

Interculturalidad del mundo y de la humanidad como desafío para la filosofía y su enseñanza

Intercultural nature of the world and humanity as a challenge for philosophy and its teaching

Interculturalidade do mundo e da humanidade como desafio para a filosofia e seu ensino

Raúl Fornet-Betancourt*

Universität Bremen
Institut für Philosophie, Instituto Intercultural de Eichstätt
Bremen, Alemanha
E-mail: raul.fornet-betancourt@t-online.de
Orcid: 0009-0001-0819-8002

RESUMEN

El presente artículo analiza la interculturalidad del mundo y de la humanidad como dimensión constitutiva del proceso histórico, en contraposición a las tendencias de homogeneización promovidas por el proyecto civilizatorio hegemónico contemporáneo. Se parte de la comprensión de que la pluralidad de los mundos de vida constituye el fundamento para una crítica al globalismo y a la monocultura digital. El objetivo del trabajo es examinar las implicaciones de esta perspectiva para la reconfiguración de la filosofía y de su práctica docente. Metodológicamente, se trata de una investigación teórico-bibliográfica, de enfoque hermenéutico-crítico, anclada en el análisis conceptual de la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt. Los resultados evidencian la necesidad de una metamorfosis de la filosofía, que supere la tradición exegética centrada en sistemas y textos, asumiendo la escucha, el diálogo y la apertura a los mundos de vida como fundamentos epistemológicos. El texto se organiza en tres ejes: la defensa de la pluralidad de los mundos como universos lingüísticos, la crítica al ocultamiento de esa diversidad mediante la racionalidad técnico-digital y la problematización del sentido contemporáneo de la enseñanza de la filosofía. Se concluye que la adopción de una interculturalidad intensa permite a la filosofía y a la educación la creación de espacios de convivencia plural, contribuyendo a la lucha contra las desigualdades y a la afirmación de la diversidad humana.

Palabras clave: interculturalidad; filosofía; educación.

ABSTRACT

This article analyzes the interculturality of the world and humanity as a constitutive dimension of the historical process, in contrast to the trends toward homogenization promoted by the contemporary hegemonic civilizational project. It begins with the

* Doctorado en Filosofía y Letras por la Universidad de Salamanca, España. Doctorado en Filosofía Lingüística por la Universidad de Aquisgrã, Alemania.

understanding that the plurality of lifeworlds constitutes the foundation for a critique of globalism and digital monoculture. The objective of this work is to examine the implications of this perspective for the reconfiguration of philosophy and its teaching practice. Methodologically, this is a theoretical-bibliographic study with a hermeneutic-critical approach, grounded in the conceptual analysis of Raúl Fornet-Betancourt's intercultural philosophy. The results highlight the need for a metamorphosis of philosophy, one that moves beyond the exegetical tradition centered on systems and texts, embracing listening, dialogue, and openness to lifeworlds as epistemological foundations. The text is organized around three themes: the defense of the plurality of worlds as linguistic universes, the critique of the concealment of this diversity through technical-digital rationality, and the problematization of the contemporary meaning of the teaching of philosophy. It is concluded that the adoption of an intense interculturality enables philosophy and education to create spaces for plural coexistence, contributing to the fight against inequalities and the affirmation of human diversity.

Keywords: interculturality; philosophy; education.

RESUMO

O presente artigo analisa a interculturalidade do mundo e da humanidade como dimensão constitutiva do processo histórico, em contraposição às tendências de homogeneização promovidas pelo projeto civilizatório hegemônico contemporâneo. Parte-se da compreensão de que a pluralidade dos mundos de vida constitui fundamento para uma crítica ao globalismo e à monocultura digital. O objetivo do trabalho é examinar as implicações dessa perspectiva para a reconfiguração da filosofia e de sua prática de ensino. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa teórico-bibliográfica, de abordagem hermenêutico-crítica, ancorada na análise conceitual da filosofia intercultural de Raúl Fornet-Betancourt. Os resultados evidenciam a necessidade de uma metamorfose da filosofia, que supere a tradição exegética centrada em sistemas e textos, assumindo a escuta, o diálogo e a abertura aos mundos de vida como fundamentos epistemológicos. O texto organiza-se em três eixos: a defesa da pluralidade dos mundos como universos linguísticos, a crítica ao ocultamento dessa diversidade por meio da racionalidade técnico-digital e a problematização do sentido contemporâneo do ensino da filosofia. Conclui-se que a adoção de uma interculturalidade intensa possibilita à filosofia e à educação a criação de espaços de convivência plural, contribuindo para o enfrentamento das desigualdades e para a afirmação da diversidade humana.

Palavras-chave: interculturalidade; filosofia; educação.

Como citar:

Fornet-Betancourt, R. (2026). Interculturalidad del mundo y de la humanidad como desafío para la filosofía y su enseñanza. *Horizonte*, 24(1), e24(01)d01.

[https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2026.e24\(01\)d01](https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2026.e24(01)d01)

INTRODUCCIÓN

La interculturalidad del mundo y de la humanidad es un título que, aunque

pueda parecer abstracto, es indicador de realidad: se indican con dicho título formas reales de vida y convivencia que hacen manifiesto que hay más mundo que el que *fabrica* la civilización hegemónica y más humanidad que la que sigue las pautas de vida de dicha civilización hegemónica.

Quiere decir: mundo y humanidad son hoy también el diferenciado *acontecer* de realidades y formas de vida que genera la humanidad al habitar *diversamente* la tierra. Con lo cual se indica igualmente que la interculturalidad, antes que ser un método o una teoría para comprender el mundo y la humanidad que somos, constituye una dimensión fundamental del proceso histórico por el que el mundo y la humanidad van desarrollando en el tiempo sus formas de realidad y de convivencia.

El título *la interculturalidad del mundo y de la humanidad* resume, pues, lo que yo llamo la *interculturalidad intensa* que, a diferencia de una interculturalidad funcional o una interculturalidad crítica, confronta con la *sustancia* de la que se nutren mundo y humanidad para ser históricamente reales y que representa, en consecuencia, el *lenguaje* por el que mundo y humanidad comunican que su devenir reales acontece de manera plural.

En este sentido la afirmación de la interculturalidad del mundo y de la humanidad *hace frente* a la imagen del mundo y de una humanidad globalizada, con soporte digital uniformado, que con tan notoria insistencia se propaga hoy por los medios de comunicación de masas.

Pero entiéndase bien: con esta afirmación no se pretende negar la existencia de un mundo global. Lo que con ella se cuestiona es que ese mundo global sea el único que *cuenta* para vivir hoy en el mundo y que represente, en consecuencia, el modelo que tendría que seguir todo ser humano para la proyección futura de la realización de su condición de *ser-en-el-mundo*.

De ahí que la afirmación de la interculturalidad del mundo, en el sentido que acabo de resumir, signifique, por una parte, defensa de la diversidad de los mundos de la vida como asientos orgánicos de un desarrollo *humano* interculturalmente abierto; y, por otra, crítica del tiempo presente como una época en la que sobre la pluralidad de mundos cae el manto encubridor de la ideología y práctica de un globalismo civilizatorio mecanicista, y hoy militarista

Pero ¿qué implica el reconocimiento real, no solamente formal, de la interculturalidad del mundo para la comprensión de la filosofía y la práctica de su enseñanza?

Esta es la cuestión central sobre la quiero reflexionar con ustedes hoy; y lo haré en los siguientes pasos.

En los apartados primero y segundo presentaré, a modo de indicación contextual para el enmarque de la cuestión central, unas breves consideraciones sobre cada uno de los dos aspectos que he destacado en mi comprensión de la interculturalidad del mundo: la defensa de la pluralidad de mundos y la crítica del globalismo del proyecto civilizatorio hegemónico.

En el apartado tercero, que dividiré en dos puntos, cuestionaré, primero, el sentido actual de la enseñanza de la filosofía; para ocuparme luego del desafío que constituye hoy la interculturalidad del mundo para la filosofía y, en consecuencia, para su enseñanza.

LA AFIRMACIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD DEL MUNDO: DEFENSA DE LA DIVERSIDAD LOS MUNDOS DE LA VIDA

Parto en este apartado de la convicción de que es el palpitar de la vida y convivencia humanas en las regiones del mundo lo que hace posible la resonancia y la experiencia de mundo como un tejido en proceso de realidad intercultural. Por eso reivindico los mundos de la vida como lugares que dan casa al mundo y que son, por tanto, insustituibles para adentrarse en el plural proceso generador de la densidad de sentido del mundo.

Esta perspectiva muestra, contra la percepción unilateral e interesada de la situación actual desde el horizonte del proyecto civilizatorio hegemónico, que la interculturalidad del mundo no es una idea que se obtiene mediante la visita a museos de antropología cultural o por la consulta de historias de la cultura. Es decir que no es una idea que habla de realidades de una época pasada, sino que representa la cara actual que nos ofrece el mundo en el horizonte que dibujan las casas que le da la humanidad en los diversos territorios que habita, ya que éstos son lugares con tradiciones de sentido que alimentan formas propias de vida, y no mudos e inertes espacios geográficos.

Destaco, pues, la visión de los mundos de la vida como fuentes de la resonancia intercultural del mundo. Mas no lo hago, como se podría suponer por lo que acabo de indicar, para insistir en la *actualidad* de la interculturalidad del mundo ratificando que es un eje de la generación de realidad en nuestro presente histórico. Lo hago más bien con la intención de decir unas breves palabras sobre un momento de la calidad de los mundos de la vida cuya consideración me luce especialmente importante para profundizar en el alcance del desafío que la interculturalidad del mundo plantea a la filosofía y su enseñanza.

Me refiero a que los mundos de la vida son universos lingüísticos, entendiendo *lingüístico* en un sentido amplio (Villoro, 2016).

Sobre este momento, pues, una breve consideración.

Los mundos de la vida se generan, constituyen y articulan como tales por el lenguaje mediante el cual, sea con palabras o con otras formas, acogen y recogen el sentido de lo que en ellos acontece, esto es, el lenguaje con que expresan las significaciones de las cosas, los sentimientos, las oportunidades, los logros y fracasos, en una palabra, las historias de esperanzas y contrariedades que en el curso del tiempo *marcan* como *tal región* de vida y convivencia.

En esta línea, y siguiendo a Martin Heidegger, que ha sentenciado que: “La palabra –el habla– es la casa del ser” (Heidegger, 1963, p. 65)¹, cabe precisar ahora que los mundos de la vida dan propiamente casa al mundo como acontecimiento abierto de tejido intercultural de realidades por su habla. Lo que a su vez significa, y siguiendo en esta consecuencia también las consideraciones de Martin Heidegger, que el mundo, en ese sentido de acontecimiento abierto, encuentra en el habla de los mundos de la vida casas que ciertamente lo acogen y recogen en un conjunto peculiar de comprensión y trato con lo real (ya que las palabras del habla de los mundos de la vida brotan de significaciones *mundanas* concretas), (Heidegger, 1977, § 34, pp. 213²), pero que no detienen su proceso de acontecimiento de donación de realidad y sentido. Pues, siempre siguiendo a Heidegger, las palabras del habla de los mundos de la vida, precisamente por ese brotar de experiencias vividas que acabo de señalar, *acercan* el mundo y *familiarizan* con él, pero dejando entrever que el mundo es más que lo cercano y familiar o que no agotan en su representación el fondo de sentido de las cosas que intentan expresar. Porque las palabras de un habla *acercan y familiarizan* suponiendo siempre la *lejanía* y la *extrañeza* del mundo como horizonte abierto. Sin ese fondo son imposibles experiencias de cercanía y familiaridad (Heidegger, 1957/58, p. 197).

En el habla de los mundos de la vida encuentra, pues, el mundo casas en el sentido de lugares de estancia en los que no se acalla nunca el resonar de la *distancia* y la *extrañeza* del acaecer del mundo. En *la faena* de la vida y convivencia humanas, como diría Ortega y Gasset, proximidad y distancia son hermanas gemelas.

Por eso en la casa que el habla concede al mundo como acontecimiento abierto la *escucha* y el *silencio* son dimensiones tan esenciales como la dimensión de la palabra

¹ El original alemán dice: “Die Sprach ist das Haus des Seins” (Heidegger, 1976, p. 313). Ver también Heidegger, 1985, pp. 85), obra en la que Heidegger comenta el sentido de esta conocida sentencia suya.

² Traducción española: Heidegger, 1962, § 34, pp. 179.

expresa.

Es más, la dimensión de la palabra expresa supone como su condición de posibilidad las dos primeras, siendo además en la conjunción de las tres en la que el habla de un mundo de la vida concreto puede abrirse a la experiencia de la *pobreza* de sus palabras para decir el acontecer del mundo en su inconmensurabilidad y, aceptado el límite de su habla, prestar oídos a la interpelación de las palabras y silencios de otros mundos de la vida. De esta manera las lenguas de los diferentes mundos de la vida serían vivenciadas como casas que crecen justo en la medida en que sus palabras profundizan en la comprensión del sentido que las habita, en la conciencia de que no son más que formas contextuales, temporales, de expresarlo; y necesitadas, por tanto, de seguir en camino³. Por esta experiencia las lenguas de la humanidad testificarían que son los caminos por los cuales los seres humanos aprenden en su propia lengua a decir cosas que nunca antes habían dicho⁴. Y testificarían de esta manera también que la *interculturalidad intensa* no se expresa en una especie de nueva *lingua franca* sino en y por el coro de lenguas propias que crecen en su capacidad de escucha y resonancia.

Hasta aquí la consideración sobre este momento. De él dije que es importante de cara a la profundización del desafío que plantea la interculturalidad del mundo a la filosofía y su enseñanza porque, como se ha explicado todavía en el tercer apartado, confronta a la filosofía con esta inquietante cuestión ¿son las palabras de la filosofía palabras de un saber propio que se alcanza, como dijo Hegel, mediante su singular trabajo por constituirse y presentarse al mundo “como el *pensamiento* del mundo” (Hegel, 1955, p. 36)⁵; o son palabras que vienen de más lejos, de un lenguaje en el que resuena, dicho con Herder, lo que al oído humano susurra el habla fundante de la naturaleza? (Herder, 1982, p. 139).

LA AFIRMACIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD DEL MUNDO: CRÍTICA DEL OCULTAMIENTO DE LA DIVERSIDAD DE MUNDOS CULTURALES

La afirmación de la interculturalidad del mundo, vista a la luz de su confrontación con el proyecto civilizatorio hoy hegemónico, se manifiesta como crítica

³ En el contexto de esta idea cabe recordar que en su ensayo sobre el origen del habla Herder había argumentado a favor de la visión de las lenguas nacionales como momentos ordenados al crecimiento común en la *humanidad* del género humano. Cf. Herder, 1982.

⁴ Sobre el proceso de aprendizaje histórico que conlleva el desarrollo de una lengua ver el clásico estudio de Humboldt, 1963, tomo 3, pp. 368-756. Y en especial para la cuestión de la transformación, crecimiento y alteración de la lengua española, sobretodo con su traslado de Castilla a América, ver: Unamuno, 1968; y su estudio “Sobre la lengua española”, en su libro: *La dignidad humana*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid 1967, pp. 59-70.

⁵ Ver el original alemán en: Hegel, 1970, tomo 7, p. 28. En la traducción española se lee “como pensar del mundo” pero he preferido traducir “Gedanken” por *pensamiento*.

de éste; una crítica que –conviene tenerlo presente– se entiende no como rechazo al progreso en general sino como rechazo del imperial globalismo con que en su concepción mecanicista y capitalista pretende cubrir la faz de la tierra para hacer olvidar así que mundo y humanidad son de *sustancia y lenguaje* interculturales.

En el presente apartado me limitaré a mencionar solamente tres aspectos que son, a mi modo de ver, importantes para una comprensión más completa del marco histórico en que se plantea hoy la cuestión central de esta conferencia.

Son los tres aspectos siguientes.

Primero: En la línea de la observación hecha en el apartado anterior sobre el habla y los mundos de la vida cabe agregar ahora el giro en la significación del lenguaje que se da con el desarrollo de lo que Martin Heidegger denominó *el lenguaje formalizado* (Heidegger, 1985, p. 252)⁶.

Este giro, que en el pionero análisis de Heidegger es un cambio requerido por y para el desarrollo de un mundo planificado, se presenta hoy como un proceso transversal que agudiza la tendencia fundamental de hacer del lenguaje un simple instrumento para *formalizar* el mundo y poder de esta manera estructurar y articular la *logística* que requiere la civilización moderna para el funcionamiento de su imagen de un mundo planificado.

En este lenguaje formalizado se dejan atrás, cual bagaje demasiado pesado, toda materialidad contextual y toda base narrativa experiencial. Es el lenguaje de un mundo reducido a un conjunto de signos y datos; de un mundo que avanza como una construcción programada donde palabras tales como nacimiento, generación, origen o procedencia serían un obstáculo para la aceleración de su progreso (Schmitt, 2021).

Segundo: En relación con el aspecto anterior del giro en el sentido del lenguaje –y como una de las consecuencias de dicho giro para la experiencia del mundo y del ser humano como *ser-en-el-mundo*– destaco la actual dinámica de digitalización de los mundos de la vida por la que ese mundo global que desde hace décadas se propaga como presente y futuro de toda la humanidad se transforma en un espacio planificado en el que, de hecho, solo cuenta lo que se puede medir, cuantificar y, por tanto, producir por *encargo* (Schnell & Dunger, 2021).

Lo que implica que el *perfeccionamiento* del *modelo* de mundo de la actual civilización hegemónica va parejo con un aumento de pérdida de sensibilidad, tanto en la relación con la naturaleza como en las relaciones sociales, frente a las diferencias de *calidad* que son las que confrontan con el acontecer de la alteridad en los órdenes de la vida y convivencia (Becker, 2021).

⁶ Ver también su obra Heidegger, 2006, tomo 11.

Tercero: La divulgación, como resultado de la conjunción de los dos aspectos anteriores, de una monocultura digital que sustituye la comunicación por la comunicabilidad y el diálogo con las memorias históricas por la consulta de *archivos*. Una cultura que es el reflejo tanto de la pérdida del sustento contextual del lenguaje (primer aspecto) como de la pérdida de sentido para las diferencias cualitativas (segundo aspecto) y que de esta forma conduce, a pesar del incesante aumento de datos sobre el mundo y la humanidad, a un *solipsismo* que llamaré de nuevo cuño, porque no es el solipsismo del sujeto encerrado en la individualidad de su propio yo, sino el solipsismo del hombre encerrado en el circuito autoreferencial de redes que pretenden ser la fuente de todo lo existente.

Estos tres aspectos son importantes, como dije, para complementar la crítica intercultural al mecanicismo del mundo global hegemónico en expansión. Pues en confrontación con las cuestiones que plantean se comprende que el proceso de ocultamiento de la interculturalidad del mundo alcanza hoy un nuevo nivel en su poder reduccionista o de empobrecimiento de la experiencia de mundo, así como de la experiencia de la condición humana como *ser-en-el-mundo*.

Hablo de la nivelación de las diferencias de *calidad*, que mencioné arriba como expresión del tejido intercultural del mundo, por obra de los mecanismos de cuantificación y digitalización que regulan hoy el acceso y el uso del mundo.

En el contexto de este nuevo nivel de la obra negativa del maquinismo la comprensión intercultural del mundo y de la humanidad estaría llamada, pues, a complementar su dimensión crítica con la discusión de las consecuencias de la creciente indiferencia frente a las *diferencias cualitativas* que dan color y calor al mundo.

Sobre el trasfondo del marco contextual esbozado en estos dos primeros apartados paso, pues, a tratar la cuestión central.

LA FILOSOFÍA Y SU ENSEÑANZA ANTE EL DESAFÍO DE LA INTERCULTURALIDAD DEL MUNDO

En línea con todo lo expuesto hasta el momento las consideraciones de este apartado parten del convencimiento de que quien filosofa y/o enseña filosofía hoy lo hace en un momento de la historia en el que la humanidad se encuentra ante la encrucijada de dos caminos que llevan por direcciones opuestas: el camino alternativo de la afirmación de la interculturalidad del mundo y el del proyecto civilizatorio hegemónico que reduce, nivela y silencia la diversidad de mundos.

Asimismo, lo expuesto hasta ahora deja entrever la toma de posición a favor de la cual se argumenta a continuación, a saber, que la filosofía, ante la encrucijada histórica en la que está hoy, debe seguir el camino alternativo que le señala la interculturalidad del mundo.

En este apartado, pues, se quiere presentar una perspectiva que, adelantando su foco fundamental, propone que la filosofía debe configurarse en la actualidad de manera que su estilo de pensar y el modo de transmitir o enseñar sus contenidos sean ejercicios que contribuyen al reconocimiento y desarrollo pleno de la interculturalidad del mundo y de la humanidad.

Este es el posicionamiento que trataré explicar a continuación; y lo haré, como dije, en dos pasos.

La cuestión del sentido de la enseñanza de la filosofía

Innegable me parece que, como en otros muchos ámbitos de la vida profesional y de la vida en general, también en la enseñanza de la filosofía se es heredero de hábitos que condicionan la comprensión tanto del sentido como de la forma de realización de esta tarea.

De modo que, en la práctica actual de la enseñanza de la filosofía se puede constatar que en su, digamos, *normalidad académica* es heredera de hábitos que se consolidaron sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX con la incorporación sistemática del estudio de la historia de la filosofía en las universidades europeas. Como ilustración nombro brevemente tres que me parecen fundamentales.

Primero, el hábito de considerar que la filosofía a enseñar se encuentra en las *bibliotecas o enciclopedias* filosóficas y que, por tanto, el sentido de su enseñanza es, en lo esencial, la familiarización con textos y el consiguiente estudio exégetico de los mismos.

Segundo, el hábito de comprender y enseñar la historia de la filosofía como una “historia de argumentaciones” (Mittelstraß, 1991, p. 24) en la cual lo importante es analizar el pleito doctrinal entre planteamientos teóricos; y ello con el fin de calibrar el avance en la explicación racional de las cuestiones filosóficas.

Tercero, el hábito, como consecuencia de los dos anteriores, de relegar a un segundo plano o, en casos extremos, de ignorar el *Sitz im Leben*, el asiento contextual e histórico de los textos que componen la cadena de la *historia de argumentaciones* que se enseña.

Estos tres hábitos, que llamé fundamentales porque han llevado a reducir el

sentido de la enseñanza de la filosofía a una repetición de sistemas y teorías (Dilthey, 1954, pp. 240) o a la transmisión de un saber momificado que, sin carecer de interés historiográfico, nada vital dice al hombre de hoy (Ortega y Gasset, 1983, pp. 304)⁷, trazan, a mi manera de ver, la línea del horizonte de comprensión que hay que cambiar si se quiere que la filosofía sea lugar de resonancia de la interculturalidad *intensa* del mundo y pueda así imprimir otro sentido a la tarea de su enseñanza.

Hablo, dicho, en otros términos, de la cancelación de la manera en que semejantes hábitos nos inducen a mirar la historia de la filosofía, para poder establecer una nueva relación con ella, esto es, con las experiencias de pensamiento que en ella se dan cita como formas de pensar y decir mundo y *humanidad*. En esta nueva relación la visión de la historia de la filosofía como un archivo al que se acude para obtener la información que se necesita, sea por motivos personales o sea por razones profesionales, no perdería su importancia del todo, pero sí su función rectora. Pues esta relación, y por eso la he calificado de nueva, nace de la inquietud espiritual, que no erudita, por participar en el movimiento reflexivo por el que los filósofos y las filósofas intentan seguir y, en lo posible nombrar, el acontecer del sentido en las experiencias contextuales de mundo, vida y convivencia que les dan que pensar.

Es, pues, una relación que *pasa* por los conceptos, las teorías y los sistemas que se cruzan en la historia de la filosofía, para *sobrepasarlos* hacia la afectación experiencial de mundo y vida que da *origen* y tarea a su esfuerzo cognitivo. Busca esta relación relacionarse con lo que está detrás, cual respaldo y fondo, de los intentos de identificar el sentido de la realidad que se registran en la historia de la filosofía.

En este movimiento de *sobrepasar* los lenguajes de las filosofías en la dirección del fondo experiencial de sentido hacia el cual señalan las palabras de sus lenguajes, radica, a mi modo de ver, la condición para leer las palabras de los lenguaje de las filosofías como posibilidades de explicación y traducción de un *logos* originario que no es invención ni propiedad exclusiva del lenguaje de ninguna filosofía en solitario⁸.

Pero este cambio de calidad en la relación entre la filosofía y su historia y, por consiguiente, también en el sentido del enseñar filosofía, encuentra a su vez la condición de su posibilidad en una *metamorfosis* de la conciencia que tiene la filosofía de sí misma, así como de su tarea en la historia de la humanidad. En esta *metamorfosis*

⁷ En tono parecido expresó Karl Jaspers su juicio sobre la filosofía que se enseñaba en las primeras décadas del siglo XX. Ver Jaspers (1933, pp. 126-127).

⁸ En la tradición de la filosofía y la teología cristianas, por nombrar aquí solo este ejemplo, ese logos fontanal se nombra como “la Palabra, que es la vida”. Cf. *1 Juan 1,1*. Y de anotar es también que, en esta misma tradición de pensamiento, la línea de la “metafísica de la luz” ha interpretado la “Palabra” como fuente de luz (inteligibilidad) de la vida y toda realidad. Para una presentación detallada de este punto ver: Hedwig, 1980.

consiste, en lo fundamental, el desafío que para la filosofía significa el escuchar la interculturalidad del mundo. Lo explico en el siguiente apartado.

La filosofía ante la interpelación de la interculturalidad del mundo y de la humanidad

Para la filosofía, léase para los y las que hacemos filosofía, sea en la academia o fuera de ella, la interculturalidad del mundo, especialmente en un contexto civilizatorio que, como el actual, pretende encubriarla y acallar todos sus lugares de resonancia, representa, como dije al principio de este apartado, el desafío de seguir el camino alternativo de la afirmación de la pluralidad de los mundos. Y ahora debo explicar que, para la filosofía, este desafío comporta mucho más que un acudir a la cita con el presente para defender en el mundo global los derechos de la diversidad de los mundos culturales o de las diferencias en general, porque lo que deja oír en nuestro presente histórico la interculturalidad del mundo es ante todo un grito de auxilio.

El desafío consiste, dicho en una frase, en una interpelación a los y las que hacemos filosofía para que acudamos al socorro del alma herida del mundo.

De ahí la necesidad de la metamorfosis de la filosofía a la que antes me referí, pues sin dicha transformación no podrá la filosofía decir *aquí estoy* ante la imploración de socorro de un mundo dañado en su orgánico tejido intercultural.

Este proceso de transformación y/o renacimiento de la filosofía es, como he expuesto en otros lugares⁹, un proceso complejo que envuelve todos los campos de lo que llamamos investigación filosófica y que además requiere, a nivel personal, una revisión a fondo de los hábitos de pensar que hemos adquirido por el predominio de una enseñanza eurocéntrica. Por ello, es decir, para no exceder los límites de esta conferencia, me limito aquí a enumerar los tres momentos que considero nucleares para la metamorfosis intercultural de la filosofía y, con ello, para dar un nuevo sentido a su enseñanza.

Primero: Reconocer el primado de la palabra del mundo y dejar que el habla del mundo, con sus múltiples acentos y *dialectos*, saque de sus casillas los lenguajes especializados de nuestras filosofías. Dicho con una metáfora académica, dejar la cátedra de la palabra al diverso acontecer de mundo y reconfigurar el oficio de la filosofía en el sentido del auxiliar de cátedra que comenta y explana la lección magistral a su manera y según sus posibilidades.

Segundo, y como consecuencia del momento anterior, reconocer la superioridad

⁹ Fernet-Betancourt (2001; 2009; 2014; y 2021).

de la escucha sobre la visión. Quiero decir: entender que, en el proceso de intelección del mundo, el escuchar, el prestar oído al mundo en su polifónico acontecer, lleva más lejos que la postura *teórica* ante sus formas de manifestación. Y, dejándose guiar por este entendimiento, asumiría la filosofía que está el mundo como en un *auditorio* en el que tiene, primero que todo, guardar silencio y prestar atención a lo que en él se da a oír así como a la tonalidades de resonancia en sus diversos rincones.

Tercero, y de cara específicamente a la práctica de la enseñanza de la filosofía, acompañar el estudio de autores y textos con pausas de silencio para que no nos aturda el ruido conceptual que con tanta frecuencia provocan las disputas internas que en ellos leemos y podamos interrumpir el flujo de sus discursos con el fin de detenernos a pensar, desde nuestra situación histórica de un mundo herido en su alma, qué nos dicen sus porciones de inteligencia de mundo y humanidad para adelantar en el camino hacia un pensar responsivo ante el grito de auxilio del mundo actual.

Estos tres momentos, entendidos como secuencias de un movimiento único de nuevo *asentamiento* de la filosofía en el mundo, representan, a mi modo de ver, el hilo conductor para que la filosofía y su enseñanza abran espacios de inteligencia y de convivencia que cultiven la interculturalidad intensa y contrarresten así la desertificación de los mundos de la vida y del alma humana. Espacios que, como me permito añadir para terminar, serían los lugares donde podrá y deberá responderse la pregunta planteada al final del primer apartado de mi conferencia sobre la procedencia y pertenencia de las palabras del lenguaje de las filosofías.

Consideraciones finales

La interculturalidad del mundo y de la humanidad remite al reconocimiento de que la realidad humana se constituye en la pluralidad de formas de vida, de convivencia y de producción de sentido que los diferentes mundos de la vida hacen históricamente posibles. Los mundos de la vida se revelan como lugares que dan cobijo a la experiencia humana, alimentando formas de memoria, convivencia y producción de sentido. La pluralidad se muestra no como una característica accesoria de la condición humana, sino como un rasgo constitutivo de su historicidad y como una de las bases a partir de las cuales el mundo y la humanidad desarrollan sus formas de realidad.

Esta comprensión lleva también a reconocer las tensiones que hoy inciden sobre los mundos de la vida. Los procesos marcados por la formalización del lenguaje, la cuantificación de la experiencia y la creciente digitalización de la vida tienden a reducir la riqueza de las diferencias a formas uniformizadas de comprensión del mundo. El

oscurecimiento de las experiencias concretas de convivencia va de la mano con el debilitamiento de la capacidad de reconocer la alteridad como una dimensión constitutiva de la existencia humana y como fuente de resonancia para la construcción compartida de sentidos.

La interculturalidad del mundo interpela a la filosofía en su propia comprensión de sí misma y de su tarea histórica. La cuestión va más allá de la defensa formal de la diversidad cultural y alcanza la relación entre el pensamiento y la experiencia. La escucha de los múltiples modos de vida, de las diferentes formas de convivencia y de los lenguajes que dan expresión a la experiencia humana sitúa nuevamente a la filosofía ante las voces, los saberes y las historias que alimentan la producción de sentido. La apertura a esta pluralidad constituye una exigencia para un pensamiento que no pretenda separarse del mundo y de la humanidad que le dan origen.

La enseñanza de la filosofía participa igualmente de esta exigencia. Su relevancia no se limita a la transmisión de sistemas de pensamiento o a la reproducción de tradiciones interpretativas. Se trata de abrir espacios de reflexión en los que las cuestiones que emergen de la vida, la convivencia y la experiencia histórica de los sujetos puedan encontrar expresión. La escucha, el diálogo y la apertura a las diferencias se presentan como condiciones para la formación de inteligencias capaces de responder a los desafíos de un mundo atravesado por distintas formas de exclusión y silenciamiento.

La relación entre la interculturalidad, la filosofía y la educación sigue abierta a la profundización que la propia pluralidad de los mundos de la vida exige continuamente. Las transformaciones culturales, sociales y tecnológicas de la época actual renuevan el alcance de esta problemática y replantean la necesidad de reflexionar sobre las condiciones que permiten una convivencia interculturalmente abierta. Escuchar al mundo, sus voces, sus memorias y sus formas de convivencia sigue siendo una exigencia para el pensamiento. En ello reside la posibilidad de responder a los procesos que empobrecen la experiencia humana y oscurecen la pluralidad de los mundos de la vida, manteniendo abierta la experiencia de la interculturalidad como horizonte para la realidad histórica del mundo y de la humanidad.

REFERENCIAS

Becker, R. (2021). *Qualitätsunterschiede: Kulturphänomenologie als kritische Theorie*.

Felix Meiner Verlag.

Dilthey, W. (1954). *La cultural actual y la filosofía*. En *Obras completas* (vol. VIII).

Fondo de Cultura Económica.

Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Desclée de Brouwer.

Fornet-Betancourt, R. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Wissenschaftsverlag Mainz.

Fornet-Betancourt, R. (2014). *Justicia, restitución, convivencia: Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Wissenschaftsverlag Mainz.

Fornet-Betancourt, R. (2021). *Tradition, Dekolonialität, Konvivenz: Themenfelder zur Erprobung interkultureller Philosophie*. Wissenschaftsverlag Mainz.

Hedwig, K. (1980). *Sphaera lucis: Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*. Verlag Aschendorff.

Hegel, G. W. F. (1955). *Filosofía del derecho*. Editorial Claridad.

Hegel, G. W. F. (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En *Werke in zwanzig Bänden* (vol. 7). Suhrkamp Verlag.

Heidegger, M. (1957/1958). *Das Wesen der Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*. Neske.

Heidegger, M. (1962). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1963). *Carta sobre el humanismo*. En J.-P. Sartre & M. Heidegger, *Existencialismo y humanismo*. Editorial Sur.

Heidegger, M. (1976). *Brief über den Humanismus*. En *Wegmarken* (Gesamtausgabe, vol. 9). Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe, vol. 2). Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache* (Gesamtausgabe, vol. 12). Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2006). *Identität und Differenz* (Gesamtausgabe, vol. 11). Vittorio Klostermann.

Herder, J. G. (1982). *Über den Ursprung der Sprache*. En *Herders Werke in fünf*

Bänden. Aufbau Verlag.

Humboldt, W. von. (1963). *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. En *Werke in fünf Bänden* (vol. 3, *Schriften zur Sprachphilosophie*, pp. 368–756). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Jaspers, K. (1933). *Die geistige Situation der Zeit*. Walter de Gruyter.

Mittelstraß, J. (1991). *Geschichtlichkeit und Geschichte der Philosophie*. En H. J. Sandkühler (Ed.), *Geschichtlichkeit der Philosophie*. Peter Lang.

Ortega y Gasset, J. (1983). *La momia de la filosofía*. En *Obras completas* (vol. 12). Alianza Editorial/Revista de Occidente.

Schmitt, P. (2021). *Postdigital: Medienkritik im 21. Jahrhundert*. Felix Meiner Verlag.

Schnell, M. W., & Dunger, C. (Eds.). (2021). *Digitalisierung der Lebenswelt*. Verlag Velbrück Wissenschaft.

Unamuno, M. de. (1967). *Sobre la lengua española*. En *La dignidad humana* (pp. 59–70). Editorial Espasa-Calpe.

Unamuno, M. de. (1968). *Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana*. Editorial Espasa-Calpe.

Villoro, L. (2016). *La significación del silencio y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica.

Conflito de interesses: O autor declara não haver conflito de interesses.

Recebido em: 24-04-2026.

Aprovado em: 07-05-2026.

Editora de seção: Giseli do Prado Siqueira