

Filosofía de la interculturalidad

MARCELLO GHILARDI

Traducción de
Raquel Bouso García



CHISOKUDŌ

Índice

7	Prefacio a la edición en español (2025)
13	Introducción

PRIMERA PARTE

47	1. Identidad
59	2. Pluralismo
70	3. Frontera
82	4. Traducción

SEGUNDA PARTE

97	5. Propio/ajeno
107	6. Este/oeste
120	7. Opacidad/transparencia
129	8. Sabiduría/conocimiento
141	Bibliografía esencial
145	Índice de nombres

Prefacio a la edición en español (2025)

Si no es un espectro, al menos una contradicción parece rondar Europa (y no solo Europa). Aunque la globalización de los mercados ha llevado desde hace decenios a considerar fundamental la reflexión sobre el encuentro y el diálogo entre culturas, sobre la cuestión de la mediación cultural, así como sobre la interdisciplinariedad, la realidad de los hechos presenta una situación muy diferente y en algunos aspectos desalentadora. No se trata solo de las guerras en curso, de los conflictos más o menos explícitos entre intereses económicos y políticos de diferentes naciones, o de los problemas internacionales que surgen a raíz del cambio climático, sino que parece depender también de la dificultad de dar espacio y alentar una reflexión filosófica verdaderamente intercultural. No hay duda de que, en comparación con los años 1980 y 1990, ha aumentado el número de publicaciones que, partiendo de perspectivas diferentes (filosófica, antropológica, sociológica, lingüístico-literaria, histórica, incluso económica) han llamado la atención sobre cuestiones relacionadas con los estudios poscoloniales, sobre la inclusión de tradiciones distintas a la europea y norteamericana, o sobre la posibilidad de establecer una comparación con algunas tradiciones de pensamiento centenarias, como la india y la china, que cuentan con una tradición de textos escritos y reflexiones especulativas comparables en muchos aspectos al itinerario del llamado pensamiento occidental.

Sin embargo, es difícil apreciar la necesidad de abrir y reelaborar

las formas de racionalidad, argumentación y lógica que han informado el pensamiento filosófico y científico occidental (formas que se han expandido en el mundo, de manera productiva y transformadora) a través de los encuentros con diferentes formas de razonamiento. El desafío en el siglo XXI ya no es tanto alentar comparaciones entre autores, corrientes, categorías –con el supuesto de que existe un espacio neutral, imparcial, desde el cual se pueden analizar asépticamente los objetos culturales que se van a comparar–, sino el de una transformación intercultural de la filosofía misma, como esperaron durante muchos años pensadores importantes como Raimon Panikkar, Raúl Fornet-Betancourt, Ram Adhar Mall, Franz Wimmer o Giangiorgio Pasqualotto. La situación no es idéntica en toda Europa, por supuesto: en el Reino Unido, Alemania y Francia hay cátedras que intentan seguir el estrecho camino que reúne modelos de pensamiento, lenguajes y categorías provenientes de diferentes contextos culturales, en un intento de fecundación mutua y de un entrelazamiento generativo, inédito.

Hay varias razones que pueden explicar la reticencia de muchos estudiosos de la filosofía a abrir sus estudios y ampliar el campo de sus investigaciones. En primer lugar, encontramos la motivación de la falta de tiempo para una preparación que debería incluir tanto las lenguas y la historia de los conceptos europeos como al menos una lengua y la historia de una tradición cultural diferente. Si bien es indudable que no basta toda una vida para estudiar la profundidad y las implicaciones conceptuales del idealismo alemán o del platonismo, es cierto que esta conciencia a menudo se convierte en un pretexto para evitar salir del surco de una zona de confort en la que uno se siente capaz de dominar en detalle el léxico, la historia de los efectos (*Wirkungsgeschichte*), el contexto de los autores individuales. Una segunda motivación es lingüística: muchos estudiosos se disfrazan de humildad solo para protegerse, alegando que estudiar sánscrito o chino implica demasiado compromiso y que no les apetece posicionarse sobre cuestiones que exigirían toda una vida para poder ser afrontadas y comprendidas. De

este modo, se abre una fractura insalvable entre los estudiosos que se ocupan del pensamiento surgido «entre Jerusalén y Atenas», o entre Damasco y Berlín, por un lado, y los filósofos e historiadores interculturales o comparatistas, los filólogos o los lingüistas que deciden dedicarse a las culturas asiáticas, africanas, amerindias o aborígenes australianas. Sin embargo, podríamos añadir, los tiempos parecen maduros para poner en cuestión la noción misma de «cultura», como muchos antropólogos han empezado a hacer recientemente, si funciona mucho más como una herramienta de encuadre que como un lugar determinado desde el que se puedan construir algunos puentes para entrar en contacto con otras tradiciones y otros seres humanos.

Una tercera razón, de carácter más teórico, está vinculada a la propia definición de «filosofía». De hecho, de lo amplio e inclusivo que sea el concepto de «filosofía» depende la posibilidad de incluir en él (de subsumir bajo él) experiencias de reflexión racional que no pertenezcan a la matriz cultural griega. Si aceptamos como definición de «filosofía» aquella que la identifica con una reflexión ontológica, que explota los recursos de las lenguas indoeuropeas y de la escritura alfabética, entonces no será posible definir como «filosóficos» los pensamientos de las tradiciones asiáticas. Si, en cambio, queremos definir la «filosofía» en un sentido más amplio, como una reflexión racional sobre las cuestiones de la vida humana –su sentido, las posibilidades y modos de la convivencia civil, la inscripción de la existencia humana en la vida del universo, lo que significa una buena acción, qué características tienen el arte y la obra lograda–, entonces sería difícil no considerar filosóficas muchas reflexiones desarrolladas en lugares, tiempos, lenguas y culturas alejadas de las occidentales. La cuestión de la escritura merecería una reflexión prolongada y un debate aparte: algunos investigadores podrían verse obligados a considerar las tradiciones de pensamiento indias y chinas como «filosofías», por ejemplo, en virtud de varios textos especulativos que se han transmitido y comentado, pero tal vez no estén igualmente dispuestos a considerar las tradiciones de pensamiento africanas o precolombinas americanas como filosóficas,

por ejemplo, porque se transmiten predominante o exclusivamente en la oralidad (de ahí la distinción clásica entre conocimiento filosófico y sabiduría no filosófica, ahistórica).

Al mismo tiempo, en la última década se han discutido nuevas propuestas y modelos para un encuentro fructífero entre diferentes tradiciones de pensamiento –más allá de una «narrativa de la alteridad» que antes podía afectar a todo intento de entrelazar modos de pensamiento de diferentes entornos culturales. Por ejemplo, Arindam Chakrabarti y Ralph Weber han defendido la idea de una «filosofía de fusión» con el fin de potenciar una transformación de la filosofía comparada, lo que significa filosofar de manera transcultural, en lugar de hacer comparaciones, pretendiendo permanecer en un campo neutral. «Filosofía de fusión» significaría entonces «comparar filosóficamente» y no simplemente «comparar filosofías»¹. Contrastando algunas de las resistencias anticuadas de la mentalidad académica occidentalocéntrica, Chakrabarty y Weber intentan fomentar un desarrollo que supere la voluntad de encontrar equivalentes o contrastes en las filosofías no occidentales, con el objetivo de reinterpretar las filosofías occidentales utilizando la contribución de las teorías no occidentales, y viceversa, para «filosofar» más allá de todas las narrativas de alteridad que aún pueden construir separaciones rígidas entre las tradiciones racionales de pensamiento. El término «comparación» en sí mismo debería dejarse de lado y deberíamos discutir los problemas utilizando libremente diferentes tradiciones. Sin embargo, ¿es realmente posible «filosofar sin fronteras», como afirman los autores desde el título de su libro? Toda intención o propuesta surge de todos modos de un contexto particular, depende de una práctica específica de pensamiento, de un uso de categorías, de la escritura; no es un acto puro y neutral que esté completamente libre del riesgo de construir nuevas distinciones, es

1. A. Chakrabarti, R. Weber, (2016) *Comparative Philosophy Without Borders*, Bloomsbury Academic, Londres y Nueva York 2016, p. 235. Pasqualotto ya había descrito la propuesta de una filosofía intercultural más allá de una filosofía comparada: G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venecia 2003, pp. 39–62.

decir, también nuevas fronteras. Esto no implica que debamos evitar el riesgo de la empresa; solo que las fronteras son inevitables, pero pueden estar allí también como un lugar o como un evento a través del cual encontrar nuevas posibilidades, nuevas formas de vivir, nuevas formas de practicar la filosofía.

Para esta edición quisiera expresar mi gratitud a colegas, que también son amigos desde hace mucho tiempo. De hecho, mi agradecimiento no es solo por esta edición, sino también por los años que pude disfrutar de la compañía de estas amigas y estos amigos, y aprender tanto de ellas y ellos. En particular, quiero agradecer a Raquel Bouso, por su cercanía, su amistad y por su inestimable labor en la traducción y edición de este libro; a Adone Brandalise, Bret W. Davis, Emma Lavinia Bon, Pierre Bonneels, Cheung Ching-yuen, Rolf Elberfeld, Enrico Fongaro, Alberto Giacomelli, Francesca Greco, Felipe Ferrari, James W. Heisig, Kevin Lam, Lorenzo Marinucci, Takeshi Morisato, Giangiorgio Pasqualotto, Chiara Robbiano, por el camino que estamos trazando, entre Europa, Américas y Japón.

Introduction

El otro lugar es como un espejo negativo.
El viajero reconoce lo poco que es suyo,
descubriendo lo mucho que no ha tenido
y no tendrá.

I. Calvino, *Le città invisibili*

Las palabras y los conceptos de *intercultural*, *intercultural* y *interculturalidad* tienen un origen relativamente reciente. El adjetivo intercultural comenzó a circular en la década de 1960 en los países de habla inglesa y española. Una contribución importante a la difusión del término se debe a los esfuerzos pioneros del historiador y filósofo Ivan Illich (1926–2002), que pudo trabajar en el «Centro Intercultural de Documentación» fundado en 1961 en Cuernavaca, México. En los campos de la pedagogía, las ciencias sociales y los estudios culturales, se afirma el uso de expresiones como la educación intercultural o la competencia intercultural; en un segundo momento, la interculturalidad del sustantivo también se extiende y, paralelamente, el concepto de interculturalidad se abre paso en otros campos disciplinarios, como la reflexión teológica interesada en el diálogo ecuménico. La atención progresiva dedicada a la intercultural en los últimos treinta años, aun si no es compartida de manera uniforme por los estudiosos de las ciencias humanas, también se debe al llamado giro cultural, un «punto de inflexión» significativo en el mundo del