Globethics Repository



Una nueva edad en la historia de la filosofía: [A New Age in the History of Philosophy:]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Dussel, Enrique
Publisher	UNAM
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-03 04:03:41
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/190850

Educación Superior
CIFRAS Y HECHOS
ISSN 1665-7055
Año 7, núms. 43-44
Enero-Abril 2009
CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES
Publicación Bimestral del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM

Editorial

La sin-razón del progreso y el progreso de la sin-razón

Uno de los mayores éxitos para encumbrar a la racionalidad occidental (de raigambre helenocéntrica, eurocéntrica u occidentalocéntrica), por encima de todo otro tipo de discurso cuyo *locus* fuese otra experiencia civilizacional, fue calificar y clasificar a esas narrativas, a esos saberes como mitos y colocarlos en grado de inferioridad ante la fortaleza de sociedades que vieron emerger la filosofía (en la Atenas del siglo VII y VI antes de la era común) y con ella se colocaron en posesión del *logos*. El privilegio por desarrollar tal dispositivo de pensamiento terminará por oponer a "gentes de costumbre" frente a "gentes de razón". Este ha sido el relato dominante y su eficacia fue tal que hasta muy recientemente se ha cuestionado su legitimidad.

SIGUE EN LA PAG. 1



Artículos

Para una vindicación del luddismo
José Guadalupe Gandarilla Salgado 5

Rabia Contra la Máquina
Luis Hernández Navarro 12

Grandrisse: trabajo y general intellect
Franco Berardi, Bifo 15

Reflexiones

Sobre la reconstitución del pensamiento crítico
Franz J. Hinkelammert 19

Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas
Enrique Dussel 44

Para leer sobre...

...geopolítica del conocimiento, diversidad epitémica y decolonialidad 59

Subrayados

David Watson 18
Ana Esther Ceceña 58

Exlibris

José Guadalupe Gandarilla Salgado 60
Carlos Arturo Flores Villela 65

Panorama Universitario

70

Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas[1]

Enrique Dussel[2]

Resumen

La ponencia sostiene las siguientes tesis. 1. Es necesario afirmar que toda la humanidad ha expresado siempre ciertos "núcleos problemáticos universales" que se presentan en todas las culturas. 2. Las respuestas racionales a esos "núcleos" adquieren primeramente la forma de narraciones míticas. 3. La formulación de discursos categoriales filosóficos es un nuevo desarrollo en la racionalidad humana, que no invalida todas las narrativas míticas. Estos discursos filosóficos se han dado en todas las grandes culturas urbanas neolíticas (aunque sea en un nivel muy inicial). 4. La filosofía moderna europea confundió el dominio económico político de su cultura y la crisis derivadas de las otras filosofías regionales con una eurocéntrica pretensión de universalidad que debe cuestionarse. 5. De todos modos hay aspectos formales universales en los que todas las filosofías regionales pueden coincidir, y responden a los "núcleos problemáticos" en un nivel abstracto. 6. Todo ello impulsa a entrar en una nueva Edad de diálogo inter-filosófico, respetuoso de las diferencias y aprendices de los descubrimientos útiles de las otras tradiciones. 7. Habría que formular un proyecto que, superando la Modernidad eurocéntrica filosófica, intente un pluriverso *trans-moderno*, mundial, a partir del desarrollo de los recursos propios, de las filosofías periféricas, subalternas, postcoloniales, "desechados" por la Modernidad.

Intentaremos pensar un tema que creo deberá ocupar buena parte del siglo XXI: la aceptación, por parte de cada una de las tradiciones regionales filosóficas del Planeta (europea, norteamericana, china, hindú, árabe, africana, latinoamericana, etc.) del sentido de sus temáticas, del valor y de la historia de las otras tradiciones filosóficas. Será la primera vez en la historia de la filosofía que las diversas tradiciones filosofías 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 las otras culturas hoy presentes en la vida cotidiana de toda la humanidad, por los gigantescos medios de comunicación que permiten en el instante recibir noticias de otras culturas

[1] Ponencia presentada en el XXII World Congress of Philosophy (Seoul, Korea) (2 de Agosto 2008), en la III Sesión plenaria sobre el tema: "Repensando la Historia de la Filosofía y la Filosofía Comparativa".

[2] Filósofo, Profesor investigador de la UAM-Iztapalapa, y en la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con una trayectoria ampliamente conocida. Sus libros más recientes son *Política de la liberación*, Madrid, Trotta, Tomo I. Historia mundial y crítica (2008) y Tomo II. Arquitectónica (2009). (www.enriquedussel.org).

de las que no se tiene un mínimo conocimiento. Será un proceso de mutuo enriquecimiento filosófico que exige situarse éticamente reconociendo 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.

§ 1. Los núcleos problemáticos universales

Llamaremos "núcleos problemáticos universales" a aquel conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas) que el *homo sapiens* debió hacerse llegado a su madurez específica. Dado su desarrollo cerebral, con capacidad de conciencia, auto-conciencia, desarrollo lingüístico, ético (de responsabilidad sobre sus actos) y social, el ser humano enfrentó la *totalidad de lo real* para poder manejarla a 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? — lo que levanta la pregunta sobre 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 "por qué" *universales* que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición.

El contenido y el modo de responder a estos "núcleos problemáticos" desatan, lanzan, disparan desarrollos muy diversos de narrativas *racionales*, si 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".

§ 2. 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 *mitopoiésis*). 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*, y en este sentido son racionales, y contienen significados *universales* (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y construida en base a *conceptos* (categorizaciones cerebrales de mapas 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 el III milenio 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[3]. 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 que hemos denominado los "núcleos problemáticos". Pueblos tan pobres y simples como los Tupinambas del Brasil, estudiados por Levy-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de sus vidas gracias al *sentido* que les otorgaba sus numerosísimos mitos.

Las culturas, al decir de Paul Ricoeur, tienen por su parte un "núcleo ético-mítico"[4], es decir, una "visión del mundo" (*Weltanschauung*) que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y que 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, azteca, inca, etc.) alcanzaron, debido a su dominio político, económico y militar una extensión geopolítica que subsumió otras culturas. Estas culturas con cierta universalidad sobrepusieron sus estructuras míticas a las de las culturas subalternas. Se trata de una dominación cultural que la historia constata en todo su desarrollo.

En estos choques culturales ciertos mitos perdurarán en las etapas posteriores (aún en la edad de los discursos categoriales filosóficos y de la ciencia de la misma Modernidad, hasta el presente). Nunca desaparecerán todos los mitos, porque algunos siguen teniendo *sentido*, como bien lo anota Enst Bloch en su obra *El principio esperanza*[5].

§ 3. El nuevo desarrollo racional de los discursos con *categorías filosóficas*

Se nos tiene acostumbrados, en referencia al pasaje del *mythos* al

[3] *Metafísica* I, 2; 982 b 17-18.
[4] "Civilization universelle et cultures nacional", en *Histoire et Verité*, Seuil, Paris, 1964, pp. 274-288.
[5] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1959, vol. 1-3.

lógos (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que pondremos inmediatamente en cuestión), 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 grado diverso 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 muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos (característica propia de la narrativa racional mítica). Los mitos prometéico o adámico[6] siguen teniendo todavía significación ética en el presente.

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, en que se abre camino la posibilidad de efectuar actos de abstracción, de análisis, de separación de los contenidos semánticos de la cosa o del 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 *sabiduría* se entiende el poder 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 la dicha sabiduría. En una sociología de la filosofía las comunidades de filósofos forman agrupaciones diferenciadas de los sacerdotes, artistas, políticos, etc. 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 III milenio a.C.), fueron los llamados "amantes de la sabiduría" (*philo-sóphoi*) entre los griegos. En su sentido histórico, los "amantes de los mitos" eran también y estrictamente "amantes de la sabiduría", y por ello los que posteriormente serán llamados *filósofos* deberían más bien ser denominados *filo-lógos*, 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 a modo de ejemplo, para ejercer sobre ellos una hermenéutica filosófica.

Este comenzar a 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 puede ir 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 filosó-*

[6] Véase Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1963.

ficas se fueron dando entonces en la India (posterior a los *Upanishads*), en la China (desde el *Libro de las Mutaciones* o *I Ching*), en Persia, en la Mesopotamia, en Egipto (con textos como el denominado la "filosofía de Menfis"), en el Mediterráneo oriental entre Fenicios y Griegos, en Meso-américa (maya y azteca), en los Andes entre los aymaras y quechuas que se organizaron en el Imperio inca, etc. Así entre los aztecas *Quetzalcoatl* era la expresión simbólica de un dios dual originario (siendo el "Queztal" 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 B. Sahagún llamó "filósofos"[7]) 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, por ejemplo). 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 un Nezahuálcoyotl (1402-1472).

Algunos, como Raúl Fornet-Betancourt en América Latina[8], conceden sin demasiada descripción de lo que sea la filosofía, el haberse practicado la filosofía en Amerindia (antes de la invasión europea de 1492) o en África. El ataque a una *etnofilosofía* lanzada por el africano Paulin Hountondji[9] contra la obra de Placide Tempel, *La filosofía Bantú*[10], apunta justamente a la necesidad de mejor definir qué sea 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"[11], nos encontramos ante un texto que usa *categorías filosóficas* que se alejan del todo del relato meramente mítico. De la filosofía de K´ung Fu-Tsu (Confucio) (551-479 a.C.)[12] nadie puede ya hoy ignorar su densidad argumentativa y racional. El desarrollo filosófico continuamente argumentado (hasta el exceso) de un Mo-Tzu (479-380 a.C)[13], 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.)[14]. Esta *filosofía* atravesará 2,500 años, con clásicos en cada siglo, y aún en la Modernidad europea tales como Wang Yang-ming (1472-1529) (que desarrolla la tradición neoconfuciana que se prolonga hasta nuestros días, que no sólo influenció a Mao Tse-tung sino que cumple la función que el calvinismo tuvo en el origen del capitalismo actual en China, Singapur, etc.) o Huang Tsung-hsi (1610-1695), gran renovador de la filosofía política.

De la misma manera, las filosofías indostánicas se organizan en

[7] Véase mi libro *The Invention of the Americas*, Continuum, New York, 1995, § 7.1. *The tlamatini.*

[8] R. Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004.

[9] P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine. Critique de l´ethnophilosophie*, Maspero, Paris, 1977.

[10] P. Tempel, *La philosophie Bantue*, Présence Africaine, Paris, 1949. Muy semejante a la *Filosofía Nahuatl* (UNAM, México, 1979).

[11] *Tao Te-king*, 1 (Ed. Léon Wieger, *Les Pères du Système Taoïste*, Les Belles Lettres, Paris, 1950, p.18 (con texo chino).

[12] Véase la *Confucius Analects*, trans. By Edward Slingerland, Hackett Publishing Company, Indianápolis, 2003.

[13] Véase *Sources of Chinese Tradition from earliest times to 1600*, Columbia University Press, New York, 2003, vol. 1, pp. 66ss.

[14] *Ibid.*, pp. 114ss. Véase Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass), 2000, pp. 137 ff., and 272 ff.

torno a los *núcleos problemáticos* filosóficamente expresados[15]. 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 del 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"[16].

¿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 un Sankara (788-820 d.C.) la filosofía india alcanza un desarrollo clásico, que se continuará 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 más claramente aun las tradiciones míticas (como la de los *Vedas*) y construyendo una narración estrictamente racional (la 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 antológicamente la *Tattvartha Sutra* (la "no violencia, no posesión, no determinación") desde un vitalismo universal de gran importancia ante el problema ecológico actual.

Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació sólo ni primeramente 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 a 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 abrirá 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 Revolu-

[15] Véase *Sources of Indian Tradition from the beginning to 1800*, Columbia University Press, New York, vol. 1. También en Collins, 2000, pp. 177ss. Sobre Japón, *Ibid.*, pp. 322ss.
[16] 6. 12-14 (*Sources of Indian tradition*, vol. 1, p. 37).

ción 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 denominamos helén- y euro-centrismo) que 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-norteamericana, el desarrollo de la filosofía entrará en un callejón sin salida. Lo digo en especial como latinoamericano.

Por ello suena un poco ingenuo la reflexión de E. Husserl (repetida por M. Heidegger y en general en Europa y Estados Unidos) siguiente:

> "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 concepción cognitiva de *todo lo qué es* como universo (*des Seienden als Universum*)"[17].

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"[18].

Las filosofías del Oriente serían filosofías *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 posteriormente 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[19]. 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, y que entregó el legado griego profundamente reconstruido desde una tradición semita (como la árabe) a los euro-

[17] *Philosophy as Mankind's Self-Reflection; the Self-Realization of Reason,* en *The Crisis of European Sciencies,* NorthWestern University Press,, Evanston, 1970, pp. 338-339 (el § 73 of *Die Krisis der europäischen Wissenschaften,* Nijhoff, Haag, 1962, Husserliana VI, p. 273). Es el mismo texto que aparece en *The Crisis of European Sciences,* § 8, pp. 21 ff. (en el original alemán, pp. 18 ff.). Debe pensarse, en contrario, que el llamado "teorema de Pitágoras" fue formulado por los Asirios 1000 a.C (Véase G. Semerano, *La favola dell'indoeuropeo,* Bruno Mondadori, Milano, 2005).

[18] D. Sobrevilla, *Repensando la tradición de Nuestra América,* Banco Central de Reserva del Perú, Lima, 1999, p.74.

[19] Véase por ejemplo el *Lexique de la Langue Philosophique D'Ibn Sina (Avicenne),* editada por A.-M. Goichon, Desclée de Brouwer, Paris, 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 15 líneas de explica-

peos latino-germánicos. Ibn Rushd (Averroes) es el que origina parte 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 Tlacaelel entre los aztecas, que justificaban los sacrificios humanos, para los que había buenas razones[20], 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 aún de los grandes filósofos. Por ejemplo, I. 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 una tal "alma", y mucho más su "inmortalidad", nos 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. Se las puede también 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*[21]. Lo mismo la narrativa épica de los esclavos que se liberan de Egipto con un tal Moisés —recuperada por E. Bloch en su obra citada-.

§ 4. 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 Indico) 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 desde 1514 por la presencia crítico-filosófica de Bartolomé de las Casas en el Caribe, 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 *hege-*

siones árbabes, en escritura árabe, en margen derecho.

[20] Sobre Bartolomé de las Casas y los sacrificios humanos véase mi obra *Política de la Liberación*, Trotta, Madrid, 2007, vol. 1, pp. 203ss.

[21] Véase *La symbolique du mal* (ya citada) de Paul Ricoeur.

monía 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 Edad. La explicación de este desarrollo y de su pretensión de universalidad es lo que queremos analizar

la expansión colonial moderna, por la apertura al Atlántico de Portugal en el Africa y después en el Océano Indico (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, la China, desde finales del siglo XVIII comienza a sentir el peso de no haber podido realizar la Revolución Industrial como la haría Gran Betaña[22], e igualmente deja 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 grandes culturas amerindias, y, posteriormente, las colonias españolas y lusitanas tampoco pudieron superar 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 un 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, podrá elevar 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

[22] K. Pommeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy,* Princeton University Press, Princeton, 2000.

historia universal"[23]. "El Mar Mediterráneo es el eje de la Historia universal"[24]

Igualmente ciertas narrativas míticas europeas se confundirán con el *contenido pretendidamente universal* de la pura racionalidad de la filosofía europea. El mismo Hegel dirá que "el Espíritu germánico es el Espíritu del Mundo nuevo (la Modernidad), cuyo fin es la realización de la Verdad absoluta"[25], no advirtiendo que dicho "Espíritu" es regional (europeo cristiano y no taoísta, vedanta, budista o árabe, p.e.), 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 I. Wallerstein[26]. 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.

§ 5. Universalidad filosófica y particularidad cultural

Todo lo dicho no niega que se da un nivel en el que 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 K.-O. Apel[27], 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 la discusión 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 exis-

[23] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf* (1830), C, c; en *Sämtliche Werke*, Ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, p. 243. Versión inglesa en *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 197.

[24] *Ibid*., p. 210; English, p. 171. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 12, p. 413; *The Philosophy of History*, Colonial Press, New York, 1900, p. 341.

[25] Hegel, Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. 12, p. 413; *The Philosophy of History*, Colonial Press, New York, 1900, p. 341.

[26] I. Wallerstein, *The Modern World-System*, Academic Press, New York, 1980-1989, vol. 1-3.

[27] K.-O. Apel, *Die Transformation der Philosophie*, Surhkamp, Frankfurt, 1973, vol. 1-2.

tencia humana (y por lo tanto económicas, por ejemplo), ya que somos sujetos corporales vivientes como propuso Kart Marx, parecen ser universalmente validas 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 meta-filosofía es un producto de toda la humanidad (aunque se de 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 será útil a otras tradiciones. Una filosofía *absolutamente* post-convencional 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.

§ 6. La nueva Edad del diálogo entre tradiciones filosóficas

Pero demasiado se ha insistido en que esa función universal 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 inter-filosófico.

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 post-coloniales (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 seria y permanentemente un diálogo del Sur con el Sur, para definir la agenda de los problemas filosóficos más urgentes en África, Asia, América Latina o la Europa oriental, a ser discutidos filosóficamente. Las reglas de un tal diálogo deben formularse pacientemente.

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 filósofos que produjeron

las categorías germinales filosóficas en Egipto (africano), en Mesopotamia (incluyendo los profetas de Israel), en Grecia, en India, en China, en Meso-américa 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, etc.. 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, y 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 norteamericanas) 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 confuso)[28], porque en ese caso África, América Latina y otras regiones quedarían excluidas.

Es entonces necesario una reformulación completa de la historia de la filosofía a fin de comenzar a estar preparados para un tal diálogo. La obra pionera de un sociólogo, Randall Collins, en su libro *The Sociology of Philosophies*[29], 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, norteamericanas, africanas (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 ricos y que dan que pensar a los filósofos —ya que el autor es un sociólogo, pero teniendo gran información y produciendo una obra de mucha utilidad para los filósofos-.

§ 7. Diálogo inter-filosófico mundial hacia un *pluriverso trans-moderno*

Después de larga crisis, por el impacto de la cultura y la filosofía europea moderna, las filosofías de otras regiones (China, India, países árabes, América Latina, Africa, etc.) comienzan a recuperar el sentido de su propia historia, sepultadas por el huracán de la Modernidad. Tomemos como ejemplo un filósofo árabe, de una prestigiosa ciudad universi-

[28] ¿En qué consiste el Occidente? Es sólo Europa occidental, y entonces ¿qué sería Rusia que ciertamente forma parte de la cultura del antiguo Imperio bizantino *oriental*? ¿Su origen está en Grecia?, pero para Grecia Europa era tan bárbara como otras regiones en el norte de Macedonia.

[29] Collins, 2000, ya citado arriba.

taria sumamente famosa desde hace más de mil años. Se trata de Mahomed Abed Yabri de la Universidad de Fes (Marruecos), que en el siglo XIII tenía 300 mil habitantes, y donde, entre otros, fue a estudiar y enseñar M. Maimónides.

a) En primer lugar, en sus dos obras, *Crítica de la razón arabe*[30] y *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldun*[31], A. Yabri comienza por una *afirmación valorativa* de la filosofía de su tradición cultural árabe. Rechaza a) la tradición contemporánea interpretativa del fundamentalismo (*salafís*), que reacciona contra la Modernidad sin reconstrucción creativa del pasado filosófico. b) No admite tampoco la posición del "*safismo* marxista", que olvida su propia tradición. c) 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 la escuelas "orientales" (de 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 Ibn Rushd).
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 Paris). 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'ltazilíes crearon la primera filosofía árabe anti-persa subsumiendo igualmente la filosofía greco-bizantina, para justificar al mismo tiempo la legitimidad del Estado califal. Posteriormente Al-farabi e ´Ibn Sina (Avicena), asumiendo categorías neopolatónicas, 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 Ïbn Rushd , verdadera Ilustración (*Aufklärung*) filosófica que se impondrá como el origen de la filosofía latinogermánica, fundamento de la filosofía moderna europea. Íbn Rushd define perfectamente el diálogo inter-filosófico:

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

[30] Icaria-Antrazyt, Barcelona, 2001.
[31] Trotta, Madrid, 2001.

cedido [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*"[32].

c) En un tercer momento, el de la nueva creación 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?"[33].

d) Pero queda 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 del 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, Japón y pocos países más) con el colonialismo. Explotó sus recursos, extrajo información de sus culturas, y desecho aquello que no le era subsumible. Cuando hablamos de *Trans-modernidad* queremos referirnos a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana (por ello no puede ser "post-moderno", porque el postmodernismo es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana 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 *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-norteamericana. De esta manera la filosofía árabe, en el ejemplo expuesto, puede incorporar la hermenéutica de la filosofía europea, desarrollarla

[32] A. Yabri, *Crítica de la razón árabe*, pp. 157-158
[33] *Ibid.*, p. 159.

y aplicarla a fin de efectuar nuevas interpretaciones de *El corán*, que permitirían producir nuevas filosofías política o feminista árabes, dos ejemplos posibles, tan necesarias. Sería fruto de la *propia* tradición filosófica árabe, puesta al día por el diálogo inter-filosófico (no sólo con Europa, sino igualmente con América Latina, la India, la China o la filosofía africana), en vista de una *filosofía mundial futura pluriversa*, y por ello *trans-moderna* (lo que supondría, igualmente, ser trans-capitalista 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 *trans-moderno* (que no es simplemente "universal", ni "post-moderno"). Ahora "otras filosofías" son posibles, porque "otro mundo es posible" —como lo proclama el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas, México.

Subrayados

"Las experiencias de lucha de este período han ocurrido a contrapelo de las costumbres de lucha de casi todo el siglo XX, de las costumbres correspondientes a la dinámica social instaurada por el fordismo. Se mueven mucho más en el ámbito de la reproducción, en el que los colectivos mantienen algunos márgenes de control, que en el de la producción, que les es completamente ajeno; se plantean la felicidad no como resultado del progreso sino como reconstrucción de la relación con la comunidad, con la tierra y la naturaleza; vuelven la mirada hacia lo local, aunque sin abandonar una extraña idea de nación que, desdibujando las líneas de frontera, parece remontarse en la mayoría de los casos –si bien de manera confusa– hacia la época precolombina.

"Estas experiencias de lucha y avances en los procesos emancipatorios pueden ser aprehendidas de diferentes maneras, desde distintos ángulos y con enfoques teóricos variados. Nosotros estamos intentando recogerlas siguiendo el proceso de construcción de saberes y de construcción de comunidad como elementos de fuerza y propuesta, de recuperación histórica e invención de un futuro que sólo se reconoce en el presente como presente de lucha, como elementos de construcción política.

"Hablar de y desde los saberes implica colocarse de entrada en un plano de divergencia con las prácticas del poder que han condenado los aprendizajes populares, sea por la vía de la universalización de un discurso arrasador que no admite ningún otro más que como testimonio de un pasado ya cancelado, sea por la vía del reduccionismo de los discursos de la alternativa única, ambos ubicados dentro de una perspectiva cartesiana de razonamiento y comprensión.

"Para hablar de saberes, esos que se construyen en el rumiar cotidiano a lo largo de tiempos muy dilatados, es necesario dislocar los planos; pasar de un plano euclidiano a otro u otros con perspectivas dispares que rompan y amplíen las dimensiones del entendimiento, y que permitan penetrar en las otras cosmogonías.

"El de los saberes es un espacio de lucha; es forjado en la resistencia y se nutre de subversión y búsqueda. Se construye en el proceso de resistencia frente a todo tipo de colonizaciones, particularmente frente a la que pretende enajenar la autogeneración de visiones del mundo. El de los saberes es el lugar de los sentidos propios, de las vivencias acompañadas de la tradición que se modifica sobre la marcha. Ubicarse en el terreno de los saberes, intentando explicar los sentidos y formas de la lucha mediante el descubrimiento de las convicciones profundas de los pueblos, es colocarse en el terreno de sus estrategias y cosmogonías, del nudo vital en el que todos los procesos se enredan y se distienden. Y es en ese nudo donde nos interesa percibir los movimientos de los sujetos y sus flujos constituyentes-deconstituyentes"

Ana Esther Ceceña