

A close-up photograph of a human fingerprint, showing the intricate ridges and valleys. A small, dark, irregular object is placed on the ridge at the top center of the image. The lighting is warm, highlighting the texture of the skin.

18 Colección
Ciencias Sociales

Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales

Gustavo A. Muñoz Marín, Jesús David Cifuentes Yarce
Compiladores



Universidad
Pontificia
Bolivariana

128

M971

Muñoz Marín, Gustavo A., compilador

Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales /

Gustavo A. Muñoz Marín y Jesús David Cifuentes Yarce, Compiladores – 1 edición –

Medellín : UPB, 2021. -- (Colección Ciencias Sociales)

296 páginas : 14 x 23 cm.

ISBN: 978-628-500-005-8

1. Antropología filosófica – 2. Multiculturalismo – 3. Ecosofía – I. Cifuentes Yarce, Jesús David, compilador – II. Título

CO-MdUPB / spa / RDA

SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Varios autores

© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

Vigilada Mineducación

Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales

ISBN: 978-628-500-005-8

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-005-8>

Primera edición, 2021

Escuela de Ciencias Sociales

Facultad de Trabajo Social

CIDI Grupo Territorio, Radicado: 607B-05/16-12

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

CIDI Grupo Epimeleia, Radicado: 195C-06/18-42

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Ciencias Sociales: Omar Muñoz Sánchez

Gestora editorial: Dora Luz Muñoz Rincón

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Ana Mercedes Ruiz Mejía

Corrección de Estilo: Santiago Gallego

Foto Portada: Shutterstock ID: 1785552848 y 1958748352

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2021

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2138-20-08-21

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Pluralismo cultural y filosofía

Maurizio Pagano*
Traducción de
Luis Fernando Ramírez Ramírez**

1. El pluralismo cultural en el contexto del mundo contemporáneo

El pluralismo cultural y religioso es un hecho notorio y reconocido, y una realidad que marca profundamente el mundo contemporáneo. La expe-

* Maurizio Pagano es profesor emérito de Filosofía Teórica de la Universidad del Piemonte Oriental (Vercelli). Es director del Centro de Estudios Filosóficos y Religiosos Luigi Pareyson en Turín y del Laboratorio de Estudios Hegelianos en Vercelli.

** Magíster en Gestión de Empresas Sociales para el Desarrollo Local y la Innovación Social y economista de la Universidad de Antioquia. Docente interno del Centro de Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del grupo de estudio de economía civil. Correo electrónico luisfernando.ramirez@upb.edu.co.

riencia del pluralismo concierne, en especial, a la condición de los individuos, dado que personas que provienen de culturas distintas actualmente conviven en un mismo ambiente; esta experiencia, además, pone en cuestión las culturas mismas: mientras que en el pasado estas se ubicaban distantes unas de otras en mundos distintos y poco comunicados, hoy viven juntas. Esta situación es causada por distintos factores, típicos de nuestro tiempo: entre estos surgen, de una parte, los grandes movimientos migratorios, y de la otra, el enorme incremento de las comunicaciones y los intercambios planetarios.

Si se tienen en cuenta todos estos elementos, se observa que la experiencia del pluralismo, en el modo en que actualmente se presenta, se debe comprender y encuadrar en el contexto general de la globalización, entendida esta como un proceso complejo que constituye ahora la figura característica de nuestra época. Por lo que respecta a la esfera de la cultura, la globalización, por una parte, acelera la comunicación entre distintos lugares del mundo y contribuye a homogenizarlos; esta difunde en todos los lugares las mismas mercancías, así como modelos de vida y esquemas de comportamiento. Por otra parte, precisamente esta tendencia a la homologación es considerada como una amenaza y suscita reacciones más o menos enérgicas orientadas a defender y valorizar la diversidad, las tradiciones y las identidades locales.

Si extendemos la mirada debemos constatar, empero, que la realidad del pluralismo se conecta también con otros fenómenos, más remotos en el tiempo pero no menos relevantes en sus efectos: aquí es necesario recordar sobre todo la expansión colonial y violenta de Occidente que comenzó con la conquista española en los años 1500, prosiguió con la práctica aberrante de la esclavitud y alcanzó su culmen en la época del imperialismo; el fin de este recorrido condujo al proceso de descolonización que se desarrolló en los años cincuenta y sesenta del siglo xx y a la compleja situación poscolonial que derivó de ello. Así, resulta evidente que el tema del pluralismo cultural se vincula con las cuestiones cruciales vigentes que hacen referencia a las condiciones de vida de todos los habitantes del planeta, las desigualdades entre las naciones y entre los distintos grupos poblacionales, las relaciones de poder y explotación económica, las crisis y las guerras actuales que afligen vastas áreas del mundo que han sido objeto de dominio colonial.

De una parte, se tiene la herencia del predominio cultural y de la política del poder de Occidente, de la otra el impulso de otras culturas para reivindicar su propia identidad y derechos. En el pasado (y, por múltiples aspectos, también en el presente), la afirmación de la superioridad cultural y religiosa ha justificado las acciones violentas de Occidente en relación con otros pueblos; hoy, la reivindicación de la propia identidad en contra de la supremacía del modelo de Occidente conduce nuevamente a formas de violencia incluso extremas. La cuestión del pluralismo es, entonces, un tema polémico en la actualidad: por un lado, es un estímulo nuevo y potente para la reflexión filosófica y teológica, y, por el otro, es una fuente de problemas para la política y la ética.

2. La experiencia del pluralismo en la historia

Esta situación particularmente compleja, y con frecuencia dramática, no debe hacernos pensar que la experiencia del pluralismo sea un aspecto peculiar de nuestra época. En realidad, la dimensión intercultural está presente desde siempre en Occidente y recorre toda su historia desde las fases iniciales. Desde el punto de vista de la geografía física, Europa no es un continente en sí mismo, es solamente una pequeña parte del continente euroasiático; este obtiene su identidad por medio de una separación de Asia, una fractura que acontece a partir de una serie de conflictos. Aquel que podemos considerar, al menos simbólicamente, como el primero de ellos, es la guerra entre los griegos y la asiática Troya de Príamo, que es narrada por Homero en la *Iliada*, el texto que será la base de la *paideia* griega. El episodio culminante serán las guerras persas acontecidas al inicio del siglo v a. C. y que fueron narradas por Heródoto; a través de la experiencia de la guerra victoriosa contra el gran enemigo asiático, Grecia tomará definitivamente conciencia de su identidad.

Para Homero, griegos y troyanos tienen mucho en común: hablan el mismo idioma, tienen los mismos dioses e, incluso, como en el episodio de Glauco y Diomedes, descubren que sus familias se encuentran ligadas por antiguos vínculos de hospitalidad. No obstante, se hacen notar algunas diferencias: los troyanos van a la

guerra gritando, eventualmente rompen sus juramentos y cuando son vencidos imploran piedad; los griegos conocen también el miedo, pero en batalla proceden de manera ordenada, obedeciendo con disciplina las órdenes de sus jefes.

Heródoto se esfuerza por ser equitativo en el juicio de las acciones de griegos y persas. Aunque es evidente que, con él, a mediados del siglo V, Grecia ha tomado claramente conciencia de su separación de Asia. El imperio asiático se presenta para los griegos como ilimitado, en la extensión y en el poder del gran rey. En contraste, Grecia se afirma como la potencia del límite, *peras*, que lleva orden en el *apeiron*, ilimitado y sin forma. El proceso a través del cual Occidente madura su identidad se desarrolla a través del conflicto y de la contraposición espiritual en relación con Oriente. Al mismo tiempo, sin embargo, este se caracteriza por una relación positiva. Platón, así como Heródoto, está fascinado por la antigua sabiduría de Egipto. Con el tiempo esta admiración aumenta. Plutarco y los neoplatónicos estudian con amor los mitos egipcios; en los siglos de decadencia del imperio romano, el Occidente, en plena crisis espiritual, busca en Oriente una respuesta a sus inquietudes, como puede verificarse por medio de la difusión de los cultos de Iside y de Mitra.

A esta reflexión sobre las relaciones entre Grecia y Oriente es necesario agregar otra consideración que nos lleva precisamente al corazón de nuestra cultura e identidad. El Occidente que nosotros conocemos, y que se ha desarrollado en el curso de los últimos dos milenios, es el resultado del encuentro decisivo entre la cultura griega, la civilización romana y la religión bíblica, hebrea y, sobre todo, cristiana. La civilización a la que pertenecemos, y en la que asentamos nuestras raíces, no solamente ha madurado en relación con Oriente, sino que en su mismo centro es el producto de un evento intercultural. Estas consideraciones que hemos propuesto en relación con Occidente valen, en realidad, para todas las culturas: cada una de ellas se desarrolla, de una forma, a través de las relaciones externas con las otras, y, de otra forma, es ya plural en su interior, porque es el fruto de la síntesis que realiza cada vez entre la herencia de su tradición y los nuevos elementos que ha encontrado fuera de sí misma. Todas las culturas son, por tanto, una síntesis en movimiento de elementos internos y externos, toda cultura es intercultural.

3. La reflexión sobre el pluralismo en la historia

La relevancia de esta dimensión intercultural ha sido acogida y tematizada por Occidente especialmente en sus momentos de crisis. Esto sucedió en la época de la primera maduración del pensamiento griego y de su desvinculación del mito: así Jenófanes, al encontrarse frente a la multiplicidad de culturas, destaca de manera crítica cómo cada pueblo crea sus dioses a su propia imagen y a esta caótica pluralidad de figuras mitológicas contraponen la respuesta de la razón, que afirma la unidad de la divinidad. Un poco más tarde Heródoto, tomando conciencia de la misma situación de pluralidad, la utiliza como justificación para proceder en el reconocimiento más amplio y cuidadoso de las costumbres y las religiones de otros pueblos, e inaugura así con sus *Historias* un camino distinto y en cierto modo alternativo, interesado sobre todo en conocer lo diverso en su singularidad. Podemos decir que Jenófanes le da un inicio al camino de la filosofía, mientras que Heródoto abre una vía que será retomada en nuestro tiempo por las ciencias humanas y, en particular, por la antropología cultural.

El encuentro de la religión bíblica con la lengua y la cultura griega es un gran evento intercultural que se deriva en dos recorridos bien distintos: el primero tiene relación con el mundo hebreo y tiene su epicentro en la metrópolis de Alejandría; allí, entre el siglo III y II a. C., la Biblia hebrea se traduce en la versión griega de los setenta. El segundo tiene relación con el cristianismo y se desarrolla a través de la obra de los padres de la Iglesia, desde los apologistas del siglo II hasta san Agustín. Lo que está en juego en este camino es la instancia de poner en relación el mensaje universal del Dios bíblico con la conceptualización, también universal, aunque en un sentido distinto, de la filosofía.

El Medioevo cristiano está marcado profundamente por las relaciones con la nueva realidad del islam. La conquista de Constantinopla por parte del ejército turco de Mahoma II, en 1453, trajo estragos inauditos y turbó profundamente la conciencia de los occidentales. Como respuesta a este terrible hecho, el cardenal Nicolás Cusano reaccionó inmediatamente y publicó ese mismo año una obra fundamental, el *De pace fidei*. En él, indica que en el diálogo

entre los representantes de las distintas religiones está la vía que puede conducir a la paz: el cristianismo tiene un puesto privilegiado, pero la infinitud de Dios justifica el valor positivo de la pluralidad de las distintas expresiones religiosas.

Si damos una mirada a la Edad Moderna, debemos constatar que, precisamente en la fase en la que la civilización del Occidente cristiano está alcanzando su plena madurez y su primera afirmación en el ámbito mundial, interviene el evento traumático de las guerras de las religiones, las cuales se desarrollan al interior del mundo cristiano occidental entre protestantes y católicos, y que hacen surgir dramáticamente elementos de intolerancia que muestran, de esta manera, con claridad, cuál es la amenaza que puede acontecer en el ordenado desarrollo de la civilización por cuenta de las diferencias y los conflictos entre las religiones. Al respecto, se agrega que, mediante el encuentro con el Nuevo Mundo y los renovados contactos con el Extremo Oriente, Europa hace la experiencia de la relatividad de su propia tradición. El deísmo representó un primer intento de importancia por hacer frente a este reto, buscando en la religión natural un elemento mínimo que fuera común a todos y que garantizara la comunicación y coexistencia entre las culturas y las religiones; de este modo, no obstante, el motivo de la alteridad, de la riqueza que deviene de la pluralidad, se desvalorizó.

La situación cambió nuevamente con la edad romántica: los autores de la primera mitad del siglo XIX valorizaron la diversidad, pusieron en evidencia con pasión las características individuales de las distintas culturas y religiones, y se sintieron atraídos especialmente por el encuentro con India y, en general, con el mundo oriental, hecho accesible mediante las primeras traducciones del sánscrito y del chino. Entre ellos, los más destacados se esforzaron por componer este reconocimiento de la diversidad con la afirmación de la universalidad de la razón. En la *Filosofía de la mitología* de Schelling y en la *Filosofía de la religión* de Hegel la experiencia religiosa de la humanidad, en todas las variedades de sus manifestaciones hasta entonces conocidas, está compuesta en la unidad de una única historia espiritual. Tanto para Schelling como para Hegel, esta historia encuentra su culmen y su cumplimiento en el cristianismo, que representa el punto más alto y definitivo de la experiencia religiosa de la humanidad. Se trata, como se puede ver, de una prospectiva fuertemente eurocéntrica, que en todo caso tiene el mérito de instituir por

primera vez y en modo detallado la confrontación entre Occidente y otras culturas, y de conciliar la diversidad de las tradiciones con la unidad de sentido y con la universalidad de la razón.

Luego de la crisis del idealismo, los filósofos no han avanzado más en la pretensión de ofrecer una visión sistemática que acoja en una reconstrucción unitaria toda la historia religiosa de la humanidad. Sobre el plano teórico, se destaca el vivo interés de Schopenhauer por las religiones indias (hinduismo y budismo), un interés que de forma menos evidente se encuentra también en Nietzsche. En el entretiem po, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la tarea de estudiar la variedad de la experiencia cultural y religiosa ha sido asumida por otras múltiples disciplinas, en gran parte nuevas, y que han concentrado su atención sobre el hecho empírico de la experiencia humana y cultural, dejando en el fondo o incluso poniendo aparte, de manera intencional, las grandes preguntas filosóficas relativas al sentido y a la verdad de esta experiencia. Entre las ciencias humanas que afrontan nuestro tema, un puesto de alto relieve es atribuido a la antropología cultural; esta disciplina, nacida en el siglo XIX en un contexto dominado por el positivismo y el evolucionismo, que implicaban privilegiar la cultura occidental moderna, conoció en el siglo sucesivo un profundo replanteamiento que ha llevado a abandonar el etnocentrismo y la idea de una clasificación jerárquica de las culturas; en este nuevo contexto, se convierten en temas centrales, y filosóficamente relevantes, el relativismo, la interpretación de la diversidad y, en general, la relación entre identidad y alteridad.

4. La reflexión sobre el pluralismo en el pensamiento contemporáneo: el recorrido de Japón

El panorama del debate sobre las relaciones interculturales ha mutado radicalmente en las últimas décadas: esto aconteció precisamente a causa de la difusión de la experiencia real del pluralismo. La atención sobre este tema ha madurado en Occidente en la segunda parte del siglo XX, especialmente en el ámbito de la teología, mientras que la filosofía se unió un poco más tarde en la acogida de la relevan-

cia teórica del tema. Un aspecto particularmente significativo de la nueva situación es el hecho de que en este ámbito el pensamiento oriental ha precedido por algunas décadas al occidental. De manera particular en Japón, en el ámbito de la escuela de Kyoto, encontramos una línea de investigación que, aunque profundiza en las propias raíces en la tradición oriental, y especialmente en el budismo zen, se ubica decisivamente sobre el terreno de la filosofía y se abre a una confrontación abierta con el pensamiento occidental.

El fundador de la escuela, Nishida Kitarō (1870-1945), ha abierto ampliamente la filosofía de su país al encuentro con Occidente, estudiando de manera profunda, en los idiomas originales, a los principales representantes de nuestra tradición. Desde su primera obra, *Un estudio sobre el bien* (1911), Nishida ha planteado una investigación en la cual los aportes del pensamiento occidental interactúan con su inspiración oriental y ha desarrollado, así, un pensamiento que con esta configuración dialógica atraviesa todos los grandes temas de la tradición filosófica. En el centro de su pensamiento maduro está la noción de “lugar”, entendido como fondo o campo que recuerda el universal concreto de Hegel, sin que esto desemboque en la tesis de un sujeto absoluto. La noción de lugar converge al final con aquella del nada absoluto de la tradición budista (Śūnyatā), una vacuidad en la cual toda entidad individual se anula y reencuentra. En la última fase de su pensamiento (*La lógica del lugar y la visión religiosa del mundo*, 1945) Nishida ha hecho explícito también el lado religioso de su investigación: partiendo de la noción budista de la vacuidad absoluta, se puede hablar de un Dios que, negándose a sí mismo, supera la oposición al mundo y también la contradicción entre inmanencia y trascendencia. Sobre esta base, Nishida es el primero en indicar la posible convergencia entre el pensamiento budista y el tema cristiano de la *kénosis*.

Entre los continuadores de Nishida emerge la figura de Nishitani Keiji (1900-1990). En su trabajo más importante, *La religión y la nada* (1961), hace referencia con particular atención a la cuestión del nihilismo. Moviéndose de la afirmación cartesiana del sujeto y del desarrollo de la ciencia y la técnica, Occidente ha alcanzado la experiencia del nihilismo. El abismo del *nihilum* que aquí se abre para el hombre europeo era ya conocido desde hacía tiempo por la espiritualidad oriental; en este abismo se rompe cada trato positivo de la experiencia, la realidad de Dios y la del mundo. El límite de

esta experiencia se encuentra en el hecho de que aquí todavía la nada se concibe como lo contrario del ser, es una “nada relativa”.

Hay, entonces, un paso ulterior que debe realizarse: si el *nihilum* es el abismo del ser, existe un abismo del abismo, que es la vacuidad. Mientras que el *nihilum*, en cuanto opuesto al ser, es considerado aún como un algo que permanece externo a nosotros, esta traza de “cosidad” desaparece en el plano de la vacuidad, que es “el punto final de una orientación a la negación”. Solo en el vacío absoluto puede existir una nueva afirmación, lejana de aquella cosa a la que estamos acostumbrados: en la que todo ente, incluido cada uno de nosotros, es liberado completamente de cualquier tipo de apego, de cualquier permanencia y de este modo es libre de ser sí mismo en su modalidad emergente. Sobre el terreno de la religión, Nishitani ha retomado y profundizado la confrontación de Nishida con el cristianismo: desde una perspectiva, tomó distancia de una posición que reconoce un particular privilegio al pueblo de Israel y al Dios cristiano, pero, por otra, ha mostrado un particular interés por el tema de la *kénosis* y del sufrimiento de Cristo. En el conjunto, se puede observar que estos pensadores, de una parte, abren ampliamente su reflexión al encuentro con el pensamiento occidental, pero, de la otra, mantienen, en su respuesta final, una fuerte radicación en su perspectiva oriental: se trata, entonces, de una investigación que cultiva al máximo la relación con el otro sin pretender saltar fuera de la propia posición en una perspectiva neutral que se quisiera superior, pero que sería, en definitiva, vacía y desenraizada.

5. La reflexión sobre el pluralismo en la teología contemporánea

En cuanto al debate en el ámbito occidental, ya se ha dicho que la teología ha estado más dispuesta que la filosofía a acoger la relevancia de nuestro tema. La razón de esta diferencia es obvia: en el momento en que las distintas tradiciones se han expuesto a un contacto cada vez más estrecho, la confrontación entre las distintas perspectivas se ha presentado súbitamente como una posible objeción a la pretensión de absolutismo del cristianismo. La reflexión, en este caso, se ha dirigido específicamente a las religiones, pero el

debate encendido se ha desarrollado haciendo surgir algunos argumentos que tienen una gran relevancia para cualquier consideración del pluralismo cultural.

En el ámbito de los estudios teológicos, la posición tradicional del exclusivismo ha perdido terreno gracias, entre otras cosas, a las orientaciones del Concilio Vaticano II respecto a la perspectiva del “inclusivismo”, por lo cual la revelación cristiana ofrece la plenitud de la verdad, pero también las otras tradiciones contienen elementos válidos que pueden ser reincorporados en la más amplia perspectiva cristiana.

El debate se abrió hacia los años setenta, cuando hizo camino la tesis más radical de los pluralistas, como Wilfred Cantwell Smith y, sobre todo, John Hick. Si todas las grandes tradiciones contienen elementos de verdad, es necesario ser completamente honestos y reconocer que todas ellas pueden ser igualmente caminos de salvación; cada una de ellas encarna, de manera original y sobre un plano de igual dignidad, la esencia común de la religión. De aquí surge la propuesta, hecha por Hick (1989), de una nueva “revolución copernicana” por la cual la teología abandona la visión cristocéntrica y pone en el centro a Dios o, de manera más amplia, la Realidad Última —que es acogida de modo distinto por las diferentes tradiciones—, y el corolario que induce, al admitir que Cristo no es la única vía de salvación, la encarnación plena de Dios, sino que es uno de sus profetas (Hick, 1989).

Esta propuesta ha suscitado un vivaz debate y muchas reservas, incluso por parte de teólogos activamente comprometidos en el diálogo. La primera y más fundamental crítica dirigida a los pluralistas es que ellos, para afirmar la igual dignidad de las otras vías, las conciben como variantes de una única esencia de lo religioso; esta esencia común luego se expresa según un modelo que es típico de la experiencia y el pensamiento de Occidente. El resultado es que, para reconocerles a todos una igual dignidad, se impone un modelo unitario y *homogeneizante* que reafirma el prejuicio eurocéntrico. A todo esto se suma el hecho de que no tiene sentido relativizar *a priori* la figura de Jesús para favorecer el diálogo: un verdadero encuentro exige que la contraparte esté dispuesta a poner seriamente en juego su propia perspectiva, no que la abandone de manera preliminar.

Esta discusión ha mostrado con claridad que la cuestión de la pluralidad de las culturas no puede ser afrontada con una mi-

rada neutral, como si nosotros pudiésemos colocarnos por fuera y por encima de las partes en pugna. Esta pretensión presupone una concepción *objetivante* del pensamiento, por la cual nuestro conocimiento puede prescindir del punto de vista determinado del sujeto para describir el mundo como es. Nuestro pensamiento, en cambio, es siempre situado y prospectivo, no podemos tener una visión panorámica de la pluralidad de las culturas, pero podemos desarrollar nuestra interpretación que nos permite movernos desde nuestro punto de vista y se abre al encuentro con la alteridad. Como ha subrayado un teólogo fuertemente comprometido con nuestro tema, David Tracy (1997), una posición hermenéutica consciente del propio carácter prospectivo, pero a la vez abierta al tema de la verdad, se presenta como una orientación particularmente adecuada para afrontar la cuestión del pluralismo, superando la falsa alternativa entre absolutismo y relativismo (Tracy, 1997).

6. La reflexión sobre el pluralismo en la filosofía contemporánea

Como se ha dicho, la filosofía ha afrontado con un cierto retardo y con mucha cautela la cuestión del pluralismo. Una de las razones de ello es que Hegel y Heidegger, los dos pensadores que más han reflexionado sobre la relación entre la filosofía y su historia, concuerdan en sostener que la filosofía nace en Grecia y permanece como una prerrogativa de Occidente. Es cierto que Hegel ha estudiado con gran atención las manifestaciones de otras culturas, incluidas las orientales, y las ha examinado en profundidad en el terreno de la historia, del arte y de la religión, pero ha mantenido la idea de que el origen de la filosofía se vincula a la aparición de la libertad política en la Grecia antigua.

Esta tesis de Hegel sobre el primado de Occidente, sufragada más tarde por las investigaciones de Max Weber en el plano del análisis social y económico y confirmada por Heidegger, ha tenido una larga influencia, no obstante, la simpatía de Schopenhauer y Nietzsche por la India y, en particular, por el budismo. Una dirección distinta ha sido indicada por Max Scheler, quien en 1927 habló sobre la necesidad de desarrollar una nueva visión que reconociera

la complementariedad de Oriente y Occidente y la oportunidad de su integración para elaborar “una filosofía universal, de carácter verdaderamente cosmopolita” (1988, p. 308). En ese mismo ensayo, él se atrevió incluso a profetizar una futura integración entre el ideal occidental del héroe activo hacia el exterior y aquel asiático del sabio que soporta; para alcanzar esta visión unificada y más alta era necesario, según él, que Occidente corrigiese radicalmente su proyecto de dominio exterior sobre el mundo y asumiese de nuevo “la gran, e invisible solidaridad de todos los seres vivientes en la vida total, y de todos los espíritus en el espíritu eterno” (p. 311).

La figura más importante que se encuentra sobre este nuevo camino de encuentro intercultural es, sin duda, la de Karl Jaspers. Su contribución más relevante en este campo es la teoría de la edad axial, expuesta en la obra *Origen y sentido de la historia* (1949). Según Jaspers, la edad axial (*Achsenzeit*) representa el punto de inflexión decisivo de la historia: en este período, que va desde el siglo VIII al II siglo a. C., las grandes tradiciones de la humanidad (China, India y Occidente, que comprende a Grecia e Israel), desarrollan un recorrido paralelo que las lleva a conquistar, cada una por cuenta propia, la plena madurez del pensamiento racional. Para Jaspers, se trata de un paso adelante decisivo: en aquel periodo, especialmente alrededor del siglo VI y V a. C., el hombre alcanza la plena conciencia de sí mismo, se separa de la época mítica, y da origen a las grandes religiones y a la filosofía. Esta teoría, que ya en el pasado había ejercitado una notable influencia, ha sido objeto en los últimos años de un renovado e intenso interés y ha suscitado una vasta discusión que permanece activa.

Entre los representantes de la hermenéutica, quien ha dirigido una mayor atención a la dimensión intercultural es, sin duda, Paul Ricoeur. En los últimos años de su vida se ha acercado a profundidad al problema de la traducción. Esta última siempre ha estado relacionada con el desdén inevitable, pero no absoluto, entre lo propio y lo extranjero, y, por tanto, puede ser interpretada según el modelo de la hospitalidad lingüística: se debe “permanecer junto al otro, para conducirlo cerca de sí a título de huésped invitado” (Ricoeur, 2001, p. 78). En este sentido, el paradigma de la traducción se convierte en un modelo para otras formas de hospitalidad que se refieren a la relación entre las distintas confesiones, religiones, culturas. En cuanto a Gadamer, él ha desarrollado su propia her-

menéutica poniéndose siempre al interior de la única línea de la tradición occidental. Sin embargo, al término de su vida reconoció que, frente a la amenaza de una guerra destructiva que podría nacer de un choque entre las civilizaciones, la tarea más urgente para la humanidad es un diálogo entre las culturas y las religiones que debería ser preparado por la filosofía (Gadamer, 2002).

Una tarea importante, a la que la filosofía se ha dedicado especialmente en las últimas décadas, ha sido la de comparar las formas de pensamiento provenientes de contextos culturales distintos. Una contribución bastante precoz fue la propuesta por Paul Masson Oursel, quien ya en 1923 había publicado una *Philosophie comparée* inspirada en los criterios del positivismo. Más tarde se registraron otras propuestas de estudiosos como A. Huxley, F. Schuon, T. Izutsu y P. C. Bori, quienes, a través de la confrontación, han buscado delinear una posición universal o al menos más comprensiva. La situación ha cambiado radicalmente desde el inicio de los años noventa, cuando distintos autores comenzaron a hablar de filosofía intercultural y a concentrar sus investigaciones alrededor de ese argumento. Entre ellos, vale la pena destacar a Raimon Panikkar, Heinz Kimmerle, Franz Martin Wimmer, Wolfgang Welsch y Giangiorgio Pasqualotto. Como muestra con claridad este último, el peligro mayor que implica esta práctica es que un resultado obtenido a través de la confrontación pretenda tener el valor de universal y pueda, por lo tanto, justificar la pretensión de superioridad y, consecuentemente, de dominio, de una cultura sobre las demás. Una análoga preocupación avanza sobre el terreno de la ética, con relación a una muy importante investigación promovida de manera incansable por Hans Küng para fundar un “*ethos* mundial”, es decir, una ética capaz de tener validez en cualquier parte de la tierra.

Teniendo en cuenta estos riesgos y la complejidad de esta situación, según mi opinión, la filosofía hermenéutica se ha afirmado como una orientación más adecuada que otras para afrontar la cuestión del pluralismo: esta, de hecho, parece superar en grado una alternativa seca entre una posición absolutista, en la que es válida solamente mi verdad, y una planamente relativista, en la que todas las posiciones tienen un valor igualitario; son, en el fondo, opiniones vinculadas a su contexto cultural y no existe ningún criterio para hacerlas entrar en una confrontación seria. La filosofía hermenéutica mantiene sus raíces en la verdad, pero, al mismo tiempo, consciente

de su carácter prospectivo, está dispuesta a la confrontación con otras interpretaciones. De este modo, es necesario ser conscientes de que esta teoría ha madurado en Occidente y en su forma clásica permanece vinculada a esta proveniencia. La teoría de la fusión de horizontes de Gadamer, que es la contribución más específica aportada por la hermenéutica en relación con el problema del encuentro de puntos de vista distintos, supone que los protagonistas de la fusión pertenece ya a la misma tradición unitaria. Ahora, es precisamente esta condición la que hace falta en el encuentro entre las culturas que no pertenecen a la misma tradición: en el prescindir entre esta situación de pluralismo y la fusión de horizontes se abre el reenvío a lo universal, a lo universalmente humano, que no puede tener contenidos tradicionales en común; en ese mismo momento se hace evidente la necesidad de repensar la herencia occidental de la hermenéutica en una perspectiva intercultural.

Referencias bibliográficas

- Tracy D, (1997) *Pluralidad y ambigüedad: Hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H.-G. (2002). *L'ultimo dio. Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*. Roma: Meltemi.
- Hick, J. (1989). *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. Londres: Macmillan.
- Nishitani, K. (1967). *Religion and nothingness*. Los Angeles: University of California.
- Scheler, M. (1927/1976). "Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs". En: M. Frings (ed.), *Späte Schriften* (pp. 145-170). Bern: Francke.
- ____ (1988). "Lo spirito del capitalismo e altri saggi". Trad. R. Racinaro. En: *L'uomo nell'epoca del livellamento*. Napoli: Guida.
- Ricoeur, P. (2001). *La traduzione. Una sfida etica*. Ed. D. Jervolino. Trad. I. Bertolotti y M. Gasbarrone. Brescia: Morcelliana.