
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales  
Campus Riu Sec s/n • 12071 Castellón  
e-mail: [recerca@fis.uji.es](mailto:recerca@fis.uji.es) o [esteban@fis.uji.es](mailto:esteban@fis.uji.es)

## BUTLLETÍ D'INTERCANVI

**Desitgem intercanviar la revista *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, per la revista les dades de la qual s'indiquen a continuació.**

### DADES

**Raó social:** .....

**Persona responsable de l'intercanvi:** .....

**Carrer/Plaça** ..... **CP:** .....

**Ciutat:** ..... **Província:** .....

**País:** ..... **Tel.:** .....

**Fax:** ..... **Adreça electrònica:** .....

### BUTLLETÍ DE SUBSCRIPCIÓ

3. Per favor subscriuiu-nos a *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, (Nova època) des del núm. .... inclusivament.
4. Per favor desitgem adquirir els volums o números endarrerits de *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, (Nova època):

- |                   |                    |
|-------------------|--------------------|
| • número 1 (2001) | • número 6 (2006)  |
| • número 2 (2002) | • número 7 (2007)  |
| • número 3 (2003) | • número 8 (2008)  |
| • número 4 (2004) | • número 9 (2009)  |
| • número 5 (2005) | • número 10 (2010) |

FORMA DE PAGAMENT: transferència bancària

Beneficiari: Universitat Jaume I

Entitat: 2077 Oficina: 0580

D.C.: 4631 C/c: 03985430

IBAN (número de compte internacional): ES52 2077 0580 4631 0398 5430

Concepte: Subscripció / Intercanvi RECERCA *Revista de Pensament i Anàlisi*

Codi 04G047-Linia LA 04040

PREU DE SUBSCRIPCIÓ (per número): 15 €

### DADES PERSONALS

Nom i cognoms o raó social: .....

NIF o CIF: .....

**Carrer/Plaça** ..... **CP:** .....

**Ciutat:** ..... **Província:** .....

**País:** ..... **Tel.:** .....

**Fax:** ..... **Adreça electrònica:** .....

### ENVIEU AQUEST BUTLLETÍ A:

Universitat Jaume I

*RECERCA. Revista de Pensament i Anàlisi*

Departament de Filosofia i Sociologia

Facultat de Ciències Humanes i Socials

Campus del Riu Sec s/n • 12071 Castelló de la Plana

Adreça electrònica: [recerca@fis.uji.es](mailto:recerca@fis.uji.es) o [esteban@fis.uji.es](mailto:esteban@fis.uji.es)



## ÍNDIX

### Introducció

|                                            |          |
|--------------------------------------------|----------|
| <b>FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD .....</b> | <b>9</b> |
| SONIA REVERTER BANÓN                       |          |

### Articles

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>TEORÍA Y PRAXIS DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL<br/>THEORY AND PRAXIS OF INTERCULTURAL PHILOSOPHY.....</b>                                                                                                                                                                                                       | <b>13</b>  |
| RAÚL FORNET-BETANCOURT                                                                                                                                                                                                                                                                                            |            |
| <b>MY WAY TO INTERCULTURAL PHILOSOPHY<br/>MI CAMINO A LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL .....</b>                                                                                                                                                                                                                        | <b>35</b>  |
| HEINZ KIMMERLE                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |            |
| <b>MULTICULTURALIDAD, INTERCULTURALISMO Y EL APROVECHAMIENTO SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS<br/>MULTICULTURALITY, INTERCULTURALISM AND THE SOCIAL USE OF KNOWLEDGE.....</b>                                                                                                                                          | <b>45</b>  |
| LEÓN OLIVÉ                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |            |
| <b>EL RECONOCIMIENTO RECÍPROCO COMO BASE NORMATIVA DEL ENCUENTRO INTERCULTURAL<br/>MUTUAL RECOGNITION AS A NORMATIVE BASIS OF INTERCULTURAL ENCOUNTER .....</b>                                                                                                                                                   | <b>67</b>  |
| JOAQUÍN GIL MARTÍNEZ                                                                                                                                                                                                                                                                                              |            |
| <b>IDENTIDAD E INTERCULTURALIDAD: UN HORIZONTE POR VISITAR<br/>IDENTITY AND INTERCULTURALITY: A NEW HORIZON TO VISIT .....</b>                                                                                                                                                                                    | <b>87</b>  |
| MARIAN PÉREZ BERNAL                                                                                                                                                                                                                                                                                               |            |
| <b>LA INTERCULTURALIDAD EN EL QUICIO DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA<br/>INTERCULTURALITY IN THE PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS JAMB .....</b>                                                                                                                                                                          | <b>101</b> |
| JAVIER GRACIA CALANDÍN                                                                                                                                                                                                                                                                                            |            |
| <b>EL YO COMO LÍMITE AL MODELO PERCEPTIVO DEL CONOCIMIENTO<br/>THE I AS A LIMIT TO THE PERCEPTUAL MODEL OF KNOWLEDGE .....</b>                                                                                                                                                                                    | <b>121</b> |
| RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR                                                                                                                                                                                                                                                                                         |            |
| <b>NACIÓN COTIDIANA, DEMOCRACIA CREATIVA<br/>E INTERCULTURALIDAD. EL CUIDADO POR LO IRREPRESENTABLE COMO ESPÍRITU DE LA COMUNIDAD<br/>DAILY NATION, CREATIVE DEMOCRACY AND<br/>INTERCULTURALITY. THE CARE TO THE UNREPRESENTABLE AS A COMMUNITY SPIRIT.....</b>                                                   | <b>141</b> |
| ALICIA M <sup>a</sup> DE MINGO RODRÍGUEZ                                                                                                                                                                                                                                                                          |            |
| <b>CULTURA E INTERCULTURALIDAD EN ORTEGA Y GASSET.<br/>DE LA MERA CONVIVENCIA A LA PLENITUD PERSONAL<br/>CULTURE AND INTERCULTURALITY IN ORTEGA Y GASSET.<br/>FROM MERE COEXISTENCE TO PERSONAL FULFILLMENT.....</b>                                                                                              | <b>163</b> |
| JUAN MANUEL MONFORT PRADES                                                                                                                                                                                                                                                                                        |            |
| <b>NIETZSCHE COMO PENSADOR TRANSCULTURAL: HERMENÉUTICA TRANSCULTURAL Y GENEALOGÍA<br/>NIETZSCHE AS A TRANSCULTURAL THINKER: TRANSCULTURAL HERMENEUTICS AND GENEALOGY.....</b>                                                                                                                                     | <b>193</b> |
| ÓSCAR QUEJIDO ALONSO                                                                                                                                                                                                                                                                                              |            |
| <b>RETROSPECTIVA DEL CONCEPTO BIOÉTICO DE AUTOCONTENCIÓN EN LA ÉTICA NATURALISTA<br/>DE LOS ESTOICOS: UNA REFLEXIÓN A PROPÓSITO DE LA INTERCULTURALIDAD<br/>A RETROSPECTIVE OF THE SELF-CONTAINMENT BIOETHICAL CONCEPT IN THE STOICS' NATURALISTIC<br/>ETHICS: A REFLECTION CONCERNING INTERCULTURALITY .....</b> | <b>203</b> |
| RAÚL GENOVÉS COMPANY                                                                                                                                                                                                                                                                                              |            |
| <b>CIÈNCIA, CULTURA I UNA NOVA FILOSOFIA<br/>SCIENCE, CULTURE AND A NEW PHILOSOPHY.....</b>                                                                                                                                                                                                                       | <b>219</b> |
| ÓSCAR LLORENS I GARCIA                                                                                                                                                                                                                                                                                            |            |

### Ressenyes de llibres

|                                                                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CARMEN FERRETE SARRIA<br><i>Ética ecológica como ética aplicada. Educación cívica y responsabilidad ecológica.</i> (Elsa González Esteban)..... | 233 |
| ANDREU CASERO RIPOLLÉS<br><i>La Construcción Mediática de las Crisis Políticas.</i> (Dilnéia Rochana Tavares do Couto) .....                    | 238 |
| JOHN KEANE<br><i>The life and death of democracy.</i> (Ramón A. Feenstra) .....                                                                 | 242 |

|                                                    |            |
|----------------------------------------------------|------------|
| <b>Breus currícula dels autors i autores .....</b> | <b>247</b> |
|----------------------------------------------------|------------|



Departament de Filosofia i Sociologia

ISSN 1130-6149



9 771130 614054