Encuentros y legados de la filosofía la filosofía occidental como pensamiento intercultural

Stéphane Vinolo

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

VINOLO, S. Encuentros y legados de la filosofía: la filosofía occidental como pensamiento intercultural. In: GARCÉS, F., and BRAVO, R., eds. *Interculturalidad. Problemáticas y perspectivas diversas* [online]. Quito: Editorial Abya-Yala, 2019, pp. 47-73. ISBN: 978-9978-10-497-2. <https://doi.org/10.7476/9789978104972.0003>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Encuentros y legados de la filosofía: La filosofía occidental como pensamiento intercultural

Stéphane Vinolo

Pontificia Universidad Católica del Ecuador
svinolo@puce.edu.ec

Introducción

El surgimiento de la filosofía intercultural y su auge a comienzos del siglo XXI cuestiona de manera íntima lo que podría percibirse como un predominio, o un casi monopolio, de la filosofía dicha occidental en el campo de la filosofía mundial. Efectivamente, si bien todos los departamentos de filosofía enseñan y estudian los textos de Platón, de Descartes o de Hegel, ¿cuántos de éstos se dedican a la difusión y a la exploración de las filosofías orientales, africanas o andinas? ¿Cuántos estudiantes en filosofía, a lo largo de sus carreras, habrán escuchado de filósofos egipcios, japoneses o peruanos? Es notable que este predominio ha sido a veces justificado y teorizado de manera racional por los mismos filósofos, por ejemplo, mediante la afirmación de una superioridad de ciertas lenguas en cuanto a la misma posibilidad de entrar en filosofía. Tal como lo señala Heidegger: “[...] esta lengua [griega] (en cuanto a las posibilidades del pensamiento) es, al lado de la alemana, la más poderosa y espiritual.” (Heidegger, 2001, p. 59). Notemos, en este sentido, que tal vez existan idiomas dentro de los cuales no se pueda sustantivar el verbo “ser”, y que, por lo tanto, no les sea posible pensar el ser en tanto ser, distinguiéndolo del ente o de la enticidad. En el mismo sentido, uno podría señalar que las palabras “metafísica”, “ontología” o “estética” son palabras cuyas raíces son manifiestamente griegas, y que,

por esta razón, quien se aventure sobre uno de estos tres campos esté condenado a pensar desde Grecia, ya sea en adecuación o en oposición con ésta. Incluso las cosmologías andinas, por el simple hecho de haber retomado la palabra griega *cosmos*, tal vez se piensen ellas mismas, y de manera no totalmente consciente y explícita, a la luz de las antiguas cosmologías griegas, ya que no se obvio que las culturas andinas hayan realmente pensado un *cosmos* con sus determinaciones griegas y en tanto éste se opone al *mundus*. Habría entonces, desde el surgimiento griego de la filosofía y por motivos tanto lingüísticos como conceptuales, una necesidad para toda filosofía de pensar y de pensarse a la luz de Grecia, que se impondría naturalmente como el centro de todo pensamiento que quiera presentarse en tanto que filosofía.

No obstante, la centralidad de Grecia en la determinación del occidente, así como de la filosofía *per se*, se enfrenta a diferentes objeciones que abren no solo la posibilidad de la filosofía intercultural sino también la necesidad de pensar toda filosofía a la luz de lo intercultural. Lo que se suele pensar en tanto que centro está en realidad, desde siempre, marginalizado, abriendo la posibilidad de una marginalización generalizada de la filosofía y, por lo tanto, de una interculturalidad de toda filosofía.

Con el fin de pensar esta dificultad, basta primero con hacer hincapié en el hecho que las tres palabras mencionadas (metafísica, ontología y estética) por muy vinculadas que estén, por su etimología, con el mundo griego, no aparecen de manera explícita en el *corpus* de la filosofía griega sino exclusivamente en cierta herencia externa de ésta, es decir, en el desplazamiento cultural y en la interpretación posterior y secundaria de la cultura griega. Efectivamente, la palabra “metafísica” surgió de la necesidad de clasificar las obras de Aristóteles (Aubenque, 1974) en el siglo primero antes de Cristo y, por lo tanto, mucho después de la redacción de éstas; la palabra “ontología”, por su lado, aparece por primera vez bajo la pluma de Clauberg (Marion, 1986) en pleno siglo XVII, y se tendrá que esperar hasta la mitad del siglo XVIII para que la palabra “estética” sea utilizada, en tanto que sustantivo, por Baumgarten (2017). Así, incluso dentro de la tradición occidental de la filosofía, ésta no ha sido sino desplazada, retomada y constantemente reinterpretada, diseminando infatigablemente la centralidad griega dentro de múlti-

ples márgenes y cruzando varias fronteras culturales. Más aún, existe, en la tradición occidental, en su tradición más clásica, una filosofía de inmensa importancia y sin embargo indiferente a la tradición ontológica, y a su diferencia entre el ser y el no-ser, fundamento esencial de la filosofía griega (Vinolo, 2019), tal como si, por un lado, la filosofía griega no estuviera al centro de toda filosofía, sino, además, como si ésta misma fuera, siempre ya, un margen de la filosofía, una herencia y una recepción secundaria de otras filosofías que la precedieron. De esta manera, la filosofía occidental no sólo no fuera el centro de la filosofía, sino, además, desde su surgimiento sería uno de los márgenes posibles de la filosofía, abriendo la posibilidad de pensar todas las filosofías como descentradas, marginalizadas o interculturales.

Con el fin de precisar este punto, es necesario analizar en un primer momento las condiciones que encerraron a la filosofía occidental dentro de una posición central en filosofía, tanto en lo que se refiere a las condiciones que están vinculadas con sus exigencias conceptuales internas como a las condiciones de posibilidad externas a la filosofía. En un segundo momento, se mostrará que estas condiciones coexisten en realidad con el hecho que la filosofía occidental está hecha de encuentros, de herencias y de desplazamientos, que no solo abren la posibilidad de la filosofía intercultural sino además que determinan a la filosofía occidental en tanto que una de sus modalidades. Finalmente, gracias a la filosofía de Derrida, se podrá afirmar que es la misma problemática de la diferencia entre un centro y un margen, o entre una filosofía culturalmente determinada y una filosofía intercultural que se debe cuestionar, asumiendo que toda filosofía es, siempre ya, marginalizada o diseminada, dentro una complicación fundamental del mismo concepto de fronteras, así como de las fronteras de todo concepto.

La geografía unitaria de la filosofía

Desde su surgimiento griego, la filosofía se impuso una dirección que ha tendido a encerrarla sobre ella misma y a olvidar la posibilidad de su encuentro con otras manifestaciones del pensamiento humano, hablemos aquí de pensamientos geográficamente diferentes, así como de pen-

samientos epistemológicamente diferentes. Esto no nace de una voluntad política de exclusión del otro sino más bien de la misma estructura de su proyecto, por lo que uno podría pensar que, por razones fundamentales, la filosofía dicha occidental no podía abrirse al cruce de las culturas dado que la manera según la cual se construyó le impedía tal apertura.

Efectivamente, tal como lo recuerdan los múltiples estudios de Jean-Pierre Vernant (2007), el hecho de pasar de la mitología a la filosofía, o del mito al logos, ha modificado de manera radical la pregunta a la luz de la cual los seres humanos experimentaron el cosmos, así como su relación con éste. Si bien sabemos hoy que no hubo milagro griego (Vernant, 1990), sino que este proceso del paso del mito al logos se inscribió dentro de una larga temporalidad que padeció muchas peripecias, podemos llamar, en un primer momento, “filosofía”, la modalidad del pensar que redujo todo tipo de respuesta a aquella que se hace a la pregunta “¿qué es?” (*ti esti*).

Toda la filosofía griega piensa según un ¿qué es? No se trata aquí de confundir las filosofías, ni de reducir la riqueza y la diversidad de las filosofías griegas a una única modalidad de ésta, pero, por muy diversas que sean, todas las preguntas de la filosófica se reducen, en última instancia y por diferentes caminos, a la pregunta ¿qué es? De ahí, por ejemplo, que todos los diálogos de Platón tengan como subtítulo la expresión de una de las modalidades posibles de este “¿qué es?”, y que encuentren su solución mediante una respuesta a este tipo de pregunta. Sócrates es el hombre que siempre pregunta a sus interlocutores ¿qué es aquella cosa de la cual estás hablando? Notaremos por ejemplo que *La República* se plantea la pregunta ¿qué es la justicia?, que *El Crátilo* responde a la pregunta ¿qué es el lenguaje?, o *El Banquete* ¿qué es el amor?, y podríamos multiplicar estos ejemplos a todos los diálogos de Platón. Por todas partes entonces, así como la ciencia responde a la pregunta ¿cómo?, o la teología a la pregunta ¿por qué?, la filosofía, en la forma esencial que tomó desde su surgimiento griego, es la disciplina humana que cuestiona el mundo, el ser humano y la multiplicidad de sus posibles interacciones a la luz de la pregunta ¿qué es?

Ahora bien, la dificultad yace en el hecho que la forma de esta pregunta que encontramos en el mismo corazón de la filosofía, tiene conse-

cuencias radicales sobre su desarrollo, y, más aún, sobre la posibilidad de su carácter intercultural. La estructura de esta pregunta determina, en gran medida, los posibles de la filosofía, así como las fronteras detrás de las cuales no puede aventurarse. Efectivamente, el simple hecho de hacer de la filosofía la disciplina que se enfrenta a sus problemas mediante la forma de la pregunta ¿qué es?, la lleva de manera inevitable hacia el camino de la búsqueda de las esencias. Quien asume que la pregunta tiene la forma de un ¿qué es?, asume de manera implícita que lo que busca en última instancia se reduce a un cierto tipo de esencia. Así, por ejemplo, si se asume que la pregunta acerca de la oportunidad del matrimonio homosexual tiene la forma de un ¿qué es?, es porque se piensa que para poder responder a esta oportunidad es necesario encontrar la esencia del matrimonio, y ver si el matrimonio homosexual está en adecuación, o no, con dicha esencia previamente determinada.

Ahora bien, el pensar que las respuestas a las preguntas fundamentales para los seres humanos yacen dentro de esencias, tiene consecuencias epistemológicas, así como políticas en términos de apertura. Más allá de lo que sean estas esencias, el simple hecho de pensar en términos de esencia determina la forma según la cual la filosofía piensa. Veamos este punto mediante el ejemplo de la filosofía de Platón puesto que ocupa, en la historia de la filosofía, un estatuto originario y paradigmático. Tal como sabemos, el concepto fundamental de la filosofía de Platón es el de Idea (*eidos*). Bien es cierto que la palabra *Eidos* ya existía en la lengua griega antes de Platón y que tenía un uso común y abundante (Ricoeur, 2011), pero éste la puso al centro de la filosofía, dándole un significado más preciso. La Idea, en Platón, se define por su pureza, a tal punto que Deleuze pudo definirla mediante una frase misteriosa según la cual la Idea es la cosa que no es otra cosa que lo que es (Deleuze & Guattari, 1991). La Idea se define entonces por su pureza, por el hecho de ser exclusivamente lo que es, pero, por lo tanto y de manera necesaria, también se determina por lo que no es, es decir, por lo que excluye. En efecto, si la Idea de belleza se define por el hecho de no ser otra cosa que bella, en su esencia y por su carácter esencial, asume que la belleza es *una*, que existe algo como *la* belleza, y que, por lo tanto, todo lo que no contiene esta idea, no puede, en ningún caso, ser dicho bello. Hay entonces, dentro de la búsqueda de esencias, la

necesaria exclusión de toda alteridad para centrarse sobre la unicidad de las respuestas (Robin, 1935).

Por decirlo en otras palabras, toda esencialización, de por su unicidad y por la manera según la cual encierra una multiplicidad dentro de las fronteras de una de las figuras posibles de lo “uno”, es necesariamente excluyente. De ahí que Platón condene de manera tan violenta el proceso de imitación, cuyo cuestionamiento fundamenta el rechazo de los poetas fuera de la ciudad ideal, dado que, si la Idea es una (en el doble sentido de la unidad y de la unicidad) toda imitación de ésta, por muy cercana que se encuentre con ella, sólo puede serle diferente y, por lo tanto, ilegítima. Para quien busca esencias, toda imitación es siempre ya una usurpación, una usurpación, precisamente, de la identidad de la esencia (Pradeau, 2009).

Pero más allá de la exclusión epistemológica, la unicidad de la esencia tiene consecuencias políticas que nos ayudan a entender la dificultad de la filosofía occidental para poder acceder al encuentro intercultural. En su libro *¿Qué es la filosofía?* (1993), Deleuze y Guattari evidenciaron las condiciones políticas del surgimiento de la filosofía de Platón y del concepto de Idea. Los dos autores explican que, tal como aparece en *El político* de Platón (1988), el contexto del surgimiento de la filosofía es aquel de la rivalidad y de la competencia de los ciudadanos libres e iguales, que encontramos de manera paradigmática en Grecia. Por este motivo, Grecia nos ha legado los juegos olímpicos, pero también la democracia o el amor erótico. En todas estas actividades, se organiza una lucha con el fin de determinar quién es el vencedor, el político o el amante legítimo (Platón, 1988, pp. 267c-268c).¹ Pero ¿cómo determinar esta legitimidad? ¿Sobre qué patrón establecerla? Cuando

1 “Los comerciantes por ejemplo, los agricultores, los panaderos, todos ellos y, además de ellos, los maestros de gimnasia y el género de los médicos, ¿te das cuenta de que todos, sin excepción, vendrían a disputar y, con justa razón, a enfrentarse enérgicamente a esos pastores de asuntos humanos a los llamados políticos, alegando que ellos mismos se preocupan por la crianza humana y, más aún, no sólo en lo que toca a los hombres que forman los rebaños, sino también a los gobernantes mismos?” (Platón, 1988, pp. 523-524).

uno busca quién es el pretendiente legítimo para cualquier actividad, debe necesariamente preguntarse acerca del ¿qué es? esta actividad. Así, por ejemplo, quien busca determinar la persona que puede gobernar legítimamente la ciudad, debe, para Platón, saber ¿qué es la política?, con el fin de saber quién mejor cumple con las condiciones necesarias a la buena aplicación de esta actividad. De la misma manera, quien intenta determinar quién debe educar a los niños de la *polis* debe preguntarse por el ¿qué es educar?, con el fin de establecer cuál es la persona que mejor cumple con la definición que se ha dado de la educación. Tal como vemos, el proceso de la búsqueda de esencias es entonces un proceso finalizado, en este sentido que busca fundamentar la legitimidad de los cargos puesto que, en un segundo momento, una vez establecida la esencia de la actividad, se designará como pretendiente legítimo a ésta, aquel que más se acerque del cumplimiento de su definición. Por ejemplo, si nos acordamos para decir que la política es la disciplina que garantiza la prosperidad de la ciudad, es probable entonces que el hombre político legítimo sea el economista. En cambio, si pensamos que la esencia de la política es el garantizar la paz de la ciudad, se podría entonces pensar que el gobernante legítimo debe ser un militar. En fin, si uno piensa que la política tiene como esencia el garantizar el desarrollo intelectual de los ciudadanos, el gobernante legítimo probablemente sea el científico.

El hecho de encontrar la esencia de una actividad, o de hacer de la filosofía una búsqueda de las esencias tiene entonces un objetivo político de selección y de designación de los individuos legítimos, separando así, aquellos que pueden acceder a ésta, de aquellos que deberán permanecerle externos. La unicidad de la esencia se paga por lo tanto del precio del rechazo de todo lo que no es ella, lo que conlleva consecuencias necesariamente excluyentes, y, a veces dramáticas.

Este punto ha sido revelado de manera violenta por el filósofo francés Philippe Lacoue-Labarthe. Éste, de manera voluntariamente provocadora, llegó a afirmar, en uno de sus libros, que el nazismo fue un verdadero humanismo (Lacoue-Labarthe, 1991). Esta afirmación no tenía como objetivo, evidentemente, el defender el nazismo, ni el compararlo con el humanismo del siglo XVI, sino más bien, el evidenciar la dificultad que precisamente queremos destacar. Tal como lo señala

Lacoue-Labarthe, toda la política nazi se organizó alrededor de cierta definición extremadamente precisa del ser humano, de una esencia del ser humano construida de manera detallada y coherente. Pero, para construir dicha esencia, los nazis fueron obligados, tal como es necesario a la hora de construir o de revelar cualquier tipo de esencia, de establecer sus fronteras con el fin de determinar lo que le pertenece y lo que no le pertenece, lo que le es interno y lo que le es externo (Derrida, 1967). Esto nos es el caso único de la esencia de la humanidad sino de toda esencia. Quien quiere determinar lo que es el inconsciente, debe necesariamente establecer la frontera entre, como mínimo, lo inconsciente y lo consciente. Ahora bien, el establecer estas fronteras con el fin de determinar una esencia obliga a pensar los márgenes de las esencias. Por este motivo, al querer determinar lo que es un ser humano, y a responder a la pregunta ¿qué es un ser humano?, los nazis tuvieron necesariamente que pensar el límite inferior y el límite superior de dicha esencia, por lo que tuvieron que pensar lo infrahumano, así como lo supra-humano, con las consecuencias que todos sabemos para quienes fueron designados en tanto que infrahumanos. El pensar la unicidad de la esencia supone entonces pasar por el establecimiento de fronteras, por una filosofía en tanto que geografía que fundamenta la designación de un interior y de un exterior, con todas las consecuencias negativas que uno puede imaginar para lo que queda detrás de la frontera. Esta es la razón por la cual, concluye Lacoue-Labarthe, es mejor no plantearse la pregunta de la humanidad mediante la modalidad del ¿qué es?, puesto que esta pregunta nos lleva de manera necesaria a la exclusión y por lo tanto a la exterminación.

Es posible entonces entender en qué medida la filosofía se enfrenta a dificultades a la hora de pensar lo intercultural. Esto no proviene de las posiciones políticas de los filósofos, ni de una ceguera de la filosofía, sino más bien de la estructura según la cual se construyó a la misma hora de su surgimiento griego. El pensar mediante ideas, más aun, mediante ideas claras y distintas, tal como lo dice Descartes (2011a), le impone al filósofo la unicidad de éstas, así como cierta rigidez de sus fronteras. Efectivamente, si existe algo como *la* belleza, *la* justicia, *el* Bien o *la* humanidad, supone que todo lo que no cumpla con esta definición

se vea rechazado detrás de la frontera que delimitó la pertenencia a cierta esencia. Hay así en la misma definición de la filosofía en tanto que búsqueda de las esencias, un gesto excluyente que, al centrar la filosofía sobre una de las modalidades de la figura de lo “uno” (la unicidad de la esencia), rechaza de manera violenta lo múltiple y lo diverso. De esta manera, tal como lo experimentó la filosofía, toda declaración de una identidad esencial es, siempre ya, un gesto de violencia.

Bastaría para ejemplificar este punto, con pensar en la especificidad de la violencia monoteísta en comparación con la violencia politeísta. Tal como lo evidenció Jan Assman (2018), la violencia no es el triste privilegio de las culturas monoteísta, sean estas egipcias, judías, cristianas o islámicas. No obstante, la violencia monoteísta tiene una especificidad etiológica que interesa nuestra problemática del encuentro entre las filosofías y los pensamientos. Cuando una cultura politeísta se encuentra con una cultura que adora a un Dios que desconoce, les es fácil integrarlo dentro de su panteón asumiendo, simplemente, que este es un Dios con el cual de momento no se habían encontrado por razones geográficas. Así, por ejemplo, si una cultura europea politeísta descubriera un Dios amazónico, le sería fácil asumir que no lo conocía porque no había tenido oportunidad de encontrarse con éste hasta entonces. Razón por la cual puede fácilmente aceptar su divinidad. En cambio, cuando una cultura monoteísta se encuentra con una cultura que tiene otros dioses, dada la unicidad del Dios monoteísta, estos otros dioses simplemente no pueden ser reconocido como dioses sino en tanto que ídolos, que usurpadores de la posición divina. Por razones lógicas que son posibles entender, para quien cree en la unicidad de lo divino, no puede existir divinidad fuera de esta unidad, por lo tanto, toda manifestación de lo divino que se dé por fuera de esta esencia, no es otra de las modalidades de lo divino sino un falso divino, una usurpación de la posición divina, por lo que puede ser legítimamente violentada (Assman, 2009).

Encontramos así en toda posición que se reivindique de la unicidad o de la esencia, una tendencia a la exclusión y a la violencia, no por razones morales sino más bien por razones estructurales y epistemológicas según las cuales lo “uno” excluye lo que no es él. Por este motivo, es posible entender la dificultad de la filosofía frente a lo intercultural ya

que la apertura de la filosofía a lo múltiple implica romper con una de sus fundaciones, con la búsqueda y con la determinación de las esencias, o con cierta concepción de las esencias. Podríamos así pensar que la filosofía clásica está por definición cerrada a lo intercultural.

La filosofía habitada por su otro. Toda filosofía es intercultural

No obstante, la estructura esencialista de la filosofía occidental, que debería haber obstaculizado el encuentro con otros pensamientos, coexiste de hecho y constantemente con lo que podría aparecer como una interculturalidad fundamental de toda filosofía. Si bien la estructura unitaria (porque esencialista) de la filosofía debería encerrarla dentro de concepciones esencialistas del mundo, toda filosofía, incluso las filosofías más clásicas, evidencian en realidad, y paradójicamente, una interculturalidad esencial, que habita la filosofía desde su surgimiento griego, tal como si toda filosofía no pueda ser sino intercultural. Si este es el caso, la filosofía intercultural no sería entonces una de las modalidades posibles de la filosofía, sino más bien la única modalidad posible de la existencia de la filosofía. De ser una modalidad marginalizada, la interculturalidad pasaría a ser la modalidad central de la filosofía.

Este punto se manifiesta de manera muy particular en la filosofía de Platón, que volvemos a utilizar porque tiene la reputación, paradójicamente y sin embargo merecida, de ser el corazón del pensamiento occidental, a tal punto que Whitehead pudo escribir que: “Toda la filosofía occidental es una serie de notas a pie de la filosofía de Platón” (Colbert, 1971). Mediante una lectura de la obra de Platón, es notable que, al contrario de lo que hubieran podido mostrar nuestros primeros análisis, el corazón de la filosofía occidental no es tan occidental como uno podría pensar.

Efectivamente, basta con leer algunos de los textos más importantes de Platón para darse cuenta que están en realidad totalmente habitados por la filosofía oriental, ya sea aquella de Asia Menor o de Egipto. Muchos de los temas centrales de la filosofía de Platón provienen de oriente. La concepción cíclica del tiempo (en contra de la flecha occidental del tiempo que se extiende del Genesis al Apocalipsis) que fundamenta el proceso de metempsícosis (en contra del camino recto

de las almas en el cristianismo) tal como aparecen en el Libro X de *La República* (Platón, 1986b) provienen de lugares geográficos que no se pueden asimilar con occidente. Cuando uno se refiere a las concepciones del tiempo, el círculo se opone a la flecha, tal como oriente se opone a occidente. Pero se podrían multiplicar los ejemplos y uno podría señalar todos los textos de Platón dentro de los cuales aparecen marcadores de la religión órfica (Burkert, 2011), tal como si el centro del pensamiento occidental se encontrara en verdad fuera de occidente. De hecho, nadie mejor que Walter Burkert reveló la inmensa influencia que tuvo el medio oriente sobre la cultura griega y cuán grande es la deuda que tiene occidente con la cultura oriental, hasta en sus más profundas raíces (Burkert, 1998). A la luz de la lectura de Burkert, Platón aparece mucho más como un autor oriental (interesado en la migración de las almas, la parusía, los sacrificios humanos ancestrales o la tripartición del alma) que como un autor occidental. De la misma manera, en su lectura de Platón, Derrida (1972a) mostró que, sobre uno de los puntos fundamentales de su obra, es decir sobre el problema de la escritura y de la oposición entre la memoria viva y la memoria muerta, Platón se basa totalmente y explícitamente sobre un mito egipcio —el mito de Theuth y Thamus (Platón, 1986b)— que evidencia, una vez más, su gran vínculo con la cultura oriental, y con sus tradiciones y concepciones.

De esta manera, por todos lados, realmente, la filosofía de Platón está habitada por la cultura oriental y en ningún caso se puede pensar esta filosofía fuera de un encuentro intercultural fundamental. Por decirlo en pocas palabras, debemos cuestionar el carácter propiamente griego de lo que llamamos hoy en día la filosofía griega. Así, al contrario de lo que uno podría pensar, el núcleo de la filosofía occidental es así siempre ya una filosofía intercultural, y occidente no se puede pensar sin la figura del encuentro y del legado, es decir sin el hecho de estar en contacto con otra cultura, y de estar tocándola en todo momento. Por esta razón, bien podríamos imaginar que la filosofía de Platón, lejos de ser una filosofía cultural, lejos de ser una filosofía griega, es en realidad una filosofía plenamente intercultural que despliega la totalidad de los encuentros con los cuales se enfrentó su autor.

Por muy sorprendente que sea el hecho de afirmar que la filosofía griega no es propiamente griega, o que no es centralmente griega, este punto debería parecer más aceptable para quien recuerda que más allá de Platón, es necesario también hacer hincapié sobre el hecho que la primera persona que dijo “el ser es, y el no ser no es” (símbolo del surgimiento griego de la filosofía) no vivía en el centro del mundo helénico, de la misma manera que toda la inmensa mayoría de los filósofos presocráticos vivía al margen de este mundo, es decir al contacto directo de culturas diversas y no-helénicas (Canto-Sperber, 1998), tal como si desde aquel entonces, la filosofía se produjera al margen de los grandes centros culturales, y, por lo tanto, de manera intercultural.

Además, más allá de la producción de la filosofía griega, el fenómeno de la interculturalidad afecta también la recepción de la filosofía clásica. En este mismo sentido, uno no puede dejar de notar que la gran mayoría de los textos de Platón y de Aristóteles de los cuales disponemos hoy en día provienen en realidad de la cultura árabe, que los protegió durante momentos turbios de la historia de Europa. Tal como lo mostró la intensidad del debate entre Sylvain Gouguenheim (2008) y Alain de Libera (2009), existe una gran importancia de la cultura árabe en lo que nos ha llegado de Atenas, así como de Roma, y es probable que, sin esta mediación por la cultura árabe, nuestra visión del mundo griego y del mundo romano fuera menor y menos precisa. El proceso de herencia es tan intercultural como aquel de la producción de las obras. Una vez más, lo que podríamos pensar como lo más céntrico, lo esencial, lo primordial y lo originario, es decir la filosofía griega, es en realidad algo que hemos heredado mediante una transmisión intercultural. Por decirlo en pocas palabras, Grecia, tal como nos ha llegado y tal como la estudiamos, nos ha sido transmitida por una cultura que algunos pensaban como marginal o secundaria: la cultura árabe. Nuestra relación con la filosofía griega es entonces, de por sí y de manera necesaria, aunque algunos puedan no saberlo o quieran ignorarlo, una experiencia intercultural.

Parece entonces que al contrario de lo que solemos pensar de manera espontánea, tal vez toda filosofía sea intercultural y no podamos realmente identificar una filosofía que sea propiamente cultural, es decir, que no haga de manera inmediata la experiencia de lo intercultural.

Tomemos un ejemplo más contemporáneo para evidenciar la dificultad de determinar el carácter cultural (en oposición con lo intercultural) de una filosofía. Por razones biográficas, que se nos permita tomar el ejemplo de la filosofía francesa. Hay quienes piensan que existe algo como la filosofía francesa, y, de hecho, hay quienes piensan que son profesores de filosofía francesa. Pero, estas personas estarían frente a una dificultad inmensa a la hora de querer determinar los márgenes de dicha filosofía, y, por lo tanto, de sus contenidos y autores. Se podría imaginar en un primer momento que la filosofía francesa se pueda asimilar a la filosofía redactada en lengua francesa, lo que sería una manera lingüística de culturalizar a las disciplinas.

No obstante, esta determinación lingüística se enfrentaría inmediatamente con muchas dificultades insuperables. Por un lado, efectivamente, si llamamos “filosofía francesa”, aquella que se redactó en lengua francesa, deberíamos asumir que Descartes (quien es usualmente percibido como el núcleo de dicha filosofía) no forma parte de la filosofía francesa puesto que la mayoría de sus obras están redactadas en latín, así por ejemplo de las *Meditationes de prima philosophia* de 1641 (Descartes, 2011b). Ahora bien, el excluir del corpus de la filosofía francesa a las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes plantearía dificultades que pocos académicos franceses estarían dispuestos a aceptar. Por otro lado, y de manera simétrica, los filósofos canadienses (Dumouchel, 2011; Boss, 1984), belgas (Richir, 2014; Mouffe, 2018) o suizos (Citton, 2014; Hersch, 1993) que escriben en lengua francesa deberían ser integrados a la filosofía francesa, lo que pueda no ser de su agrado. Es por lo tanto imposible localizar una filosofía mediante el lenguaje dentro del cual se escribe. Se podría entonces imaginar llamar “filosofía francesa”, la filosofía redactada desde Francia, desde el territorio francés. Esta vez, más allá de la lengua, sería la geografía que serviría de patrón de clasificación de las filosofías.

Pero, una vez más, surgen de inmediato múltiples objeciones que difícilmente se pueden esconder. Otra vez, según esta visión, Descartes debería ser excluido de la filosofía francesa puesto que redactó la inmensa mayoría de su obra desde los Países Bajos (Rodis-Lewis, 1995). De la misma manera, tal vez Jacques Derrida (1980), Michel Serres (1968) o René Girard (1972), que tanto escribieron desde las diferentes cátedras

que ocuparon en universidades de los Estados-Unidos, deban también ser excluidos del campo francés de la filosofía. Al contrario, y de manera simétrica, un filósofo chino que redactaría un libro durante una estancia de investigación en París debería ser integrado al corpus de la filosofía francesa. Así, el carácter contingente de la ubicación geográfica de los filósofos hace imposible el uso del patrón territorial para clasificar a las filosofías. En fin, se podría pensar que la filosofía francesa es aquella que trata de temas filosóficos franceses. Pero, en este caso también, nos sería muy difícil pensar lo que podrían ser problemas filosóficos específicamente franceses, y, de todas formas, aunque se puedan determinar, nada impediría que un autor extranjero se preocupe por temas filosóficos franceses y los trate de manera más pertinente y precisa que autores franceses. En este caso, por ejemplo, ¿qué pasaría con la filosofía analítica francesa (Laugier, 2000; Pacherie, 1993) ¿A caso debería verse excluida de la filosofía francesa por querer pensar a la luz de una tradición que no ha sido percibida, históricamente, en tanto que francesa?

Por todos lados entonces, aparece extremadamente difícil poder determinar una filosofía cultural, que no sea de manera inmediata y esencial una filosofía intercultural, no solo, tal como se ha visto, con las obras que aparecen como las más fundadoras de la cultura occidental, tal como lo son las obras de Platón, sino además con cualquier filosofía. Cada vez que uno quiere determinar una filosofía de manera cultural, se expone a la dificultad de describir precisamente la característica mediante la cual esta filosofía se va a ver localizada, o vinculada con una cultura (característica lingüística, territorial, religiosa, etc.). Frente a esta imposibilidad, es necesario entonces asumir que toda filosofía es intercultural.

Es posible evidenciar esta ambivalencia de la filosofía occidental —cerrada sobre ella misma y no obstante abierta sobre su alteridad— mediante una de sus cumbres: el *ego* cartesiano. Encontramos en éste, efectivamente, toda la doble lectura posible del paradigma occidental de la filosofía. Por un lado, sabemos que, en su forma más paradigmática, el autodescubrimiento del *ego* cartesiano toma la forma de la primacía y del fundamento: “*Je pense donc je suis*” (Descartes, 2009, p. 102), lo que ha llevado Husserl a insistir, en sus *Conferencias de París*, sobre el carácter solipista de éste: “[...] este *ego* lleva a cabo ante todo un filosofar seriamente

solipsista” (Husserl, 1988, p. 105). De manera sorprendente, esta ha sido la interpretación clásica del sujeto cartesiano, de Spinoza a Heidegger, pasando por Malebranche, Kant o Hegel. Todos los filósofos clásicos hicieron de esta fórmula solipsista aquella que abrió el momento moderno de la filosofía, afirmando la existencia y la primacía de un sujeto que se descubría a sí mismo y por sí mismo, dentro de una relación autorreferencial.

Por un lado, estos filósofos tuvieron razón puesto que esta fórmula se encuentra tanto en una obra temprana de Descartes (el *Discurso del método*, 2009) como en una de sus obras más tardías (los *Principios de la filosofía*, Descartes, 1995). Encontramos entonces esta formulación del *ego* tanto en la obra que abre la metafísica de Descartes como en aquella que la sintetiza. Efectivamente, la formulación del *ego* en el *Discurso del método* “*Je pense donc je suis*” (Descartes, 2009, p. 102) es una de las frases más famosas de la filosofía, y entra en resonancia directa con su formulación latín que encontramos en *Los principios de la filosofía* (“*ego cogito, ergo sum*”, Descartes, 1905, p. 7). Ahora bien, por diferentes que sean estas fórmulas en sus idiomas, ambas establecen un vínculo lógico, marcado por el *ergo* o el *donc*, entre el pensar y el existir, razón por la cual el sujeto, en este caso, no necesita de ninguna apertura hacia el otro ni hacia el mundo exterior para descubrirse, a la vez, en tanto que verdad primera y modelo de toda verdad. El carácter autorreferencial de la posición del sujeto en tanto que fundamento refleja, a su manera, muchas de las críticas que padeció la filosofía occidental por haber puesto el sujeto al centro de todo.

No obstante, es posible, con la lectura de Jean-Luc Marion, sorprenderse de que los más grandes filósofos, tales como Husserl (Pradelle & Riquier, 2018) o Heidegger (Perrin, 2014), así como los más profundos de los intérpretes de Descartes, así como Martial Gueroult (1968a, 1968b), hayan aceptado tomar como paradigma del *ego* cartesiano su formulación lógica, tal como aparece en el *Discurso del método* y en los *Principios de la filosofía*,² sin cuestionarla. Primero porque en ningún

2 “Il semble ne pas soupçonner la pluralité des formules cartésiennes, ni que la *cogitatio* puisse excéder la représentation, ni surtout que la *cogitatio* d’une chose puisse ne pas servir de norme à la *cogitatio sui*” (Marion, 2002, p. 13).

caso Descartes presenta el *ego* en tanto que representación reflexiva, sino como una manifestación fenomenológica: “Ex his autem meis ideis, præter illam quæ me ipsum mihi exhibet, de quâ hîc nulla difficultas esse potest, [...]” (Descartes, 1992, p. 198). En esta cita, el uso del verbo *exhibere* impide la traducción común en términos de representación: “Ahora bien: entre mis ideas, además de la que me representa a mí mismo [...]” (Descartes 1977, p. 37), justificando al contrario una lectura fenomenológica del surgimiento del *ego*. Segundo, y más importante, el haber escogido la formulación lógica del *ego* es sorprendente puesto que existe, en el mismo corpus cartesiano, una segunda formulación del *ego*, en un texto no menos importante que los dos otros: las mismas *Meditaciones metafísicas*. Efectivamente, a la lectura de la formulación del *ego* de la segunda de las *Meditaciones metafísicas* (“[...] *Ego sum, ego existo*”, Descartes, 1992, p. 183), desaparece totalmente el vínculo lógico entre el pensar y el existir. Ahora bien, ¿en qué medida esta nueva fórmula del *ego* sigue siendo solipsista y cerrada sobre ella misma?

Durante toda la primera meditación, Descartes se pone en búsqueda de lo que podría resistir al carácter hiperbólico de la duda que ha utilizado como método: “Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable?” (Descartes, 1977, p. 24). Ahora bien, esta pregunta desemboca sobre una segunda pregunta más inquietante: ¿cuál es esa “otra cosa” de la cual nos habla aquí Descartes? En un primer momento, Descartes no precisa este punto, asimilando esta “otra cosa” al anonimato de un “otro poder”: “¿No habrá un Dios, o algún poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos?” (Descartes, 1977, p. 24). No obstante, el texto latín es más preciso sobre este punto puesto que señala que esta “otra cosa” es en realidad una alteridad, algo que se manifiesta a nosotros mediante la figura del otro: “Nunquid est aliquis Deus, vel quocunque nomine illum vocem, [...]” (Descartes, 1992, p. 182).

De esta manera, el *ego* tal como aparece en las *Meditaciones Metafísicas*, es decir en el texto en el cual se despliega de manera más precisa y completa la metafísica de Descartes impide una lectura solipsista de éste, dado que el *ego* se descubre exclusivamente dentro de un diálogo con otro cuya existencia lo precede. Más aun, la misma estructura

lingüística de la segunda meditación manifiesta esta omnipresencia del otro. Notemos en efecto que la certeza de la posición del *ego* se evidencia por el hecho que, aunque el genio maligno nos esté engañando, para poder ser engañado, primero hay que ser: “Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo.” (Descartes, 1977, p. 24).

Ahora bien, ¿qué podemos inferir de la indiferencia de la existencia del *ego* al carácter verdadero o falso de las proposiciones? Simplemente que es la forma lingüística, es decir la forma dialogal del texto, más allá de su contenido, que permite afirmar y posicionar al *ego*. Que nos engañe o no, el simple hecho que el genio maligno se dirija a nosotros basta para afirmar la existencia del *ego* al cual se dirige (aunque sea con el fin de engañarlo). Mucho más que lo que se dice, es el “dirigirse a” que fundamenta el *ego*.³ Es entonces posible, gracias a las *Meditaciones metafísicas*, pensar un *ego* siempre ya abierto sobre la alteridad y el diálogo. Un *ego* que no hace sino responder a una alteridad que, desde siempre, lo interpela. Tal como lo nota Jean-Luc Marion, el *ego cogitans* es ante todo un *ego persuasus*: “El ego cogitado, en tanto que cogitante, accede a su primera existencia a partir de una llamada que lo persuade, *ego persuasus*” (Marion, 2008, p. 435).

De esta manera, encontramos en los textos de dos de los filósofos más importantes de la filosofía occidental, la ambivalencia que señalábamos anteriormente. Por un lado, cada uno presenta una figura que nos lleva a pensar que son filósofos encerrados sobre ellos mismos, sobre lo interior, lo originario, lo puro y lo propio (pureza de la Idea en Platón, primacía del *ego* en Descartes). Por otro lado, no obstante, ha sido posible mostrar que, a pesar de este encierro, ambos muestran también, por diferentes caminos, una apertura radical sobre la alteridad,

3 “Que celui qui me trompe soit ou ne soit pas, pourvu qu’il m’adresse, je suis. Je suis dans la stricte mesure et dans le même temps où je suis interpellé. L’existence ne s’ensuit ni d’un syllogisme, ni d’une intuition, ni d’une performance autonome, ni d’une auto-affection, mais de mon affection par un autre autrui que moi” (Marion, 2002, p. 29).

mostrando que las filosofías que solemos pensar como paradigmáticas de la filosofía occidental, son filosofías abiertas, que se fundamentan sobre la posibilidad del encuentro con el otro, y que, por lo tanto, son plenamente adecuadas, estructuralmente, a la posibilidad y a la necesidad del encuentro y del legado.

Del margen como centro

Un autor como mínimo nos permite pensar esta paradoja de manera precisa, ayudándonos a pensar que hay una estructura intercultural originaria de toda filosofía dado que ésta no puede existir sino de manera abierta. Efectivamente, la filosofía de Derrida ocupa, en la historia de la filosofía, un papel fundamental puesto que no cuestiona tal o tal escuela filosófica, ni tal o tal autor, sino más bien el mismo proyecto de la filosofía desde su surgimiento griego. Por esta razón, nos permite evidenciar la estructura fundamentalmente abierta de toda filosofía.

La filosofía de Derrida asume que el sueño de la filosofía no se ha cumplido, y este sueño de la filosofía se evidencia de manera prioritaria en la filosofía de Platón, pero también en toda filosofía que le es posterior. Podemos entender el sueño de la filosofía al ver el papel que le asigna Platón al filósofo, así como la figura con la cual lo compara. En efecto, en el *Fedro*, Platón hace del filósofo un carnicero que debe recortar, con sus conceptos, la realidad, respetando sus articulaciones naturales: “Pues que, recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero.” (Platón, 1986a, p. 265e).

De manera sorprendente encontramos este mismo sueño en la filosofía de Deleuze, en la primera línea de la conclusión de *¿Qué es la filosofía?*, cuando éste lanza un llamado desesperado a la estabilidad de las categorías: “Solo pedimos un poco de orden para protegernos del caos” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 202). Bien es cierto que uno no debe confundir Platón con Deleuze, ya que en Platón los recortes existen de manera ontológica en la realidad, cuando Deleuze hace de éstos, recortes prácticos, que surgen de las necesidades y de los intereses de los sujetos. Así, por ejemplo, cuando Platón piensa que hay una diferencia objetiva, en la realidad, entre el día y la noche, el niño y el adolescente, Deleuze hace de estas rupturas, de estas fronteras, categorías exclusivamente pragmáticas. No obstante, a pesar de esta diferencia fundamental, no

podemos dejar de notar que ambos piensan que es posible establecer categorías estables, es decir, que gocen de fronteras claras y precisas. Es decir que la filosofía, en su voluntad de categorizar, y cuan diferentes sean estas categorías entre los autores, es ante todo una geofilosofía, que sueña con la posibilidad de establecer fronteras claras y precisas gracias a conceptos que nos permiten recortar el mundo. En su esencia, la filosofía está vinculada con la voluntad de establecer fronteras.

Sin embargo, la voluntad filosófica de establecer fronteras ha sido cuestionada por la filosofía de Derrida y deconstruida de manera precisa y eficiente. Notemos primero que esta dificultad de establecer fronteras estables habita la filosofía desde su surgimiento griego. Basta aquí con recordar la dificultad constante, en Platón, de distinguir realmente el sofista del filósofo. Si bien Platón piensa poder establecer una frontera fija entre ambos, todos sus textos muestran que padece dificultades extremadamente severas a la hora de hacerlo. Nadie mejor que Monique Dixsaut evidenció la gran similitud entre ambos, y la imposibilidad de distinguirlos claramente: “Le sophiste est l’autre du philosophe, le philosophe l’autre du sophiste, et leur différence est si intime que cherchant l’un c’est toujours l’autre qu’on risque d’attraper, et qu’on attrape effectivement” (Dixsaut, 1994, p. 335). Pero más allá del texto de Platón, Derrida pudo evidenciar que quien quiere pensar mediante el uso de conceptos claros y precisos, claramente delimitados, se condena a no poder pensar la gran mayoría de los fenómenos humanos puesto que éstos se presentan bajo la modalidad de la paradoja o de la ruptura de las fronteras.

Tomemos un ejemplo simple: el fenómeno de la consciencia humana, y preguntémonos ¿el hecho de tomar consciencia de algo significa acercarse del objeto del cual tomamos consciencia o, al contrario, alejarse de éste? Una filosofía de las fronteras o de las esencias debería poder precisar este punto y escoger, de manera exclusiva, si el proceso de toma de consciencia es un “acercarse a” o un “alejarse de”. Ahora bien, tal como lo revela Derrida, es necesario pensar, tal como podemos verlo también en Sartre (1943) que la toma de consciencia es realmente un proceso que implica a la vez un acercamiento y un alejamiento, sin poder pensar el uno sin el otro. Efectivamente, quien toma consciencia de su alcoholismo, por un lado, se acerca de éste, puesto que, desde ahora en adelante,

sabe que es alcohólico; por otro lado, se aleja de su ser alcohólico ya que tomar consciencia de su alcoholismo es haberlo puesto a distancia. Así, quien quiere mantener una frontera firme entre el alejarse y el acercarse se condena a no poder pensar el fenómeno de la consciencia humana. De la misma manera, se podría mostrar, con Derrida (1991), que existen situaciones dentro de las cuales los verbos dar y tomar, que solemos presentar como opuestos, son en realidad intercambiables. Efectivamente, cuando un profesor, en clase, quiere ilustrar su argumentación mediante el uso de un ejemplo, puede decir que va a tomar un ejemplo o que va a dar un ejemplo, lo que deja ver que la frontera entre el dar y el tomar es mucho más inestable y porosa que lo que uno podría creer.

Para evidenciar estas dificultades de las fronteras conceptuales, Derrida mostró que, de manera general, la partición binaria a la cual la filosofía quiso someter el mundo, utilizando oposiciones tales como: cuerpo y alma, racionalidad e irracionalidad, razón y entendimiento, violencia justa y violencia injusta, buen infinito y mal infinito, centro y margen, cultura y barbarie, son construcciones que implican fronteras arbitrarias que no resisten al análisis. Notemos primero que estas posiciones binarias no son axiológicamente neutras. Quien distingue entre civilización y barbarie desvaloriza de manera evidente quien se encuentra ubicado del lado de la barbarie. De la misma manera cuando Platón distingue entre la comunicación viva de la comunicación oral, y la comunicación muerta de la escritura (Platón, 1986a), es para valorar la oralidad por encima de la escritura. Quien establece fronteras se condena entonces a jerarquizar entre lo que está de un lado de y otro de la frontera, tal como lo haría una filosofía cultural que valoraría más lo que surge de lo suyo, de lo que determina como su propio, desvalorando lo extranjero, lo extraño o lo ajeno.

Ahora bien, es precisamente esta jerarquía que surge necesariamente de las fronteras que cuestiona Derrida, mostrando paradójicamente que el patrón de evaluación que permite valorar uno de los conceptos es un patrón mal establecido puesto que se encuentra, de la misma manera, de lado del concepto tradicionalmente más débil. Por decirlo en pocas palabras, Derrida muestra que lo que intentamos proteger dentro del marco de una frontera, no es más interior a esta fronte-

ra que lo que se encuentra por fuera de ella. Ejemplifiquemos este punto con el concepto de *arquiescritura* creado por Derrida (1972b), que sirve para mostrar en qué medida las fronteras conceptuales con las cuales sueña la filosofía no son sino una mera ilusión. Derrida mostró cómo la filosofía jerarquizó la oralidad y la escritura de manera cronológica, así como axiológica. Efectivamente, muchos filósofos, entre los cuales Platón, afirman que la verdadera forma de la comunicación es la comunicación oral ya que ésta se da en la doble presencia de los interlocutores. Para que podamos hablarnos, es necesario que tanto nosotros como la persona con la cual hablamos estemos presentes. Por este motivo, la filosofía valora la comunicación oral puesto que ésta se da mediante una co-presencia, o una *parusía*, que representa a su manera el sueño de la metafísica en su constitución onto-teológica (Courtine, 2005). Al contrario, la escritura aparece como una comunicación secundaria, que surge cuando por alguna razón no se pueden dar estas dos presencias.

De hecho, esta concepción de la comunicación presenta cierta coherencia puesto que uno fácilmente ve que los libros nos permiten comunicar con personas muertas (y por lo tanto ausentes), o que cuando redactamos una carta para alguien es para que éste puede leerla en nuestra ausencia (ya sea una ausencia por motivo geográficos o por motivos temporales). Así, el verdadero patrón que esconde la jerarquía entre la oralidad y la escritura, en toda la filosofía occidental, es realmente la valoración filosófica de la presencia por encima de la ausencia. De hecho, recordemos que el sueño de la filosofía, por el paradigma visual que se impuso, es ver la verdad y estar en presencia de ésta. En Platón, cuando el filósofo logra liberarse de sus cadenas y salir de la caverna es para, por fin, *ver* la verdad en su plena presencia o mediante una co-presencia⁴. Igualmente, en la *Meditación II* de Descartes, a la hora en la cual revela el objetivo del proyecto erótico-filosófico de toda filosofía, afirma que es necesario levantar los velos que nos obstaculizan el acceso a la realidad para poder

4 “[...], tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos.” (Platón, 1986b).

verla, por fin, “desnuda”⁵. En fin, el paradigma visual de la filosofía que surge de la necesidad de estar en presencia de la verdad o de la realidad, no fue abandonado en la filosofía contemporánea que hace un uso abundante, en fenomenología, del concepto de “intuición” (Levinas, 2004) que es, tal como lo recuerda su etimología, una de las modalidades del “ver”.

En contra de esta jerarquización, nota Derrida, no hay más presencia en la comunicación oral que en la comunicación escrita. Efectivamente, ¿quién podría afirmar seriamente después del psicoanálisis o del estructuralismo, que cuando hablamos con alguien estamos presentes a nosotros mismos? Sabemos que cuando hablamos, habla nuestro ello, nuestra lengua, nuestra educación, el momento histórico y geográfico dentro del cual hemos nacido, nuestra clase social, etc. Es decir que nuestro yo es quien menos habla cuando hablamos, y de igual manera para quien nos está escuchando. Así, hay tanta ausencia en la comunicación oral como en la comunicación escrita, puesto que incluso en el diálogo, siempre son dos ausencias que entran en comunicación. De hecho, dos personas realmente presentes la una a la otra, no necesitarían comunicar, dado que estarían siempre en un estado de fusión directa, que se opone a la mediación y a la distancia que supone toda comunicación. Aparece de esta manera que no hay menos ausencia en la oralidad que en la escritura, por lo que el verdadero modelo de toda comunicación es una comunicación que se da en la ausencia, es decir que el modelo de la comunicación es la escritura. Comunicar siempre es escribir, de ahí el concepto de arquiescritura.

Ahora bien, esta deconstrucción se puede aplicar al problema de la filosofía intercultural puesto que afecta todo proceso de identidad, y de esencialización de la identidad. Que se nos permita tomar un ejemplo personal. Por nuestro apellido “Vinolo”, la extrema derecha francesa nunca nos consideró como un individuo plenamente francés, argumentado que mientras uno más tiempo lleva en Francia, más francés es, es-

5 “[...], cuando distingo la cera de sus formas exteriores y la considero por *completo desnuda*, igual que si le hubiese quitado sus vestidos, ciertamente, aunque se pueda todavía encontrar algún error en mi juicio, no la puedo concebir de esa manera sin un espíritu humano” (Descartes, 1977, pp. 176-177, cursivas del autor, SV).

tableciendo así un vínculo entre origen, identidad y frontera. Habría así una identidad francesa originaria de la cual la nuestra no sería más que la repetición degradada. No obstante, Derrida permite fácilmente deconstruir este discurso para mostrar que, paradójicamente, toda identidad es externa o que toda esencia es exterior. Efectivamente, quien podría demostrar que tiene un vínculo genético con la primera tribu que fundó Francia —los francos— mostraría en realidad su carácter extranjero, ya que la tribu de los francos provenía de fuera de Francia y eran extranjeros a su territorio. He aquí la paradoja deliciosa que revela Derrida y que debemos aplicar a todo concepto, a toda voluntad de crear conceptos estables mediante el uso de fronteras. Mientras más mostremos que estamos vinculados con el origen de Francia (la tribu de los francos), más se mostraría en realidad que estamos vinculados no con su esencia íntima, interna, sino más bien con su exterioridad puesto que los francos son exteriores a Francia y llegaron desde el exterior. Por lo tanto, alguien cuyo apellido es “Vinolo” y cuya familia llegó a Francia desde el exterior, no es más ni menos francés que alguien que esté presente sobre el territorio francés desde su fundación, puesto que ambos llegaron, en algún momento de la historia, desde el exterior de Francia. Así, de manera paradójica, la esencia de Francia (los francos) se encuentra fuera de ella, rompiendo una vez más la lógica de las fronteras, otra manera de decir que el centro no es menos marginal que el margen, puesto que hay una marginalización generalizada de todas las esencias que nos impone pensar que toda filosofía cultural es en realidad intercultural, o que toda filosofía propia es extranjera.

Conclusión

Podemos entonces concluir aplicando esta deconstrucción de las fronteras a la filosofía. Cada vez que hemos intentado encontrar algo central, original o propio, hemos sido llevado de manera inexorable hacia lo marginal, lo heredado o lo ajeno. De ahí la dificultad a pensar una filosofía que no sea inmediatamente intercultural dado que, si la filosofía cultural intenta determinar las filosofías mediante el uso de fronteras, de la misma manera que lo hizo a la hora de crear conceptos sobre

el modelo de las esencias, se condena a notar que, ya que no existen identidades propias o íntimas, toda filosofía se presenta como el cruce, el encuentro o la herencia de ideas que le son externas. Notemos por ejemplo que alguien, en Ecuador, que reivindicaría su identidad ancestral por estar vinculado con el imperio Inca, no sería menos externo al Ecuador que lo es un descendiente de los españoles, puesto que los Incas llegaron a Ecuador desde una posición que no es menos externa que la posición desde la cual llegaron los españoles. Y esto se podría repetir al infinito, a todas las culturas, las tribus y las etnias, puesto que, todo el movimiento de hominización fue, desde siempre, una migración, un cruce de las fronteras y, por lo tanto, la negación de las identidades propias e internas. No hay lugar en el mundo al cual la humanidad no haya llegado a partir de una posición externa, impidiendo que alguien pueda, de manera legítima reivindicarse del interior. Esta imposible identidad interna o la necesaria externalización de las identidades, incluso culturales, se evidencia finalmente en el hecho que en muchos idiomas el “apellido” se dice también “nombre propio”. Pero tal como lo notó Derrida, el nombre propio es precisamente el único nombre que no puede ser realmente propio puesto que debemos heredarlo de alguien que ya lo tiene, por lo que lo propio se somete de manera necesaria a la figura de la herencia, de la exterioridad y del dos.

Ahora bien, afirmamos el carácter intercultural de toda filosofía porque esta dualidad o esta extranjería de toda identidad se refleja en la misma palabra filosofía. Es notable que, por muchos siglos, los filósofos se focalizaron sobre la búsqueda de la sabiduría o de la ciencia, insistiendo sobre la filosofía en tanto que conocimiento. No es de sorprenderse de esto dado que la etimología de la misma filosofía contiene la palabra *sophia*, lo que orienta la filosofía, de manera inexorable, hacia una epistemología o más precisamente hacia una gnoseología. La filosofía antigua apuesta que, en última instancia, cierto saber o cierto conocimiento nos llevará a la vida buena (Hadot, 1995). No obstante, el focalizarse sobre la *sophia* hizo olvidar a muchos filósofos que la filosofía es también y ante todo una *philia*, es decir una amistad o un amor, que implica, por definición, en tanto que amor, la alteridad (Marion, 2005) y el encuentro acontecimental (Badiou, 2011). Tal vez debamos entonces, con el fin de pensar que toda filosofía

se somete a las figuras del encuentro, del dos y de la herencia, asumir, con Levinas, una inversión de la etimología de la filosofía y afirmar que hacer filosofía no es tanto amar a la sabiduría sino más bien pensar desde la sabiduría del amor (Finkielkraut, 1988; Vinolo, 2019).

Bibliografía

- Aubenque, P. (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Barcelona: Taurus.
- Assman, J. (2009). *The price of monotheism*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. (2018). *Le monothéisme et le langage de la violence*. Paris: Bayard.
- Badiou, A. (2011). *Elogio del amor*. Madrid: La esfera de los libros.
- Baumgarten, A. G. (2017). *L'invention de l'esthétique: Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant au poème*. Paris: Presses universitaires de Paris Ouest.
- Boss, G. (1984). *La mort du Léviathan*. Zürich: Grand Midi.
- Burkert, W. (1998). *The Orientalizing Revolution: Near eastern influence on greek culture in the early archaic age*. Boston: Harvard University Press.
- _____. (2011). *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*. Paris: Picard.
- Canto-Sperber, M. (dir.) (1998). *Philosophie grecque*. Paris: Presses universitaires de France.
- Citton, Y. (2014). *Pour une écologie de l'attention*. Paris: Seuil.
- Courtine, J.F. (2005). *Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie*. Paris: Vrin.
- Colbert, J.G. (1971). Whitehead y la historia de la filosofía. *Anuario Filosófico*, 4, 9-29.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Editions de Minuit.
- _____. (1993) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (1967) *De la grammatologie*. Paris: Editions de minuit.
- _____. (1972a) *La pharmacie de Platon*, en *La dissémination*. Paris: Seuil.
- _____. (1972b) *Signature événement contexte*, en *Marges de la philosophie*. Paris: Editions de minuit.
- _____. (1980). *La carte postale*. Paris: Flammarion.
- _____. (1991). *Donner le temps – 1. La fausse monnaie*. Paris: Galilée.

- Descartes, R. (1905) *Principiorum Philosophiæ*. Paris: Cerf.
- _____ (1977). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Ediciones Alfaguara.
- _____ (1992). *Meditationes de prima philosophia*, en *Œuvres philosophiques II*, 1638-1642. Paris: Garnier.
- _____ (1995). *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2009). *Discours de la méthode*. En *Œuvres complètes*, III. Paris: Gallimard.
- _____ (2011a). *Discurso del método*. En *Obras*. Madrid: Gredos.
- _____ (2011b). *Meditationes de prima philosophia*. En *Obras*. Madrid: Gredos.
- Dixsaut, M. (1994). *Le naturel philosophe, essais sur les dialogues de Platon*. Paris: VRIN-Les Belles Lettres.
- Dumouchel, P. (2011). *Le sacrifice inutile: Essai sur la violence politique*. Paris: Flammarion.
- Finkelkraut, A. (1988). *La sagesse de l'amour*. Paris: Gallimard.
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- Gouguenheim, S. (2008). *Aristote au mont Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Paris: Seuil.
- Gueroult, M. (1968a). *Descartes selon l'ordre des raisons I – L'âme et Dieu*. Paris: Aubier.
- _____ (1968b). *Descartes selon l'ordre des raisons II, L'âme et le corps*. Paris: Aubier.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Hersh, J. (1993). *L'étonnement philosophique*. Paris: Gallimard.
- Husserl, E. (1988). *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. México: UNAM.
- Lacoue-Labarthe, P. (1991). *Le mythe nazi*. Paris: Aube.
- Laugier, S. (2000). *Du réel à l'ordinaire: quelle philosophie du langage aujourd'hui?* Paris: Presses universitaires de France.
- Levinas, E. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme.
- Libera, A. (dir.) (2009). *Les Grecs, les Arabes et nous: Enquête sur l'islamophobie savante*. Paris: Fayard.
- Marion, J.L. (1986). *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: Presses universitaires de France.

- _____ (1996). *L'altérité originaire d l'ego*, en *Questions cartésiennes II – Sur l'ego et sur Dieu*. Paris: Presses universitaires de France, 2002.
- _____ (2005). *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- _____ (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Síntesis.
- Mouffe, C. (2018). *Pour un populisme de gauche*. Paris: Albin Michel.
- Pacherie, E. (1993). *Naturaliser l'intentionnalité*. Paris: Presses universitaires de France.
- Perrin, C. (2014). *Entendre la métaphysique: Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*. Louvain: Peeters.
- Platón (1986a). *Fedro*. En *Diálogos III – Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- _____ (1986b). *La República*. En *Diálogos IV*. Madrid: Gredos.
- _____ (1988). *Político*. En *Diálogos V – Paménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos.
- Pradeau, J.F. (2009). *Platon et l'imitation*. Paris: Aubier Montaigne.
- Pradelle, D. & Riquier, C. (2018). *Descartes et la phénoménologie*. Paris: Hermann.
- Richir, M. (2014). *La naissance des Dieux*. Paris: Sens & Tonka.
- Ricœur, P. (2011). *Être, essence et substance chez Platon et Aristote – Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954*. Paris: Seuil.
- Rodis-Lewis, G. (1995). *Descartes*. Paris: Calmann-Lévy.
- Robin, L. (1935). *Platon*. Paris: Presses universitaires de France.
- Sartre, J.P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Serres, M. (1968). *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: Presses universitaires de France.
- Vernant, J.P. (1990). *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Paris: Seuil.
- _____ (2007). *Œuvres. Religions, Rationalités, Politique*. Paris: Seuil.
- Vinolo, S. (2019). *Jean-Luc Marion. La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- _____ (2019) *Jean-Luc Marion. Apologie de l'inexistence. Tome 1 – La desterrance des phénomènes. Tome 2 – Une phénoménologie discursive*. Paris: L'Harmattan.