



Autocrítica de la “filosofía única” vía a una filosofía de la (multi)cultura

Self-Criticism of “One Philosophy” Via a Philosophy of (Multi)Culture

Pablo LAZO BRIONES

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México.

RESUMEN

En este artículo se reflexiona sobre el carácter de la filosofía cuando ésta parte de las distintas experiencias culturales que la pueden originar. Desde el seguimiento de una filosofía de la cultura de corte hermenéutico y crítico a la vez, se propone rebasar la función etnocéntrica o “provincial” de la filosofía, sobre todo cuando tiene que ver con la comprensión interpretativa de las configuraciones simbólicas de las distintas culturas y con la crítica a la ideología del multiculturalismo. Así, se propone un momento de radical autotransformación de nuestra herencia cultural al hacer filosofía como una radical transfiguración del logos racional.

Palabras clave: Filosofía, multiculturalidad, transfiguración, hermenéutica.

ABSTRACT

This article reflects on the nature of philosophy coming from different cultural experiences that can originate it. From the pursuit of a philosophy of culture that is hermeneutic and critical at the same time, this essay proposes to go beyond the ethnocentric or “provincial” role of philosophy, especially when it has to do with the interpretive understanding of symbolic configurations in different cultures and criticism of the ideology of multiculturalism. Therefore, a moment of radical self-transformation for our cultural heritage is proposed by making philosophy a radical transfiguration of rational logos.

Key words: philosophy, multi-culture, transfiguration, hermeneutics.

URBANIZACIÓN DE LA PROVINCIA DEL MULTICULTURISMO¹

Debe indicarse, de entrada, el peligro que trae consigo la sobreproducción de textos sobre el fenómeno social de la multiculturalidad y la ideología del multiculturalismo: su pérdida de fuerza como tema de reflexión y, lo que es más lamentable, como discurso eficaz de transformación social, cuando ha proliferado su tratamiento en esta especie de *koiné* actual.

La alta difusión de un tema tiene que ver forzosamente con la banalización de su sentido de fondo (y decir esto no remite a ningún substancialismo supuesto). Lo que quiero indicar es que el estar en boca de todos necesariamente lleva a un tema a cancelar su aspecto problemático de disrupción social, porque precisamente se lo ha ajustado a las condiciones de aceptación cultural, en las que se ha vuelto “provincial”, en las que se le ha domesticado conforme a una figura local y manejable, y se le ha restado el aspecto negativo o crítico que tendría que ver con el origen de la transformación del estatus social que sostiene esas condiciones de aceptabilidad.

Es a lo que se refería H. Marcuse cuando hablaba de la “desublimación represiva” como fenómeno de la cultura de masas de la “sociedad industrial avanzada”, que ha absorbido o *asimilado*, en una inteligencia perversa de la razón instrumental del capitalismo tardío, los elementos peligrosos, subversivos o de vanguardia, que pudieran desestabilizar su orden (y es entonces una desviación siniestra de la “astucia de la razón” hegeliana: de su capacidad de absorber dialécticamente a su contrario para fortalecerse). Los discursos culturales que antes fueran nocivos ahora son incorporados con el fin de institucionalizarse y dar fuerza al cuerpo social y su *stablishment*. Los ejemplos de Marcuse son los discursos del arte y la literatura vanguardistas, que han pasado a ser entretenimientos nada peligrosos en la sociedad de consumo, pero también los discursos, antes disruptivos, de subculturas o contraculturas, como la *beatnik*, que ahora se han “ideologizado” y, en su absorción social, se han incorporado al “nuevo totalitarismo” que se “manifiesta precisamente en un pluralismo armonizador, en el que las obras y verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la indiferencia”².

Esta capacidad para absorber a los contrarios en un aparente pluralismo conciliador es la que también es blanco de ataque, recientemente, para Slavoj Žižek³. En el mismo sentido que Marcuse, Žižek ataca al multiculturalismo como ideología la sociedad global actual y su lógica capitalista interna. Pues bien, quiero sostener que es esta misma perversa capacidad de absorción la que opera también respecto a la proliferación de textos, mesas redondas, coloquios y congresos, artículos y libros sobre el multiculturalismo en el mundo

- 1 Habermas pronunció la *laudatio* de Gadamer con motivo de la entrega a éste del premio “Hegel” en 1979. El argumento de la *laudatio* fue precisamente: “Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana”. Aquí, jugando con la famosa frase, sólo quiero indicar el giro de ampliación que cobra el tema del multiculturalismo cuando se lo saca de su fijación jurídico-política, en la que se encuentra la saturada producción de textos al respecto, y se estudia desde su ampliado aspecto antropológico, hermenéutico y ético. Con ello cobra “carta de ciudadanía”, creo, en la reflexión filosófica ampliamente considerada. A propósito de la frase original, Cfr. HABERMAS, J. (1985). “Hans Georg Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana”, in: *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid, Taurus, pp. 346-354.
- 2 MARCUSE, H. (1985). *El hombre unidimensional*. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Planeta-De Agostini, Barcelona, España, p. 91.
- 3 ŽIZEK, S. (1988). “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, in: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós, Buenos Aires/México, p.138, ss.

académico actual. Pero también respecto a la proliferación de los discursos en el medio político sobre la defensa de la diferencia étnica, los derechos de las minorías indígenas, el autogobierno de las comunidades y demás fórmulas que en su estereotipación y divulgación sociales, como habían advertido Marcuse y Zizek, consiguen justo lo contrario a lo que defienden. Son la contradicción cultural plenamente manifestada. Además, esta capacidad es la que opera sobre la actual moda de “etnización” de las campañas publicitarias y los productos “exóticos” que se venden muy bien en la sociedad de consumo internacional⁴.

La proliferación de los discursos sobre el multiculturalismo y sus temas aledaños, incluso los que quieren problematizar sus condiciones jurídicas y políticas, sufren esta misma absorción que les resta su verdad, su potencia negativa o crítica, su fuerza de transformación social. Pero no sólo son los discursos y textos así multiplicados lo que aquí está comprometido. Lo que quiero indicar es que *son los discursos y los grupos culturales* a los que hacen referencia, ambos, los que sufren una misma manipulación enmascarada de “aceptación dialógica” y democrática. Ambos, producción excesiva de discursos y múltiples comunidades señalizadas por ellos (aunque en la mayor parte de los casos no comprendidas y menos transformadas por ellos), son la expresión de un fenómeno mórbido de contradicción cultural, que termina por reducir el tema del multiculturalismo a mera ideología, en el sentido marxiano de la palabra. La academia contribuye con su reproducción incesante de discursos sobre el multiculturalismo, más que ninguna otra institución social pero más de una vez en contubernio con las instituciones políticas, a esta dinámica de debilitamiento real de los discursos y prácticas culturales múltiples, cuando, en el mejor de los casos, lo que querría es fortalecerlos.

El provincialismo del tema del multiculturalismo, su falta de capacidad para rebasar el linde de la reiteración (sin transformación social *de facto*) de los mismos tópicos desde hace años, se debe, así, paradójicamente, a la proliferación nada peligrosa o disruptora de los discursos que se refieren a él. Esta proliferación es un debilitamiento de las voces locales, de las prácticas culturales más diferenciadas, que querría representar y proteger.

¿Cómo salir de esta situación paradójica y autoenvolvente? ¿Cómo superar la frontera aislante del provincialismo jurídico-político en los discursos sobre el multiculturalismo? Esto es, ¿cómo pensar el fenómeno de la multiculturalidad ampliamente, desde una plataforma de reflexión filosófica no constreñida a la reiteración –muchas veces ociosa o amañada– del aspecto jurídico-político?

Quiero proponer que tal ampliación se lleva a cabo no olvidando, nunca olvidando, el aspecto jurídico-político, sino fundamentándolo desde el análisis más amplio, y que es su condición de posibilidad, de los aspectos antropológico, hermenéutico y ético.

Reitero, pues, para evitar apresuradas sospechas o prematuros desencantos, que la pretensión de *urbanizar la provincia del multiculturalismo* va justo en el sentido de alcanzar un discurso ético y jurídico político lo suficientemente disruptor como para que no sea de nuevo absorbido por los mecanismos culturales de aceptación o institucionalización *no transformadores* de la sociedad en cuestión. Sin el debate jurídico-político, y la orientación (al menos indicada) de su puesta en práctica en el medio social, el intento antropológi-

4 Para dar un ejemplo: actualmente se está comercializando internacionalmente la imagen sufrida de la artista mexicana Frida Kaho: lo estético y lo venial, el discurso comunista característico suyo, enemigo del capitalismo, y el capitalismo mismo, conviven así sin provocar grandes interrupciones en el orden social.

co, ético y hermenéutico de fundamentación del fenómeno multicultural quedaría inutilizado de antemano.

Encaminados hacia este fin práctico de la reflexión filosófica de la multiculturalidad, esto es, encaminados hacia la reflexión sobre las condiciones de posibilidad ético-hermenéuticas de una deseable política pluricultural, la pregunta central que es necesario formularse es justamente la que indaga sobre el por qué de la reiteración y proliferación de los discursos de enfoque jurídico-político que más bien han devenido obtusos socialmente hablando. Pueden darse múltiples respuestas a esta pregunta, desde las que tienen que ver con las condiciones de competitividad de los discursos académicos de cara a la ganancia de recursos y ventajas en el medio de la investigación y la docencia (becas, estancias de investigación, pertenencia a grupos más o menos endogámicos en las instituciones, etc.), hasta las que tienen que ver con conveniencias partidistas, comunales o gremiales en la *dinámica agonística* en que los distintos discursos sociales configuran las identidades de los grupos y los individuos y su papel social, siempre en confrontación con otros grupos e individuos (dinámica agonística como la descrita por Lyotard o Foucault cuando se refieren a la encarnación de relaciones poder-saber en los discursos y prácticas culturales que distinguen una época, una *episteme* en particular⁵). No obstante la importancia de estas respuestas (que conducirían al presente artículo hacia otros lugares de reflexión que salen de su objetivo primordial), quisiera concentrarme más bien en una que seguramente explica tanto las dinámicas agonísticas académicas como las más ampliamente sociales de predominancia de un discurso sobre otros: el hecho de que la mayor parte de los discursos sobre el multiculturalismo así producidos se concentren en la defensa o en el debate sobre la universalidad o particularismo de las formas culturales en juego, de sus deberes o derechos y de los estilos culturales de ser asimismo universales o particulares, y de las estrategias políticas para su conservación, protección y promoción⁶.

Es esta discusión sobre la universalidad defendida o atacada, o el particularismo ensalzado o reprimido, que toma las distintas figuras académicas y políticas del debate jurídico-político, lo que anima la sobreproducción de textos sobre el multiculturalismo. ¿De dónde proviene esta discusión? ¿Cuál es su raíz? Permítaseme en este punto introducir un aserto que intentaré en adelante sostener: radicalmente, en su raíz histórica y en cuanto a su condición de posibilidad fundante, el debate jurídico-político sobre el multiculturalismo proviene de la discusión sobre la universalidad de la naturaleza humana y sus rasgos esenciales en su vida pública (de Platón y Aristóteles al liberalismo político de los siglos XVII y XVIII y sus figuras predominantes: Rousseau, Locke, Kant, Condillac⁷), que proviene a su vez, más radicalmente, de una explicación más abarcante o universal sobre el papel que jugaría la naturaleza humana como parte de un cosmos, de un mundo, de un todo absoluto que la contiene y es su razón última. Esto es, la intención de una filosofía universalista, metafísica, que alcanza los debates jurídico-políticos del multiculturalismo como una de sus

5 Cfr. LYOTARD, JF. (1993). *La condición postmoderna*. Planeta, Argentina, Caps. 6-7; FOUCAULT, M. (2002). *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona.

6 Cfr. KYMLICKA, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Clarendon, Oxford, Caps. 5-6; *Ibíd.*, (2003). “Derechos humanos y justicia etnocultural”, in: *La política vernácula*. Paidós, Barcelona.

7 Cfr. TAYLOR, Ch. (1989). *Fuentes del yo*. Paidós, Barcelona, pp. 265-321. Véase también mi libro: LAZO BRIONES, P. (2007). *Interpretación y Acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*. Ediciones Coyoacán, México, Cap. IV.

últimas consecuencias o herencias históricas, o, si se quiere, los explica, los funda como condición de posibilidad, como *causa primera*.

Derrida ha sabido advertir y delatar, o delatar advirtiendo, los alcances de este metafisismo tanto para nuestra idea de filosofía como herencia cultural, como para las posturas políticas y las discusiones jurídico-políticas sobre el carácter cosmopolita de la naturaleza humana y su absorción violenta del que es diferente culturalmente⁸. El falogocentrismo, la extensión sin reservas del logos racionalizante de Occidente que se ha erigido hegemónicamente sobre todo carácter que le sea diferente, despliega los *tipos* del “poder filosófico”, como le llama Derrida, expeditamente hacia las formas de vida distintas, las propias de las minorías excluidas, segregadas racialmente o inutilizadas políticamente. El caso es que verificando la incorporación de la diferencia (cultural, racial, genérica, del inmigrante, etc.) a un tipo de identidad más fuerte y narcisística, la que corresponde al logos autocentrado de la filosofía universalista y de la forma de ser cultural que se autonombra superior a las demás montada sobre una definición de lo humano, se prueba el alcance práctico, situado históricamente, tanto de tal falogocentrismo como de la operación deconstructiva que se ejerce sobre él, de tal modo que sea posible pensar en una “deconstrucción más insistente y explícita, una deconstrucción de todos los efectos de falogocentrismo que no pretendía ser “teórico” o “especulativo” sino concreto, efectivo, político”⁹.

La actitud siempre vigilante que recomienda Derrida, de sospecha permanente, sobre las formulaciones lingüísticas que puede adoptar el debate sobre derechos y deberes del “hombre universal”, van en el sentido de que pueda construirse, y de hecho se ha construido, un “comunitarismo” que es simplemente la “compulsión de la identidad”, la erección violenta del narcisismo de una comunidad que se propone tramposamente como universal y representativa del género humano entero (la comunidad blanca tardomoderna)¹⁰.

Entonces, debemos sospechar, uno, de una filosofía que queriendo hablar de los rasgos universales de lo existente es más bien la manifestación de un “quererse oír” a sí misma en y por medio de la “envoltura” (incorporación) y “jerarquización” (gradación) de su *otro*, del otro cultural, histórica y políticamente situado¹¹. Pero aún más, debemos sospechar, dos, de los despliegues fácticos de esta filosofía logocéntrica: la segregación en todas sus formas, la violencia en el discurso jurídico-político de aparente universalidad incluyente pero de efectiva intolerancia excluyente o segregacionista.

Frente al provincialismo del enfoque del multiculturalismo que queremos combatir, es de nuevo útil la insistencia en una vigilancia sobre los posibles abusos y recaídas en los lenguajes universalistas pero discriminatorios, excluyentes o degradantes de la diferencia. En esto seguimos sin reservas a Derrida. Pero a nuestra vez insistiremos sobre el lugar teórico desde donde se lleva a cabo tal vigilancia. No todo lugar de defensa de la diferencia y apertrechamiento contra las trampas lingüísticas del universalismo espurio o hegemónico (jurídico-políticas, pero de cualquier otra índole también) sería igualmente sostenible. Y

8 Cfr., DERRIDA, J. (1989). “Tímpano”, in: *Márgenes de la filosofía*. Anthropos, Barcelona; DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. (2004). “Políticas de la diferencia”, in: *Y mañana, qué...*, FCE, México; DERRIDA, J. (1996). *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* Cuatro Ediciones, Valladolid, España.

9 DERRIDA, J. (2004). *Op. cit.*, p. 32.

10 DERRIDA, J. (1997). *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*. Manantial, Buenos Aires.

11 DERRIDA, J. (1989). *Op. cit.*, pp. 17-35.

esto porque incluso filosofías que advierten la peculiaridad de los gestos culturales entendiéndolos como *diferencia radical*, esto es, como *otredad* irreducible a la totalidad metafísica supuesta por el pensamiento logocéntrico occidental, pueden partir de otros enfoques culturales que terminan por repetir el mismo mecanismo, para usar de nuevo los términos derridianos, de *absorción*, *envoltura* e imposición hegemónica que estaban combatiendo.

Me parece que la filosofía de Levinas es paradigmática en este sentido. Un breve comentario respecto a ella nos servirá para preparar el terreno para proponer una transformación radical de la filosofía vía su problemática regeneración en una autorreflexión cultural, lo que equivale a decir siempre en alerta de su desmesura hegemónica universalista. Como ya ha indicado M.T. Ramírez, aunque Levinas lleva a cabo una admirable crítica de los abusos de la metafísica occidental, del platonismo que caracteriza la filosofía como aspiración a lo inteligible y permanente de las esencias absolutas (y del concomitante rechazo, o al menos degradación, de las condiciones histórico-culturales del pensamiento), su propuesta, al final del día, resulta en una reivindicación ético-metafísica del encuentro con el otro, y vuelve así a aspirar a una explicación absolutista que desprecia la raíz cultural de la filosofía¹². Entonces, paradójicamente, el intento de superación del pensamiento autocentrado y violento o logocentrismo, se traiciona a sí mismo ya que termina buscando, en otros términos culturales igualmente universalistas, justo lo que criticaba.

En efecto, en Levinas el aparato crítico de desmontaje de las pretensiones de la filosofía etnocéntrica occidental es impecable, la estructura de pensamiento ya tiene todos los rasgos de lo que podría llamarse una “fenomenología de la multiplicidad cultural”, que comienza con una crítica completa del platonismo como forma paradigmática de la “cultura filosófica” o abstraccionista-racionalista, lo que algunos han llamado “Cultura Única”, que es traición y renuncia justamente a su raíz cultural. La crítica de Levinas en este sentido es minuciosa y ambiciosa: comienza por destacarse no sólo de todo idealismo objetivista y de todo cientificismo que buscara “datos brutos”, sino también de una fenomenología cuyo móvil fuera el encuentro de una “receptividad pura” de “datos inmediatos o primeros” sin significación cultural. Más bien, argumenta, y es aquí donde la propuesta más nos importa a nosotros, toda intuición fenomenológica estaría sentada sobre una significación cultural más amplia que la hace posible, y que Levinas llama *horizonte o mundo*¹³. Sólo desde esta significación –siempre histórica, siempre lingüística- es que los datos de la conciencia se aclaran, se despliegan; sólo desde este asiento significativo precedente a cualquier intuición (en la acepción que le da Husserl, aunque no Bergson, sobre el que Levinas quiere construir) es que se entienden “los objetos colocados ante el pensar”. Así pues, es desde el trasfondo de una *totalidad* de significación -la cultura, el lenguaje- que se generan los actos de conciencia, su *intencionalidad* es concomitante a una interpretación activa y libre del mundo en que aparece, y por eso sostiene también Levinas que esta *totalidad ya dada* no

12 RAMÍREZ, MT. (2005). *Filosofía culturalista*. Secretaría de Cultura de Michoacán, México, pp. 53-54: “Aunque, como hemos visto, Levinas argumenta a favor del reconocimiento del pluralismo cultural, él mismo va a buscar restablecer un principio universal, mismo que encuentra en la experiencia ética –como algo que, supuestamente, rebasaría el orden puramente cultural, esto es el orden en que se articulan el ser y la significación, lo ontológico y lo humano. Más allá de esto se encuentra, para Levinas, el rostro del Otro, esto es, la relación humana interpersonal. Sin embargo, con todo lo importante que resulta su perspectiva para la reconstrucción de nuestra conciencia ética, nos parece que su posición vuelve de alguna manera a la denegación metafísica del ser de la cultura- ahora como denegación ético-metafísica.”

13 LEVINAS, E. (1993). *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, México, p. 20.

tiene el carácter absoluto y determinístico a lo Hegel, sino, en consonancia con M. Merleau-Ponty, un carácter siempre situado en donde “el espectador es actor”, es decir, en donde la percepción del mundo equivale también a la producción de “objetos culturales” cuya reunión –*totalidad*- conforma lo que entendemos por “expresión del ser”¹⁴.

Con la aclaración crítica de que la “totalidad del ser” requiere del “acto cultural del hombre”, Levinas parece querer abrir el camino para un *pensamiento descolonizador o anti-platónico* que sea crítico de su abstraccionismo al tiempo que enfatiza la concreción de su enraizamiento en las múltiples interpretaciones culturales e históricas, incluso etnográficas, de lo que llamamos *ser*:

La etnografía más reciente, más audaz e influyente, mantiene en un mismo plano las múltiples culturas. La obra política de la descolonización se encuentra así incorporada a una ontología –a un pensar del ser, interpretado a partir de la significación cultural, múltiple y multívoca. *Y esta multivocidad del sentido del ser –esta desorientación esencial- es, tal vez, la expresión moderna del ateísmo*¹⁵.

Y así, cuando creíamos que Levinas abogaba por una ontología en la que las diversas voces culturales tendrían algo que decir, cuando pensábamos que su muy buena crítica al platonismo conduciría incluso a una idea de “penetrabilidad de las culturas” en donde éstas articularían una comprensión del mundo en efecto compartida interculturalmente, vuelve a dolerse, como se lee al final de esta cláusula, de la “desorientación” de la multivocidad de significaciones culturales, de su “ateísmo”, para terminar afirmando: “La reflexión sobre la significación cultural lleva a un pluralismo al que falta un sentido único.”¹⁶ Y, por supuesto, este “sentido único” no se encontraría en la “necesidades” culturales, sino en un momento de trascendencia absoluta en la relación con el Otro, relación “que no es primordialmente una significación cultural”, sino “primordialmente *sentido*”, que tiene “significancia propia”, que es pura presencia “no integrada al mundo”: Esta presencia consiste en venir hacia nosotros, en *presentarse*. Lo que se puede enunciar así: *el fenómeno* que es la aparición del Otro, es también *rostro* (...) la epifanía del rostro es una *visitación*.” Y poco más adelante: “La desnudez del rostro es un despojamiento sin ornamentos culturales, una absolución...”¹⁷.

A final de cuentas, pues, quiero sostener que a Levinas le gana su religiosidad, se deja vencer por su herencia cultural, y así afirma realmente lo que dificultosamente se esforzó por negar. Y aunque el mismo Derrida se esfuerce en sostener que Levinas levanta un edificio crítico al fin libre de la herencia filosófica helenocéntrica y en términos de una argu-

14 *Ibid.*, p. 32. “La cultura y la creación artística forman parte del orden ontológico mismo. Son ontológicas por excelencia: hacen posible la comprensión del ser. No es pues por azar que *la exaltación de la cultura y las culturas*, la exaltación del aspecto artístico de la cultura, dirige la vida espiritual contemporánea; que más allá de la labor especializada de la investigación científica, los museos y los teatros, como en otro tiempo los templos, hacen posible la comunión con el ser y que la poesía pase por plegaría.” Las cursivas son mías.

15 *Ibid.*, p. 39. Las cursivas son mías.

16 *Ibid.* p. 48. Y más enfáticamente unas páginas adelante, p. 70: “Pero la danza de innumerables culturas equivalentes, en que se justifica cada una en su propio contexto, crea un mundo, ciertamente, des-occidentalizado, pero también un mundo desorientado.” De aquí la necesidad de la Ética como significación, enfatiza Levinas, “no histórica”, que existe “antes de la historia y antes de la cultura”.

17 *Ibid.*, p. 58-59.

mentación no ligada expresamente a ninguna teología o mística hebrea, sino a la experiencia irreductible de lo otro¹⁸, lo que se ve en sus textos es justo lo contrario, lo que se ve es que poco a poco su propuesta se va desviando de su potente operación deconstructora hacia el cuello del embudo de los términos religiosos judaicos por donde quiere hacer pasar todo otro contenido cultural.

Importa sobre todo enfatizar esto último, el uso de los *términos culturales* en Levinas: la crítica al carácter “colonizador” de la metafísica racionalista occidental que lleva a cabo, es traicionada por la insistencia en el uso de términos propios de la cultura judía, de su religiosidad más íntima, términos como *visitación* para hablar del Otro que se presenta como un absoluto frente a mi, como la desnudez del *rostro* que me demanda una absoluta respuesta ética “sin ornamentos culturales” y “en su abstracción, exterior a todo mundo”¹⁹.

Liturgia como la sollicitación infinita, incondicionada, *del Otro como otro* que es una demanda ético-metafísica, sin recompensa posible dado que es una renuncia al “egoísmo del yo” occidental, en sus formas de racionalismo abstracto o instrumental. De tal modo que Levinas se ve precisado a decir (entiendo, a *confesar*): “Y es aquí, tal vez, donde se puede percibir cómo una meditación filosófica se ve necesitada a recurrir a nociones como Infinito o Dios”²⁰. *La huella* de la presencia absoluta del Otro como la “eleidad” de Dios, su *visitación* como el *Él* absoluto del Éxodo²¹. La introducción de la metáfora de “Roma” cuando quiere hablar de la falta de orientación en los estudios de las culturas y de la “sinfonía” que uniría todos los cantos en el *Cantar de los cantares*²² para hablar de la falta de un “sentido unitario” para todas las culturas. Hablar de la “Obra” con el Otro como *ser-para-más-allá-de-mi-muerte* o *tiempo-sin-mi*, de la eternidad sin gesto cultural²³; y por último, la introducción de términos morales-religiosos como *sacrificio* o *milagro* para hablar de la aparición del otro que desafía mi mismidad egotista.

El problema sigue siendo que Levinas, velada o abiertamente, hablará siempre en términos del Dios y la ritualidad religiosa que su cultura judaica le ha dictado, sin posibilidad alguna de moverse a la creencia o mística del otro cultural, de hecho, intentando siempre supeditar esa creencia y esa mística a los términos de su explicación metafísico-religiosa omniabarcante. Y con ello vuelve al problema que más arriba advertíamos: una filosofía que quiere reconocer la diferencia como tal, al *otro como otro*, por más valiosa que pueda ser por sus recursos de desarme y crítica del *pensamiento único*, de la *filosofía única* log-

18 DERRIDA, J. (1989). “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, in: *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, p. 113.

19 LEVINAS, E. (1993). *Op. cit.*, pp. 59-60: “La desnudez del rostro es un despojamiento sin ornamentos culturales –una absolución–, un desapego de la forma en el seno de la producción de la forma (...) La significación del rostro, en su abstracción, es, en el sentido literal del término, extraordinaria, exterior a todo orden, exterior a todo mundo.”

20 *Ibid.*, p. 67.

21 *Ibid.*, p. 82: “Ser a la imagen de Dios, no significa ser el icono de Dios, sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana conserva todo lo infinito de su ausencia que está en el ‘orden’ personal mismo. Sólo se muestra por su huella, como en el capítulo 33 del Éxodo. Ir hacia él no es seguir esta huella que no es un signo. Es ir hacia los Otros que se encuentran en la huella de la eleidad. Es por esta eleidad, situada más allá de los cálculos y de las reciprocidades de la economía y del mundo, que el ser tiene un sentido”.

22 *Ibid.*, pp. 45-48.

23 *Ibid.*, p. 52.

céntrica, no sirve de mucho a la hora de querer interpretar, comprender y actuar con otras formas culturales de vida cuando termina por reiterar un universalismo constreñido a sus propios términos culturales y, peor aún, cuando lo hace justo presentándose como propuesta meta-cultural, aunque en realidad arraigándose en su particularismo cultural. (Por supuesto, huelga decir que la sospecha que levantamos contra el pensamiento de Levinas no está fijada sobre el carácter judaico que siempre tiene como plataforma, sino sobre su insistencia en el movimiento autoenvolvente (y de nuevo abstractivo) de su fundamentación metafísica en términos de una cultura en particular como si fuera universal y extensible a toda otra cultura. Sería una contradicción de lo hasta aquí dicho querer rechazar el pensamiento levinasiano por su remisión al judaísmo como tal, equivaldría ello a un intolerante asedio a una cultura en particular, lo cual es completamente ajeno y enemigo de lo que aquí queremos sostener).

Recapitulando, diremos que el trabajo de Levinas nos pone en alerta de dos peligros a evitar si lo que queremos es justo interpretar, comprender y actuar con el otro cultural: el primero de estos peligros radica en el abuso de la cosmovisión logocéntrica en su conjunto y de la filosofía que pretende justificarla, peligro que él mismo delata y previene; el segundo peligro estriba en el ataque a, y la deconstrucción de, esta cosmovisión y esta filosofía universalistas en nombre de una reivindicación de la otredad como tal, pero que termina perdiéndose y blindándose en sus propios términos culturales a final de cuentas, de forma solapada o francamente, como quiera que sea, es igualmente pernicioso.

Sólo un pensamiento de la multiculturalidad que se ha hecho cargo de estos dos peligros puede salir de su provincialismo, esto es, de la curiosa circunstancia actual de su propia aceptación y difusión, sociales y académicas, de las que hablábamos más atrás, que son en realidad su propia pobreza como tema de reflexión transformador de lo social. He querido sostener que este provincialismo se refiere a un universalismo de fondo no criticado, y que se le comienza a criticar cuando estos dos peligros se nos enfrentan con claridad. De aquí la utilidad de la lectura de Levinas y contra Levinas.

Damos un paso más si pensamos las condiciones de una filosofía auto-crítica que se genera *a partir del momento del extravío de sí misma como algo autosustentado y autárquico*, es decir, a partir de su desorientación respecto a su propia centralidad cultural como algo firme o fundamental de la que partiría para levantarse a sí misma como edificio teórico perenne. (Ya Derrida ha indicado también la necesidad de repensar esta “perennidad” presumida –violentamente– por la filosofía clásica²⁴).

TRANSFORMACIÓN RADICAL DE LA FILOSOFÍA VÍA AUTORREFLEXIÓN CULTURAL

Declaremos lo más precisamente posible la tesis a defender: *una filosofía auto-crítica se genera a partir del momento del extravío de sí misma como algo autosustentado y autárquico*. Lo que equivale a decir que una *filosofía auto-crítica no puede sino ser una filosofía (multi)cultural*.

El argumento en sus partes se puede desgranar en la siguiente forma: primero, estamos aquí vinculando el ejercicio des-centrado, no autosustentado o autárquico, de la filosofía con su

24 Cfr. DERRIDA, J. (1989). *Op. cit.*, p. 107ss.

necesario origen y despliegue cultural, esto es, con su condicionamiento o enraizamiento en el ambiente cultural que la vio nacer y que, quizá, la verá morir. Pero, por supuesto, al decir esto, de ningún modo queremos resucitar el helenocentrismo de la filosofía que insiste, de forma excluyente, en su origen y talante griegos, ese helenocentrismo, desplegado como filosofía euro-occidental expandida a todo el mundo, con el que Levinas quiere romper y que Derrida quiere deconstruir. La petición es aún más fuerte: no regresar a los orígenes de la filosofía griega como si Grecia fuera la única matriz posible de eso que llamamos filosofía, sino remitir una y otra vez, *múltiples veces*, a las posibles *múltiples matrices culturales* de las experiencias filosóficas del mundo, dado que tampoco podríamos hablar de *una* experiencia filosófica preponderante y excluyente de otras experiencias (sobre esto volveremos).

Cuando decimos esto nos enfrentamos a una recia tradición que querría confinar el nacimiento y posterior determinación histórica de la filosofía a su surgimiento en Grecia. Esta tradición historiográfica puede adquirir incluso un acento ontologicista que refuerza su intención de “privatizar” la experiencia filosófica del mundo a sus términos helénicos (todavía Heidegger se entretiene en convencernos de que es necesario pensar *a la griega* para poder siquiera comenzar a pisar el terreno filosófico²⁵). A contrapelo de esta tradición, aquí, queriendo remitir la filosofía a sus encuadres culturales, defenderemos más bien la posibilidad de las experiencias de filosofía en cualquier entorno cultural que les sea propicio, quiero decir, en cualquier experiencia de mundo de la que pueda surgir y en la que se pueda mantener.

Al considerar estas múltiples posibilidades, hablamos, con cierta resonancia de la dialéctica hegeliana, del *extravío de sí* de la filosofía pensada tanto como pensamiento puro y abstractivo, así como pensamiento autosustentado o autárquico. En efecto, si la filosofía es una experiencia de comprensión interpretativa e invención de conceptos que necesariamente remite a la contingencia de su entorno cultural, tiene que entenderse desde sus intereses en el mundo de la vida, como Habermas ha dicho hace tiempo ya²⁶. Pero no basta con superar toda idea de teoría pura, como lo hace Habermas, es necesario también combatir la pretensión de auto-sustento o autarquía del pensamiento, es decir, la pretensión de que con un sistema lo suficientemente regulado y sofisticado en sus operaciones racionales de entendimiento o interpretación del mundo o del yo, la filosofía se bastaría a sí misma, se produciría desde una intuición que le es propia y exclusiva y se sostendría por una serie de prolongaciones metodológicas de generación de conceptos y mapas conceptuales. El momento de *extravío de sí* de esta idea de filosofía, el momento de negación de sí para advenir otra de sí, es necesario principalmente porque es una idea falsa: las redes conceptuales y las intuiciones racionales, la producción de “conceptualidad” en general, no pueden sino depender de las condiciones histórico-culturales que condicionan su aparición y su desenvolvimiento metodológico. Dicho de otra manera, y esta es la genialidad de la perspectiva de Hegel que después retoma la hermenéutica, no hay más que tradición y tiempo recuperado (negado y devenido en otra cosa dialécticamente, y es lo que el término *Aufheben* supone) en la elaboración de la filosofía y de la propia historia humana.

Así, cuando hablamos aquí de la necesidad de *extravío* o *desorientación* de la filosofía, lo hacemos queriendo recuperar la radicalidad de la dialéctica hegeliana. Pero esta recupera-

25 HEIDEGGER, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?*. Herder, Barcelona, p. 37ss.

26 Cfr. HABERMAS, J. (1996). “Conocimiento e interés”, in: *Ciencia y técnica como ‘ideología’*. Red Editorial Iberoamericana, México.

ción no puede, a su vez, tener las aspiraciones de la metafísica de Hegel²⁷. No puede aspirar a la visión totalitaria de la predisposición absoluta de la teleología de Hegel. No hablamos, como él, del reencuentro de la mismidad del Espíritu tras su extravío en la cultura, tomada como momento preparatorio o *figura* que ha de morir. El extravío de la mismidad como orientación absoluta de la filosofía no es preparatorio de un momento absoluto y superior. Su estructura no es vertical o espiral, es más bien lateral. Y por ello entendemos un extravío de la referencia centralizada, o autocentralizada, del pensamiento. En síntesis, el extravío de la filosofía del que hablamos no es asimilable a la autorreflexión de la conciencia en Hegel. Aunque tiene elementos dialécticos, no aspira a la explicación absoluta de una autoconciencia vertida en el despliegue de una única supuesta racionalidad que la guía, y que se ha anticipado a todo encuentro entre culturas porque es la historia universal de todas ellas ya revelada de antemano. La insistencia crítica del propio Levinas, de nuevo, es clave aquí: se trata de abandonar la estructura circular de la filosofía, su itinerario de vuelta a lo mismo, de “complacencia en lo Mismo”, tal como Ulises volvería siempre a su isla natal²⁸. Quizá, pensando en la estructura lateral de una filosofía (multi)cultural, sea mucho más útil la imagen de Hércules como habitante de la superficie que se mueve lateralmente (sin aspiración a la trascendencia del concepto ni al orden subterráneo de la sustancia) defendida por G. Deleuze²⁹. No Ulises sino Hércules: he aquí la indicación metafórica del deseable *momento sostenido* de extravío de la filosofía autorreferencial, o bien, del momento sostenido de una filosofía inter-cultural. La indicación deleuziana, que podemos tomar como idea orientativa para una filosofía no endogámica, es la del movimiento lateral, migrante o nómada del pensamiento, que además es siempre pensamiento de su propia condición contingente y sólo en esa medida puede (y debe) definirse como producción conceptual³⁰.

En todo caso, de lo que se trata es de argumentar sobre la necesidad de una filosofía como elemento o experiencia cultural, que puede y debe considerarse en conjunto, *haciendo sistema*, con otros elementos culturales, y al mismo tiempo criticar la idea de filosofía como trascendente a la cultura, o incluso como contrapuesta a la cultura, sea en nombre de su pretendida autarquía o en nombre de cualquier otra pretensión de pureza o neutralidad respecto a los contenidos de su mundo. Me parece que, en este sentido, M.T. Ramírez ha localizado el émbolo de esta argumentación culturalista cuando define la filosofía como “el medio a través del cual la cultura se comprende críticamente, o como la forma de pensamiento que tiene por objeto comprender, cuestionar y evaluar el sentido y las posibilidades de la cultura en sus diversos ámbitos y esferas”³¹. Con esta definición, dice, se trasluce un

27 Charles Taylor ha querido recuperar, en un sentido que es base de lo que aquí decimos, la esencia de la dialéctica hegeliana en un sentido concreto y mundano, esto es, sin su metafísica absoluta. Cfr. TAYLOR, Ch. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press, USA, p. 537ss.

28 LEVINAS, E. (1993). *Op. cit.*, p. 49: “La filosofía se produce como una forma, en la cual se manifiesta el rechazo al compromiso en el Otro, la espera preferida a la acción, la indiferencia frente a los otros, la alergia universal de la primera infancia de los filósofos. El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises cuya aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal –una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro”.

29 Cfr. DELEUZE, G. (1994). *Lógica del sentido*. Planeta, México, p. 143: “Ya no Dionisos en el fondo, ni Apolo en lo alto, sino el Hércules de las superficies, con su doble lucha contra la profundidad y la altura: todo el pensamiento reorientado, nueva geografía”.

30 DELEUZE, G. (2001). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona.

31 RRAMÍREZ, MT. (2005). *Op. cit.*, p. 36.

alcance doble de inter-determinación entre filosofía y cultura: la filosofía “dibuja una zona crítica” que hace necesario pensar en algunos criterios de evaluación aplicables a cualquier producción cultural, criterios “transculturales” a condición de que no sean pensados como absolutos e incondicionados, sino como resultados de procesos hermenéuticos e históricos de nuestra experiencia en el mundo. Y la cultura, las culturas, a su vez, suponen ser el trasfondo significativo ineludible para cualquier reflexión crítica, el verdadero universalismo de la pluralidad cultural que es base de cualquier explicación racional. Entonces se puede rubricar: “la *conciencia cultural* de la filosofía es un antídoto contra todas las formas de etnocentrismo cultural disfrazadas de universalismo. Pero también consideramos que la *conciencia filosófica* de la cultura es un antídoto contra el propio etnocentrismo, es decir, contra la reducción del mundo cultural propio a ciertas identidades fijas y a ciertas significaciones axiológicas supuestamente inmejorables e inigualables”³².

La transformación radical de la filosofía, la *conversión* de su experiencia frente a su propia historia helénico-occidental, supone haberse apertrechado contra estos abusos ideológicos del etnocentrismo: la pretensión de extensión de una sola forma de identidad que se quiere sustancial, y el despliegue de prácticas culturales que barren con otras más débiles en su violencia hegemónica (débiles sólo en el sentido de que son llevadas a cabo por grupos culturales minoritarios o no beligerantes, no en cuanto al valor de sus productos culturales).

Pero no sólo es esta consecuencia de contención y desarme de los abusos ideológicos y sus repercusiones en el mundo sociopolítico lo que se pone en juego aquí. La fuerza de esta transfiguración alcanza la noción misma de filosofía como explicación ontológica de lo que llamamos Ser o naturaleza. La dimensión que la metafísica tradicional dio a estos términos ya no puede seguir vigente si se ha aceptado que las experiencias de comprensión del mundo son múltiples y divergentes, y no hay posibilidad de reconcentrarlas o reducirlas todas a una privilegiada, por más trascendente que se pretenda. Pero sobre todo, como nos dice M.T. Ramírez, se advierte esta fuerza cuando se acepta que la cultura no está “por debajo” del reino ontológico, cuando, en lugar de esto, se aspira a entender la ontología como “una nueva reflexión sobre el Ser *desde y a partir de* la cultura”³³. Sólo así se gana un verdadero giro de la filosofía, distinto de los que han marcado su historia: el estudio de la *Physis* en el mundo griego, de la naturaleza divina en el medievo, de los procedimientos de la conciencia en la filosofía del sujeto moderna y de las estructuras sociales en la filosofía contemporánea. Las transformaciones de estos horizontes del pensar, de estos giros de la filosofía, explica Ramírez, fueron radicales pero aún *locales* en el sentido de que ocurrieron solamente hacia dentro del entorno cultural occidental, fueron así monoculturales. La radicalidad de una nueva ontología abierta a las distintas y múltiples experiencias culturales de Ser consiste en el contraste de este entorno cultural, que se quería único o privilegiado, con otros que, de forma inusitada, sin precedente alguno, le dicen algo que no había advertido.

La cultura, entonces, se entiende como realidad primigenia u originaria, y la filosofía de la cultura como “filosofía primera”, ya que no hay, o no está en nosotros percibir, algo así como una “realidad extracultural”. Lo real es cultura y la cultura es la realidad que podemos describir y, parcialmente, provisionalmente, comprender. Pero por esto mismo, agre-

32 *Ibid.*, p.43.

33 *Ibid.*, p.49.

ga Ramírez, no habría, correlativamente, algo así como una sola cultura “objetivamente fundada” desde una sola realidad trascendente. Este supuesto ya no es admisible para una ontología plural y posmetafísica, misma que nos habla de la contingencia y relatividad de los múltiples accesos a la imbricación Ser/Culturas³⁴.

Entonces, asumida la transformación de la filosofía como *ontología pluralista*, tiene mucho sentido hablar del complemento que sufre –y gana– el logos racional propio de la versión de experiencia filosófica al modo helénico-europeo, por otros tipos de logos que fueron degradados o excluidos por él (es la violencia de la metafísica como “pensamiento fuerte” de la que nos habla Levinas, y luego, siguiéndolo o no pero siempre en esta misma clave, Derrida y Vattimo).

Logos mítico, logos místico, logos lúdico, logos erótico, logos estético, logos simbólico: son otros tantos accesos a nuestras realidades culturalmente construidas (y construidas justo en el momento de su configuración imaginaria –y no primariamente racional– de alcances ontológicos³⁵).

El logos racional de la experiencia filosófica occidental, no queda excluido o inutilizado por estos otros *logos*, sino enriquecido a la vez que mesurado respecto a sus propias tendencias de absolutización y exclusión, manifiestas (en ocasiones obscenamente) en la historia del pensamiento. Así, por supuesto, la pretensión es retomar toda la fuerza explicativa de la filosofía en su figura racional, con las ventajas de comprensión de la ciencia positiva y sistemática, por un lado, y de los logros históricos de la reflexión moderna liberal en los ámbitos de lo jurídico y lo político. El caso no es negar u olvidar (si ello fuere una empresa posible) el afán de explicación ordenada y metódica del mundo propia del logos racional, sino entreverarla y complementarla con otras perspectivas, otros *logos*, también portadores de sentido, perspectivas que también son ordenamientos coherentes de elementos significativos hacia dentro de sí mismos, es decir, también son *logos* como reunión u ordenamiento (cosmos) de sus propios elementos simbólicos.

Decir que estos *otros logos*, alternos para el logos racional occidental, son portadores de sentido y por ello han de tomarse también en cuenta a la hora de proponer una idea de experiencia filosófica transfigurada vía su autorreflexión cultural, indica que la significación de los tópicos clásicos de la filosofía, la verdad, el bien, la belleza, el Ser o el yo, no puede concentrarse en, o reducirse a, un solo modo de acceso o a una sola forma de realidad culturalmente delimitados y privilegiados. La palabra sentido referida a estos *logos múltiples* y culturalmente diferenciados, indica más bien que todos ellos se constituyen como totalidades coherentes de señales y referencias de símbolos coimplicados³⁶ que pueden interpretarse desde múltiples puntos de vista sin perder, no obstante, cierta unidad que les es esencial, esto es, sin perder su carácter holístico que como complejos de prácticas culturales simbólicas tienen hacia dentro de sí mismos. La comunicabilidad y el carácter poroso que tienen estos complejos de prácticas, al tiempo que conservan siempre cierta unidad de sentido que los delimita en un período temporal y en cierta región geográfica, es lo que hace maleable o

34 *Ibid.*, pp. 69-70.

35 Cfr. DURAND, G. (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. FCE, México, p. 385ss.

36 Cfr. ORTIZ-OSÉS, A. (1999). “El implicacionismo filosófico”, in: *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*. Anthropos, Barcelona; ORTIZ-OSÉS, A (1999). *Filosofía de la vida*. Anthropos, Barcelona. p. 143ss.

dúctil, histórico y cambiante, su sentido, o bien, lo que puede evitar su deslizamiento hacia la dureza de un cierre absoluto, que sólo puede operar como ficción hiperbólica, como un exceso de proyección de su propia identidad comunal (lo que conduce sin mucha dificultad a toda suerte de fundamentalismos o totalitarismos integristas impositivos).

Cuando se acepta que existe un acceso diferido y múltiple de distintas experiencias filosóficas, referidas a pluralidad de complejos de prácticas culturales o *logos plurales*, entramos, como argumenta R. Fornet-Betancourt, en un proceso de “desdefinición” de la filosofía porque se la libera de su confinamiento monocultural y se da comienzo a un verdadero “litigio de las filosofías entre sí, en el sentido fuerte de *pleito* entre diversos logos filosóficos”³⁷. Las distintas tradiciones y prácticas culturales que llevarían a reflexiones auto-críticas sobre su misma constitución endémica, que por ello serían filosóficas, no podrían evitar el conflicto de interpretación con otras reflexiones auto-críticas. No obstante, es éste un encuentro dialéctico que puede conducirse dialógicamente, y que no necesariamente tiene que llevar a una supuesta inconmensurabilidad e incomunicación total de puntos de vista. Para hacer posible este tratamiento dialógico de la oposición dialéctica entre logos filosóficos pertenecientes a distintas cosmovisiones culturales, sostiene Fornet-Betancourt, es necesario dar una “fuerte sacudida” a nuestras evidencias arraigadas y estilos acostumbrados al querer hacer filosofía, equivalente precisamente a lo que venimos llamamos su “transfiguración”, de modo que sufre una “contracción” a sus verdaderos límites, sin querer extenderse sin reservas, como visión teórica universal, más allá o por encima de todo contexto cultural. Es la experiencia de “sacudida” de sus pretensiones extensivas y expansivas (muy claras en la pretensión absoluta de la racionalidad hegeliana, por ejemplo), cuando esta visión es vista y sorprendida por otra visión cultural, “vista por otra visión que la interroga; y por otra voz que la interpela”³⁸.

Pero sobre todo, en esta “sacudida” que sufre, el logos filosófico va abandonando paulatinamente su pretensión de ser juez y parte de todo fenómeno mundano, esto es, su carácter normativo que sanciona y evalúa (y devalúa muchas veces) toda otra cultura justamente queriendo ser su medida en el proceso de inculturación a que las somete. Se abandona el papel normativo etnocéntrico de la filosofía, propone Fornet-Betancourt, si se insiste en el ejercicio de la reflexión filosófica como “tránsito” y “transporte” efectuado en las *fronteras* (de las distintas cosmovisiones y de las regiones culturales), no queriendo situarse hacia dentro de una sola frontera (lógica, metafísica o cultural), de modo que la interconexión e intercomunicación como ejercicios críticos lleven al único criterio epistémico y ético que formalmente puede enunciarse como “transcultural”: el “pensar respectivo”, en el sentido de que adopta necesariamente la perspectiva de su propia posición en el encuentro intercultural por el que se va construyendo una visión y una acción plural, a condición de hacer transitar las distintas perspectivas filosóficas sin poner unas por encima de las otras, poniendo en juego las distintas racionalidades de modo que sean nada más “indica-

37 FORNET-BETANCOURT, R. (2004). *Filosofía intercultural*. Universidad Pontificia de México, México, pp. 34-35.

38 *Ibid.*, p.57.

doras” de su posición cultural o “consultantes” de otras posiciones (nunca jueces que arbitrarían absolutamente sobre lo uno o lo otro)³⁹.

Indicar la propia posición cultural sin pretender extenderla más allá de sus lindes, y consultar otras posiciones culturales sin pretender absorberlas: he aquí dos criterios formales para todo entendimiento hermenéutico –y para la acción ética y jurídico-política que se seguiría– entre reflexiones filosóficas de las culturas.

Por supuesto, como han reconocido los autores que vengo comentando, el momento de transfiguración de la filosofía vía su autorreflexión cultural y su confrontación con las racionalidades filosóficas de otras culturas, no puede anunciarse más que como propuesta posible, aunque históricamente inminente. Posible porque, como puntualiza Fernet-Betan-court, es una “tarea que requiere de la participación activa de todos los sujetos que en ella hablan; y en este sentido cualquier reflexión teórica sobre la misma tiene que esperar a que esos sujetos articulen ellos mismos sus voces”⁴⁰. En efecto, la configuración de un pensamiento no universal sino *pluriversal*⁴¹, que convoque y comunique las distintas universalidades históricas y culturales, ha de ser construido mediante “nuevos lenguajes de comparación y contraste”, como también ha dicho Charles Taylor⁴², que sólo pueden correr a cargo, que sólo pueden ser elaborados, por los distintos actores culturales, y no puede ser producto de la intuición genial de un pensador o de una escuela de pensamiento perteneciente a una sola tradición cultural. Ello ya ha comenzado a ocurrir en el mundo contemporáneo, tanto en los distintos movimientos sociales en los que las comunidades diferentes defienden sus formas de vida y pugnan por la defensa de derechos colectivos y de autogobierno, como de manera cada vez más insistente y sólida como propuesta teórica a cargo de grupos de investigadores interdisciplinarios e interculturales en muchas partes del mundo. Si bien esto es algo que ha cobrado alguna fuerza, lo ha hecho de manera minoritaria y esporádica, muchas veces entorpecido, manipulado o cancelado por distintas circunstancias sociales, de politización por ejemplo. Se trata, pues, de fortalecer estos movimientos.

Decimos, no obstante, que es inminente la transfiguración de la filosofía, porque las condiciones del mismo devenir histórico de su versión monocultural occidental son condiciones de evidente crisis interna en muchos registros (desde las condiciones que dieron origen al tema de la “muerte de la filosofía” en pensadores posmodernos, hasta las que tienen que ver con el desprecio de la pretensión de fundamentación última de un pensamiento autonombrado perenne), y de apertura, como he querido sostener, a otros *logos* culturales, a otras experiencias de autorreflexión crítica dadas en otras claves culturales.

39 *Ibíd.*, p. 59: “Quiere esto decir que en el proceso de constitución teórica cada una de estas posibles figuras filosóficas ha traspasado, por la autoexplicación de su respectiva *respectividad*, la tendencia al cierre o centrismo etnocéntrico y, por consiguiente, al reduccionismo de la *definición* dogmática, para cualificarse como una figura de la filosofía en la cual la reflexión filosófica se ejercita o articula en la forma de la *proposición indicadora*”.

40 *Ibíd.*, pp. 60-61.

41 *Ibíd.*, p. 37.

42 TAYLOR, Ch. (1997). “Comparación, historia y verdad”, in: *Argumentos Filosóficos*. Paidós, Barcelona; *Ibíd.*, (1985). “Understanding and Ethnocentricity”, in: *Philosophy and the human sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge, p. 125.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Retomando, pues, el hilo de la argumentación hasta aquí hecha, puedo decir ya que lo que he llamado la urbanización de la provincia del multiculturalismo, es decir, su confinamiento al ámbito jurídico-político sin una reflexión de sus propias plataformas teóricas (antropológicas, éticas y hermenéuticas), lleva a la consideración crítica de la filosofía misma y sus pretensiones de universalidad, respecto a la idea de hombre y sus derechos, pero también respecto al ejercicio mismo de la racionalidad que se proyecta como una y única para todos, sin consideración de su configuración cultural ni de sus relaciones con otros tipos de *logos* que le son complementarios y críticos a la vez.

Al decir esto, afirmamos que la “urbanización” exigida para la provincia del multiculturalismo, también corre para la noción de filosofía que está a la base (y sin criticarse la mayor parte de las veces); corre también para el carácter provincial de la filosofía helénico-occidental y del concepto de universalidad, que proviene de esta *comarca* monocultural, que se está discutiendo de forma casi privativa, como decía al principio de este artículo, en los debates jurídico-políticos en donde se ha querido concentrar el problema. El problema de la oposición, por un lado, del universalismo de derechos y deberes que se ancla en una definición de naturaleza humana homogénea, versus, por otro lado, la defensa de estilos culturales de ser, y los particularismos temidos o defendidos que le seguirían, este problema que, ya lo decíamos, anima la mayor parte de los debates sobre el estatus del multiculturalismo en su *Koiné* actual, hunde sus raíces en la versión metafísica del mundo del *logos* racionalizante. Hablar entonces de la urbanización de este problema en los debates sobre la multiculturalidad y el multiculturalismo, nos llevó a sostener la necesidad de una transfiguración de la filosofía en este sentido metacultural o transcultural.

A propósito de la “universalidad” defendida como propia de la “naturaleza humana”, punto medular también de lo que venimos llamando provincialismo del multiculturalismo, puede evidenciarse su principal problema como producto de una filosofía metafísica o metacultural: su utilización como concepto etnocéntrico, propio sólo de la etnia occidental pero que quiere rebasar sus propios límites y aplicarse a toda etnia, y su reducción a *fetich*e de la razón (del *logos* helénico-europeo). Hablando de esta “universalidad” se hace incluso más urgente adoptar la perspectiva de la transfiguración de la filosofía vía su autorreflexión cultural.

En nuestras reflexiones por venir se impone, pues, un doble trabajo que ayude, en la medida de este pequeño intento también pionero, a provocar esta transfiguración, y esto de un doble modo: primero, mediante una parte crítica, negativa o “deconstructiva” de las ideologías de la filosofía que tienen que ver con las ideologías del multiculturalismo y los mecanismos de poder hegemónico que en él operan, y que afectan a nuestra comprensión de los imaginarios culturales. Segundo, mediante una parte propositiva-constructiva de *re-semantización* o emancipación del sentido de estos imaginarios –y de las prácticas culturales que éstos encarnan–, o lo que puede llamarse reconstrucción hermenéutico-crítica de los imaginarios culturales, misma que se despliega a partir de una antropología simbólica como explicación estructural universal, o *pluriversal*, como hemos dicho, de las distintas tendencias humanas con sus múltiples expresiones culturales. Por último, efectuando la reconsideración ética de base antropológica de las cuestiones jurídico-políticas del multiculturalismo, que se reorientan desde este sentido amplio que las fundamenta.