



El orientalismo en la filosofía

El legado de Edward Said y los aportes de los estudios poscoloniales



MARÍA ELENA DÍAZ • chinadesdeelsur@gmail.com

Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

JULIETA MARINA HERRERA • julieta.m.h@gmail.com

Universidad de Pekín, Departamento de Filosofía y Estudios Religiosos.
Pekín, China.

GABRIELA MÜLLER • gafermu@gmail.com

Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

Fecha de recepción inicial: 27/10/2023

Fecha de recepción final: 14/02/2024

RESUMEN

Los estudios poscoloniales, herederos críticos y activos del legado de Edward Said, ofrecen una perspectiva crítica indispensable para aproximarse a las filosofías de India y China. El presente trabajo tiene por objetivo mostrar cómo el orientalismo opera en la formación filosófica de nuestro medio académico, analizar los avances y las perspectivas de los estudios poscoloniales en relación con las filosofías de India y China, y reflexionar sobre los desafíos de la salida del orientalismo, particularmente desde una mirada latinoamericana que, por la incomodidad identitario-cultural que le es inherente, añade complejidad a la problemática y cuenta con un potencial prometedor.

Palabras clave: Said, Orientalismo, Estudios Poscoloniales, Sinologismo, Filosofías de China e India.

Orientalism in Philosophy: E. Said's Legacy and the Contribution of Postcolonial Studies

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

ABSTRACT

Postcolonial studies, critical and active heirs of the legacy of Edward Said, offer an indispensable critical perspective to approach the philosophies of India and China. The purpose of this paper is to show how Orientalism operates in the philosophical training of our academic environment, to analyze the progress and perspectives of postcolonial studies regarding the philosophies of India and China, and to reflect on the challenges of getting away from Orientalism, particularly from a Latin American perspective, which, due to its inherent cultural identity discomfort adds complexity to the issue and bears a promising potential.

Keywords: Said, Orientalism, Postcolonial Studies, Sinologism, Philosophies of China and India.

Introducción

“Oriente” y “Occidente”, así como sus derivados atributivos como “filosofía oriental” o “lenguas orientales”, forman parte de nuestro vocabulario cotidiano y se reproducen también en nuestro medio académico. En los cursos y seminarios de grado y de extensión que hemos dictado en los últimos años, e incluso en algunas reuniones académicas de las que hemos participado,¹ experimentamos la fuerza que la noción de “filosofía oriental” posee en el imaginario colectivo y que se manifiesta, por ejemplo, en la repetida demanda por parte de los estudiantes de filosofía de incorporar contenidos de “filosofía oriental” en los planes de estudio de la carrera. Estas circunstancias ponen en evidencia, por una parte, el gran interés que estos campos de estudio despiertan pero, por otra, la persistencia y utilización a menudo acrítica de un concepto que posee fuertes implicancias que hoy no podemos ignorar y la resistencia a abandonarlo y a explorar alternativas teóricas a la hora de integrar filosofías diferentes de las desarrolladas

¹ Nuestra investigación se enmarca en el proyecto FILO: CyT FC19: “Encuentros entre las Filosofías de Grecia, India y China Antiguas. Traducciones, interpretaciones y adaptaciones del vocabulario del ser, el tener y el hacer”. Agradecemos a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires por su apoyo institucional. Como parte de nuestra actividad de transferencia y para promover la inclusión de las filosofías de India y China en la carrera de filosofía, dictamos cursos de extensión, así como seminarios de grado, en los que hemos constatado el marcado interés acompañado por una perspectiva que podría calificarse de orientalista.

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

en Europa en los estudios filosóficos. Para desarmar estas construcciones develando su origen y mostrando la historia de su consolidación, obras como las de Edward Said han representado un aporte invaluable. Si bien el objetivo inmediato de *Orientalism* (1978) fue la crítica de la visión orientalista de los árabes y el Islam, su autor entendió que la generalización europea tenía como difuso objeto un conglomerado heterogéneo geográfico y cultural: “Oriente”.² Esta construcción se ha movido entre dos polos valorativos: o bien lo Otro de Europa es caracterizado como atrasado, irracional y despótico, o bien es rescatado como una cultura superior en la que se encuentran valores y saberes “originarios” que Europa debería recuperar. Esta misma doble valoración se aplica a la llamada filosofía oriental, que ha sido considerada un misticismo irracional pero también el reservorio de una sabiduría ancestral que, al no estar atravesada por las tensiones propias de la filosofía europea, permitiría recuperar el modo existencial de vincularnos con la filosofía que la caracterizó en sus inicios pero que se habría perdido por un exceso de cientificismo y academicismo.³ De este modo, la construcción orientalista se mueve entre los polos de la discriminación positiva y negativa e impide en ambos extremos la comprensión del carácter ficticio de su objeto.

El término “orientalismo”, acuñado y caracterizado en la obra de Said, es polisémico en tanto abarca al menos tres acepciones: un campo de estudios académicos, uno de los polos de la distinción Oriente/Occidente y, principalmente, un instrumento de dominación (Said, 1978: 21). La conformación de este campo de estudios no solo ayudó a vislumbrar los mecanismos por medio de los cuales se construyó la noción de “Oriente”, sino que también implicó un impulso decisivo para todo un abanico de perspectivas que se forjaron a partir del diálogo fructífero, aunque no exento de críticas, con la obra saidiana. Entre ellas se encuentran los estudios poscoloniales, cuyos primeros representantes son de origen indio, una región que padeció un proceso de colonización muy extenso y crudo, cuyas huellas perviven en la actualidad y determinan en gran medida su propia autorrepresentación.⁴ En efecto, veremos

² Las fuentes de Said, tanto en esta obra como en *Culture and Imperialism* (1993), son tanto textos históricos como literarios. Si bien no son específicamente textos filosóficos, no es difícil encontrar fuentes de este tipo que sigan el mismo patrón.

³ El excelente trabajo de Hadot (1998) muestra cómo esta posición era sobre todo un modo de vida, sustentado en una reflexión teórica crítica.

⁴ Todo este proceso está analizado de un modo muy interesante en Pániker (2005). A lo largo del libro este autor a menudo retoma de modo crítico algunas de las tesis de Said, aunque creemos que falla en otorgarle el mérito que le corresponde en tanto pionero en este campo de estudios.

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

que autores como Spivak, Chakrabarty y Bhabha, por mencionar solo algunos de los más reconocidos, han ido forjando en las últimas décadas una perspectiva crítica y autocrítica que busca visibilizar los discursos hegemónicos del orientalismo y, en el inevitable mecanismo dialéctico de su deconstrucción, encontrar identidades alternativas.

También en el caso de las filosofías de China, la obra de Said abrió un camino nuevo para pensar cómo se había constituido su historia y las tensiones del reconocimiento de su legitimidad. Herederos reconocidos de Said como Gu (2013) acuñaron el término “sinologismo” para caracterizar la dependencia metodológica de la filosofía china respecto del paradigma académico europeo, tanto por parte de especialistas chinos como del resto del mundo. Estrictamente hablando, China no llegó a ser nunca una colonia, si bien durante el siglo XIX y comienzos del XX, ocho potencias europeas intentaron despedazar el territorio apoderándose por la fuerza de algunos enclaves, sobre todo como consecuencia de las infames Guerras del Opio. Para dar cuenta de esta situación, dentro de la historiografía china se ha forjado la expresión “sociedad semicolonial y semifeudal” que caracteriza el período que abarca desde las Guerras del Opio hasta la Revolución Xīnhài de 1911 que depone al último emperador. Debido a la proliferación de los avances colonialistas durante esta época, como muestra Pankaj (2014), no es raro encontrar procesos en cierta medida paralelos en regiones tan diversas como el mundo árabe, India y China; no obstante, también es importante advertir las especificidades que estos procesos tuvieron en cada caso.

Nos proponemos en este trabajo ilustrar el impacto del pensamiento de Edward Said en un conjunto de autores que pueden considerarse herederos críticos y activos de su legado en el campo de los estudios poscoloniales para mostrar cómo sus aportes pueden ayudarnos a repensar el modo en el que nos aproximamos a las filosofías de China e India. En primer lugar, ofreceremos algunos ejemplos tomados de historias de la filosofía de diversas épocas para ilustrar cómo operan en ellas las categorías propias del orientalismo. En una segunda sección, mostraremos de qué modo la propuesta teórica de E. Said ha sido desarrollada por algunos representantes de los estudios poscoloniales y analizaremos el impacto que estas perspectivas pueden tener a la hora de abordar el estudio de las filosofías de China e India. Finalmente, en este marco crítico de las categorías orientalistas, reflexionaremos sobre modos alternativos de aproximarnos a la labor filosófica que permitan integrar perspectivas diferentes de las desarrolladas en Europa y en Estados Unidos, particularmente desde una mirada latinoamericana, cuya

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

problemática de identidad cultural, desplazada de la simple dicotomía de “Oriente” y “Occidente”, ofrece un terreno promisorio de análisis.

El orientalismo en la filosofía

En esta sección ofreceremos algunos ejemplos de obras clásicas de historia de la filosofía donde se advierte cómo se han construido, bajo las premisas de lo que Said ha caracterizado como “orientalismo”, tanto la cuestión del origen de la filosofía como la reflexión sobre su naturaleza e influencias. Entendemos que estos ejemplos son representativos, pero también creemos que hace falta una investigación más sistemática y exhaustiva que revele el modo en el cual se ha construido la historia de la filosofía de un modo marcadamente eurocéntrico.

Entre las disciplinas humanísticas, la filosofía es sin duda la más eurocéntrica. Seguramente nadie que se dedique a la historia o a las letras dude, por ejemplo, de que la historia de India o la literatura de China pueden ser incluidas en planes de estudio de las carreras de Historia y Letras, y es a partir de ese reconocimiento común que puede abrirse una discusión acerca de su ausencia en la formación universitaria. Sin embargo, en el caso de la filosofía, el concepto se ha visto tan estrechamente vinculado a la noción de “Occidente”, como términos mutuamente definitorios, que su existencia misma por fuera de esta esfera se ha vuelto problemática.⁵ Por lo tanto, no es de extrañar que en la formación filosófica de nuestro medio las filosofías de Asia y África estén prácticamente ausentes,⁶ tanto de modo específico como transversal, sin ser siquiera reconocidas como un Otro al que haya que impugnar su carácter filosófico.

Al discutir el problema de los inicios de la filosofía se lo hace dentro de los límites de la cultura griega, debatiendo si hay que remontarse a un período de gestación con obras como las de Homero o Hesíodo o si se produjo un surgimiento más radical durante el siglo VI en Jonia. A comienzos del siglo XX, Burnett (1907) defendió el origen

⁵ A modo de ejemplo, remitimos al trabajo de Staal (2014) que, como muchos otros, se ha ocupado de este problema.

⁶ Hay algunas pocas excepciones, como bien muestra Martino (2015) en su estudio sobre la presencia de contenidos de filosofía india en las universidades argentinas. Este artículo también contiene interesantes reflexiones sobre el problema de si hay o no filosofía india.

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

griego de la filosofía, negando cualquier influencia “oriental”. El Oriente de Burnett lo constituían básicamente Babilonia y Egipto, si bien menciona marginalmente a India, y sus rasgos distintivos eran el mito y la mística. Si bien esta posición de Burnett generó disputas por su confrontación entre mito y *lógos*, sus críticos se siguieron moviendo dentro del mismo universo cultural.

Podemos mencionar un segundo ejemplo tomado de un texto posterior, la *Historia de la Filosofía griega* de W. K. C. Guthrie. El primer tomo, de los seis que componen la obra, fue publicado en 1962 y está dedicado a los primeros presocráticos y a los pitagóricos; a propósito de estos últimos, el autor menciona la posibilidad de encontrar “elementos orientales” provenientes de Persia, India y China, aunque invita a la prudencia señalando el peligro de exagerar estas influencias gracias a la construcción tardo-antigua de los orígenes de la filosofía:

Los griegos de épocas tardías se sintieron muy proclives a representar a sus filósofos primitivos como discípulos de Oriente, en parte, por la sensación de sabiduría antigua y misteriosa con la que siempre se ha aureolado a sus vecinos y, en parte también, porque en su propia época helenística o greco-romana, en la que la filosofía tendía a difuminarse en la religión y el misticismo, estaba realmente a la orden del día. (Guthrie, 1984: 242)

En la misma línea, en el segundo tomo de la obra (publicado en 1965), al analizar la posición de Parménides, Guthrie retoma la consideración de posibles similitudes con la filosofía india, para finalmente desestimarla y concluir:

(...) la India y Parménides son dos polos opuestos. Parménides lleva a cabo y comprueba sus rígidas distinciones mediante un consumado razonamiento intelectual (*lógos*), que es para él el único suministrador de la verdad. En el brahmanismo, no solo hay que trascender a los sentidos, sino también al pensamiento, al intelecto mismo, si se quiere alcanzar la verdadera realidad. (...) en realidad, los motivos y los métodos de las escuelas indias, así como el fondo teológico y místico de su pensamiento, son tan completamente diferentes con respecto a los de los griegos, que es poco provechosa la comparación. (Guthrie, 1993: 67, n. 61)⁷

⁷ Para un análisis de esta valoración de Guthrie, ver Martino (2015: 46-47).

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

En todas estas consideraciones, se advierte una clara contraposición entre filosofía y religión/teología/mística, un dogma central del orientalismo que atraviesa no solo el estudio de las filosofías no griegas sino también el de ciertos períodos de la filosofía europea en los que predominarían precisamente estas “influencias orientales”. Veíamos en la primera cita de Guthrie una valoración negativa de la filosofía tardo-antigua, y sobre todo de la tradición neoplatónica,⁸ que retoma toda una línea de argumentación paradigmáticamente representada en el libro de Robin, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. En la introducción de esta obra el autor afirma:

Con Plotino y su escuela, se erige el irracionalismo místico en método para vincularse a lo real absoluto. De la confusa masa de las representaciones míticas y de las prácticas puramente utilitarias o mágicas procedentes de Oriente, había hecho brotar otrora el genio griego la obra racional de la ciencia y de la Filosofía. En el ocaso vuelve otra vez a encender sus postreros fulgores en la indecisa llama del pensamiento oriental. Anuncia el amanecer de un pensamiento nuevo, pero que pertenece a otro momento de la Historia. Ya no se trata del pensamiento griego. (Robin, 1956: 6)

Vemos en esta cita de manera muy patente una serie de contrastes asociados a la diferenciación entre lo propiamente griego y “Oriente”. Estas distinciones se solapan a menudo con otras asociaciones, como la imagen de una Grecia librepensadora, de ricos debates y activa vida social y política, en contraposición con un Oriente de sabios eremitas o de meros discípulos transmisores del dogma en sociedades estáticas y despóticas. En respuesta al resonante artículo publicado en el *New York Times* por Garfield y Van Norden (2016), “*If Philosophy Won’t Diversify, Let’s Call It What It Really Is*” (“Si la filosofía no se diversifica, llamémosla por lo que verdaderamente es”), el profesor Nicholas Tampio (2016) de Fordham University publicó una nota titulada “*Not all things wise and good are philosophy*” (“No todas las cosas sabias y buenas son filosofía”):

La filosofía tiene su origen en la *República* de Platón. Es una búsqueda incansable de la verdad a través del diálogo beligerante. Se realiza entre seres humanos ordinarios en las ciudades, no entre sabios y discípulos en las cimas de las montañas, y requiere del uso intrépido de la razón incluso frente a las tradiciones establecidas o los

⁸ Sobre el desarrollo de esa polémica y los esfuerzos de otros autores por defender el “racionalismo” del neoplatonismo, ver Tonelli (2019: 74-78).

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

compromisos religiosos. La filosofía, en el mejor de los casos, pretende ser un diálogo entre personas con diferentes puntos de vista, pero, de nuevo, es un amor por la sabiduría, más que la posesión de la sabiduría. Este carácter inquieto la ha convertido a menudo en enemiga de la religión y la tradición. (Tampio, 2016, *online*, trad. propia del inglés)

Si nos asomamos al catálogo de la prestigiosa *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* publicada por Editorial Trotta en 34 volúmenes entre 1992 y 2017, veremos que un solo volumen, el número 19, *Filosofías No Occidentales*, incluye contenidos de filosofías de China e India. Bajo la denominación negativa de “filosofía no occidental” se incluyen China, India e Irán, pero también filosofía judía e islámica. Un capítulo está dedicado a Averroes, quien nació en Córdoba, distinguiéndose un “Islam oriental” de un “Islam occidental”. En el capítulo sobre China, a cargo de Pilar González España, se expresa la dificultad de sintetizar la historia de la filosofía china y uno de los dos argumentos ofrecidos es que “(...) el pensamiento chino, más que constituir una filosofía, es una sabiduría fundada en un cierto número de obras de la antigüedad cuya historia es oscura, su lengua mal conocida y sus comentarios tardíos o escolásticos” (González España, 1999: 37). Vemos así repetido el viejo adagio acerca del carácter inferior, carente de reflexión metateórica racional, del pensamiento chino, lo cual le impediría alcanzar el estatus de “filosofía”, y el típico mote de “sabiduría” usado en un sentido peyorativo que no rescata la potencia de la *sophía* griega. En contraste, los dos capítulos dedicados a las filosofías de India, a cargo de dos especialistas destacados, profundos conocedores del sánscrito y el pensamiento indio, Fernando Tola y Carmen Dragonetti, no exhiben ese sesgo peyorativo. Quienes emprendan la lectura de este volumen de la *Enciclopedia* experimentarán la prueba de la heterogeneidad que subyace a la construcción orientalista y la falta de coherencia interna que se advierte en los demás volúmenes. Como dijimos, desde la propia redacción que da título al volumen, toda la obra se impregna de la falta de unidad propia de las expresiones negativas.

En el fondo, todas las reflexiones históricas sobre la cuestión del origen de la filosofía, su naturaleza y evolución se mueven sobre un mismo fundamento historiográfico: la circunscripción del pensamiento filosófico a un origen griego de la palabra que hoy da nombre a nuestros departamentos universitarios y su continuidad histórica en Europa y luego en Estados Unidos mediante un hilo de autores, en cierta medida generado por la construcción diacrónica de la tradición y, en cierta medida, por parámetros aplicados sincrónica y anacrónicamente a dicha tradición, generando a

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

su vez una selección de temáticas filosóficas y una cierta categorización del campo epistémico. A partir del siglo XVIII europeo, una vez que la religión ingresa “dentro de los límites de la mera razón”, la dicotomía moderna entre filosofía y religión deja lugar a una nueva confrontación entre el “racionalismo europeo” y el “irracionalismo oriental”. Críticas despiadadas al pensamiento de China e India se dejan escuchar en las obras de reconocidos filósofos como Kant y Hegel. Mientras tanto, las nuevas historias de la filosofía ya localizaban el origen de la filosofía en Grecia, dejando de lado criterios historiográficos anteriores, que privilegiaban el Cercano Oriente (Park, 2013: 71). De esta forma, el parámetro más relevante en la definición de la filosofía en Europa pasa a ser la identificación de esta tradición con “Occidente”, representante de la “ciencia”, la “racionalidad” y el “progreso”, en contraposición con “Oriente”, representante de los valores contrarios: misticismo, irracionalidad, retraso. En palabras de Said, “el oriental es irracional, depravado (perdido), infantil, ‘diferente’; mientras que el europeo es racional, virtuoso, maduro, ‘normal’” (Said, 1978: 68-69). El impacto que esta reconfiguración conceptual ha tenido en la relectura de la filosofía ha sido inmenso. A modo de ilustración, mientras que los primeros jesuitas que leyeron los clásicos chinos en el siglo XVII, llamaron a estos textos “filosofía” sin mayor discusión (la primera traducción de los clásicos confucianos de 1687 se tituló *Confucius Sinarum Philosophus*), a partir del siglo XVIII la concepción de una filosofía no europea se volvió inconcebible; aún hoy en día esta noción es, como mínimo y en el mejor de los casos, objeto de debate. Desafortunadamente, en la mayoría de los pensadores no hay siquiera debate, sino solo ausencia.

Si bien el enfoque predominante de la filosofía en nuestro medio sigue los lineamientos que hemos reseñado y esto puede constatarse con facilidad en los planes de estudio, no es menos cierto que han comenzado a asomar ciertas voces que llaman a la reflexión y revisan sus presupuestos, incluso en medios que no están dedicados a estudios específicos de India o de China. Así, la destacada *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* posee artículos como el de Perkins (2019), en la entrada “*Metaphysics in Chinese Philosophy*”, que cuestiona el armado de la propia enciclopedia, al señalar que en la entrada “*Metaphysics*” no se especifica que se trata de “metafísica europea” o “metafísica occidental” y que muchos de los contenidos que desarrolla en su propio artículo deberían estar incluidos en la entrada general.

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

Herederos de Said: los estudios poscoloniales desde India y China

Gran parte del valor de la obra de Said radica en que no se limitó a denunciar el modo obscuro en el cual se legitimó el colonialismo europeo por medio del dispositivo orientalista, sino precisamente en la gran cantidad y diversidad de documentos históricos y literarios que aporta para fundamentarlo. En estos documentos emerge la tutela que, Europa primero y los Estados Unidos después, han ejercido sobre una diversidad de pueblos sin voz propia acerca de sus culturas sobre ese conglomerado profundamente desigual llamado “Oriente”. Se trata de una tutela tanto intelectual como política, que desemboca en la denuncia de su imposibilidad de gobernarse a sí mismos y la consecuente necesidad de que los representantes del no menos construido “Occidente” los gobiernen, al menos hasta conseguir civilizarlos.⁹ Esta “carga del hombre blanco” se presenta también como una misión civilizadora, tal como se manifiesta, del modo que solo la poesía puede hacerlo, en un poema ganador de un concurso para homenajear la inauguración del canal de Suez, que forma parte de la delicada elección de las fuentes de Said:

¡Sí! Es por el universo. Por Asia y por Europa,/ por esos paisajes lejanos que envuelve la noche,/ por el chino pérfido y el indio semidesnudo;/ por los pueblos dichosos, libres, humanos y bravos;/ por los pueblos malvados, por los pueblos esclavos./ Por aquellos a los que Cristo les es aún desconocido. (Said, 1978: 131)

Sin duda, la obra *Orientalismo* de Said es un trabajo pionero y fundamental; sin embargo, no está exenta de ciertas tensiones y de inevitables carencias. Han sido los propios continuadores de la perspectiva saidiana quienes se ocuparon de ir ampliando los horizontes que postulaba ese libro. La propia vastedad y pervivencia del fenómeno que allí se conforma como objeto de estudio obliga a una ampliación y reconsideración permanente que no puede sino ser colectiva. Esto es precisamente lo que plantean los estudios poscoloniales. Si bien la heterogeneidad intrínseca que los caracteriza hace difícil ofrecer definiciones estables y cerradas, el término “poscolonial” se refiere, en un sentido muy general, a toda crítica del colonialismo europeo y a las teorías que abogan por la emergencia de nuevos actores políticos y culturales, sobre todo desarrolladas desde la segunda mitad del siglo XX (Schwarz, 2005).

⁹ Cfr., por ejemplo, su análisis del discurso de Balfour en la Cámara de los Comunes en 1910 (Said, 1978: 57-63).

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

El campo de los estudios poscoloniales, que se inscriben en la huella de Said para continuarla y profundizarla, implica una mirada periférica y plural que permite poner de relieve el modo en el que las categorías europeas funcionan como un referente silencioso para todo conocimiento, dado que se postulan y se aceptan como aplicables a toda la humanidad, a pesar de haberse producido en una ignorancia relativa –e incluso absoluta– de la mayor parte de esa humanidad y de haberse expandido gracias a procesos históricos violentos (Chakrabarty, 1999). Tal como señala Spivak (2005), una de sus representantes más destacadas, lo mejor de esta perspectiva es la mirada permanentemente crítica y autocrítica; y lo peor es que implica a menudo un excesivo énfasis en el modelo de Asia del Sur. En efecto, los principales representantes de los estudios poscoloniales en su primera etapa son de origen indio, aunque en general formados en universidades extranjeras. Esta es una primera gran diferencia respecto de la obra de Said, centrada principalmente en el mundo árabe. Las perspectivas poscoloniales, en consecuencia, permiten ampliar y diversificar el espectro de los sujetos no europeos que Said había presentado de manera homogénea, definidos unilateralmente como “sujetos coloniales” y pasando por alto otras determinaciones como la clase, el género, etc. Por otra parte, también se ha señalado que Said otorga una eficacia casi absoluta a los proyectos coloniales y una linealidad y articulación de la cual en gran medida carecieron. Así, la perspectiva poscolonial muestra las tensiones y el carácter a menudo contradictorio y contingente de los procesos de colonización que no son homogéneos ni monolíticos.

En uno de sus estudios más influyentes, “¿Puede hablar un subalterno?” (2003), Spivak dirige sus críticas no tanto a los colonizadores sino más bien a las elites locales (ella centra su análisis en las elites indias) que se erigen en representantes de diversos grupos subalternos –inevitablemente heterogéneos– que, de este modo, permanecen silenciados e invisibilizados. Su trabajo constituye un esfuerzo concreto por mostrar las complejas relaciones de poder que se establecen al interior del “sujeto colonial”, que deja de ser algo unitario para fragmentarse y reproducir en su interior las dinámicas de dominación propias del colonialismo.

Otro concepto central, forjado en el marco de los estudios poscoloniales, es el de “mimetismo”, propuesto por Bhabha en su célebre libro *El lugar de la cultura* publicado en 1994. Esta noción es utilizada junto con la de “ambivalencia” para mostrar cómo entre colonizadores y colonizados se da una dinámica discursiva de la cual ambos forman parte activa.

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

Lo que comparten todos es un proceso discursivo en el cual el exceso o desplazamiento producido por la *ambivalencia* del mimetismo (casi lo mismo, *pero no exactamente*) no se limita a efectuar la “ruptura” del discurso sino que se transforma en una incertidumbre que fija al sujeto colonial como una presencia “parcial”. Con “parcial” quiero decir “incompleta” y “virtual”. Es como si la emergencia de lo “colonial” dependiera para su representación de una limitación o prohibición estratégica *dentro* del propio discurso autoritativo. El éxito de la apropiación colonial depende de una proliferación de objetos inapropiados que aseguren su fracaso estratégico, de modo que el mimetismo es a la vez parecido y amenaza. (Bhabha, 2002: 112-113)

En una línea similar, Chakrabarty (1999) señala las “narraciones de transición”, de las que se hicieron eco los propios indios nacionalistas durante los siglos XIX y XX y que los identificaban con las figuras de la “carencia”, la “insuficiencia”, el “fracaso”. Así, la historia india se construyó dentro de matrices colonialistas que impusieron categorías europeas y dicotomías (despótico-constitucional, medieval-moderno, feudal-capitalista) en base a las cuales las propias elites intelectuales colonizadas se caracterizaron a sí mismas en contraposición a las clases subalternas (campesinos y trabajadores).

Así, existe este doble vínculo a través del cual el sujeto de la historia “india” se articula a sí mismo. Por un lado, es al mismo tiempo el sujeto y el objeto de la modernidad, ya que simboliza una supuesta unidad llamada “el pueblo indio” que siempre está dividido en dos –una élite modernizadora y un campesinado por modernizar. Como tal sujeto dividido, empero, habla desde el interior de una metanarración que celebra la nación-Estado; y de esta metanarración el sujeto teórico solo puede ser una “Europa” hiperreal, una “Europa” construida por los relatos que tanto el imperialismo como el nacionalismo han contado a los colonizados. (Chakrabarty, 1999: 650)

Esta dinámica está siempre enmarcada en una asimetría que puede aplicarse al campo de la filosofía y al de la construcción de las historias de la filosofía.

(...) un historiador tercermundista está condenado a conocer a “Europa” como el hogar original de lo “moderno”, mientras que el historiador “europeo” no comparte un predicamento comparable respecto a los pasados de la mayor parte de la humanidad. Así continúa la subalternidad cotidiana de las historias no-occidentales. (ibídem: 652-653)

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

Ante este diagnóstico, el proyecto poscolonial debe “realizarse dentro de su propia imposibilidad” (ibídem: 657) en la medida en que la construcción de conocimiento se lleva a cabo en instituciones académicas (universidades, institutos de investigación, etc.) que han sido conformadas en base a estas categorías europeas. Los propios nombres de las carreras universitarias siguen taxonomías europeas. En este sentido, ya hablar de “filosofías indias” o “filosofías chinas” implica ceder y reconocer una asimetría fundamental.

Al punto de vista algo pesimista y desesperanzado de autores como Chakrabarty puede contraponerse la voz más positiva de Mohanty:

(...) el objetivo debería ser superar esta contingencia, esta asimetría, y en lugar de interpretar una a la luz de la otra, desarrollar un discurso y una conversación en la que los interlocutores serían Platón, Bhartrhari, Aristóteles, Gautama, Vatsyayana, Dignaga, Quine, Dharmakirti y Carnap, por nombrar solo algunos. Estamos lejos de este objetivo. Incluso los miembros de la comunidad filosófica contemporánea –los de Friburgo y Oxford, por ejemplo– no tienen una comunicación sin trabas entre ellos. ¿Cómo podemos esperar que admitan figuras tan “ajenas” de la India antigua y medieval en una comunidad comunicacional que no sepa de fronteras nacionales, geográficas, lingüísticas ni culturales? Pero eso es al menos a lo que podemos aspirar, si la filosofía ha de ser una empresa racional. (Mohanty, 1992: 405, trad. propia del inglés)

Por otra parte, en las últimas décadas, han surgido en India voces que señalan la necesidad de impulsar un diálogo entre los filósofos formados según los modelos “occidentales” (sean indios o extranjeros), que se han dedicado a estudiar las tradiciones filosóficas indias, y aquellos indios que continuaron practicando filosofía al modo tradicional, por fuera de las instituciones académicas instauradas a partir de la colonización (Krishna, 1991). No se trata, entonces, solamente de integrar dos tradiciones (la europea y la india) sino de confrontar diferentes maneras de aproximarse a la tradición india para que pueda darse un diálogo fructífero dejando de lado reduccionismos y estereotipos. Solo de este modo es posible poner en cuestión, repensar y ampliar los horizontes propios de la indología como perspectiva académica dominante a la hora de estudiar filosofía india.

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

En el campo de los estudios sobre China, uno de los trabajos más destacados de los últimos tiempos sobre la metodología de estudio de los textos filosóficos chinos es *Sinologism. An alternative to Orientalism and postcolonialism*, del profesor Ming Dong Gu (2013). Así como el orientalismo representaría una visión deformada de una heterogeneidad no reconocida y silenciada, el sinologismo sería una construcción de una China no menos imaginada y silenciada, pero que tiene problemas propios que no comparte con el orientalismo. En la introducción, Gu reconoce que la obra de Said fue su principal fuente de inspiración y que llegó a conocerlo en persona en una serie de conferencias en Inglaterra (Gu, 2013: 2). El sinologismo no es estrictamente una forma de orientalismo, en tanto, a diferencia de este, opera también por parte de los intelectuales chinos a partir del siglo XX, sobre todo a nivel metodológico:

El sinologismo es una teoría sobre la producción de conocimiento sobre China, guiada por una ideología centrada en Occidente, una epistemología, una metodología y perspectivas occidentales, e inmensamente complicada por las respuestas de los chinos y de los no occidentales. No son solo los occidentales los que utilizan las perspectivas occidentales para observar la civilización china; también son los chinos quienes emplean la epistemología y la metodología occidentales para observar el mundo, su propia cultura y a ellos mismos. Controla casi todos los aspectos de la producción de conocimiento sobre China. Por lo tanto, el sinologismo es una construcción bilateral tanto de chinos como de occidentales. Debido a esta construcción bilateral, ni las teorías del orientalismo ni las del poscolonialismo son un paradigma teórico apropiado para procesar materiales y fenómenos del sinologismo. (Gu, 2013: 6, trad. propia del inglés)

De esta forma Gu se alinea con una larga lista de herederos críticos de la propuesta de Said que destacaron el rol activo que ejercen ambas partes de la ecuación orientalista.¹⁰ Esto prueba la enorme potencia de la propuesta de Said, en tanto sus continuadores no se limitaron a repetir lo que había dicho ni a aplicarlo a estudios más específicos de otras culturas, sino que prolongaron sus tesis en varios sentidos fructíferos.

Lo que nos muestran las últimas reflexiones sobre el sinologismo en territorio chino es que así como no es una verdad evidente que la filosofía sea exclusivamente

¹⁰ Esta pertenencia al grupo de herederos críticos es reconocida por el mismo Gu, quien entiende que es también deudor de los planteos de Dirlik, Spivak, Bhabha, Young, Sardar y Ahmad. Cfr. Gu (2013: 2-3).

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

Europea, que en China haya filosofía no es tampoco algo obvio. En China la discusión sobre la “legitimidad de la filosofía china” (donde la cuestión es tan relevante que tiene un nombre específico) ha sido uno de los temas de discusión más populares a partir de los años 2000, y actualmente las posiciones al respecto son diversas. Desde un punto de vista institucional, al contrario de lo que sucede en este lado del globo, la filosofía china existe *de facto*, como muestran los numerosos departamentos de filosofía china. Pero desde hace ya unos años, una nueva tendencia intelectual está ansiosa por recuperar las formas de categorización de los saberes propios de su tradición para evitar la desarticulación entre los textos considerados filosóficos bajo los parámetros europeos del resto del corpus clásico, facilitando interpretaciones que estarían más en consonancia con el transcurrir propio que tuvo la tradición hasta el siglo XIX que con los criterios eurocéntricos, aunque la mayoría de los académicos sigue aprobando el modelo disciplinar existente, que permite una discusión más fluida con el resto del mundo.

El avance de esta discusión es significativo: China ha logrado dejar atrás la narrativa de la “carencia”, la “insuficiencia” y el “fracaso”, reconfigurando desde premisas multiculturales el problema de si China tiene o no filosofía y si, *ergo*, cuenta o no con un pensamiento profundo y valioso con capacidad de diálogo universal. Como señala Gu, los “colonizados” también son partícipes inevitables de la reproducción del discurso colonial, y China no fue una excepción en este sentido: desde su adopción del modelo educativo europeo, y con ello su vocabulario y sus categorías, por mucho tiempo los intelectuales chinos se plantearon esta pregunta desde premisas eurocéntricas. Desde el resurgimiento de la cuestión de la legitimidad de la filosofía china en los 2000, la academia china ha avanzado hacia fundamentos multiculturales. El valor de este multiculturalismo para los intelectuales chinos es más que evidente: significa reconocer la diversidad de su cultura y revalorizar su propia identidad, comprenderse a sí mismos como sociedad y como tradición, y presentar al mundo las premisas a partir de las cuales ellos mismos categorizan y quieren categorizar la realidad. Al margen de la labor académica poscolonialista de los intelectuales chinos, muy posiblemente esto haya sido finalmente posible gracias al ascenso económico y político de China, que ha cambiado la percepción que los chinos tienen de sí mismos y de su papel en el mundo, así como la percepción del resto del mundo respecto a China.

Esta revalorización de la filosofía china es más que un movimiento pendular entre la autoflagelación propia del sujeto colonial y el orgullo nacionalista, un movimiento del

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

que la academia china tampoco se ha visto exenta; estas dos posiciones comparten en el fondo una mirada acrítica frente al colonialismo cultural al no reconocer, por ceguera o por negación, su ineludible influencia. Pero seguramente no nos equivocamos al afirmar que actualmente la academia china está avanzando más allá de este binarismo, hacia un interculturalismo. Un sector de los académicos chinos no se propone la utopía de recuperar la pureza de las viejas categorías tradicionales ni tampoco cae en una tortuosa comparación con “Occidente” como parámetro, sino que está en proceso de elaboración de una tercera vía que se adueña a la vez de la tradición filosófica europea y de su propia tradición, estableciendo un diálogo entre sus vocabularios, sus categorías y sus mundos en un contexto global:

La “filosofía china” actual ha llegado finalmente a una etapa de las siguientes características: reaparece bajo la forma de “filosofía”, pero no es “filosofía occidental”; se basa en la erudición clásica china tradicional como recurso intelectual, pero no vuelve al pasado de una manera fundamentalista; a la vez que absorbe ampliamente la filosofía occidental, también extiende la línea de desarrollo de la filosofía china; con la “comprensión de lo chino y lo occidental”, la “fusión y la reconfiguración de lo antiguo y lo moderno”, “el retorno a la raíz y la apertura de lo nuevo” como tarea..., con la “interpretación creativa” y la “innovación integral” como objetivo, es a la vez “china” y “filosófica”. (Yao y Wang, 2021: 32, trad. propia del chino)¹¹

Esta evaluación positiva acerca del estado actual de la filosofía en China parece reflejar la esperanza que manifiestan Chakrabarty y Weber respecto al pasaje desde una filosofía comparativa hacia una filosofía “poscomparativa” y de “fusión”, que presuponga pero que no se reduzca a una erudición filológica, textual e histórica sobre “cuándo y quién dijo qué” (sin desacreditar la necesidad e importancia de esta labor) y donde también se vaya más allá de la búsqueda de similitudes y diferencias por sí misma, haciendo participar a las distintas tradiciones en una discusión filosófica más amplia que tenga por objetivo repensar los diferentes aspectos de la existencia humana (Chakrabarty y Weber, 2022: 171).

¹¹ Wang Zhongjiang es un distinguido profesor de filosofía china de la Universidad de Pekín; Yao Yurui es doctora en filosofía por la misma universidad.

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

**“Des-orientar” la filosofía desde América Latina:
una oportunidad y un desafío**

La cuestión de la legitimidad del estatus filosófico de las filosofías de China e India no tiene en el fondo una respuesta teórica conclusiva, en primer lugar, por el carácter histórico y contingente de la delimitación de la filosofía. Por supuesto, revelar este carácter histórico, entretejido en la trama de poder de una Europa colonialista, es el primer paso para generar una conciencia crítica alrededor del problema. Las incoherencias y falacias de establecer un paralelo entre las clásicas dicotomías de “filosofía versus dogmatismo” o “filosofía versus religión” con la dicotomía “Occidente versus Oriente” son fácilmente desarticulables. En primera instancia, un análisis serio muestra que estas mismas categorías, como “filosofía” y “religión”, no existieron necesariamente por fuera de Europa, y que su construcción dicotómica depende de un contexto de debate particular. Precisamente es el desinterés por el vocabulario y las categorías propias de las tradiciones de India y China lo que las tornó, transplantadas a un mundo constituido por “otras palabras y otras cosas”, una triste sombra de lo que podrían ser. También es sencillo mostrar que “Oriente” como unidad cultural no existe y que las tradiciones china e india, por ejemplo, son sumamente distintas la una de la otra; una comparación entre ambas no implicaría menor complejidad que comparar cualquiera de ellas con la tradición europea. Sin embargo, estas valiosas discusiones quedan circunscritas al ámbito de los estudios poscoloniales y el problema práctico permanece sin resolver: esta conciencia crítica brilla por su ausencia en las instituciones educativas, que son, desde ya, uno de los productos más sólidos del colonialismo cultural, y no está presente ni en las reflexiones ni en la enseñanza filosófica; el interés en revertir esta situación en general no supera un lejano prurito autocomplaciente de no ser clasificado en la desagradable categoría de “eurocéntrico”. Incluso, si se aclara que se enseña solo “filosofía occidental” y se reconoce la existencia de otras tradiciones filosóficas (englobadas dentro de la “filosofía oriental”), se lo hace únicamente para avisar que se las deja de lado, a menudo sin dar mayores motivos, reproduciendo no solo la dicotomía reduccionista Occidente/Oriente sino también la asimetría: se puede estudiar solo filosofía occidental pero, ¿se podría estudiar solo “filosofía oriental”? ¿seguiríamos estudiando filosofía? En el mejor de los casos, cuando se abandona el epíteto “oriental” por filosofía “china”, “india”, etc., y en un esfuerzo de inclusión se contempla algún contenido en, por ejemplo, un congreso filosófico, su contraste con el resto del contenido (filosofía europea y estadounidense), carente de epíteto alguno, señala una implícita exclusión. Como apuntan Chakrabarti y Weber: “La inclusión excluyente reconoce, digamos, la ‘filosofía africana’ como filosofía y, por

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

lo tanto, es inclusiva, pero al mismo tiempo la etiqueta como algo distinto de la filosofía propiamente dicha y, por lo tanto, también la excluye” (2022: 160, trad. propia del inglés).

Más allá de las discusiones teóricas sobre la categoría “filosofía” en relación con la inclusión de las filosofías de India y China en nuestros programas de estudio, se impone una serie de preguntas pragmáticas: ¿qué valor tiene la exclusión que ejercemos sobre las filosofías de India y China? ¿Qué diferencia hace? ¿Qué ganamos de este eurocentrismo? ¿Qué perdemos? Para que estos interrogantes sean tangibles y relevantes, debemos preguntarnos por este valor y esta diferencia desde nuestro espacio y tiempo particulares, es decir, desde Latinoamérica. América Latina representa uno de los casos más extremos de los efectos de la colonización cultural y el establecimiento de la universalidad cultural “occidental”.¹² Esto es así hasta tal punto, que la identidad de la filosofía latinoamericana se ha construido en gran medida en un movimiento conflictivo de simultánea imitación y crítica, de amor y de insatisfacción respecto de la tradición filosófica europea, y los pensadores latinoamericanos encuentran dificultades para sentirse identificados con la ambigua categoría “filosofía latinoamericana”. No es de extrañar pues que la exclusión eurocéntrica de las filosofías de India y China se reproduzca sistemáticamente en la academia local.

Bien podríamos preguntarnos qué tiene para aportarnos la cuestión de la legitimidad de las filosofías china e india en Latinoamérica, aparentes terceros ajenos a la problemática latinoamericana, circunscripta a América Latina y Europa como los dos espacios geoespirituales de nuestro conflicto identitario cultural. En verdad, incluir en la reflexión de esta problemática otras tradiciones como las de China e India cuenta con una doble ventaja. Como sostiene Soldatenko (2022: 122), la posición latinoamericana tiene la capacidad de relativizar y disolver la tradicional dicotomía de Oriente y Occidente, en la que Latinoamérica nunca pudo acomodarse conceptualmente, y puede arrojar luz sobre la ambigüedad del término “Occidente” en los binarismos más acotados de “China-Occidente” o “India-Occidente”, en la que reposan muchos estudios interculturales actuales. Por otro lado, América Latina tiene la posibilidad, en el encuentro con otras tradiciones no europeas, de hallar un nuevo camino que la

¹² Si bien existe toda una tradición de filosofía latinoamericana y se han realizado trabajos valiosos sobre ella y las tensiones de su desarrollo histórico, el camino hacia la incorporación significativa y sistemática de estos temas en los planes de estudio de la carrera de filosofía es lento y tortuoso. Un buen estado de la cuestión puede consultarse en Santos Herceg (2012).

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

aparte de su insistencia en hacer añadidos, ajustes o reproches a la filosofía europea y, sin negar su importancia, iniciar un nuevo proyecto filosófico más afín a las realidades y problemáticas de un mundo multipolar.

Lo cierto es que tenemos mucho más para perder que para ganar sosteniendo desde el sur un pensamiento eurocéntrico recalcitrante. Incluir o no la filosofía china, india o de otras tradiciones en nuestros programas de estudio representa, sobre todo, volver interculturales las premisas de la labor filosófica. El interculturalismo no es una mera pose, una etiqueta de “diversidad” en el perfil institucional, una pizca de filosofía china, india (y de “pensamiento” latinoamericano) aquí y allá para dejar contentos a los policías de la moral étnica; el reclamo por el interculturalismo no es una indignación moral, sino la convicción de que existe más de una forma de “pensar con profundidad”, “acuñar nuevos conceptos” y “generar cosmovisiones” que pueden proporcionar grandes aportes a la disciplina.

¿Qué contribuciones nos puede brindar una aproximación a las filosofías de India y China? En primer lugar, abandonar “el culto del Oriente, que los pueblos del misceláneo Oriente no comparten” y realmente abordar la diversidad nos compele a salir de las concepciones que se han sedimentado en nosotros en la forma de un sentido común, nos “des-orienta” y nos urge a repensar aquello que llamamos “nuestra tradición” bajo una nueva mirada; precisamente, nos abre los ojos frente al carácter histórico y contingente de esa construcción que llamamos “nuestra tradición” o “la filosofía”, y nos obliga a complejizar y matizar todo aquello que creíamos ser “así”. En segundo lugar, el esfuerzo por incorporar conceptualizaciones diferentes a menudo nos permite comprender mejor, por contraste, las categorías ya “conocidas”, pero ahora repensadas de un modo más profundo; en este sentido, estudiar las propuestas filosóficas forjadas en el marco de otras tradiciones posibilita no solo ampliar los horizontes sino también profundizar nuestro conocimiento filosófico. En tercer lugar, acercarnos a estas nuevas cosmovisiones aporta una bocanada de aire fresco en la reflexión inagotable de cuestiones metafísicas, éticas, epistemológicas, políticas, etc.: las reconfiguraciones producidas por la “des-orientación” de la filosofía tienen el fin terapéutico de aportar energías y recursos intelectuales renovados. En cuarto lugar, dado que vivimos en un mundo crecientemente multipolar, comprender otras tradiciones de pensamiento será de gran valor para una mejor convivencia global. Finalmente, bajo esta perspectiva se nos abre la posibilidad de una interculturalidad que nos lleve más allá de nuestra constante añoranza y frustración con Europa, que a su vez sería especialmente

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

pertinente desde nuestro territorio: nunca exactamente “Oriente” ni “Occidente”, fundamentalmente imposibilitado de hallar respuestas cerradas al interrogante de la identidad cultural. En resumen, aferrarnos ciegamente a la tradición europea desde Latinoamérica sin abrirnos a la riqueza intelectual de otras tradiciones (ni hablar de nuestro propio continente), representa hoy en día la necedad intelectual y política más grande que podemos cometer: implicaría ir en contra del propio espíritu crítico de la filosofía que, a lo largo de la historia, en ciertas ocasiones cruciales, rompió esquemas atreviéndose a pensar fuera del marco de lo establecido.

Como señala Panikkar (1988), la filosofía comparativa, injustamente circunscripta al análisis intercultural, ya que todo ejercicio filosófico implica otro hermenéutico de ida y vuelta entre nuestras creencias no asumidas y aquello que estudiamos (un proceso simbiótico de “fusión de horizontes”), consiste más que nada en un encuentro existencial: el aprendizaje no es una mera suma atemporal de saberes teóricos, sino que es, sobre todo, un proceso vivido en el que se produce algo nuevo: nos volvemos progresivamente capaces de salir de nuestro sentido común, pensar críticamente y generar nuevas asociaciones que enriquecen nuestro mundo y nos ayudan a comprenderlo. De otro modo quedamos encerrados en el círculo vicioso que señala Schwitzgebel a propósito de la falta de filósofos chinos antiguos en la enseñanza de la filosofía antigua:

La ignorancia, así, justifica aparentemente la ignorancia: debido a que no conocemos su trabajo, tienen poco impacto en nuestra filosofía. Debido a que tienen poco impacto en nuestra filosofía, creemos que estamos justificados en permanecer ignorantes acerca de su trabajo. (Schwitzgenel, 2015: s./n., trad. propia del inglés)

Tal como ha señalado Defoort (2001) respecto de la filosofía china, su exclusión del ámbito académico es de difícil solución porque el problema, más que en el nivel de los argumentos, se encuentra en el nivel de la “sensibilidad”: la resistencia a aceptar la filosofía china o la filosofía india tiene que ver con la susceptibilidad frente a aquello que amenaza nuestra identidad. Si fuera una mera cuestión de argumentos, “presentar las mejores ideas de la filosofía china, a las que los expertos en filosofía prestarán oído pacientemente” (Defoort, 2017: 1088, trad. propia del inglés), los numerosos artículos y los libros sobre las filosofías de India y China, a los que argumentos nos les faltan, ya habrían fácilmente convencido a la mayoría. Sin embargo, la mayor parte de los expertos en filosofía no tiene siquiera interés en leerlos porque no pueden liberarse

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

de la sospecha de que no pueden contener filosofía; y, como señala Schwitzgebel, no se liberan nunca de esta impresión porque nunca los leen.

Conclusiones

Al observar retrospectivamente la herencia de Said en diferentes disciplinas, y todo lo que falta por hacer, entendemos que su afirmación del fracaso del orientalismo puede leerse como un trabajo en progreso:

Considero que el fracaso del orientalismo ha sido humano e intelectual, ya que, al adoptar una postura de absoluta oposición a una región del mundo que considera ajena a la suya, el orientalismo no ha sido capaz de identificarse con la experiencia humana y ni siquiera considerarla como una experiencia humana. (Said, 1978: 431)

Spivak y Bhabha argumentaron que este fracaso es estructural y no depende solo del impulso colonialista, sino de la recepción activa y creadora de los colonizados, descolonizados y artífices de su propia identidad. En la introducción señalamos la resistencia que encontramos en quienes, genuinamente interesados en el estudio de las filosofías de China e India, todavía operan con la noción de “filosofía oriental” e incluso encuentran obstáculos para abandonarla. Por eso es tan importante aplicar el trabajo crítico poscolonial al campo de la filosofía en particular, dado que implica una desestabilización de la identidad misma de la filosofía tal como se configuró a partir del siglo XVIII en Europa y, a su vez, una oportunidad de generar una reconfiguración enriquecedora de esta disciplina: su “des-orientación” es a su vez la oportunidad para hallar nuevos caminos. En particular, Latinoamérica puede ser el espacio ideal para emprender trabajos comparativos y poscomparativos de filosofía intercultural, ya que tiene la ventaja y el desafío de realmente poder descentralizar el discurso filosófico.

Actualmente, en América Latina, la filosofía intercultural (al menos en lo que a los estudios de Asia respecta) se encuentra en una situación sumamente rudimentaria: no solo prácticamente no hay contenidos de filosofía china e india (ni latinoamericana, ni africana, ni islámica, etc.) en los departamentos de filosofía, sino que en la mayoría de las universidades no hay ni siquiera departamentos de sinología, indología o estudios de Asia como los que existen en algunas universidades de Europa y Estados Unidos. Por ello, hoy en día el objetivo dentro del contexto latinoamericano es modesto: lograr

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

la inclusión progresiva de las filosofías de China e India dentro de los programas de estudio y los congresos filosóficos, aunque sea dentro de los espacios inclusivo-exclusivos de la sinología y la indología, y que la labor académica encuentre canales y mecanismos para la difusión general al público, aprovechando ámbitos como los de la extensión universitaria. Sin embargo, la posición particular de Latinoamérica puede ser propicia para que, idealmente, estas tradiciones se integren a una discusión filosófica más amplia, a la vez latinoamericana y global, autorreflexiva y abierta. Esto también representa una oportunidad de convertir el debate filosófico en una práctica al servicio de nuestra actualidad y nuestros problemas reales, uno de los desafíos más grandes que enfrenta hoy la filosofía académica.

Esto nos alienta a seguir trabajando, dando a conocer nuestras investigaciones y continuando con la divulgación y formación porque, como hemos mostrado, hay mucho para ganar con el cambio de perspectiva para la propia formación filosófica.

Bibliografía

- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Chakrabarty, D. (1997). *Colonial Indology. Sociopolitics of the Ancient Indian Past*. Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Chakrabarty, D. (1999). La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados “indios”? En Dube, S. (ed.). *Pasados Poscoloniales*, pp. 623-658. México: El Colegio de México.
- Chakrabarty, A. y Weber, R. (2022). Global Post-Comparative Philosophy as Just Philosophy. En Burik, S.; Smid, R. y Weber, R. *Comparative Philosophy and Method. Contemporary Practices and Future Possibilities*, pp. 159-178. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Defoort, C. (2001). Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate. *Philosophy East and West*, 51 (3): 393-413.
- Defoort, C. (2017). Outrageously Irrelevant Remarks of a Girl in a Closed Conversation: A Reply to Tim Heysse. *Philosophy East and West*, 67 (4): 1086-1091.

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

- Garfield, J. L. y Van Norden, B. W. (2016). If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is. *The New York Times*. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html>
- González España, P. (1999). La filosofía china. En Cruz Hernández, M. (ed.). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Filosofías no occidentales*, pp. 37-96. Madrid: Trotta.
- Gu, M. (2013). *Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism*. Oxford: Routledge.
- Guthrie, W. K. C. (1984). *Historia de la Filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (1993). *Historia de la Filosofía griega II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. Madrid: Gredos.
- Hadot, P. (1998). *Qué es la filosofía antigua*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Krishna, D. (1991). Preface. En Krishna, D. et al. (eds.). *Samvāda. A Dialogue between Two Philosophical Traditions*, pp. xi-xvi. Nueva Delhi: Indian Council of Philosophical Research.
- Martino, G. (2015). Cuestiones en torno a la filosofía de la India. Tendencias académicas en las universidades de Argentina y dilemas (meta)filosóficos. *Journal de Ciencias Sociales*, 5: 38-59.
- Mohanty, J. N. (1992). On Matilal's Understanding of Indian Philosophy. *Philosophy East and West*, 42 (3): 397-406.
- Pániker, A. (2005). *Índika. Una descolonización intelectual*. Barcelona: Kairós.
- Pankaj, M. (2014). *De las ruinas de los imperios: La rebelión contra Occidente y la metamorfosis de Asia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Pannikar, R. (1988). What is Comparative Philosophy Comparing? En Larson, G. J. y Deutsch, E. (eds.). *Interpreting across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, pp. 116-136. New Jersey/Londres: Princeton University Press.
- Park, P. K. J. (2013). *Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon. 1780-1830*. Nueva York: State University of New York Press.

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

- Perkins, F. (2019). Metaphysics in Chinese Philosophy. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (verano), Zalta, E. N. (ed.). Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/chinese-metaphysics/>
- Robin, L. (1956). *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate.
- Santos Herceg, J. (2012). ¿Qué se dice cuando se dice Filosofía Latinoamericana? *Revista de filosofía*, (68): 65-78.
- Schwarz, H. y Ray, S. (eds.) (2005). *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Schwitzgebel, E. (2015). What's Missing in College Philosophy Classes? Chinese Philosophers. *Los Angeles Times*. Disponible en: <https://www.latimes.com/opinion/op-ed/la-oe-0913-schwitzgebel-chinese-philosophy-20150913-story.html>
- Soldatenko, G. (2022). Reflections for Comparative Method from a Latin American Philosophical Perspective. En Burik, S.; Smid, R. y R. Weber, R. (eds.). *Comparative Philosophy and Method. Contemporary Practices and Future Possibilities*, pp. 119-137. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39: 297-364.
- Spivak, G. (2005). Foreword: Upon Reading the *Companion to Postcolonial Studies*. En Schwarz, H. y Ray, S. (eds.). *A Companion to Postcolonial Studies*, pp. XV-XXII. Oxford: Blackwell Publishing.
- Staal, F. (1988). Is there Philosophy in Asia? En Larson, G. y Deutsch, E. *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, pp. 203-229. Princeton: Princeton University Press.
- Tampio, N. (2016). Not all things wise and good are philosophy. *Aeon*. Disponible en: <https://aeon.co/ideas/not-all-things-wise-and-good-are-philosophy>.
- Tonelli, M. (2019). Introducción a Plotino. En Di Camillo, S. y Tonelli, M. *Filósofos griegos antiguos*, vol. I, pp. 74-98. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata.

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

- Yao Yurui 姚裕瑞, Wang Zhongjiang 王中江 (2021). 从古典到新传统的多元性重建 -当代“中国哲学”世界的新开展 (Cóng gǔdiǎn dào xīn chuántǒng de duōyuánxìng chóngjiàn -dāngdài ‘zhōngguó zhéxué’ shìjiè de xīn kāizhǎn. Una reconstrucción pluralista desde los clásicos hasta la nueva tradición: nuevos desarrollos del mundo de la “filosofía china” contemporánea), *Wén Shǐ Zhé* 文史哲, 5 (386): 21-32.

María Elena Díaz

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ha sido becaria de la Universidad de Jilin, en la República Popular China. Actualmente, se desempeña como Docente e Investigadora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Jefa de Trabajos Prácticos de “Historia de la Filosofía Antigua” y Profesora Asociada en la cátedra de IPC en el CBC de la UBA. Directora del Proyecto FILO:CyT (FC19): “Encuentros entre las filosofías de Grecia, India y China antiguas. Traducciones, interpretaciones y adaptaciones del vocabulario del ser, el tener y el hacer”. Ha participado de diversos proyectos de Investigación (UBACyT y PICT) sobre filosofía antigua. Desde 2018, coordina el Taller del chino filosófico (Instituto de Filosofía, FFyL, UBA) y ha dictado numerosos cursos de extensión sobre lengua y filosofías de China.

Contacto: chinadesdeelsur@gmail.com

Julieta Marina Herrera

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y maestranda becaria en Filosofía china por la Universidad de Pekín. Ex becaria de la Facultad de Humanidades de la Universidad Tsinghua, de idioma chino de la Universidad de Pekín y de la Universidad de Lengua y Cultura de Beijing. Diplomada en idioma y cultura japoneses por el Instituto Sendagaya de Tokio. Investigadora del proyecto de investigación FILO:CyT (FC19) “Encuentros entre las Filosofías de Grecia, India y China Antiguas. Traducciones, interpretaciones y adaptaciones del vocabulario del ser, el tener y el hacer” y del Centro de Estudios Argentina-China (CEACH, Facultad de Ciencias Sociales, UBA). Presenta regularmente trabajos en congresos nacionales e internacionales y es autora de artículos especializados sobre filosofía china. Contacto: julieta.m.h@gmail.com

El orientalismo en la filosofía

María Elena Díaz, Julieta Marina Herrera, Gabriela Müller

Gabriela Müller

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ha sido becaria doctoral y posdoctoral del CONICET. Actualmente se desempeña como docente e investigadora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Jefa de trabajos prácticos de “Historia de la Filosofía Antigua” (Departamento de Filosofía) y de “Sánscrito” (Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas) en la misma institución. Participa de diversos proyectos de investigación sobre filosofía antigua, filosofía de la India y filosofía comparada. Codirectora del proyecto de investigación FILO:CyT (FC19): “Encuentros entre las filosofías de Grecia, India y China antiguas. Traducciones, interpretaciones y adaptaciones del vocabulario del ser, el tener y el hacer”. Desde 2016 coordina el “Taller de Lectura de Textos Sánscritos” (Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA) y ha dictado diversos seminarios de grado sobre temáticas relacionadas con la filosofía y la literatura indias. Contacto: gafermu@gmail.com