

EL SIGLO XXI: NUEVA EDAD EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN TANTO DIÁLOGO MUNDIAL ENTRE TRADICIONES FILOSÓFICAS*

ENRIQUE DUSSEL**

Resumen: El artículo sostiene las siguientes tesis: 1) Es necesario afirmar que la humanidad ha expresado desde siempre ciertos *núcleos problemáticos universales* que se observan en todas las culturas. 2) La existencia de las respuestas racionales a esos *núcleos* se expresan en forma de narraciones míticas. 3) La formulación de discursos categoriales filosóficos es un desarrollo de la racionalidad humana, que no invalida todas las narrativas míticas. Estos discursos se han dado en las grandes culturas urbanas neolíticas (aunque en un nivel muy inicial). 4) La filosofía moderna europea confundió el dominio económico-político de su cultura y la crisis derivada de las otras filosofías regionales, con una eurocéntrica pretensión de universalidad que debe cuestionarse. 5) Hay aspectos formales universales en los que todas las filosofías regionales pueden relacionarse. 6) Todo ello impulsa a entrar en una nueva edad de diálogo interfilosófico, respetuoso de las diferencias y dispuesto a aprender de los descubrimientos útiles de otras tradiciones. 7) Habría que formular un proyecto que, superando la Modernidad eurocéntrica filosófica, intente un pluriverso *trans-moderno* y mundial, a partir del desarrollo de los recur-

* Una primera versión fue presentada como ponencia en el *XXII World Congress of Philosophy*, Seúl, Korea, 2 de agosto de 2008, en la *III Sesión plenaria* sobre el tema: “Repensando la historia de la filosofía y la filosofía comparativa”. La exposición consiste en incluir tesis fundamentales que han sido tratadas en extenso en otras obras del autor (véase www.enriquedussel.org, y úsese el sistema “copernic.com” para buscar temas en toda la obra allí escaneada).

** Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, dussamb@servidor.unam.mx

sos propios, de las filosofías periféricas, subalternas y poscoloniales, *desechadas* por la Modernidad.

PALABRAS CLAVE: DIÁLOGO INTERFILOSÓFICO, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, CRÍTICA DEL EUROCENTRISMO, TRANSMODERNIDAD

Abstract: *This paper argues the following points: 1) It is necessary to affirm that all of humanity has always sought to address certain core universal problems that are present in all cultures. 2) The rational responses to these core problems first acquire the shape of mythical narratives. 3) The formulation of categorical philosophical discourses is a subsequent development in human rationality, which does not however negate all mythical narratives. These discourses arose in all the great urban Neolithic cultures (only in initial form). 4) Modern European philosophy confused its economic, political and cultural domination, and the resulting crises in other philosophical traditions, with an Eurocentric universality claim, which must be questioned. 5) There are formal universal aspects in which all regional philosophies can coincide, and which respond to the core problems at an abstract level. 6) All of this impels entry into a new age of inter-philosophical dialogue, respectful of differences and open to learning from the useful discoveries of other traditions. 7) A new philosophical project must be developed that is capable of going beyond Eurocentric philosophical Modernity, by shaping a global Trans-modern pluriverse, drawing upon the discarded —by the Modernity— own resources of peripheral, subalternand post-colonial philosophies.*

KEY WORDS: INTERPHILOSOPHICAL DIALOGUE, HISTORY OF PHILOSOPHY, CRITIQUE OF EUROCENTRISM, TRANSMODERNITY

Intentaré pensar un tema, que opino, ocupará el siglo XXI: *la aceptación por parte de cada una de las tradiciones regionales filosóficas del planeta (europea, estadounidense, china, hindú, árabe, africana, latinoamericana, etcétera) del valor y de la historia de las otras tradiciones filosóficas.* Sería la primera vez en la historia de la filosofía que las diversas tradiciones filosóficas se dispondrían a un auténtico y simétrico diálogo, gracias al cual aprenderían muchos aspectos desconocidos o más desarrollados en otras tradiciones. Además, sería la clave para la comprensión del contenido de otras culturas presentes en la vida cotidiana de toda la humanidad, por los gigantescos medios de comunicación que permiten, en el instante, recibir noticias de culturas de las que no se

tenía conocimiento. Será un proceso de mutuo enriquecimiento filosófico que exige, éticamente, reconocer a todas las comunidades filosóficas de otras tradiciones con iguales derechos de argumentación, superando así un *moderno eurocentrismo* hoy imperante, que lleva a la infecundidad y, frecuentemente, a la destrucción de notables descubrimientos de otras tradiciones.

LOS NÚCLEOS PROBLEMÁTICOS UNIVERSALES

Llamaré *núcleos problemáticos universales* al conjunto de preguntas fundamentales (ontológicas) que el *homo sapiens* debió formularse llegado a su madurez específica, preguntas cuya existencia queda probada en los relatos míticos de todos los pueblos. Dado su desarrollo cerebral, con capacidad de conciencia, autoconciencia, desarrollo lingüístico, ético (de responsabilidad sobre sus actos) y social, el ser humano enfrentó la *totalidad de lo real* para poder manejarla, con el fin de reproducir y desarrollar la vida humana comunitaria. El *desconcierto* ante las posibles causas de los fenómenos naturales que debía enfrentar y lo imprevisible de sus propios impulsos y comportamientos, le llevó a hacer preguntas en torno a algunos *núcleos problemáticos* tales como: ¿qué son y cómo se comportan *las cosas reales* en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego?, ¿en qué consiste el misterio de su propia *subjetividad*, el yo, la interioridad humana?, ¿cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el *mundo ético y social*? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el *fundamento último* de todo lo real, del universo? —con lo que surge la pregunta acerca de lo ontológico en aquello de que: “¿Por qué el *ser* y no más bien la *nada*?”—. Estos *núcleos problemáticos* debieron inevitablemente hacerse presentes, cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo paleolítico. Son *núcleos problemáticos* racionales o preguntas, entre muchas otras, de los *porqués universales* que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición.

El contenido y modo de responder a estos *núcleos problemáticos* desatan, lanzan y disparan desarrollos muy diversos de narrativas *racionales*, se por *racionales* se entiende el simple *dar razones* o fundamento, que

intentan interpretar o explicar los fenómenos, es decir, lo que *aparece* en el nivel de cada uno de esos *núcleos problemáticos*.

EL DESARROLLO *RACIONAL* DE LAS NARRACIONES *MÍTICAS*

La humanidad, siempre e inevitablemente, sea cual fuere el grado de su desarrollo y en sus diversos componentes, expuso lingüísticamente las respuestas *racionales* (es decir, dando fundamento, el que fuera y mientras no sea refutado) a dichos *núcleos problemáticos* por medio de un proceso de *producción de mitos* (una *mito-poiésis*). La producción de mitos fue el primer tipo racional de interpretación o explicación del entorno real (del mundo, de la subjetividad, del horizonte práctico ético, o de la referencia última de la realidad que se describió simbólicamente).

Los mitos, narrativas simbólicas, entonces, no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos, y por ello de *doble sentido*, que exigen para su comprensión todo un proceso hermenéutico *que descubre las razones*, en este sentido son racionales,¹ y contienen significados *universales* (en cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y contruidos con base en *conceptos* (categorizaciones cerebrales de mapas cerebrales que incluyen a millones de grupos neuronales, por las que se unifican en su significado múltiples fenómenos empíricos y singulares que enfrenta el ser humano).

Los numerosos mitos, que se ordenan en torno a los *núcleos problemáticos* indicados, se guardan en la memoria de la comunidad, al comienzo por tradición oral, y desde tres milenios a. C. ya escritos, donde serán colectados, recordados e interpretados por comunidades de sabios que se admiran ante lo real, “pero el que no halla explicación y se admira reconoce su ignorancia, por lo que el que *ama el mito (filómythos)* es como el que *ama la sabiduría (filósofos)*”, según la expresión de Aristóteles (*Metafísica* I, 2; 982 b 17-18). Nacen así las *tradiciones* míticas que dan a los pueblos una explicación *con razones* de las preguntas más arduas que acuciaban a la humanidad, y he denominado los *núcleos problemáticos*. Pueblos tan pobres y simples como los Tupinambas de Brasil,

¹ Véase la problemática de la racionalidad del mito en la obra de Paul Ricœur.

estudiados por Claude Levy-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de su vida gracias al *sentido* que les otorgaban sus numerosos mitos.

Las culturas, al decir de Paul Ricœur, tienen por su parte un *núcleo ético-mítico* (“*le noyau éthico-mythique*”) (veáanse Ricœur, 1964: 274-288 y Dussel, 2006), es decir, una *visión del mundo* (*Weltanschauung*) que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y los guía éticamente. Por otra parte, ciertas culturas (como la china, la indostánica, la mesopotámica, la egipcia, la azteca, la árabe, la helénica, la romana, la rusa, etcétera) alcanzaron, debido a su dominio político, económico y militar, una extensión geopolítica que subsumió a otras. Éstas con cierta universalidad sobrepusieron sus estructuras míticas a otras subalternas. Fue una dominación cultural que la historia constata en todo su desarrollo. Es evidente que, de una manera u otra, quizás exceptuando las amerindias, tuvieron un intercambio entre ellas. No se trata de sustantividades absolutamente independientes.

En estos diálogos y choques culturales, ciertos mitos perdurarán en las etapas posteriores (aun en la edad de los discursos categoriales filosóficos y de la ciencia de la misma Modernidad, al presente). Nunca desaparecerán todos los mitos, porque algunos siguen teniendo *sentido*, como bien lo anota Ernst Bloch (1959) y Franz Hinkelammert (2008).

EL NUEVO DESARROLLO RACIONAL DE LOS DISCURSOS CON *CATEGORÍAS FILOSÓFICAS*

Nos tienen acostumbrados, en referencia al pasaje del *mythos* al *lógos* (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que enseguida cuestionaré), de ser como un salto que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple de una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un nivel distinto de racionalidad. Es un *progreso* en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una *pérdida* de los sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos (ca-

racterística propia de la narrativa racional mítica). Los mitos prometico o adámico siguen teniendo todavía significación ética en el presente (Ricœur, 1963).

Entonces el discurso racional unívoco o con *categorías filosóficas* que puede, de alguna manera, definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en *precisión*, pero pierde en *sugestión* de sentido. Es un avance civilizatorio importante, abre camino en la posibilidad de efectuar actos de abstracción, análisis, separación de los contenidos semánticos de la cosa o fenómeno observado, del discurso y en la descripción y explicación precisa de la realidad empírica; para permitir al observador un *manejo* más eficaz en vista de la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

La mera *sabiduría*, si por ésta se entiende el exponer con orden los diversos componentes de las respuestas a los *núcleos problemáticos* indicados, se torna ahora como el contenido de un *oficio* social diferenciado que se ocupa del esclarecimiento, exposición y desarrollo de ella misma. En una sociología de la filosofía, las comunidades de filósofos forman agrupaciones diferenciadas de los sacerdotes, artistas, políticos, etcétera. Los miembros de estas comunidades de sabios, ritualizados, constituyendo *escuelas de vida*, estrictamente disciplinada (desde el *calmecac* azteca hasta la *academia* ateniense o los sabios de la ciudad de Menfis en el Egipto del milenio III a. C.), fueron los llamados *amantes de la sabiduría* (*philo-sóphoi*) entre los griegos. En su sentido histórico, los *amantes de los mitos* también eran, estrictamente, *amantes de la sabiduría*, y por ello, los que posteriormente serán llamados *filósofos* deberían más bien ser denominados *filólogos*, si por *lógos* se entiende el discurso racional con categorías filosóficas, que ya no usan los recursos de la narrativa simbólica mítica, sino de manera excepcional y, como ejemplo, para ejercer sobre ellos una hermenéutica filosófica.

Dejar atrás la pura expresión racional mítica, y depurarla del símbolo para, semánticamente, dar a ciertos *términos* o *palabras* una significación unívoca, definible, con contenido conceptual, fruto de una elaboración *metódica*, analítica, que va del todo a las partes para ir fijando su significado preciso, se fue dando en todas las grandes culturas urbanas del Neolítico. La narrativa con *categorías filosóficas* se fueron dando entonces en India (posterior a los *Upanishads*), en China (desde el *Libro de*

las *Mutaciones* o *I Ching*), en Persia, en Mesopotamia, en Egipto (con textos como el denominado *filosofía de Menfis*), en el Mediterráneo oriental (entre Fenicios y Griegos), en Mesoamérica (maya y azteca), en los Andes (entre los aymaras y quechuas que se organizaron en el Imperio inca), etcétera. Así entre los aztecas *Quetzal-coatl* era la expresión simbólica de un dios dual originario (siendo el *Quetzal* la pluma de un bello pájaro tropical que significaba la divinidad y *coatl* indicaba al gemelo o hermano igual: los *dos*) que los *tlamatinime* —los que saben las cosas, que fray Bernardino Sahagún llamó *filósofos* (véase Dussel, 1995: § 7.1. The *tlamatini*)— denominaban *Ometeotl* (de *ome*: dos; *teotl*: lo divino), dejando ya de lado al símbolo. Esta última denominación indicaba el *origen dual* del universo (no ya el origen unitario del *to én*: el *Uno* de Platón o Plotino). Esto indica el comienzo del pasaje de la racionalidad simbólica a la racionalidad de *categorización conceptual filosófica* entre los aztecas, en la persona histórica de Nezahuálcoyotl (1402-1472).

Algunos, como Raúl Fornet-Betancourt (2004) en América Latina, reconocen, sin demasiada descripción de lo que sea la filosofía, el que se practicó en Amerindia (antes de la invasión europea de 1492) o en África. El ataque a una *etnofilosofía* lanzada por el africano Paulin Hountondji (1977) contra la obra de Placide Tempel, *La filosofía Bantú* (1949. Muy semejante a la obra de León, 1979), apunta justamente a la necesidad de definir mejor qué es la filosofía (para distinguirla del mito).

Cuando se leen detenidamente los primeros enunciados del *Tao Te-king* (o *Dao de jing*) del legendario Lao-tze: “El *tao* que puede nombrarse no es el que fue siempre [...] Antes del tiempo fue el *tao* inefable, el que no tiene nombre” (1950: 18), nos encontramos ante un texto que usa *categorías filosóficas* que se alejan del relato meramente mítico. De la filosofía de Confucio (2003) —551-479 a.C.— nadie puede ignorar su densidad argumentativa y racional. El desarrollo filosófico continuamente argumentado de un Mo-Tzu (véase de Barry, 2003: 66 y ss.) —479-380 a. C.—, que criticó las implicaciones sociales y éticas del pensamiento de Confucio, afirmando un universalismo de graves implicaciones políticas, escéptico de los ritos y con una organización o *escuela* excelentemente organizada, no puede dejar de ser considerado como uno de los pilares de la *filosofía* china, que antecedió a la gran síntesis confuciana de Meng Tzu (Mencius) —390-305 a. C.— (de Barry, 2003: 114 y ss.; Collins, 2000: ff.

137 y 272). Esta *filosofía* atravesará 2 500 años, con clásicos en cada siglo, y aun en la Modernidad europea tales como Wang Yang-ming (1472-1529) (que desarrolló la tradición neoconfuciana que se prolonga hasta nuestros días, la cual no sólo influyó en Mao Tse-tung, sino que también cumple la función que el calvinismo tuvo en el origen del capitalismo actual en China, Singapur, entre otros) o Huang Tsung-hsi (1610-1695), gran renovador de la filosofía política.

De la misma manera, las filosofías indostánicas se organizan en torno a los *núcleos problemáticos* filosóficamente expresados (Collins, 2000: 177 y ss., y 322 y ss.). Leemos en el *Chandogya Upanisad*:

En el comienzo, querido, este mundo fue sólo Ser (*sat*), sólo uno, sin un segundo. Algunos opinan: En el comienzo, verdaderamente, el mundo fue sólo No-ser (*asat*), sólo uno, sin un segundo; donde el No-ser emergió el Ser. Pero, pienso, querido, ¿cómo pudo ser esto? ¿Cómo pudo el Ser emerger del No-ser? Por el contrario, querido, en el comienzo del mundo fue sólo el Ser. (Citando en Embree, 2000: 37)

¿No es esto filosofía?, ¿sería por el contrario Parménides o Heráclito filósofos y no los de la India?, ¿cuál sería el criterio de demarcación entre el texto citado y el de los presocráticos?

En el hinduismo, por su parte, el concepto de *Brahman* se refiere a la totalidad del universo (como la *Pacha* del quechua entre los incas del Perú); el *atman* a la subjetividad; el *karma* a la acción humana; el *moksha* a la relación del *atman* con el *Brahman*. A partir de estos *núcleos* se construye un discurso categorial filosófico desde el siglo v a. C. Con Sankara (788-820 d. C.), la filosofía india alcanzó un desarrollo clásico, que continúa hasta el presente. En tanto la filosofía budista, a partir de Siddhartha Gautama (563-483 a. C.), rechaza los conceptos de *Brahman* y *atman*, ya que la totalidad del universo es un eterno devenir interconectado (*patitya samatpada*), negando claramente las tradiciones míticas (como la de los *Vedas*) y construyendo una narración estrictamente racional (lo que no está, como en todas las filosofías, exenta de momentos míticos, tales como la *ensomátosis*, *sucesivas reincorporaciones del alma*). Por su parte el Jainismo, cuyo primer representante fue Vardhamana Mahvira (599-

527 a. C.), defiende ontológicamente la *Tattvartha Sutra* (la *no violencia, no posesión, no determinación*), desde un vitalismo universal de gran importancia ante el problema ecológico actual.

Con esto quiero indicar, claramente, que la filosofía no sólo nació en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos que, en vez de describir los caracteres que deben definirse como *criterios de demarcación* entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal, lo que no impide que se indique que la filosofía griega fue un ejemplo en su tipo entre las filosofías producidas por la humanidad, y que le tocó históricamente continuarse en las filosofías del Imperio romano, que por su parte abrió un horizonte cultural a la llamada Edad Media europeo latino-germánica, que al final culminará en la tradición de la filosofía europea que fundamentará el fenómeno de la Modernidad desde la invasión de América, la instalación del colonialismo y del capitalismo, y que, por la Revolución industrial desde finales del siglo XVIII (hace sólo dos siglos), llegará a convertirse en la civilización central y dominadora del sistema-mundo hasta el comienzo del siglo XXI. Esto produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia (que denomino heleno y eurocentrismo) lo cual impedirá tener una visión mundial de lo que realmente ha acontecido en la historia de la filosofía. De no aclararse estas cuestiones por medio de un diálogo actual entre tradiciones filosóficas no-occidentales con la filosofía europeo-estadounidense, el desarrollo de la filosofía entrará en un callejón sin salida. Lo digo en especial como latinoamericano.

Por lo tanto, suena un poco ingenua la siguiente reflexión de Edmund Husserl (repetida por Martin Heidegger y en general en Europa y Estados Unidos):

Por ello la filosofía [...] es la *ratio* en constante movimiento de auto-esclarecimiento, comenzando con la primera ruptura filosófica de la humanidad [...] La imagen que caracteriza a la filosofía en un estadio originario queda caracterizada por la filosofía griega, como la primera explicación a través de la concep-

ción cognitiva de *todo lo que es* como universo (*des Seienden als Universum*). (Husserl, 1970: 338-339)²

En América Latina, David Sobrevilla sostiene la misma posición:

Pensamos que existe un cierto consenso sobre que el hombre y la actividad filosófica surgieron en Grecia y no en el Oriente. En este sentido Hegel y Heidegger parecen tener razón contra un pensador como Jaspers, quien postula la existencia de tres grandes tradiciones filosóficas: la de China, la India y la de Grecia. (Sobrevilla, 1999: 74)

Las filosofías del Oriente serían filosofía *en sentido amplio*; la de Grecia *en sentido estricto*.

Se confunde el origen de la filosofía europea (que puede en parte originarse en Grecia) con el origen de la filosofía *mundial*, que tiene diversos orígenes, tantas como tradiciones fundamentales existen. Además, se piensa que el proceso fue linealmente siguiendo la secuencia *filosofía griega, medieval latina y moderna europea*. Pero el periplo histórico real fue muy diferente. La filosofía griega fue cultivada después por el Imperio bizantino principalmente. La filosofía árabe fue la heredera de la filosofía bizantina, en especial en su tradición aristotélica. Esto exigió la creación de una lengua filosófica árabe en sentido estricto.³ El aristotelismo latino en París, por ejemplo, tiene su origen en los textos griegos y los comentaristas árabes traducidos en Toledo (por especialistas árabes), textos utilizados (los griegos) y creados (los comentarios) por la *filosofía occidental* árabe (del Califato de Córdoba en España), que continuaba la tradición *oriental* procedente de El Cairo, Bagdad o Samarcanda,

² Debe pensarse que el llamado *teorema de Pitágoras* fue formulado por los Asirios 1 000 a. C. (véase Semerano, 2005).

³ Véase, por ejemplo, el *Lexique de la Langue Philosophique D 'Ibn Sina (Avicenne)*, editada por Amelie-Marie Goichon (1938). Los 792 términos analizados por el editor, en 496 páginas de gran formato, nos dan una idea de la *precisión terminológica* de la *falasafa* (filosofía) árabe. La última es: "792: *Yaqini*, certain, connu avec certitude, relatif à la connaissance certaine", y siguen quince líneas de explicación con las expresiones árabes, en escritura árabe, en margen derecho.

y que entregó el legado griego profundamente reconstruido desde una tradición semita (como la árabe) a los europeos latino-germánicos. 'Ibn Rushd (Averroes) es el que origina del renacimiento filosófico europeo del siglo XIII.

Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (en algunas de manera muy inicial, en otras con alta precisión) una *estructura categorial conceptual* que debe llamarse filosófica.

El discurso filosófico no destruye el mito, aunque sí niega aquellos que pierden capacidad de resistir al argumento empírico de dicho discurso. Por ejemplo, los mitos de Tlacaélel entre los aztecas, que justificaban los sacrificios humanos, para los que había buenas razones,⁴ se derrumbaron completamente una vez que se demostró su imposibilidad y además su inoperancia.

Por otra parte, hay elementos míticos que contaminan también a los discursos aun de los grandes filósofos. Por ejemplo, Immanuel Kant argumenta en la "Dialéctica trascendental" de su *Crítica de la razón práctica* en favor de la "inmortalidad del alma" para solucionar la cuestión del "bien supremo" (ya que recibiría después de la muerte la felicidad merecida en esta vida terrenal). Pero tal *alma*, y mucho más su *inmortalidad*, muestra la permanencia de elementos míticos indostánicos del pensamiento griego que contaminó todo el mundo romano, medieval cristiano y moderno europeo. Las pretendidas demostraciones filosóficas son en estos casos tautológicas y no demostrativas racionalmente a partir de datos empíricos. Habría así presencia no advertida (e indebida) de elementos míticos en *las mejores* filosofías. También se les puede llamar ideologías no intencionales.

Por el contrario, el *mito adámico* de la tradición semita-hebrea, que muestra a la libertad humana como el origen del *mal* —y no a alguna divinidad como en el mito mesopotámico de Gilgamesh—, es una narrativa mítica que puede interpretarse nuevamente con sentido en el presente, y que resiste la racionalidad de la edad del *logos* (Ricœur, 1963).

⁴ Sobre Bartolomé de las Casas y los sacrificios humanos véase Dussel, 2007: vol. 1, 203 y ss.

Lo mismo la narrativa épica de los esclavos que se liberan de Egipto liderados por Moisés —recuperada por Bloch en su obra citada.

HEGEMONÍA CON *PRETENSIÓN DE UNIVERSALIDAD* DE LA FILOSOFÍA MODERNA EUROPEA

Desde 1492 Europa conquista el Atlántico, centro geopolítico que reemplaza al Mediterráneo, al mar árabe (el Océano Índico) y al mar de la China (el Pacífico), organizando un mundo colonial (desde el siglo XV al XVIII casi exclusivamente americano), y desarrollándose una civilización capitalista que permite a la filosofía latino-medieval desarrollarse como la *filosofía moderna europea* (pienso que dicho origen se sitúa mucho antes de *Le Discours de la méthode* de Descartes en Ámsterdam de 1637) la que siendo una *filosofía regional*, singular, podrá ostentar la pretensión de ser *la filosofía sin más*. Esa dominación, podríamos decir *hegemonía*, porque contó con el consenso de las comunidades filosóficas periféricas o coloniales dominadas, permite a la *filosofía moderna europea* un desarrollo único y realmente innovador como ninguna otra en el mundo en esa etapa. La explicación de este desarrollo y de su pretensión de universalidad es lo que quiero analizar.⁵

La expansión colonial moderna, por la apertura al Atlántico de Portugal en África y después en el Océano Índico (que superó entonces el *muro* del Imperio otomano), y de España hacia el Caribe y América, sitió al mundo islámico y paralizó su desarrollo civilizatorio (y filosófico por lo tanto), desde finales del siglo XV. La clásica filosofía árabe no pudo sobreponerse a la crisis del califato de Bagdad y decayó definitivamente. La presencia del Imperio mogol destruyó igualmente la posibilidad de un nuevo desarrollo de las filosofías budista y vedanta en el siglo XVI. Por su parte, China desde finales del siglo XVIII comenzó a sentir el peso de no haber podido realizar la Revolución industrial, como lo hizo Gran Bretaña (Pommeranz, 2000), e igualmente dejó de producir nueva filosofía hegemónica desde finales del siglo XVIII. En América Latina, el proceso de la conquista española destruyó todos los recursos teóricos de las gran-

⁵ Para una larga exposición del tema véase Dussel, 2007.

des culturas amerindias y, posteriormente, las colonias españolas y lusitanas tampoco superaron los logros de la escolástica renacentista del siglo XVI, no alcanzando gran creatividad por medio de la escolástica barroca. Es decir, la centralidad dominadora del Norte de Europa, como potencia militar, política y cultural pudo desarrollar su filosofía desde finales de la Edad Media (desde el siglo XV de Nicolás de Cusa y del Renacimiento italiano, debido también a la presencia de los bizantinos expulsados por los otomanos de Constantinopla en 1453), y dio posibilidad al desarrollo de su propia filosofía que, ante la desaparición o crisis de las otras grandes filosofías regionales, elevó su *particularidad* filosófica con *pretensión de universalidad*.

La *filosofía moderna europea* aparecerá a sus propios ojos, entonces, y a los de las comunidades de intelectuales de un mundo colonial en extrema postración, paralizado filosóficamente, como la *filosofía universal*. Situada geopolítica, económica y culturalmente en el *centro*, manipulará desde ese espacio privilegiado *la información* de todas las culturas periféricas. Estas culturas periféricas, ligadas al centro y desconectadas entre ellas (es decir, la única relación existente se daba del Sur colonial al Norte metropolitano europeo, sin conexiones Sur-Sur), transcurrirán por la edad de la Modernidad europea cultivando un desprecio creciente por lo propio, desde el olvido de sus propias tradiciones y confundiendo el alto desarrollo, producto de la Revolución industrial en Europa con la *verdad universal de su discurso*, tanto por sus contenidos como por sus métodos. Es esto lo que le permitirá a Hegel escribir que:

La Historia universal va del Este hacia el Oeste. Europa es absolutamente el fin de la historia universal (Hegel, 1955: 243; 1975: 197). El Mar Mediterráneo es el eje de la Historia universal. (Hegel, 1955: 210; 1975: 171)

Igualmente ciertas narrativas míticas europeas se confundirán con el *contenido pretendidamente universal* de la pura racionalidad de la filosofía europea. Hegel mismo dirá que: “el Espíritu germánico es el Espíritu del Mundo nuevo (la Modernidad), cuyo fin es la realización de la Verdad absoluta” (1970: 413; 1900: 341), no advirtiendo que dicho *Espíritu* es regional (europeo cristiano y no taoísta, vedanta, budista o árabe, por ejemplo), y no mundial, y que su *contenido* no expresa la problemática

de otras culturas y por ello no es un discurso filosófico universal, sino que incluye muchos componentes de una narrativa mítica. ¿Qué significa en la racionalidad filosófica estricta universal el *Espíritu del cristianismo*? ¿Por qué no el *Espíritu del taoísmo*, del budismo o del confucianismo? Ese *Espíritu* es completamente válido como componente de una narrativa mítica con sentido para los que habitan dentro del horizonte de una cultura regional (como Europa), pero no como contenido racional filosófico, de base empírica, de validez universal (como lo pretendía la filosofía moderna europea).

El eurocentrismo filosófico, entonces, tiene una supuesta pretensión de *universalidad* siendo en verdad una *filosofía particular*, que en muchos aspectos puede ser subsumida por otras tradiciones. Es sabido que toda cultura es etnocéntrica, pero la cultura europea moderna fue la primera cuyo etnocentrismo fue mundial, teniendo como horizonte el *World-System*, diríamos con Immanuel Wallerstein (1980-1989). Pero esa *pretensión* termina cuando los filósofos de las otras tradiciones filosófico-culturales toman conciencia de su propia historia filosófica y del valor situado de las mismas.

UNIVERSALIDAD FILOSÓFICA Y PARTICULARIDAD CULTURAL

Todo lo dicho no niega que se da un nivel donde el discurso filosófico toma en cuenta a los *núcleos problemáticos* fundamentales y puede abordar respuestas con validez universal, es decir, como un aporte a ser discutido por otras culturas, ya que se trataría de un problema humano en cuanto tal, universal. El intento, por ejemplo de Karl-Otto Apel (1973), de definir las condiciones universales de validez de un discurso argumentativo, descubre en primer lugar que para que dicha validez sea posible es necesario otorgar al otro argumentante posibilidades simétricas de intervenir en la discusión, de no ser así, la conclusión de ésta no sería válida por el que no ha podido participar con iguales condiciones. Se trata de un principio ético-epistemológico formal (sin contenido material valorativo particular de ninguna cultura) que puede ser aceptado como un logro a ser problematizado por las otras culturas. De la misma

manera, que haya condiciones histórico-materiales (referentes a la afirmación y crecimiento de la vida humana) que son universalmente necesarias para la existencia humana (y por lo tanto económicas, por ejemplo), ya que somos sujetos corporales vivientes como propuso Karl Marx, parecen ser universalmente válidas para todas las culturas. La universalidad formal abstracta de ciertos enunciados o principios, que pueden ser manejados de manera diferente en el nivel material de cada cultura, no niega que puedan ser *puentes* que permitan la discusión entre distintas tradiciones filosóficas. Esa metafilosofía es un producto de toda la humanidad (aunque exista en una cultura determinada) en alguna tradición en una época determinada, que ha podido hacer más desarrollos que otras, pero de los cuales todas las demás tradiciones pueden aprender a partir de sus propios supuestos históricos. Por ejemplo, en el siglo X d. C., en Bagdad, la matemática tuvo avances significativos, lo que de inmediato se *volcó* en el desarrollo de la filosofía aristotélico-árabe, como un logro que fue útil a otras tradiciones. Una filosofía *absolutamente* posconvencional es imposible (sin ninguna relación a una cultura concreta), y todas las filosofías, situadas inevitablemente en alguna cultura, pueden sin embargo dialogar con las obras a través de los *núcleos problemáticos* comunes y las respuestas de los discursos categoriales filosóficos, en cuanto humanos, y por ello universales.

LA NUEVA EDAD DEL DIÁLOGO ENTRE TRADICIONES FILOSÓFICAS

Se ha insistido demasiado en esa función de universalidad que ha cumplido la filosofía moderna europea. Con ello se han ocultado otros grandes descubrimientos de otras tradiciones filosóficas. Por ello, de lo que se trata en el comienzo del siglo XXI, entonces, es de inaugurar un diálogo interfilosófico.

En primer lugar, debemos comenzar el diálogo del Norte con el Sur, ya que esta coordenada nos recuerda la presencia todavía actual (después de cinco siglos) del fenómeno del colonialismo; colonialismo económico y político, pero igualmente cultural y filosófico. Las comunidades filosóficas de los países poscoloniales (y sus problemas y respuestas

filosóficas) no son aceptadas por las comunidades hegemónicas metropolitanas.

En segundo lugar, y no por ello menos importante, es necesario comenzar de manera seria y permanente un diálogo del Sur con el Sur, para definir la agenda de los problemas filosóficos más urgentes a ser discutidos en África, Asia, América Latina o la Europa oriental. Las reglas de tal diálogo deben formularse con paciencia.

Como trabajo pedagógico propedéutico es necesario comenzar a educar a las futuras generaciones en un mayor respeto a las otras tradiciones filosóficas, lo que conlleva un mayor conocimiento de esas filosofías. Por ejemplo, en el primer semestre de la historia de la filosofía de las carreras universitarias de filosofía, se debería iniciar con el estudio de los *primeros grandes filósofos de la humanidad*, donde serían expuestos las filósofas y los filósofos que produjeron las categorías germinales filosóficas en Egipto (africano), en Mesopotamia (incluyendo los profetas de Israel), en Grecia, en India, en China, en Mesoamérica o entre los Incas. En un segundo semestre se estudiarían las *grandes ontologías*, incluyendo al Taoísmo, Confucionismo, Hinduismo, Budismo, filósofos griegos (tales como Platón, Aristóteles hasta Plotino), los romanos, etcétera. En un tercer semestre, debería exponerse el desarrollo posterior filosófico chino (desde el Imperio de los Han), las filosofías posteriores budista, jainista o vedanta en la India, las filosofías bizantina cristiana y árabe, a demás de la filosofía latina europea medieval. Y así sucesivamente. *Una nueva generación pensaría filosóficamente desde un horizonte mundial*. Lo mismo debería acontecer en los cursos de ética, política, ontología, antropología, y hasta en los de lógica: ¿no se debería igualmente tener nociones de la lógica budista, por ejemplo?

Por otra parte, los filósofos deberían preguntarse si en otras tradiciones filosóficas (no sólo europeas o estadounidenses) han sido tratadas cuestiones ignoradas por la propia tradición, aunque hayan sido expuestas con estilos diferentes, con enfoques distintos, y donde puedan descubrirse nuevos desarrollos dadas las condiciones particulares del entorno geopolítico de esas filosofías.

No sólo debe haber diálogo entre Oriente (un concepto ambiguo desde la descalificación de Edward Said) y Occidente (igualmente confu-

so),⁶ porque en ese caso África, América Latina y otras regiones quedarían excluidas.

*Es entonces necesaria una reformulación completa de la historia de la filosofía con el fin de comenzar a estar preparados para un diálogo. La obra pionera de Randall Collins, *World Philosophy* (2000), apunta muchos aspectos relevantes que deben ser tomados en consideración. Pedagógicamente, al comparar en la geografía (espacio) y a través de los siglos (tiempo) las grandes filosofías chinas, indostánicas, árabes, europeas, africanas, estadounidenses (aunque sin dedicar una sola línea sobre los 500 años de filosofía latinoamericana, y menos aún las nacientes filosofías de las culturas urbanas anteriores a la conquista), clasificadas en generaciones (y distinguiendo filósofos de primer, segundo o tercer orden, tarea realmente difícil pero de suma utilidad), se descubren aspectos sumamente importantes y que hacen pensar a los filósofos —ya que el autor es un sociólogo, pero tiene gran información y produjo una obra de mucha utilidad para los filósofos.*

DIÁLOGO INTERFILOSÓFICO MUNDIAL HACIA UN *PLURIVERSO TRANSMODERNO*

Después de una larga crisis, por el impacto de la cultura y la filosofía europea moderna, las filosofías de otras regiones (China, India, países árabes, América Latina, África, etcétera) comienzan a recuperar el sentido de su propia historia, sepultadas por el huracán de la Modernidad. Tomemos como ejemplo a un filósofo árabe, de una prestigiosa ciudad universitaria sumamente famosa desde hace más de 1 000 años. Se trata de Mahomed Abed Yabri de la Universidad de Fes (Marruecos), en el siglo XIII tenía 300 000 habitantes, y donde, entre otros, fue a estudiar y enseñar Moshéh Ben Maimónides.

⁶ ¿En qué consiste el Occidente? Es sólo Europa occidental, y entonces ¿qué sería Rusia que ciertamente fue parte de la expansión de la cultura del Imperio bizantino *oriental*? ¿Su origen está en Grecia?, pero para la Grecia clásica Europa (desde Macedonia o al norte de la Magna Grecia en Italia) era una región bárbara de ninguna manera admitida a la humanidad helenística.

a) En primer lugar, en sus dos obras, *Crítica de la razón árabe* (2001a) y *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldun* (2001b), Abed Yabri comienza por una *afirmación valorativa* de la filosofía de su tradición cultural árabe. Rechaza: i) La tradición contemporánea interpretativa del fundamentalismo (*salafís*), que reacciona contra la Modernidad sin reconstrucción creativa del pasado filosófico. ii) No admite tampoco la posición del *safismo marxista*, que olvida su propia tradición. iii) De igual manera niega la tradición eurocéntrica liberal, que no acepta la existencia de la *filosofía árabe* en el presente. Por su parte, conocedor del árabe como lengua materna investiga de manera original, nueva, las tradiciones filosóficas de los grandes pensadores de las escuelas *orientales* (Egipto, Bagdad y hacia el Oriente, bajo el influjo de Avicena) y de las escuelas *occidentales* (del antiguo Califato de Córdoba, incluyendo las regiones bereberes, por lo tanto a Fes, en torno a Íbn Roshd).

b) En un segundo momento, se efectúa la crítica de la propia tradición filosófica contando con los recursos de la filosofía árabe, pero igualmente inspirándose en algunos logros de la hermenéutica moderna (que estudió en París). Esto le permitirá descubrir nuevos elementos históricos de su propia tradición, tales como que la tradición *oriental* árabe debió oponerse principalmente al pensamiento gnóstico persa. De esta manera los mu'tazilíes crearon la primera filosofía árabe antipersa subsumiendo igualmente la filosofía grecobizantina, para justificar al mismo tiempo la legitimidad del Estado califal. Posteriormente Al-farabi e 'Ibn Sina (Avicena), asumiendo categorías neoplatónicas, producirán una tradición filosófica-mística de *iluminación*. Mientras que la filosofía andaluz-magrebí *occidental*, inspirada en las ciencias empíricas y el pensamiento estrictamente aristotélico (con la consigna: "Abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes" como patrocinaba el almohade 'Ibn Túmert) producirá la gran filosofía árabe con 'Ibn Rushd, verdadera Ilustración (*Aufklärung*) filosófica que se impondrá como el origen de la filosofía latino-germánica, fundamento de la filosofía moderna europea. 'Ibn Rushd define perfectamente el diálogo interfilosófico:

Es indudable que debemos servirnos, como de ayuda para nuestro estudio racional, de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido [los

griegos, los cristianos...] Siendo esto así, y como que realmente los filósofos antiguos estudiaron ya con el mayor esmero las reglas del razonamiento (la lógica, el método), convendrá que nosotros pongamos manos a la obra de estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonable, lo aceptemos, y *si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia.* (Yabri, 2001a: 157-158)

c) En un tercer momento, el surgimiento a partir de la propia tradición, alimentada por el diálogo con las otras culturas, no debe dejarse deslumbrar por el aparente esplendor de una filosofía moderna europea que ha planteado sus problemas, pero no los problemas propios del mundo árabe: “¿Cómo puede la filosofía árabe asimilar la experiencia del liberalismo antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?” (Yabri, 2001a: 159).

d) En cuarto lugar, un último tema. El diálogo que puede enriquecer a cada tradición filosófica deberían realizarlo los filósofos críticos y creadores de cada tradición, y no los que simplemente repiten las tesis filosóficas ya consensuadas tradicionalmente. Y, para ser críticos, los filósofos deben asumir la problemática ético-política que pueda explicar la pobreza, la dominación y la exclusión de buena parte de la población de sus respectivos países, en especial en el Sur (en África, buena parte de Asia y América Latina). Un diálogo crítico filosófico supone filósofos críticos, en el sentido de la *teoría crítica*, que nosotros en América Latina llamamos Filosofía de la Liberación.

La Modernidad europea impactó a las restantes culturas (excepto China y Japón) y desechó aquello que no le era subsumible. Cuando hablo de *Transmodernidad* (véanse Dussel, 2002: 221-224; y 2006: 73-89) quiero referirme a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y estadounidense (por ello no puede ser *posmoderno*, porque éste es una crítica parcial todavía europeo-estadounidense a la Modernidad). Se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida el afirmar lo declarado por la Modernidad como la Exterioridad (Levinas, 1968) *desechada, no valorizada, lo inútil* de las culturas (*desechos* entre los que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales), y desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas, afirmación y desarrollo

llevados a cabo desde sus *propios* recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-estadounidense. De esta manera la filosofía árabe, en el ejemplo expuesto, puede incorporar la hermenéutica de la filosofía europea, desarrollarla y aplicarla con el fin de efectuar nuevas interpretaciones de *El Korán*, que permitirían producir nuevas filosofías política o feminista árabes, dos ejemplos posibles tan necesarios. Sería fruto de la *propia* tradición filosófica árabe, puesta al día por el diálogo interfilosófico (no sólo con Europa, sino también con América Latina, India, China o la filosofía africana), en vista de una *filosofía mundial futura pluriversa*, y por ello *transmoderna* (lo que supondría, igualmente, ser transcapitalista en el campo económico).

Por mucho tiempo, quizá siglos, las diversas tradiciones filosóficas seguirán su propio camino, sin embargo, en el horizonte se abre un proyecto mundial analógico de un pluriverso *transmoderno* (que no es simplemente *universal*, ni *posmoderno*). Ahora *otras filosofías* son posibles, porque *otro mundo es posible* —como lo proclama el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas, México.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto (1973), *Die Transformation der Philosophie*, 2 vols., Frankfurt, Alemania, Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (1959), *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vols., Frankfurt, Alemania, Suhrkamp.
- Collins, Randall (2000), *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Estados Unidos, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Confucio (2003), *Confucius Analects*, traducción de Edward Slingerland, Indianápolis, Estados Unidos, Hackett Publishing Company.
- De Barry, William Theodore (2003), *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1: *From Earliest Times to 1600*, Nueva York, Estados Unidos, Columbia University Press.
- Dussel, Enrique (2007), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, España, Trotta.
- Dussel, Enrique (2006), *Filosofía de la cultura y liberación*, México, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, Enrique (2002), "World-system and transmodernity", *Nepantla*, vol. 3, núm. 2, pp. 221-244.
- Dussel, Enrique (1995), *The Invention of the Americas*, Nueva York, Estados Unidos, Continuum.
- Embee, Ainslee (ed.) (2000), *Sources of Indian Tradition*, vol. 1: *From the Beginning to 1800*, Nueva York, Estados Unidos, Columbia University Press.

- Fornet-Betancourt, Raúl (2004), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, España, Trotta.
- Goichon, Amelie-Marie (ed.) (1938), *Lexique de la Langue Philosophique D'Ibn Sina (Avicenne)*, París, Francia, Desclée de Brouwer.
- Hegel, G. W. F. (1975), *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1970), *Werke*, vol. 12: *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt, Alemania, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1955), *Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf (1830)*, en *Sämtliche Werke*, edición de Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Alemania, Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1900), *The Philosophy of History*, Nueva York, Estados Unidos, Colonial Press.
- Hinkelammert, Franz (2008), *Crítica de la razón mítica*, San José, Costa Rica, Departamento Ecu-ménico de Investigaciones.
- Hountondji, Paulin (1977), *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, París, Francia, Maspero.
- Husserl, Edmund (1970), *Philosophy as Mankind's Self-Reflection; the Self-Realization of Reason*, en *The Crisis of European Sciences*, Evanston, Estados Unidos, North Western University Press.
- Husserl, Edmund (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Haag, Holanda, Nijhoff.
- Lao-tze (1950), *Tao Te-king/Les Pères du Système Taoïste*, editado por Léon Wieger, París, Francia, Les Belles Lettres.
- León-Portilla, Miguel (1979), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Levinas, Emmanuel (1968), *Totalité et Infinité*, La Haya, Holanda, Nijhoff.
- Pommeranz, Kenneth (2000), *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.
- Ricœur, Paul (1964), "Civilization universelle et cultures nacional", en *Histoire et vérité*, París, Francia, Seuil, pp. 274-288.
- Ricœur, Paul (1963), *La symbolique du mal*, París, Francia, Aubier.
- Semerano, Giovanni (2005), *La favola dell'indoeuropeo*, Milán, Italia, Bruno Mondadori.
- Sobrevilla, David (1999), *Repensando la tradición de nuestra América*, Lima, Perú, Banco Central de Reserva del Perú.
- Tempel, Placide (1949), *La philosophie Bantue*, París, Francia, Présence Africaine.
- Wallerstein, Immanuel (1980-1989), *The Modern World-System*, 3 vols., Nueva York, Estados Unidos, Academic Press.
- Yabri, Mahomed Abed (2001a), *Crítica de la razón árabe*, Barcelona, España, Icaria/Antrazyt.

Yabri, Mahomed Abed (2001b), *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldun*, Madrid, España, Trotta.

Enrique Dussel: Profesor del Departamento de Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina; doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, doctor en historia por La Sorbonne de París y una licencia en teología en París y Münster. Ha obtenido doctorados honoris causa en Freiburg, Suiza, y en la Universidad de San Andrés, La Paz, Bolivia. *Profesor emérito* de la Universidad Autónoma Metropolitana. Trabaja especialmente el campo de la Ética y la Filosofía Política.

D. R. © Enrique Dussel, México D.F., enero-junio, 2010.