



**Iván Alfonso Pinedo
Cantillo**

Magíster en Filosofía, Pontificia
Universidad Javeriana,
Colombia

Docente Fundación Educativa
Gimnasio Los Caobos, Chía,
Cundinamarca, Colombia
alfiva@hotmail.com

Artículo de Reflexión

Recepción: 14 de noviembre de 2012

Aprobación: 4 de marzo de 2013

FILOSOFÍA MULTICULTURAL Y EDUCACIÓN PARA LA CONVIVENCIA CIUDADANA

Resumen

Las sociedades actuales tienden a ser cada vez más abiertas, plurales y multiculturales como consecuencia de un mundo globalizado que afecta de distintas maneras los estilos de vida de individuos y comunidades. Pero junto a la idea de aldea global aparecen también reacciones locales, personales y grupales que reivindican los sentimientos nacionalistas, las creencias, los lazos culturales y las identidades colectivas, generando situaciones de conflicto, intolerancia y no aceptación de las diferencias. En este contexto, resulta mucho más beneficioso para la vida en sociedad educar a las nuevas generaciones en criterios para convivir en ambientes multiculturales y plurales que intentar extirpar los prejuicios, la violencia y la marginación que resultan de formas de pensar intolerantes y excluyentes. Por tal motivo, la educación filosófica mantiene plena validez como espacio de reflexión escolar en donde es posible discutir, formular y asumir puntos de vista éticamente sostenibles y racionalmente justificados que contribuyan a solidificar una convivencia ciudadana pacífica, democrática y respetuosa de la dignidad humana.

Palabras clave: multiculturalismo, pluralismo, educación filosófica, convivencia ciudadana.

MULTICULTURAL PHILOSOPHY AND EDUCATION FOR CIVIC COEXISTENCE

Abstract

Current societies tend to be more open, pluralistic, and multicultural as a consequence of a globalized world that affects in different ways individuals and communities' lifestyles. However, along with the idea of global village, there arise some local, personal, and group reactions that claim nationalist feelings as well as beliefs, cultural bonds, and collective identities, creating conflict situations, intolerance, and non-acceptance of differences. In this context, it happens to be more useful for social life to educate new generations based on criteria to live together in multicultural and pluralistic environments than to root out prejudices, violence and marginalization arising from intolerable and exclusive ways of thinking. Therefore, teaching of philosophy keeps valid as a reflection school space where it is possible to discuss, formulate, and assume points of views ethically sustainable and rationally justified that contribute to strengthen a peaceful, democratic and respectful-of-human-dignity civic coexistence

Key words: multiculturalism, pluralism, teaching of philosophy, civic coexistence.

PHILOSOPHIE MULTICULTURELLE ET EDUCATION POUR LA COEXISTENCE CITOYENNE

Résumé

Les sociétés actuelles ont tendance à être de plus en plus ouvertes, plurielles et multiculturelles par suite d'un monde globalisé qui touche, de différentes manières, les styles de vie des individus et des communautés. Mais, à côté de cette idée de village planétaire, apparaissent également des réactions locales, personnelles et groupales, revendiquant les sentiments nationalistes, les croyances, les liens culturels et les identités collectives, générant des situations de conflits, d'intolérance et de non acceptation des différences. Dans ce contexte, il se révèle beaucoup plus bénéfique pour la vie en société, d'éduquer les nouvelles générations selon des

critères de cohabitation dans des milieux multiculturels et pluriels que d'essayer d'extirper les préjugés, la violence et la marginalisation résultant des manières de penser intolérantes et exclusives. Pour cette raison, l'éducation philosophique doit être maintenue en vigueur comme un espace de réflexion scolaire où il est possible de discuter, de formuler et d'assumer des points de vue pouvant être soutenus d'une manière éthique et justifiés de manière rationnelle et qui contribuent à concrétiser une coexistence citoyenne pacifique, démocratique et respectueuse de la dignité humaine.

Mots clés: multiculturalisme, pluralisme, éducation philosophique, coexistence citoyenne.

FILOSOFIA MULTICULTURAL E EDUCAÇÃO PARA A CONVIVÊNCIA CIDADÃ

Resumo

As sociedades atuais acercam-se cada vez mais a serem abertas, plurais e multiculturais como consequência de um mundo globalizado que afeta de distintas maneiras os estilos de vida de indivíduos e comunidades. Mas, junto à ideia de aldeia global aparecem também reações locais, individuais e grupais que reivindicam os sentimentos nacionalistas, as crenças, os vínculos culturais e as identidades coletivas, gerando situações de conflito, intolerância e não aceitação das diferenças. Neste contexto resulta bem melhor para a vida em sociedade educar às novas gerações em critérios para conviver em ambientes multiculturais e plurais que tentem eliminar o preconceito, a violência e a marginalização que resultam de formas de pensar intolérantes e excludentes. Por causa disso a educação filosófica mantém plena validade como espaço de reflexão escolar onde seja possível discutir, formular e assumir pontos de vista eticamente sustentáveis e racionalmente justificados que contribuam a solidificar uma convivência cidadã pacífica, democrática e respeitosa da dignidade humana.

Palavras chave: multiculturalismo, pluralismo, educação filosófica, convivência cidadã.

Introducción

Hablar de filosofía de la educación en los inicios del siglo XXI implica pensar y discutir desde diferentes perspectivas los ideales educativos y los medios para realizarlos en la práctica. Si todavía la filosofía tiene relevancia para las sociedades contemporáneas en lo que tiene que ver con el desenvolvimiento de las ideas pedagógicas se debe a que aún la comunidad filosófica no ha renunciado a su típica habilidad de descubrir, conocer y criticar los supuestos que subyacen en las opiniones, teorías y sistemas educativos comúnmente aceptados.

La diversidad cultural es un hecho a nivel mundial y es una realidad en nuestro contexto nacional, pero es un fenómeno que no se resuelve sólo con reconocer constitucionalmente que somos un país multicultural y que se deben destinar ciertos rubros del presupuesto nacional para atender las necesidades de una amplia variedad de comunidades, también es necesaria una reflexión sobre los problemas éticos que esta diversidad cultural plantea a los ciudadanos en general, al Estado y sus instituciones, y a la reflexión educativa en todos los niveles: estudiantes, docentes, padres de familia y directivos escolares. Particularmente para el sector educativo el multiculturalismo es un desafío urgente porque obliga a pensar cuáles son los problemas que debe abordar la preparación y desarrollo de políticas educativas que enfrenten el tema de la diversidad cultural, no sólo en cuanto acciones materiales de crear escuelas para las comunidades indígenas o afroamericanas, entre otras, sino, ante todo, el diseño de programas y modelos educativos que ayuden a crear criterios en los educandos frente a lo que implica el respeto por el otro y “lo otro distinto a mí”, sin aniquilarlo o hacerlo invisible porque no interesa.

Este artículo defiende precisamente la necesidad de promover una educación filosófica que sirva como instrumento de reflexión crítica en los colegios y universidades en torno a lo que significa vivir y convivir en medio de la diversidad cultural con criterios éticamente sostenibles y racionalmente justificados. Si algo ofrece la filosofía a los estudiantes de hoy es su talante crítico que busca desenmascarar ideologías, derribar prejuicios y examinar la validez de las teorías en momentos en que se levantan nuevos totalitarismos políticos que exigen obediencia ciega a reglas arbitrarias, fanatismos religiosos que son producto de la fe no razonada, exclusiones sociales y acciones concretas de devastación ecológica en donde importa poco que se pierda la armonía entre el

hombre y la tierra, como tampoco parece importar que con el tiempo no haya futuro para nadie (Freire, 2006).

No es un secreto que la falta de tolerancia mutua y la escasa aceptación de la coexistencia de concepciones de vida a veces antagónicas afecta la convivencia ciudadana de cada día y se convierte en fuente de conflicto y negación de lo diferente. Esto sucede a nivel mundial como producto de la globalización económica, política y cultural, pero se reproduce a nivel local en los diferentes contextos regionales caracterizados por la diversidad cultural y la presencia de grupos étnicos que tienen sus valores y conductas bien definidas (Esteban, 2007). Colombia es un país multicultural, aunque a veces pretendemos desconocer, bajo la idea de unidad nacional, que existen diferencias que se deben respetar y orientar para alcanzar una sana convivencia democrática, justa y participativa.

Frente a esta realidad, las reflexiones filosóficas sobre el multiculturalismo desarrolladas desde hace más de una década por diversos teóricos de las ciencias sociales tienen mucho que aportar a la necesidad imperiosa que aparece en nuestro contexto de crear modelos adecuados de educación ciudadana que ayuden a comprender los modos de vivir y pensar, las costumbres, las experiencias e ideologías de aquellos que no son iguales a nosotros, sin acudir a la violencia como única alternativa de solución a todo aquello que se muestra como distinto.

Contrasentido de esta época: lo global y lo local, lo común y lo distinto

En un mundo tan interconectado como el nuestro, los elementos que constituyen las diferentes culturas no cesan de viajar, y algunos de ellos, como la ciencia y la tecnología, son especialmente contagiosos. Es innegable que, como consecuencias de esos viajes, se va produciendo en el mundo actual una homogeneización de la cultura. Sin embargo, también existen en cada cultura ciertas resistencias a recibir préstamos de las demás. Unas veces se trata de resistencias inconscientes; pero otras veces tienen una clara lucidez que brota del deseo de mantener la propia identidad, hasta el punto de llegar a ser tal la defensa de lo propio que se deja de experimentar el gozo positivo de la diversidad para pasar al sentimiento agresivo de la intolerancia que resuelve los antagonismos con violencia (Dussel, 2004).

En el fondo late el olvido de que no estamos en este mundo para ser exactamente iguales, sino para ser complementarios. Pues por muy absoluta que la verdad sea, considerada en sí misma, la visión que el hombre tiene de ella participa de las propiedades de nuestra humana naturaleza, es decir, de lo imperfecto y contextual. Y lo mismo que nadie tiene la verdad plena, tampoco nadie está absolutamente equivocado.

Por ejemplo, raza, lengua, costumbre y territorio suelen considerarse como elementos indispensables para constituir una nación; pero si se discute cada elemento aislado comienzan las dudas (Olivé, 1993: 182), entonces lo que parecía fundamental empieza a verse más bien como distinto y ajeno, y si esas diferencias no se manejan apropiadamente poco a poco se transformarán en las futuras fuentes de conflicto al interior de la nación. Estas situaciones macro se reproducen a nivel pequeño en la escuela: en un principio los niños se conciben todos como iguales, pero con el tiempo descubren que algunos compañeros son distintos por sus costumbres, su lugar de origen, su acento, el color de piel, su manera de pensar, etc., entonces empiezan las miradas discriminatorias, la indiferencia, el alejamiento, los grupos cerrados que no permiten el ingreso de “esos que no son como los del grupo”, hasta trasladar ese malestar de convivencia a situaciones de acoso o intimidación escolar (Araque, 2009).

No obstante, algunos manifiestan reservas frente a la tolerancia o la aceptación de las diferencias por considerar que el error, lo distinto y lo ajeno no tienen derecho a existir. Las culturas dominantes tienden a ver lo diferente como un signo claro de formas de vida primitivas, atrasadas y sospechosas que, quizá, no deben ser tenidas en cuenta en el nuevo orden mundial de progreso, tecnología e innovación: ¿Para qué fijarse en los que no evolucionaron ni material ni culturalmente? ¿No es mejor mirar hacia el futuro y dejar atrás esos rezagos de formas de vida ya superadas? Estos son los síntomas del imperialismo cultural entendido como “*la universalización de la cultura de un grupo dominante que poco a poco va siendo naturalizada y elevada a la categoría de norma general*” (Aguiló, 2009). El resto de culturas que no adquieren el estatus de hegemónicas son señaladas como lo otro, lo incivilizado, atrasado e inferior que no merece mayor atención en el contexto internacional.

Lo anterior se explica por la novedad más obvia de esta época que es la mundialización del Occidente supradesarrollado que ha penetrado hasta

el último rincón del planeta, configurándolo en función de sus intereses y marginando de su dinamismo lo que no le interesa. La mundialización del mercado (financiero, comercial y massmediático) y el intento de globalización de la cultura occidental, particularmente la norteamericana (*The American way of life*) es caracterizada por muchos, con toda propiedad, como la última fase del imperialismo, que consiste en su internalización en todos los países (Tejada, 2010).

De esta situación de globalización surge la visión neoliberal de la historia y de la democracia: la historia transcurre bajo la dinámica del deseo, y la libertad y la igualdad de los individuos se realiza plenamente en el Estado neoliberal moderno, forma óptima de organización social. La organización social no conoce ni conocerá en la historia una mejor posibilidad que la democracia liberal, pues ella responde a la plenitud de la razón humana con una división del trabajo que garantiza crecimiento económico y aumento de la productividad (Fukuyama, 1992: 78-82). El nuevo milenio ha iniciado sin la crisis del autoritarismo y la planificación centralizada socialista de los años setenta dejando un solo competidor como ideología de validez potencialmente universal: la democracia liberal, la doctrina de la libertad individual y de la soberanía popular. El fin de la historia llega por tanto con la igualdad ante la ley y el neoliberalismo se proclama destino final de la historia subordinando el mercado la vida de las personas, el comportamiento de las sociedades y la política de los gobiernos. Este mercado absoluto no acepta regulación en ningún campo. Es libre sin restricciones financieras, laborales, tecnológicas o administrativas. Estos son algunos principios orientadores del fenómeno político, económico y cultural de la globalización.

Sin embargo, en medio de este auge de cultura y mercado mundial aparece el contrasentido de nuestra época: que cuando la humanidad está experimentando su interdependencia, todo esto acontezca en un ambiente de individualismo caótico en la masa, en el que quienes toman las acciones decisivas no son entidades públicas realmente representativas sino un grupo exclusivo de grandes compañías transnacionales que compiten entre sí, pero que a la vez están imbricadas al representar la riqueza, los intereses, la economía y la ideología de un número reducido de países que se erigen como los poderosos, definiendo desde el mercado el sentido de la vida y la realización humana (Novoa, 2000).

Este efecto igualmente ocurre en el campo de la globalización política. Si caemos en cuenta de que la tierra compone en definitiva un solo

sistema al que todos pertenecemos y la suerte de la humanidad y la del planeta están ligadas, se requeriría un ente mundial que pudiera dictar políticas acordes con esta realidad a las que tendrían que ajustar sus planes los Estados y los grandes grupos económicos. Un ente por tanto que representara realmente a la humanidad en su conjunto y que se hiciera cargo también de los requerimientos de la vida en el planeta. Este sería el ideal de una verdadera globalización política. Sin embargo, la realidad que constatamos es una especie de privatización de la vida política mundial por parte de algunos Estados que se erigen como centinelas planetarios de la democracia liberal —que es un bien civilizatorio que debe mantenerse— pero que finalmente esconden el aumento y protección de sus propios capitales egoístamente reservados (Novoa, 2000).

El resultado es una humanidad profundamente dividida y perturbada. Así como hemos roto el equilibrio de la tierra (en un sentido ecológico), mucho más aún hemos herido el de la humanidad. Si la tierra es un ser vivo, mucho más lo es la humanidad. Desconocer esto es desconocer asimismo a los individuos y los grupos. Negarse a relacionarse con otros o relacionarse negativamente no sólo quita vida a los demás sino que deshumaniza a quienes viven así, los despersonaliza. Asistimos entonces a una globalización que no tiende a unir culturas, sino a imponer sobre ellas un único patrón que les permita quedar dentro del sistema mundial. Se nos olvida que aunque vivimos en un mundo común que tiende a ser cada vez más interconectado, cada cultura tiene su propia cosmovisión.

No sería, pues, exacto, decir que la novedad más impactante de esta época consiste en haber llegado al fin de la historia universal tal como afirma Francis Fukuyama (1992: 389). Eso piensa el Occidente desarrollado desde su etnocentrismo excluyente. Pero esta es justamente la contradicción de la figura histórica llamada globalización: haber llegado a todos y a todo, pero los mismos, es decir los triunfadores, que han creado unas reglas de juego para perpetuar su dominio y la exclusión de los demás, que son nada menos que las dos terceras partes de la humanidad.

Hay por tanto una resistencia en marcha ante este trastorno tan traumatizante y mortífero. Lo que constatamos a nivel global es una reacción en sentido estricto que consiste en reafirmarse en identidades ancestrales, en lazos familiares y étnicos, sentimientos nacionalistas o en agrupaciones fuertes, como las religiosas, que den sentido y cohesión e impidan la disolución que amenaza. Esta reacción recoge todo lo dejado

por fuera en este mercado y política mundializada, aunque el mercado lucha denodadamente por atraerlo a su lógica convirtiéndolo en bienes transables (Sánchez, 2010: 88).

Así, el símbolo de lo preferido es una paz mundial dominada por el mercado y la cultura de unos pocos. Pero en medio de este deseo neoliberal aparece la forma más opuesta a la transacción con lo global que es el fundamentalismo. El fundamentalismo es el índice más elocuente de la insatisfacción y el vacío que laten en esta figura histórica que hoy vivimos, y de la inmensa resistencia que genera. Hay que reconocer que el fundamentalismo va en aumento y, aunque se lo pretenda minimizar ignorándolo o satanizándolo, él caracteriza también a nuestra época (Novoa, 2000).

El sentido de pertenencia, la idea de identidad cultural, el apego al terruño, la defensa de las tradiciones nacionales o étnicas y el fomento de las fronteras no son nuevas en el mundo, pero un análisis más cuidadoso lleva a pensar que en las condiciones actuales de globalización en que se debate la humanidad, estos fenómenos de siempre se han sobredimensionado convirtiéndose en el medio propicio en que se genera el fanatismo, el odio contra el otro y la violencia desenfrenada que estalla diariamente en diversos rincones del planeta (Kymlicka, 2004).

La aparición de la violencia siempre puede tener muchas explicaciones, una de ellas es sin duda los procesos de globalización económica, política y cultural excluyentes a los que se ven sometidos miles de seres humanos que no cuentan para el sistema; los llamados naufragos de la sociedad que nacen y luego se hunden existencialmente ante la indiferencia de un mundo que no los reconoce, tal como sucede con un naufrago en alta mar: en la inmensidad del mar muchas veces no es vista su angustia ni su lucha por sobrevivir. Todo esto ocasiona que las minorías, los grupos, las subculturas busquen lealtades heredadas a través de la tradición o se refugien en identidades que generan vínculos de resistencia dispuestos a aniquilar todo aquello que suene a diferente o afecte su propia unidad (Montecinos, 2004).

La idea de la aldea global de la que hablaba Mac Lujan en los años sesenta, en donde todos vivíamos bajo un mismo cielo y todos nos relacionábamos con todos, es quizá, en parte, una realidad desde la tecnología y el mercado, sin embargo, aún no sabemos cómo compartir los horizontes diferentes y cómo globalizar la solidaridad, la justicia y la paz.

Diferentes horizontes

Se ha dicho hasta el momento que los grandes fenómenos de violencia que afligen al mundo contemporáneo están relacionados con el problema de una globalización mal orientada que desea imponer un único paradigma económico, político y cultural, avasallando o excluyendo del sistema a todo lo que se perciba o manifieste como distinto.

Sin embargo, el asunto de la globalización no explica por sí solo toda la violencia que se genera a nivel local, a nivel de rivalidades étnicas o culturales, a nivel de partidos políticos en una nación o a nivel ideológico entre grupos que comparten un mismo territorio. Este es el punto que podemos llamar la “diferencia de horizontes”.

Vivimos bajo un mismo cielo, pero el horizonte que cada uno tiene es distinto. En ese horizonte entra el tema de la cultura como el conjunto global que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, leyes, costumbres o cualquier otra capacidad o hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad. La cultura moldea y determina el comportamiento humano y justifica para éste sus acciones y realizaciones. La cultura es, pues, un horizonte de pensamiento desde el cual los hombres comprenden su mundo.

Ahora bien, el asunto de la cultura como horizonte se torna problemático al toparnos con la realidad de que el hombre es precisamente un animal desesperadamente dependiente de todos esos mecanismos extragenéticos que son las tradiciones, reglas, sistemas de control, cosmovisiones, etc., que constituyen la cultura. Esta dependencia de los símbolos y patrones de conducta que forman el bagaje cultural de todo hombre es precisamente el punto de conflicto entre los diferentes grupos humanos que constatan en la presencia de los otros, los extraños, formas de vidas sospechosas, amenazantes y perturbadoras.

Frente a estas amenazas externas surge entonces el prejuicio de considerar siempre lo propio como superior a lo ajeno. Las lealtades heredadas a través de la tradición se empiezan a exacerbar sumergiendo a los individuos en asociaciones cerradas que desean reivindicar lo propio y lentamente aparece la idea de atacar lo diferente (Savater, 1992). El resultado es la presencia de una intolerancia creciente entre las múltiples culturas que habitan el planeta.

Para el filósofo Fernando Savater, por ejemplo, el término etnia, cuando se radicaliza, está asociado con intolerancia, *“es el nombre de un monstruo, de una fiera depredadora que causó y sigue causando los peores desmanes”*. Igual sucede con los discursos demagógicos de hoy en día en donde en nombre de la identidad se encienden violentamente las pasiones del pueblo cobrando sus respectivas víctimas.

Un caso patético nos lo relata el mismo Savater refiriéndose a la situación que se presentó en la antigua Yugoslavia:

En esa región, personas que vivían juntas en una misma casa, unas en el piso de arriba y otras en el piso de abajo, y no sabían siquiera, ni se habían preguntado nunca si su vecino era serbio, croata o bosnio. De pronto, no sólo descubrieron esas identidades originarias sino que además las descubrieron acompañadas de todos los agravios que sufrieron en los siglos XV, XVI y XVII generando una violencia con secuelas todavía hoy perceptibles (1999: 35).

En el fondo está el fenómeno de la mitificación de las raíces propias, como si los humanos fuéramos vegetales condenados a estar siempre en un mismo sitio. Pero la realidad no es esa, los hombres y mujeres tenemos pies para cruzar fronteras, para correr por el mundo buscando rastros de humanidad allí donde experimentemos el gozo positivo de la diversidad. Quedarnos apegados a nuestras raíces sólo por el hecho de sentirnos a gusto entre los que piensan como nosotros puede ser un signo de estancamiento mental, pues donde todo el mundo piensa igual, nadie en realidad está pensando mucho. Antropológicamente sabemos que el territorio tiene gran significado en la construcción de la identidad incluso con repercusiones ontológicas: somos seres en situación, vivimos bajo unas determinaciones históricas que configuran nuestra facticidad y afectan nuestra manera de comprender el mundo; pero en una realidad como la actual en donde se cambia rápidamente de territorio o en donde otros, movidos por diferentes razones, llegan a nuestro territorio, la defensa de las raíces puede ser conflictiva.

¿Qué camino nos queda? Una posible ruta nos la plantean los filósofos Charles Taylor y Will Kymlicka con sus propuestas de multiculturalismo y diálogo intercultural como caminos educativos para crecer en la sana convivencia social. Se trata de una fusión de horizontes en donde cada perspectiva cultural no niega de manera prejuiciosa el valor de las otras (Taylor, 1993). Esto porque todas las culturas son incompletas en sus

concepciones de dignidad humana, de ahí la importancia del diálogo intercultural en donde de manera recíproca cada cultura, al compararse con las otras, cobre conciencia de su incompletitud.

En un mundo como el nuestro la tendencia a ser tocados por otras ideas o cosmovisiones fruto de las relaciones sociales, los contactos con otras culturas y la heterogeneidad de estilos de vida, es cada vez más probable (Kymlicka, 1995). Cerrarse a este síntoma de la sociedad actual parece no ser una actitud muy razonable, pues por primera vez en la historia humana la tendencia multicultural encuentra una respuesta moral y cierta viabilidad política al tomar fuerza en diferentes lugares del planeta los movimientos sociales por el derecho a la diferencia y la convivencia pluralista.

Charles Taylor en su *Ética de la autenticidad* trabaja precisamente este punto del reconocimiento. Para Taylor el advenimiento de la sociedad democrática tiende a desvanecer la idea según la cual la identidad de una persona quedaba fijada en buena medida por su posición social. En contraposición la sociedad actual tiende a valorar la identidad desde la diferencia, esto significa reconocer igual valor a modos diferentes de ser: Taylor afirma que “*el reconocimiento en un plano de igualdad no es solamente la forma apropiada de una sociedad democrática saludable. Su rechazo puede causar perjuicios a aquellos a quienes se les niega, de acuerdo con un punto de vista moderno muy extendido*” (1994: 84).

El multiculturalismo, entonces, implica superar la experiencia de la pluralidad para llegar al pluralismo. Las culturas cerradas sobre sí mismas, pueden ser parte de la pluralidad cultural. Por ejemplo, en Colombia conviven en un mismo territorio o región diferentes culturas cada una con su visión del mundo, valores, tradiciones, etc. Pero estas culturas muchas veces no alcanzan a ser pluralistas porque se niegan a compartir valores con otras culturas. En este sentido aquí hay pluralidad, pero no pluralismo. Entendemos, pues, por pluralismo, no el simple hecho de que varias culturas coexistan, sino que, además, se comprendan y se enriquezcan recíprocamente, incorporando lo extraño en lo propio (Taylor, 1993).

La cultura así concebida deja de ser una especie de instrumento de poder que legitima y defiende a como dé lugar un orden social vigente e inmodificable, y pasa a ser un horizonte de significado en donde las personas intercambian visiones y estrechan vínculos en cuanto miembros

de este colectivo llamado humanidad (Olivé, 1999: 121). Y estos lazos, a diferencia de lo que piensan ciertas concepciones cerradas de cultura, no tienen por qué atizar odios ni violencias irremediamente.

El multiculturalismo, por tanto, entendido en términos dialógicos y no como simple hecho cumplido, es una manera de oponerse a la globalización y al dogmatismo; es una forma de resistir a los nuevos vientos planetarios que amenazan acabar con la heterogeneidad para imponer formas homogéneas de vida. Es un medio para eludir el peligro de una mundialización forzada que quiere borrar el colorido del cielo teñido por los diferentes horizontes que, en su fusión, se superponen caleidoscópicamente (Kymlicka, 2004).

Bajo un mismo cielo, pero con diferentes horizontes: Educación filosófica para la convivencia

Queda una alternativa frente a esta situación tensionante entre lógicas y lealtades diversas y aun contrapuestas que constituyen el universo cultural. La propuesta de salida se basa en el aprovechamiento en el campo educativo de una serie de bienes civilizatorios que ha producido el pensamiento humano, herencia madura en parte de la modernidad y en parte complementación y corrección de sus rigideces, carencias, unilateralidades y absolutizaciones. Fundamentalmente, nos referimos a la cultura de la democracia, a la de los derechos humanos y a la de la vida (López, 2011: 40).

La cultura de la democracia no contiene sólo indicaciones procedimentales en el sentido de lo estrictamente político como elecciones, voto popular, partidos y candidatos, sino que se basa en la construcción de un entorno dialógico que parte del reconocimiento del otro y posibilita el establecimiento de un campo de interacciones simbióticas que dan lugar a cuerpos sociales internamente diferenciados y mutuamente referidos en los cuales es habitual la confrontación de opiniones, la negociación y la cesión de haberes propios y derechos legítimos (Kymlicka, 1995).

La cultura de los derechos humanos incluye el reconocimiento de los respectivos deberes y el desarrollo de procesos para validarlos progresivamente. Si yo digo que tengo derechos humanos, también debo decir que tengo deberes humanos con todos, así sean personas ajenas a mi cultura. En este sentido así como existen directrices para

reclamar derechos en un determinado Estado, también es necesario crear mecanismos para concretizar los deberes humanos en ese mismo país o territorio (Aguiló, 2009). Esto sólo es posible cuando existe una eficaz educación para la tolerancia y el respeto que no cae en el extremo de la indiferencia frente a lo que haga, diga o suceda al otro, pues *“somos verdaderamente tolerantes cuando las diferencias que mantenemos con el otro nos importan. Nadie necesita tolerar lo que le resulta indiferente”* (Camps, 1999: 96-97). Si yo no tolero al otro, entonces, ¿por qué tengo que respetar sus derechos, y si me es indiferente en absoluto, por qué tengo que cumplir con ciertos deberes?

En este contexto de pluralidad y multiculturalidad la enseñanza de la filosofía en el bachillerato y la universidad mantiene plena validez como espacio de reflexión en donde es posible discutir y defender diversos principios éticamente sostenibles y racionalmente justificados que nos hacen crecer como seres humanos (Dietz, 2003). La educación filosófica frente a las diferencias no ha perdido vigencia en este mundo globalizado porque a lo largo y ancho del planeta aún persisten pensamientos, expresiones y actitudes que se manifiestan en conductas de antipatía hacia ciertos grupos, etnias, individuos, religiones y nacionalidades, trayendo tras de sí la violencia, la marginación y la exclusión social. La falta de examen y análisis contribuye a que estas actitudes proliferen o se afiancen y cuesta mucho más a la sociedad intentar extirpar estos comportamientos que educar en un juicio racional que ayude a comprender cómo en una sociedad abierta y plural es posible vivir en armonía al compartir unos principios morales de justicia aunque discrepemos en los máximos de felicidad (Cortina, 1987).

La filosofía nos ayuda a comprender que los ciudadanos podemos compartir ciertos valores morales fundamentales aunque discrepemos en las concepciones completas de vida buena. Podemos convivir con lo diferente respetando la dignidad de los demás y la autonomía de las personas:

La tolerancia es la virtud indiscutible de la democracia. El respeto a los demás, la igualdad de todas las creencias y opiniones, la convicción de que nadie tiene la verdad ni la razón absolutas son el fundamento de esa apertura y generosidad que supone el ser tolerante. Sin la virtud de la tolerancia, la democracia es un engaño, pues la intolerancia conduce directamente al totalitarismo. Una sociedad plural descansa en el reconocimiento de las diferencias, de la diversidad de costumbres

y formas de vida. En la época de las comunicaciones es lógico que el pluralismo se acentúe y que la tolerancia se consolide y acreciente. Y es lógico también que la apertura sin límites, desmesurada, produzca cierto temor (Camps, 1990).

De otra parte, la cultura de la vida la asociamos a lo que Fernando Savater llama una ética de la hospitalidad (Savater, 1999: 43). La ética de la hospitalidad parte de la base de que los hombres somos huéspedes unos de otros; somos huéspedes que estamos vinculados a la necesidad de hospedarnos, porque nada ni nadie más nos va a hospedar. Los únicos que nos podemos ocupar unos de otros somos los humanos. Pero lo interesante de esto, es que el huésped que viene de afuera es el que me trae parte de la humanidad que a mí me falta.

Si yo no veo más que a mis parientes, mi familia o mi pequeño grupo social, no entiendo lo que es la humanidad. Pero el contacto con el dolor ajeno, con la angustia, la enfermedad, el conflicto y la miseria del otro me hace comprender mejor lo que es la condición humana y me cuestiona en mis fundamentos existenciales. Por tanto, cuando a alguien le está pasando algo uno no puede decir: bueno, eso no es mi asunto; porque la humanidad es precisamente eso: ese grito, ese reclamo, esa preocupación, digamos, impersonal, por lo humano (Savater, 1999).

Finalmente, esta cultura de la vida y de la democracia, que se concretiza en una ética de la hospitalidad, tiene que poseer un carácter universal. Cuando hablamos de universal no nos referimos a que debemos imponer una determinada ética en todo el universo. Es decir, estoy tan convencido de la bondad de mis principios y mis ideas que me encuentro dispuesto a imponerlos a cañonazos a cualquiera que se resista a aceptar. El bien moral en esta perspectiva no puede imponerse, no podemos destruir otra nación sin otra justificación que sus costumbres, sistema político o religión no estaban en consonancia con la democracia que nos debe regir a todos: te convertirás en demócrata a las buenas o a las malas (Colom, 2001).

La disposición de una ética universalista de la hospitalidad no dice que haya que imponer el bien al universo, sino que yo trataré bien a cualquier persona esté en donde esté porque esta actitud la considero racionalmente preferible. Es decir, el universalismo no es el universalismo del perímetro de la ética, sino de mi decisión ética de llevar a cualquier lugar, cualquier viaje, cualquier cambio, una disposición positiva y solidaria frente a los

humanos. Es decir, *“la disposición de encontrar humanidad en los otros la tengo siempre; no se manifiesta en unos casos y en otros no; en unos momentos sí y en otros no; en unas etnias sí y en otras no, sino que permanentemente trato a todos los humanos con el mismo sentido de dignidad”* (Savater, 1999: 23).

Todavía más, la ética universal consiste en el reconocimiento de que la problemática humana nos hace a todos más semejantes de lo que las divergencias de nuestras culturas están dispuestas a reconocer. *“Según este punto de vista, la ética ha de buscar lo que los humanos tenemos en común, no lo que nos diferencia y singulariza. Desde luego, el respeto a la diferencia es también parte de esta moral, pero en cuanto reconocimiento de que todos somos diferentes y por tanto nuestras peculiaridades irreductibles forman parte de lo que cimenta nuestra común condición”* (Savater, 1999: 49). Tener diferencias es lo que nos hace parecidos. Hay un derecho moral a la diferencia, pero no se trata de establecer una diferencia de trato en cuanto a solidaridad y dignidad humana se refiere.

Lo que está en juego en este principio de siglo marcado por las exclusiones, los exilios, los destierros y las inmigraciones masivas que huyen de la violencia en busca de hogar y protección, es cómo lograr dar el paso desde una hospitalidad del “nosotros” muchas veces entendida como “no a otros”, para llegar a una hospitalidad del “nosotros”, sin requisitos previos ni exclusiones, en donde nada humano nos resulte ajeno (Savater, 1999: 53-54).

De tal manera que valores compartidos como el rechazo a la guerra como medio de resolver las disputas internacionales, el reconocimiento y defensa de los derechos humanos, el humanismo sin fronteras de muchas organizaciones no gubernamentales, la validez del diálogo como medio de entendimiento entre los seres humanos y la globalización de la solidaridad, entre otros valores, constituyen los pilares de esta actitud ética universal que nos debe caracterizar en la educación multicultural (Lanza Del Vasto, 1978).

Lo contrario a la ética universalista que se fundamenta en valores compartidos, sin exclusiones ni más requisitos que la pertenencia a la especie humana, consiste en las perspectivas éticas restringidas que por lo general son excluyentes. Por ejemplo, la moral racista, la moral nacionalista, e incluso la moral de cierto feminismo radical se caracterizan

por ser cerradas y en oposición tajante a quienes no pertenecen o comparten su singularidad étnica, social o ideológica (Kymlicka, 1995). En el fondo está la idea según la cual los valores de cada grupo humano son inconmensurables con los demás grupos, puesto que no comparten los mismos paradigmas axiológicos: lo que Karl Popper llamó el mito del marco común.

Hay que reconocer que los principios de tolerancia tienen sus riesgos y no están exentos de crítica. El mismo Popper planteó una interesante paradoja con la tolerancia: Si somos tolerantes con todo, incluso con los intolerantes, tarde o temprano se destruirá la convivencia, porque entraremos en el círculo sin fin de que para los demás los intolerantes somos nosotros. Cuando no hay límites razonables a las ideas de tolerancia rápidamente asoman las arbitrariedades y abusos de los que piensan que todo se vale. Tal como apareció en la Alemania Nazi: al principio eran sólo un partido de obreros, después se organizaron y tomaron las armas, desfilaban en público y lanzaban ideas racistas delante de todos, con el tiempo terminaron golpeando y persiguiendo a los de otros partidos políticos, la gente aceptaba esto con naturalidad, luego llegó el holocausto (Esteban, 2007: 265).

La filosofía siempre se ha visto como una lucha contra la irracionalidad de los comportamientos, discursos y opiniones, por eso una educación filosófica para la convivencia resulta cada vez más pertinente y necesaria (Yuren, 2008). En medio de las sociedades multiculturales el asomo de los prejuicios es cada vez más frecuente. Los prejuicios son valoraciones precipitadas que se emiten sin pruebas, muchas veces movidas más por pasiones que por un conocimiento objetivo de las personas o hechos que observamos (Merino, 2010). A pesar de estar a siglos de distancia de la obra renacentista de Francis Bacon, el *Novum Organum*, en la época globalizada e intercultural estamos amenazados por los ídolos o ideas preconcebidas que obstaculizan y distorsionan nuestra visión de la realidad. Subsisten los “ídolos de la caverna” entendidos como los prejuicios personales que llevan a pensar: “lo mío es lo mejor”, por tanto se desprecian otras culturas y personas y no se hace ningún esfuerzo por conocerlas. También conviven con nosotros los ídolos que Bacon llamaba de la plaza, propios de nuestra cultura o grupo social, entonces se llega a odiar sin motivos a los que pertenecen a otra cultura o grupo, aunque personalmente no sepamos a ciencia cierta por qué tenemos que odiarlos. Y por último existen entre nosotros los ídolos del teatro, es decir, aquellas

actitudes o pensamientos en contra de otras culturas porque algún líder local, autoridad comunitaria o jefe así lo indica, entonces aceptamos la arbitrariedad de los fanáticos incluso cuando esas ideas contradicen nuestro sentido común (Colom, 2001).

Da la impresión de que este asunto de los prejuicios es algo que sólo existe en situaciones extremas como las que se dan entre los credos religiosos cuyas doctrinas resultan a veces inconmensurables. Pero no es así, los prejuicios subsisten en las escuelas, en los salones de clase y en los patios de recreo de los colegios. También en el ambiente de la calle de cualquier ciudad colombiana. Por ejemplo, en el ámbito juvenil el fenómeno de las denominadas tribus urbanas resulta un espacio propicio para alimentar prejuicios que terminan en violencia social. Los jóvenes “punketos”, “raperos”, “metaleros”, “emos” o “skinheads” terminan en episodios de agresión mutua sin ningún otro motivo que el odio irracional, absurdo e incomprensible que se niega a dialogar con aquellos que son diferentes. Son guerras locales, muchas veces imperceptibles para los que no están vinculados con el devenir de esos grupos, pero que hacen mucho daño porque son espacios en donde se dogmatizan posturas radicales que entran con gran facilidad en mentes no acostumbradas a la reflexión (Araque, 2009).

Conclusiones

Es evidente que nuestra sociedad es abierta, plural y multicultural. En ella podemos encontrar una gran variedad de ideologías, creencias, formas de pensar y de actuar que resultan de la confluencia de múltiples planteamientos que circulan de un lado para otro en medio de la globalización cultural y tecnológica que vivimos. Pero junto a lo global, se desarrollan las cosmovisiones locales, las historias de vida de grupos e individuos que se resisten a lo diferente e incluso reaccionan con violencia frente a lo ajeno. Esto es perceptible desde los grandes problemas geopolíticos de las naciones, hasta descender a los conflictos regionales entre etnias, subculturas y minorías que luchan por mantener sus identidades así sea sacrificando algunas vidas. Los problemas del mundo tocan incluso la puerta de escuelas y colegios en donde los niños y jóvenes crecen en medio de ideas cerradas e irrespetuosas frente al otro o “lo otro” diferente. Los antagonismos cotidianos se resuelven en la ciudad, en el patio del colegio o en la barriada a punta de golpes o actitudes concretas de marginación o indiferencia frente al ciudadano que no es idéntico a los que hacen parte del grupo o círculo de amigos. El resultado

es una creciente dificultad para convivir con otros seres humanos porque avanzamos en medio de una sociedad que no nos proporciona criterios éticamente sostenibles para respetar, tolerar y aceptar las diferencias.

En este contexto, la educación filosófica para la convivencia multicultural mantiene permanente validez como espacio de reflexión en donde es posible desarrollar un pensamiento crítico que garantice desechar definitivamente el dogmatismo que se guía por esquemas rígidos sin tener en cuenta la dinámica social que cambia permanentemente. Siendo esto así, cualquier visión acrítica de la realidad tenderá inevitablemente a convertirse en una reafirmación de principios generales que fácilmente se convierten en consignas, ideologías y eslogan prefabricados que se imponen muchas veces en la mente de niños y jóvenes como bases para fomentar el odio y la violencia.

Según lo anterior, el pensamiento crítico que es propio de la filosofía y los correspondientes procesos de reflexión que éste implica no es una tarea reservada e importante sólo para los cuadros dirigentes de las organizaciones, o algo tan difícil de desarrollar que únicamente algunos especialistas lo pueden realizar. Al contrario, lo que aquí se plantea es que el pensamiento crítico hoy en día es una necesidad vital en los procesos educativos si de verdad queremos formar jóvenes para una participación consciente y decidida en los urgentes cambios sociales y culturales que el país necesita, particularmente en lo que atañe a la construcción de modelos de vida tolerantes e inclusivos.

El colegio, por tanto, no sólo es el lugar de los conocimientos académicos sino el espacio que posibilita abrirse a valores universales, creencias y convicciones que dan sentido global y profundo de la experiencia de la propia vida y, desde ella, al mundo, la historia y la cultura. Una adecuada reflexión filosófica puede ser el detonante de procesos inéditos de superación de antagonismos en la escuela o en los barrios, de comprensión de las culturas y de lo bueno que el otro, diferente a mí, trae como aporte a mi crecimiento humano. Naturalmente todo esto será posible en medio del diálogo e intercambio de ideas que no busca arrasar con el otro, sino contrastar y analizar los argumentos para determinar si el contenido de las propuestas se ajusta o no a los hechos; si la información es verdadera, parcial, distorsionada, contradictoria o falsa, de tal manera que prevalezca el ideal filosófico de todos los tiempos: el pensamiento crítico que lucha contra la irracionalidad y la violencia.

Referencias

- AGUILÓ, A. (2009). 'Globalización neoliberal y antropodiversidad: Tres propuestas para promover la paz y el diálogo intercultural'. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, N° 24.
- ARAQUE, N. (2009). 'Experiencia sobre resolución de conflictos entre culturas a través de un aula-taller de Educación Intercultural'. *Revista Complutense de Educación*, 20 (1), (pp. 99-113).
- BOLÍVAR, A. (2004). 'Ciudadanía y escuela pública en el contexto de diversidad cultural'. *Revista mexicana de investigación educativa*, 9 (20), (pp. 15-38).
- CAMPS, V. (1990). *Virtudes Públicas*. Madrid: Espasa- Calpe.
- COLOM, G. F. [Ed.]. (2001). *El espejo, el mosaico y el crisol: modelos políticos para el multiculturalismo*. Barcelona: Anthropos.
- CORTINA, A. (1987). *El mundo de los valores*. Barcelona: Ariel.
- DIETZ, G. (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Ciesa.
- DUSSEL, E. (2004). 'Transmodernidad e interculturalidad' (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). Fornet-Betancourt, R. [Ed.] *Crítica intercultural de la filosofía Latinoamericana Actual*. Madrid: Trotta.
- ESTEBAN, J. (2007). 'Política del reconocimiento y tipos de ciudadanía'. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, N° 40, (pp. 259-280).
- FREIRE, P. (2004). *Pedagogía de la autonomía*. Sao Paulo: Paz e Terra.
- FUKUYAMA, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- KYMLICKA, B. (1995). *Filosofía política contemporánea una introducción*. Barcelona: Ariel.
- (1996). *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *Estados, naciones y culturas*. Córdoba: Almuzara.
- LANZA DEL VASTO, J. (1978). *La aventura de la no violencia*. Salamanca: Sígueme.
- LÓPEZ, C. (2011). 'Educación para la democracia y la deliberación: una relectura en clave aristotélica'. *Pensamiento y cultura*, 14 (1), (pp. 35-48).
- MERINO, J. (2010). 'Educación intercultural. Análisis, estrategias y programas de intervención'. *Revista Complutense de Educación*, 21 (1), (pp. 211-223).
- MONTECINOS, E. (2004). Democracia y multiculturalismo: ¿son compatibles los derechos de las minorías con los principios orientadores de la democracia liberal? *Alpha*, 20, (pp. 201-212).
- NOVOA, C. (2002). *Teología y nuevos paradigmas*. México: CMCR.

- OLIVÉ, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós.
- OLIVÉ, J. C. (1993). 'La igualdad jurídica'. *Ética y diversidad cultural*. Olivé, L. [Ed.]. México: Fondo de Cultura Económica.
- SÁNCHEZ, C. (2010). 'Las voces de la diversidad y los silencios de lo común: las identidades a debate'. *Política y sociedad*, 47 (2), (pp. 85-101).
- SAVATER, F. (1992). *Política para amador*. Barcelona: Ariel.
- (1999). *Lo universal y lo nacional: valores ético-políticos hoy*. Actas Cátedra Gerardo Molina. Bogotá: Universidad Libre.
- TAYLOR, C. (1993). *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós- I.C.E.
- TEJADA, J. (2000). 'La educación en el marco de una sociedad global: algunos principios y nuevas exigencias'. *Profesorado. Revista de Curriculum y formación de profesorado*, 4 (1), (pp. 1-11).
- YURÉN, M. T. (2008). *La filosofía de la educación en México: Principios, fines y valores*. México: Trillas.