



**DE LA FILOSOFÍA
ESTABLECIDA AL
PENSAMIENTO
FILOSÓFICO ITINERANTE:
EL DEBATE SOBRE EL
PLURALISMO COMO
POLÍTICA FILOSÓFICA
DE DESCENTRAMIENTO**

Mónica Marcela Jaramillo

DE LA FILOSOFÍA ESTABLECIDA AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO ITINERANTE: EL DEBATE SOBRE EL PLURALISMO COMO POLÍTICA FILOSÓFICA DE DESCENTRAMIENTO

Resumen: si la reflexión sobre el pluralismo sólo puede hacerse como invocación, llamado, reconocimiento e inclusión del otro ausente, debe asimismo desarrollarse sobre la base de las plurisémicas acepciones del término pluralismo y a partir de la experiencia del hacerse presente en el mundo, en virtud de una actitud de vigilancia que abre el camino de otra forma de concebir la actividad del filósofo en cuanto pensamiento itinerante. Ésta es la razón por la cual la reflexión sobre el pluralismo precisa, por parte del filósofo, de una radical y vital experiencia de apertura, como también de descentramiento, desarraigo y desinmunización, es decir, de un pensamiento que se rehúsa a toda forma de purismo y actitud ideocrática y autorreferencial, con respecto a sí mismo, al otro y al mundo.

Palabras Clave: descentramiento; pluralismo cosmovisivo, cívico, político, crítico o informativo, legislativo y cultural incluyente.

DE LA PHILOSOPHIE ÉTABLIE À LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE ITINÉRANTE. LE DÉBAT SUR LE PLURALISME EN TANT QUE POLITIQUE PHILOSOPHIQUE DE DÉCENTREMENT

Résumé: Si la réflexion sur le pluralisme peut seule être envisagée en tant qu'invocation, appel, reconnaissance et inclusion de l'autre qui est absent, elle doit aussi non seulement se développer sur fond de la distinction entre ses plurivoques acceptions du mot pluralisme, mais tout aussi bien de l'expérience de se rendre présent soi même au monde à travers d'une attitude éveillée, frayage d'une autre manière de concevoir l'activité du philosophe en tant que pensée itinérante. Voilà pourquoi la pensée du pluralisme précise, de la part du philosophe, d'une radicale, et d'une vitale, expérience d'ouverture et de décentrement, mais aussi de désenclave et de dés-immunisation, c'est-à-dire, qu'elle précise d'une pensée qui se refuse à toute sorte de purisme et à toute attitude idéocratique et autoréférentielle vis-à-vis de soi même, de l'autre et du monde.

Mots-clés: Décentrement; pluralisme des visions du monde, civique, politique, critique ou informatif, législatif et culturel-incluant.

Fecha de recepción: septiembre 8 de 2009
Fecha de aceptación: septiembre 18 de 2009

Mónica Marcela Jaramillo: *Magister* en Filosofía de la Universidad de París IV (Sorbona), Francia (1985). Doctora en filosofía de la Universidad de París I (Sorbona), (1995). Profesora asociada de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (UIS), Bucaramanga. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y de la *Red de Mujeres Filósofas* de la UNESCO.

Correo electrónico: monicajaramil@hotmail.com

DE LA FILOSOFÍA ESTABLECIDA AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO ITINERANTE: EL DEBATE SOBRE EL PLURALISMO COMO POLÍTICA FILOSÓFICA DE DESCENTRAMIENTO*

"¿Qué pasa cuando el otro falta en la estructura del mundo? Sólo reina la brutal oposición del sol y de la tierra, de una luz insostenible y de un abismo oscuro: 'la ley sumaria del todo o nada'. Lo sabido y lo no sabido, lo percibido y lo no percibido se enfrentan de manera absoluta en un combate sin matices (...) Todo es implacable. Al dejar de tenderse y de plegarse unos hacia otros, los objetos se alzan amenazantes; descubrimos entonces maldades que no son ya las del hombre (...). Ya no hay más transiciones; se terminó la suavidad de las contigüidades y las semejanzas que nos permitían habitar el mundo. No subsisten más que profundidades infranqueables, distancias y diferencias absolutas, o bien, por el contrario, insoportables repeticiones como extensiones exactamente superpuestas".

Gilles Deleuze

INTRODUCCIÓN

Celebro con particular beneplácito la selección del núcleo temático de este segundo Congreso Iberoamericano de Filosofía en torno al concepto de *pluralismo*. Y esto, sobre todo, por tres razones: la *primera* de ellas tiene que ver con el hecho de que se trata de una noción que no apela tan sólo al estudio de los problemas ético-políticos desde una visión pluridisciplinar y multidimensional, sino además a la necesidad de fortalecer el diálogo filosófico interinstitucional, intercultural y supranacional sobre los temas más acuciantes de nuestro tiempo: a la búsqueda de una mayor sinergia entre nuestras comunidades

* Tercer Congreso Iberoamericano de Filosofía. Universidad de Antioquia, Instituto de Filosofía, julio 01-05 de 2008. El artículo hace parte de la línea de Investigación *Xenia*, Proyecto VIE UIS, correspondiente al grupo *Civitas* de COLCIENCIAS.

académicas, a partir del mutuo reconocimiento del ser divergente, plural y multicolor del Yo-otro que nos interpela, nos descentra, y nos contamina de mundo, como el retador y desafiante tábano de Sócrates. Un tábano que nos incita a cultivar el sentido, riqueza y valor de lo heterogéneo; a dirimir los desacuerdos y desajustes argumentativos de las ideas en liza, las desavenencias y los diferendos, pero sólo para relativizar las diferencias, sin que nos veamos abocados a suprimirlas en el discurso, ni a condescender a que se las reprima por parte de quienes, de modo autoritario e intransigente, se rehúsan al debate.

Si bien es cierto que el diálogo filosófico es polifónico, la filosofía sólo construye formas de eufonía desde y a partir del reconocimiento de la heterogeneidad de su discurso; la suya es una suerte de experiencia sísifca que supone un tránsito incesante; una interrelación continua entre la reflexión filosófica individual como actividad creadora o ejercicio interpretativo, y el carácter plural de los procesos discursivos de su ‘sociabilización’ y de su puesta en común. ¿El sentido del debate filosófico no es, acaso, la disolución de las ilusiones totalizantes, autorreferenciales y pseudo-explicativas de la hermenéutica descriptiva? Y si el suyo no es otro que el espacio democrático, pluralista e incluyente del ágora en donde los pensamientos solitarios adquieren pública y política concreción, ¿no es ese espacio plural el que nos insta, precisamente, a la revisión de nuestros criterios más avezados, con miras a la desmitificación y a la puesta al desnudo de lo que en el ejercicio solitario de la filosofía se nos revela, de entrada, en la supuesta inamovible certeza de su arrogante y dogmática asertividad?

La segunda razón tiene que ver con las condiciones de nuestra situación histórica presente que de alguna manera tendría que empezar a interpelarnos en torno a la redefinición de lo que hoy en día significa ser profesores universitarios, la gran mayoría de nosotros lo fuimos o lo somos, por no hablar acerca del sentido mismo del ser filósofo que no necesariamente se vincula al hecho, para algunos contingente, de tener un título profesional de ‘filósofos’ y menos todavía a la labor pedagógica que desempeñamos. Existen ciertamente muchas tradiciones, estilos y formas plurales de hacer filosofía y, por lo tanto de vivirla, pero sólo hay una manera de hacerla vívida, viviente y vivificante: esto es, cuando, para decirlo en palabras de Husserl, hacemos de nuestra actividad filosófica “una vocación de vida en un sentido genuino y superior al de la profesión” (Husserl, 1988, p.29) (...); cuando “interpretando el sentido de nuestra época (...) nos rehusamos a aceptar lo que simplemente nos ha sido dado o transmitido por la tradición y a dejarnos seducir por autoridad <filosófica> alguna, por grande que ésta sea”; cuando, finalmente, “lo que impulsa nuestra investigación proviene menos de la filosofía que de las cosas y de los problemas” (Husserl, 1989, pp.84-85).

La expresión ‘sentido genuino’ de la filosofía tiene en el filósofo dos connotaciones que apuntan a un solo y mismo principio, esto es, al principio de responsabilidad; a la exigencia de restituir el sentido del ideal griego del ser filósofo como ‘individuo

pleno' en la asunción de su individualidad personal, es decir, como un 'hombre autónomo', capaz de sustraerse al imperio de la fatalidad, el cansancio, el pasivismo, el nihilismo, el derrotismo y la desesperanza, para alcanzar, por esa vía, formas de autocomprensión que hagan posible la intercomprensión como condición previa de toda forma de comunicación y de convivencia humanas en la constitución de sentidos de paz. No se debe olvidar, en todo caso, que sin dicha intercomprensión la noción misma de pluralismo se convertiría en un trivial eufemismo.

Pero, además, una 'filosofía genuina' supone un sentido de responsabilidad compartida (corresponsabilidad); la exigencia, por tanto, de transformar el pensamiento insular, aislacionista e higienizado en pensar emancipador polifónico, pluri-incluyente, itinerante e 'impuro'. Y al decir esto no puedo dejar de evocar las bellas palabras de Vladimir Jankélévitch:

El precio del purismo es la fobia al Otro y el rechazo del devenir. De hecho, el purista que se mantiene rígido en su soledad glacial se encuentra contaminado desde hace mucho tiempo: lo que protege tan celosamente contra el devenir, contra los viajes y las promiscuidades sociales, contra los microbios, es una pureza ya muy turbia y marchita (Jankélévitch, 1990. p. 30).

Aunque estoy convencida de que toda filosofía, directa o mediatamente, es política, no quiero decir con esto que la actividad filosófica tenga que reducirse de modo exclusivo a la filosofía política ni que el pensamiento filosófico vivificante pueda admitir otra forma de militancia que la de la lucha por la paz (de la paz entendida en todas sus expresiones como experiencia activa de reconocimiento e inclusión del otro, toda vez que es ésta la primera y más relevante condición de toda posible convivencia); pero lo que, en todo caso, sí me parece un tanto anacrónico es pensar que hoy en día se pueda convertir la actividad filosófica en 'mal de archivo' (como diría Derrida), y que el filósofo pueda permanecer indemne e incontaminado frente a la cruenta realidad que cotidianamente 'le da en los ojos, aunque simule no verla', para parafrasear al San Agustín de las *Confesiones*.

Ya no existen, en efecto, problemas filosóficamente puros; de ahí que el soporífero y, en sentido ético-político, estéril e inútil purismo filosófico difícilmente podría hoy en día desligarse de una suerte de pasmosa autocomplacencia, de filosofía de paradero, rayana en el cinismo de indiferencia y en el filosofismo. Como afirma el sociólogo inglés, de origen polaco, Zygmunt Bauman, siguiendo al filósofo ruso judío Lev Shestov:

En agudo contraste con toda la tradición filosófica, la labor de la filosofía es 'enseñar al hombre a vivir en la incertidumbre', 'perturbar, no apaciguar' [...]. La verdad que se descubre en una casa sellada herméticamente es casi inútil en el exterior. A los juicios que se hacen en una habitación que siempre está cerrada por temor a las corrientes de aire se lo lleva el primer ventarrón. La universalidad de la verdad y el juicio gestada en la reclusión

no es sino una cubierta para la restricción que se nutre del deseo de dominio y del miedo del espacio abierto. Una universalidad que no sea una falsificación puede nacer solamente en el desamparo. 'Mientras la verdad sea buscada por los hombres establecidos, el fruto del Árbol de la Ciencia no será probado. Esa labor sólo podrán realizarla los aventureros sin hogar, los nómadas naturales'... (Bauman, 2005, pp.119-120).

Y la tercera y última razón que muestra la pertinencia de centrar nuestras reflexiones en el tema que hoy nos convoca, tiene que ver precisamente con el sentido de la filosofía como pensamiento emancipador, y con la necesidad, hoy que justamente nos encontramos *ad portas* de la Conmemoración del Bicentenario de la 'Independencia', de formularnos todos y cada uno de nosotros la pregunta: ¿De qué nos hemos realmente emancipado?, ¿hasta qué punto estos doscientos años de supuesta independencia no han estado marcados por la impronta de la exclusión, las asimetrías culturales, la fijación de los estereotipos étnicos y los perversos efectos de la reproducción cultural como violencia mimética? En contraste con la visión historicista e historiográfica de la historia oficialista autocomplaciente, sacralizada y ejemplarizante, ¿cómo empezar a construir, si no, una memoria histórico-ciudadana pluralista, desideologizada y desmitificada que nos permita hacer de ese momento sin precedentes un motivo de reflexión sobre nuestro pasado común desde nuestra condición de pensadores colombianos, latinoamericanos e iberoamericanos y orientar nuestras reflexiones hacia la construcción de una historia crítica disuasoria?; o también, ¿hasta qué punto el purismo filosófico no ha incidido asimismo en la construcción no de la historia crítica, formativa, y disuasoria sino, por el contrario, de la historia inculcada, legitimada e ideológicamente persuasoria promovida por las razones etnopolitistas, ideocráticas y centralizadoras?

Hecho el anterior análisis introductorio dividiré este escrito en tres partes: Perspectivas filosóficas sobre el pluralismo (1), consecuencias ético-políticas de su negación (2). Y, a modo de conclusión (3), formulo simplemente la pregunta: ¿Cómo es posible una defensa filosófica del pluralismo desde la filosofía como pensamiento itinerante?

1. PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS SOBRE EL PLURALISMO

El objeto de esas reflexiones se enmarca, entonces, en la discusión sobre el significado del término 'pluralismo' y en la necesidad de entender y de constituir su sentido desde una visión incluyente e integradora, como quiera que pluralismo es el principio de toda política de reconocimiento e inclusión del otro, y de los otros, en su entorno específico, en la riqueza de su singularidad y de su diferencia; como inclusión no sólo en sentido ético-social, sino además político, jurídico y cultural,

sin los cuales esa noción no dejaría de convertirse, además de eufemística, en un puro abstraccionismo y en universalismo reduccionista y homogenizador. De ahí que como afirma también, no sin razón, Zygmunt Bauman haciendo referencia a las fullerías del ‘multiculturalismo’:

La nueva indiferencia respecto a la diferencia se teoriza como reconocimiento del ‘pluralismo cultural’: la política informada y apoyada por esa teoría es el ‘multiculturalismo’. Aparentemente, el multiculturalismo está guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la atención del derecho de las comunidades a la autoafirmación y al reconocimiento público de sus identidades elegidas (o heredadas). Sin embargo, actúa como una fuerza esencialmente conservadora: su efecto es una refundición de desigualdades, que difícilmente obtendrán aprobación pública, como ‘diferencias culturales’: algo que hay que cultivar y obedecer. La fealdad moral de la privación se reencarna milagrosamente como la belleza estética de la variación cultural. Lo que se ha perdido de vista a lo largo del proceso es que la demanda de reconocimiento es impotente a no ser que la sostenga la praxis de la redistribución, y que la afirmación comunal de la distintividad cultural aporta poco consuelo a aquéllos cuyas elecciones toman otros, por cortesía de la división crecientemente desigual de recursos (Bauman, 2006, p.103).

La otra cara de la moneda, la defensa del ‘multiculturalismo radical’ desde la perspectiva de las minorías, no ofrece un sesgo ideológico menos desalentador para el porvenir mismo de la democracia. Esto es lo que muestra, por ejemplo, Alain Touraine cuando escribe:

Es deseable que las minorías sean reconocidas en una sociedad democrática, pero con la condición de que reconozcan la ley de la mayoría y que no estén absorbidas por la afirmación y la defensa de su identidad. Un multiculturalismo radical, como el que, en Estados Unidos, se pretende *politically correct*, conduce a destruir la pertenencia a la sociedad política y la nación [...]. La democracia no es compatible con el rechazo de las minorías, pero tampoco con el de la mayoría por parte de las minorías ni con la afirmación de contraculturas y sociedades alternativas que se definen no por su posición conflictiva en la sociedad, sino por su rechazo de esta sociedad considerada como el discurso de la dominación. Es preciso rechazar con la misma fuerza una concepción jacobina de la ciudadanía y un multiculturalismo extremo que rechaza todas las formas de la ciudadanía (Touraine, 2001, pp.100-101).

¿Puede haber, acaso, pluralismo cultural sin equidad sociocultural? El ‘pluralismo cultural’ que apelando al multiculturalismo se reduce tan sólo al reconocimiento de los principios de la pluriétnicidad y de la diversidad cultural de los grupos, ¿No conduce, finalmente, a la defensa del igualitarismo, el integrista, la homogenización, la marginación y el postulado de la superioridad? Esto ocurre específicamente cuando el reconocimiento de la pluriétnicidad se reduce al

solo principio constitucional-formal de la discriminación positiva, sin que ese reconocimiento formal se traduzca en reales políticas públicas de inclusión, no menos que cuando se le convierte en dispositivo ideológico de la movilización diferencialista de intereses conservacionistas (y por cierto, como en el caso de las políticas folcloristas de marketing que pretenden fundir las minorías étnicas con el paisaje, sacrifican al individuo en el hombre y al individuo-hombre en la cosa-utensilio, o entienden el valor y la riqueza del patrimonio material humano puramente como pintoresquismo y a los miembros de los grupos culturales como ‘elementos estructurales’ del susodicho patrimonio, a quienes se pretende ‘resguardar’ como quien defiende las especies en vías de extinción).

Dicho esto, el término pluralismo es pluridimensional, plurisémico, pluritópico y omnicomprensivo. Tiene que ver, por lo tanto, no sólo con el reconocimiento de la diversidad de estilos de vida, ideas, visiones y modos de pensar y de disentir, en función de la elección de las preferencias y opciones individuales (*pluralismo cosmovisivo*), sino además con el modo como éstas se validan, y han de validarse, en la praxis cotidiana intrapersonal, intracorporal, intersubjetiva y transcultural (*pluralismo en sentido ético-político*). El pluralismo cosmovisivo no ha de ser tomado, en efecto, como principio de legitimación de la actitud personalista de los subjetivismos escépticos ni de la actitud particularista de los historicismos y filosofías de la cosmovisión. Como afirma, por ejemplo, el escritor vienés Hermann Broch siguiendo a Husserl <Broch para quien toda absolutización de lo relativo reivindicado como único, es el comienzo del verdadero descenso a lo irracional como proceso de reversión del hombre a la condición de aislado ‘animal anárquico’>:

El término de ‘visión de mundo’ pertenece a las ciencias del espíritu y, como sucede con la mayoría de los términos de las ciencias del espíritu, también éste, cuando se le examina de cerca, se volatiliza en una cosa vaga y a decir verdad en extremo poco científica [...] ¿El mundo en cuanto mundo no es, acaso, el mismo mundo para todos? (Broch, 1985, pp. 47, 61).

Pero pluralismo es también, y más relevante todavía, el modo como toda política de inclusión se hace políticamente efectiva a través de la participación democrática ciudadana (*pluralismo cívico*), del reconocimiento de la diversidad de opciones políticas en el juego democrático (*pluralismo político*) así como de las condiciones que hacen posible su ejercicio (*pluralismo crítico e informativo*). Y, finalmente, pluralismo es el principio de toda igualdad jurídica el cual no sólo ha de ser entendido desde el punto de vista de la diversificación comprensiva del espíritu de la ley en el sentido aristotélico de la equidad jurídica o ‘de lo que está por fuera de la ley escrita’ sino, además, como criterio plural incluyente de la justicia (cf. Aristóteles, 1999, pp. 291, 287 <1374 a 25; 1374 b 10-20>) (*pluralismo legislativo*) y desde la perspectiva del reconocimiento de los derechos de los grupos étnicos minoritarios (*pluralismo cultural incluyente* o fundado en principios de equidad).

La noción de pluralismo es antigua, pero nunca ha estado más vigente. La encontramos, quizá por primera vez, en Aristóteles a propósito de su crítica al comunismo platónico y a la consecuente afirmación del Sócrates platónico según la cual “lo mejor es que toda ciudad <léase *pólis* o comunidad (*koinonia*)> sea lo más unitaria posible”. En efecto, haciendo alusión a la concepción colectivista, organicista y particularista de la visión platónica de la comunidad, señala el Estagirita:

[...] es evidente que al avanzar en este sentido y hacerse más unitaria, ya no será ciudad. Pues la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertiría en aldea [...]. Y no sólo la ciudad está compuesta de una pluralidad de hombres, sino que estos también difieren de modo específico. Una ciudad no resulta de individuos semejantes. La casa y la ciudad deben ser unitarias en cierto sentido, pero no totalmente. Progresando en esta tendencia, en efecto, puede dejar de ser ciudad, o podría serlo, pero una ciudad que casi no lo es, una ciudad de rango inferior, como si se hiciese de la sinfonía una homofonía, o del ritmo un solo pie (Aristóteles, 1988, pp. 89, 99 <1261 a 3. 1263 b 14>).

Pero ‘pluralismo’ es asimismo el principio de reconocimiento de la diversificación de los valores en el que se funda toda ética consensuada y deliberativa y esta idea también se encuentra originariamente en Aristóteles. De ahí la fundamental distinción que hace el Estagirita entre las ideas del Bien (‘el fin verdadero a lo que todo tiende’) y de lo que es bueno para alguien, es decir, de los bienes relacionales o perspectivas de valor que nos permiten optar por determinadas elecciones en función del sopesamiento de nuestras opciones y preferencias: “Nadie escoge lo bueno en absoluto, sino lo que es bueno para él” (Aristóteles, 1999, p. 292 <1375 b 20>). Como principio de posibilidad de la convivencia humana orientada por criterios universales, la ética es así, por una parte, el arte de la elección conveniente y buena, es decir, de la deliberación y de la decisión racional; y de lo que permite orientar racionalmente nuestras acciones hacia aquello que es digno de ser elegido, por otra. Pero esto implica, sobre todo, para decirlo en las bellas palabras del filósofo inglés de origen ghanés Kwame Anthony Appiah, orientar nuestras acciones hacia lo que humanamente nos hace dignos, sin confundir, como lo hacen, por ejemplo, los positivistas y los relativistas, nuestras preferencias con nuestros deseos, ni los valores morales con nuestros gustos subjetivos:

¿Cómo aprenden las personas que está bien ser benevolente? ¿Lo hacen porque son tratadas con benevolencia y notan que les gusta? ¿O porque son tratadas con crueldad y notan que no les gusta? Estas hipótesis no parecen demasiado correctas; la benevolencia no es como el chocolate: no percibimos que nos agrada por haberla probado. Más bien, la idea de que es buena parece ser parte del propio concepto. Aprender qué es la benevolencia significa aprender, entre otras cosas, que es buena. De alguien que negara que la benevolencia es buena –o que la crueldad es mala –, sospecharíamos que no entendió qué son estas cosas en realidad. El propio concepto está cargado de valor y, en consecuencia, constituye

una guía para la acción [...]. Partiendo de allí, hay que dar cuenta de los valores comenzando por lo que significa para mí –esa persona particular – considerar que algo es valioso. Pero para entender cómo funcionan los valores es preciso verlos, no como una guía para cada individuo que actúa por su cuenta, sino como una guía para las personas que intentan compartir sus vidas (Appiah, 2007, pp.57-58).

Según Aristóteles, la ética exige, por consiguiente, principios de deliberación que han de apoyarse en el arte de los buenos razonamientos (*hé rhétoriké*), y juicios valorativos que permitan discernir entre lo que es conveniente, lo que es bueno y lo que es justo; o bien: diferenciar el ámbito de las convicciones personales, de las esferas moral y jurídica. De ahí también la necesidad de distinguir, para decirlo de nuevo en palabras de Husserl, entre *las normas comunitarias*, *las reglas éticas* y *las reglas jurídicas*. Porque si bien es cierto, precisa el fundador de la fenomenología, que *las normas comunitarias* están enraizadas en la costumbre, también se arraigan acriticamente *por* costumbre en el sentido de lo que se nos vuelve ‘peligrosamente habitual’, es decir,

[...] los ladrones, los impostores ‘profesionales’, los pseudo-honestos, los pseudo-ciudadanos que atropellan las formas del deber de la ‘costumbre’ <en el sentido del *kathekon* como norma comunitaria> [...]. Las reglas éticas son, <por su parte>, imperativos ‘categóricos’, pero poseen su autoridad exclusiva en la ‘conciencia moral’. Las reglas jurídicas son reglas coercitivas, es decir, normas que quienquiera que pertenezca a la comunidad jurídica reconoce como obligatorias y se encuentra obligado, por medio de sanciones, a observar [...]. El derecho no es una formación cultural que nace, como obra comunitaria, como un simple resultado de la acción concertada de los hombres en comercio los unos con los otros como sucede con la lengua, la literatura, el arte, etc. Se trata de un vínculo estable de comunidad que crea una unidad al producir la unidad de una conciencia voluntaria como unidad de derechos y de deberes (Husserl, 2001 B, pp. 314-315, 211, 215).

Pluralismo y particularismo relativista de los valores son, por tanto, dos nociones opuestas que tienden ideológicamente a confundirse (como ya lo decía Kant en su *Antropología desde el punto de vista pragmático*, y precisamente a propósito de su definición del ‘egoísmo moral’).* De ahí la necesidad de establecer una

* Así, pues, ‘el egoísta moral’ es para Kant:

“[...] quien remite todos los fines a sí mismo; quien sólo ve utilidad en lo que a él mismo le resulta útil y quien, por eudemonismo, sólo funda el destino supremo de su querer en su utilidad, en su felicidad personal, y no en la representación del deber. Pues, cada hombre se hace una idea diferente de lo que ha de tomar en cuenta para su felicidad; y este egoísmo conduce a no tener criterio alguno sobre el exacto concepto del deber en cuanto éste debe tener un principio universalmente válido [...]. Al egoísmo

suerte de tipología de los valores, para evitar su ideologización y relativización; el imperativo de distinguir, por tanto, entre valores morales, cívico-culturales, religiosos, estéticos, políticos, pedagógicos, deontológicos o cívicos y de participación ciudadana. Si bien tales valores son irreductibles, esto no impide que puedan ser de alguna manera armonizables; como tampoco significa que los valores culturales sean relativos, habida cuenta de que un valor es cultural, justamente porque es universalizable (es decir, comunicable, intercambiable y transferible) y menos todavía, como afirmaba por ejemplo Johann Herder en sus *Cartas sobre el progreso de la humanidad*, que los valores culturales sean atributos naturales con los que se forma una ‘personalidad comunitaria o nacional’, es decir, cerrada, autorreferencial y autocontenida. La idiosincrasia cultural de un ‘pueblo’ no es, en efecto, un absoluto de la cultura; los valores en los que nos formamos o deformamos son transformables y sólo el futuro puede decidir hasta qué punto han sido marcados por el sello de la caducidad. Es así, y sólo así, que las culturas se renuevan, se reforman y se autoconfiguran de modo consciente, dinámico y productivo y que la adaptabilidad se convierte en movilidad y en renovación cultural constantes.

Es a partir del reconocimiento del carácter plural de las valoraciones y del sentido relacional y deliberativo de los valores que se funda, a su vez, la posibilidad de constitución de una colectividad moral de ciudadanos: de una sociedad democrática repolitizada y reciudadanizada; libre de dogmatismos, unanimismos y estandarizaciones, pero además consciente de sus deberes; consciente de que no basta tan sólo con tener derechos y ciudadanía si estos no se ejercen de modo pleno (un ejercicio que hoy en día no podemos desligar de una política del reconocimiento e inclusión del otro, y de los otros, en la riqueza de su diferencia y de un compromiso activo con los principios democráticos del *pluralismo político y cultural*).

2. CONSECUENCIAS ÉTICO-POLÍTICAS DE LA NEGACIÓN DEL PLURALISMO

Pero pluralismo es también un principio de reivindicación política y de exigencia de reconocimiento que, bajo las banderas de la identidad y del multiculturalismo, puede adoptar dos matices opuestos: bien sea el militantismo particularista que en nombre del relativismo monoculturalista apela a la noción de pluriculturalidad para reivindicar el carácter exclusivo de su comunidad autocontenida e ‘imaginada’, para emplear la expresión ya hecha célebre de Benedict Anderson (cf. Anderson, 2006, pp.23-25), o, por el contrario, una política crítico-militante contra toda forma de discriminación, relegación y exclusión social. De ahí la dificultad de

sólo se le puede oponer el *pluralismo*; esta manera de pensar consiste en no considerarse ni comportarse como si el todo del mundo estuviese contenido en uno mismo, sino como un simple *ciudadano del mundo*” (Kant, 1964, p.19).

abordar el tema del pluralismo en términos de la oposición universalismo / particularismo y, en especial, en el caso de la reivindicación y defensa del pluralismo cultural y del problema de la configuración social de las identidades regionales y nacionales, o de su construcción prepolítica y ficticia, en el que dicho problema está necesariamente incurso.

Aunque no es menos cierto que así como algunos individuos se orientan políticamente por un ideal pluralista y cosmopolítico, otros sucumben a la fascinación de los dogmas particularistas de corte etnocentrista <el término *etnocentrismo* fue acuñado a principios del siglo XX por el sociólogo americano William Graham Sumner>, promovidos por los defensores del modelo etnocultural del Estado nación orgánico; a la negación del carácter civil, participativo y plural de las nociones de ciudadanía y de democracia y a su conversión ficticia en ciudadanía endógena y en ‘democracia nacional’ (como en la concepción schmittiana); esto a partir de la negación de las diferencias, exclusiones y desigualdades internas, según el patrón de una supuesta homogeneidad nacional y la denegación de la diversidad y la riqueza de las culturas exógenas.

Es éste el principio nacionalista de la visión autorreferencial de las identidades colectivas el que se apoya en los mismos criterios soberanistas del Estado nación republicano, esto es, en los principios del nacimiento, el territorio, la soberanía del Estado y la lengua común, aunque ahora entendidos como los criterios identitarios adscriptivos de la ‘filiación sanguínea’, la ‘raza’, ‘la frontera natural’, ‘la soberanía nacional’ y la ‘lengua materna’: Una concepción que ideológicamente se construye con base en el principio excluyente de la categoría de un ‘nosotros’, prepolíticamente dado, en oposición a las nociones del ‘otro’, del ‘extraño’, de ‘lo que viene de afuera’ del ‘indeseable’ y del ‘enemigo’, que se autovalida, en suma, en el discurso legitimador de la historiografía nacionalista y del nacionalismo democrático (el cual también ideológicamente se refrenda en el nacionalismo clásico liberal, en el que se cimentaron por igual las ideologías del don meritocrático, el ‘progreso’ retardatario, el igualitarismo, el utilitarismo y las identidades cohesivas del liberalismo y el conservatismo decimonónicos en cuanto nacionalismos mesocráticos).

Son, en efecto, los mismos historiadores quienes fabrican la historia y gestionan la memoria a través de la construcción de los mitos fundacionales de la partenogénesis o autoctonía, la ‘edad de oro’, el ‘destino común’, el imaginario sexista del héroe o del macho guerrero o los imaginarios del ‘monumentalismo’ y del colosalismo como criterios justificacionistas del mito de la superioridad de las ‘razas’ y de las asimetrías culturales.* Pero existe asimismo un lenguaje nacionalista de la exclusión, naturalizado, codificado y aleccionador, y cuyos efectos ético-políticos no son menos corrosivos y devastadores. Un lenguaje que opera con base en

* El ‘Monumentalismo’ tiene originariamente sus raíces en la distinción que hace Nietzsche, en la ‘Segunda intempestiva’, entre saber histórico monumental, anticuario y crítico <de los que Heidegger hablará luego, en § 76 de *Ser y Tiempo*, en contravía de la crítica de Nietzsche

sustituciones e ideologemas y que apela al carácter necesariamente ambiguo de la lengua, como puede verse trayendo a colación algunas de las nociones más recurrentes del discurso nacionalista: *'asimilación'* por inclusión, *'ideología'* por ideario, *'adhesión'* o *'absorción'* por incorporación, *'integración progresiva'* por integración política, *'raza'* por etnia, *'territorio'* por lugar, *'lengua materna'* por lengua en común, *'unidad nacional'* o *'cultura societaria'* por cohesión social, *'patriotismo nacional'* por patriotismo cívico, *'socialización'* por *'sociabilidad'*, *'monumentalidad'* por estatuaría, *'conducta'* por comportamiento, *'instrucción'* por formación, *'mentalidad'* por visión de mundo, *'comunidad de cultura'* por nación de ciudadanos, *'conservación'* por preservación, *'historia propia'* como *'comunidad natural de destino'* por historia en común, *'pasado inmemorial'* por pasado en común, *'mito fundacional'* por configuración histórica, *'memoria histórica'* por conciencia histórica y memoria ciudadana, *'personalidad histórica'* por idiosincrasia cultural, *'atributo'* por determinación, *'multiculturalismo'* por muticulturalidad, *'regionalismo'* por cultura regional, *'legitimación política'* por legitimidad procedimental, *'concordia'* por consenso, *'construcción o refundación de la nación'* por reciudadanización, *'fraternidad'* por solidaridad, *'pueblo'* por sociedad civil, *'voz del pueblo'* por opinión pública, *'soberanía nacional'* (como autodeterminación atributiva de la nación) por soberanía estatal (como principio de *'autoafirmación política, económica, social y jurídica'*), etcétera.

De lo dicho hasta ahora se desprende que la oposición de los términos pluralismo / particularismo; universalismo / relativismo; cosmopolitismo / etnocentrismo; multiculturalidad / monoculturalismo sólo podría de alguna manera justificarse a partir de una reflexión en torno al significado de la antítesis entre la democracia y el nacionalismo y que la reivindicación del pluralismo tendría, por consiguiente, que estar necesariamente vinculada con los principios de la democracia efectiva, es decir, con el ejercicio de la ciudadanía en sentido ético y político y de la filosofía en sentido cosmopolítico: de la democracia como principio de inclusión y de lo cosmopolítico como su condición de realización, a través de la afirmación del "Derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolítico", para evocar el título de la Conferencia pronunciada en la UNESCO por Jacques Derrida.

que pretende sin embargo emular, los principios de unidad fáctica del saber histórico para "la apertura historiográfica del 'pasado' fundada en la repetición destinal"> (Véase, Nietzsche, 1999, pp.20-26; y Heidegger, 1997, pp. 407, 412) De ese misma distinción se servirá también Joseph Goebbels, quien hizo del Monumentalismo uno de los ideologemas fundamentales para la construcción del mito esencialista identitario de la germanidad o de la superioridad de la 'raza' aria, para diferenciar la historia monumentalizada en el dinastismo destinal indoeuropeo, ario o eslavo <simbolizado en el poder guerrero del Emperador germano 'Otón el Grande'>, de los 'monumentos anticuarios' de la tradición rural magiar. Como 'colosalismo, el monumetalismo alude asimismo a la tendencia a emplear proporciones desmesuradas en las imágenes icónicas históricas (en especial en las esculturas y monumentos) como instrumento para la construcción de las representaciones imaginarias de la grandeza, superioridad y misión histórica destinal de la nación soñada como 'comunidad imaginada'.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN: ¿CÓMO ES POSIBLE UNA DEFENSA FILOSÓFICA DEL PLURALISMO DESDE LA FILOSOFÍA COMO PENSAMIENTO ITINERANTE?

Partiendo no sólo de la premisa de que el término pluralismo es el principio democrático por excelencia, no hay pluralismo sin participación ciudadana ni inclusión social, pero además y sobre todo, del hecho de que estamos aquí precisamente para centrar nuestro discurso filosófico, pluralista y democrático, en torno a la posibilidad de construir y de promover una filosofía del reconocimiento del otro y de sus políticas de inclusión, he creído necesario concluir estas sumarias reflexiones con un breve examen de la pregunta cuya formulación reitero: ¿Cómo es posible una defensa filosófica del pluralismo desde la filosofía como pensamiento itinerante? O, también: ¿Cómo realizar de modo práctico el proceso de empatización como autodespliegue de los actos de descentramiento del Yo propio que, siguiendo al Husserl de las lecciones sobre *Fenomenología de la Intersubjetividad*, ha de conducirnos, progresivamente, desde el desencapsulamiento originario del Yo <alteridad como inducción meramente asociativo-comprensiva>, pasando por la ‘auto-transgresión’ como autolimitación del Yo <en la experiencia interpretativa de ser ‘el-otro-del-otro’>, hasta la ‘auto-alteración’ del Yo <como autopercepción de sí mismo en cuanto ‘extranjero-de-los-extranjeros-que-existen-para-mí’> y, desde ahí, a la “constitución de una pluralidad indefinidamente abierta” como realización activa de una real “transferencia de identidades”? (Husserl, 2001 A, pp. 304, 313, 382-383; y 2001 B, pp.563-564).

Si la vía propuesta por la fenomenología para la realización activa de ese proceso, no es sencilla, eso no la convierte en impracticable. Siguiendo al propio Husserl, aunque ciertamente no desde un enfoque ortodoxo y unidireccional, dicha propuesta se enmarcaría en el desarrollo de una antropología fenomenológica en sentido ético-político cuyo sentido, en el marco de estas breves reflexiones, no estoy en condiciones de precisar. Sin embargo, creo que esa antropología sólo podría ser tildada de ‘fenomenológica’ desde el punto de vista de la puesta en perspectiva de su itinerario metódico. Su realización práctica tendría que pasar a mi juicio, de modo necesario, por la puesta en obra de una política filosófica de descentramiento de la actividad académico-filosófica y de su ejercicio; por su conversión en pensamiento filosófico itinerante.

No hay que confundir, en efecto, el nomadismo filosófico con la progresiva mutación de la profesión académica en ‘sociedad de estudiosos itinerantes, clientes de las compañías aéreas’, como escribe Eric Hobsbawm a propósito de los

encuentros académicos entre los historiadores. El nomadismo filosófico supone un reconocimiento activo de los académicos de otras disciplinas, no menos que la necesidad de entrar en diálogo con sus saberes y, por consiguiente, la transformación de las especializaciones de barricada en conocimiento-puente. La filosofía hoy en día ciertamente no está exangüe, pero quizá a muchos sí les parezca exhausta de imaginación o, en todo caso, cada vez menos visible y comprometida con la tarea crítico-pedagógica de la redignificación del hombre y de la correspondiente humanización del mundo. Bien nos vendría acercarnos cada vez un poco más al variopinto, pluralista y roborativo universo de la literatura del cual difícilmente la filosofía puede pasarse si es que realmente empieza a pecar por falta de imaginación. De la imaginación que es, precisamente, la facultad empática, compasiva y de descentramiento por excelencia; el farol que ha de iluminar el camino de los filósofos errabundos que, como el cosmopolita y desarraigado Diógenes, todavía se empeñan en buscar al Hombre en medio de las tinieblas; más allá la exacerbación de los odios ancestrales o las reversiones al oscurantismo y a la barbarie.

¿Cómo reivindicar de otro modo ‘el derecho a la filosofía’ como derecho a la esperanza y al ejercicio crítico de la palabra, si no es a partir del reconocimiento, de que la única esencia de la filosofía es su carácter abierto, desterritorializado y pluralista? Bien dice Jacques Derrida que:

La filosofía no tiene una sola memoria; <que> bajo su nombre griego y su memoria europea, ha sido siempre bastarda, híbrida, injertada, multilineal, polígota (...) y que lo mismo puede decirse, y por las mismas razones, del derecho y de la democracia. En filosofía, como en otros dominios, el eurocentrismo y el anti-eurocentrismo son síntomas de la cultura proselitista y colonial. Un concepto de cosmopolitismo que estuviera determinado por esa oposición no sólo limitaría en concreto el desarrollo del derecho a la filosofía, sino que impediría dar cuenta de qué es lo que se pasa en filosofía (Derrida, 1997, pp.33-34).

Sería, en definitiva, la negación de su carácter atópico y por eso mismo, pluralista, itinerante y autotransgresor; la negación de la riqueza de la vida filosófica que sólo puede asumirse como riqueza cuando dejando de ser ‘vida pura’, ‘incontaminada’, ‘sedentaria’ y ‘exclusiva’, aprende a nutrirse del contraste e inclusión de las diferencias y a convivir con las contradicciones propias de quienes piensan desde afuera, aunque no necesariamente en descampado, ni guarneciéndose cómodamente de las embarraduras de la nieve, ni de los embravecidos e intemperantes remedos de los huracanes Φ

REFERENCIAS

Anderson, Benedict (2006), *Comunidades imaginadas. Reflexión sobre el origen y difusión de los nacionalismos*, Traducción de Eduardo I. Suárez, México, F.C.E.

Appiah, Kwame Anthony (2007), *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Traducción de Lilia Mosconi, Buenos Aires, Katz.

Aristóteles (1988), *Política*, libro II, Traducción de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos.

Aristóteles (1999), *Retórica*, libro I, Traducción de Quintín Racionero. Madrid, Gredos.

Bauman, Zygmunt (2005), *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos.

Bauman, Zygmunt (2006), *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Traducción de Jesús Alborés, Madrid, Siglo XXI.

Broch, Hermann (1985), *Création littéraire et connaissance*, Traducción de Albert Khon, Paris, Gallimard.

Derrida, Jacques (1997), *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, éditions UNESCO.

Derrida, Jacques (1997), *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Traducción de Paco Vidarte, Madrid, Trotta.

Deleuze, Gilles (1994), "Michel Tournier y el mundo sin el otro", *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, pp. 305-306.

Jankélévitch, Vladimir (1990), *Lo puro y lo impuro*. Madrid, Taurus Humanidades.

Husserl, Edmund (1989), *La filosofía como ciencia rigoureuse*, Traducción de Marc B. De Launy, Paris, P.U.F.

Husserl, Edmund (1988), *Renovación del hombre y de la cultura*, capítulo III, Traducción de Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Anthropos.

Husserl, Edmund (2001) *Sur l'intersubjectivité I*, apéndice LIV, Traducción de Natalie Depraz, Paris, P.U.F., A.

Husserl, Edmund (2001 B), *Sur l'intersubjectivité II*, sección IV, apéndices VII, XIX, Traducción de Natalie Depraz, Paris, P.U.F.

Heidegger, Martin (1997), *Ser y Tiempo*, capítulo quinto, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Kant, Emmanuel (1964), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, libro I, Traducción de Michel Foucault, Paris, J. Vrin.

Nietzsche, Friedrich (1999), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, prefacio, Traducción de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva.

Touraine, Alain (2001), *¿Qué es la democracia?*, Traducción de Horacio Pons, México, FCE.