



# REVISTA DE FILOSOFÍA

...MARIO DI GIACOMO: **La teoría fenomenológica de la intuición: Husserl a la luz de la interpretación de Levinas.**...  
MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ: **Wittgenstein: terapia frente a fundacionismo epistémico.**...  
FABIOLA NEGRÓN Y KARINA NAVARRO JIMÉNEZ: **Sátira ilustrada y fragmentación posmoderna en el *Sobrino de Rameau*.**...  
GUSTAVO URDANETA RIVAS Y BELIN VÁZQUEZ: **Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos en y para la dialogicidad descolonizadora.**...  
LEONARDO COLELLA: **La educación como "fragmento" de la política. Igualdad y emancipación a través de las filosofías de Badiou y Rancière.**...  
RAFAEL LÁREZ PUCHE Y GERMÁN PIRELA PINEDA: **De la crisis a la refundación del Estado en América Latina: Debates y experiencias.**...  
VATTIMO Gianni. **De la realidad. Fines de la Filosofía.**...  
MÉNDEZ, JOHAN; MORÁN LINO: **Pensamiento Positivista venezolano ante la condición humana.**...

Universidad del Zulia  
Facultad de Humanidades y Educación  
Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Maracaibo - Venezuela

**Nº 80**  
**2015-2**  
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía, Nº 80, 2015-2, pp. 73 - 99

## **Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos *en y para* la dialogicidad descolonizadora<sup>1</sup>**

Think from Eurocentric models or think-us and for the  
decolonization dialogicity

*Gustavo Urdaneta Rivas*

*Belín Vázquez*

*Universidad del Zulia*

*Maracaibo, Venezuela*

### **Resumen**

A partir de referencias a Europa y Occidente en el contexto de la Modernidad, se explica la matriz epistémica y ontológica de la racionalidad eurocéntrica desde la cual deviene la Historia de la Filosofía con sus “hitos históricos universales”. Por ser inherentes a este contexto histórico-filosófico y a sus alternativas en el pensamiento crítico, se procede a describir los modelos <<ario>>, <<antiguo>> y <<mundial>> para dar cuenta del desarrollo del pensamiento filosófico y demostrar la pervivencia hegemónica del <<modelo ario>> con las tradiciones universales que lo instituyen. Desde las recientes argumentaciones que proponen una perspectiva descolonizadora en la Historia de la Filosofía, se puntualiza en criterios que orienten hacia la coexistencia intercultural en dialogicidad con todas las culturas universales.

**Palabras clave:** Eurocentrismo; Historia de la Filosofía; dialogicidad descolonizadora.

- 1 El trabajo incorpora avances del proyecto de investigación “Hacia un programa alternativo a la Historia Universal en perspectiva decolonial”, adscrito al Centro de Estudios Americanos y del Caribe de la Universidad del Zulia (CEAC-LUZ); también es resultado de las discusiones en la Línea de Investigación Representaciones, actores sociales y espacios de poder (RASEP) y en los cursos “Modelos de Explicación Histórica”, “Filosofías no-occidentales” y “Temas de Historia de las Ideas en América Latina”, ofrecidos por el Programa de Maestría en Filosofía (Universidad del Zulia).

Recibido: 15-05-15 • Aceptado: 16-07-15

## Abstract

From references to Europe and the West in the context of modernity, epistemic and ontological matrix of Eurocentric rationality of which emerges the History of Philosophy with its “universal milestones” explains. As inherent to this historical and philosophical context and its alternatives in critical thinking, we proceed to describe the << aryan >> <<ancient >> and << world >> models to account for the development of philosophical thought and demonstrate hegemonic survival of the << aryan model >> with universal traditions that institute. Since the recent arguments that propose a decolonizing perspective in the history of philosophy, it is specified in criteria to guide towards intercultural coexistence dialogicity, with all world cultures

**Key words:** Eurocentrism; History of Philosophy; decolonizing dialogicity.

## Introducción

Desde los conceptos que aluden las categorías de Europa y Occidente surgidas en el horizonte de la modernidad, se procede a explicitar de qué manera la Historia de la Filosofía ha devenido de la racionalidad eurocéntrica. Para proceder a su recorrido histórico-filosófico, se describen los modelos científicos <<ario>>, <<antiguo>> y <<mundial>> surgidos de tradiciones del pensamiento filosófico y sus alternativas en el pensamiento crítico.

Asimismo, se demuestra que el << modelo ario>> de la Historia de la Filosofía, hechura del romanticismo alemán del siglo XVIII, ha subsistido como el modelo hegemónico inscrito en el lugar de enunciación eurocentrado, como lo indica la vigencia de los esquemas universales, la periodización, las escuelas de pensamiento y sus filósofos más representativos.

Inscrita la Historia de la Filosofía en este contexto científico de la tradición occidental, el trabajo puntualiza en la reciente teoría crítica sobre el pensar histórico-filosófico que dirige la atención hacia un ethos de ruptura con el universalismo heleno y eurocéntrico. Desde la formulación de la pregunta ¿Cómo pensar-nos *en y para* la dialogicidad descolonizadora?, su posibilidad está fundamentada en criterios enmarcados en una Historia de la Filosofía que apunte a implicarse en su descolonización, mediante la coexistencia dialógica intercultural con todas las culturas universales.

## Europa, Occidente y Eurocentrismo

Con la denominación Europa se conoce hoy al continente cuyo espacio territorial se extiende, generalmente, entre los Montes Urales al este, el Océano Atlántico al oeste, el Mar del Norte, al norte, y el Mar Mediterráneo al sur. Más específicamente, para el propósito que ocupa nuestra atención, es preciso destacar algunos de los sentidos que, en torno a la categoría *Europa*, se han ido construyendo a partir de sus relatos míticos<sup>2</sup> y del deslizamiento semántico que alude a su conceptualización, propuesto por Dussel y expuesto más adelante.

Una de las versiones del mito de Europa, relata la presencia de un grupo de mujeres en las costas de Fenicia (Líbano), que jugaban y recolectaban flores; entre ellas, una rubia de estirpe real llamada Europa, hija de Teléfasa y Agénor, rey de Tiro. Según otra versión, Europa es hija de Fénix, hijo de Agénor. Zeus, el dios griego; luego de observar la belleza de la princesa Europa, descendió transformado en un toro blanco con cuernos semilunares. Habiendo ganado la confianza de Europa, ésta subió a su lomo y, en tal distracción, la rapta volando por encima del mar hasta llegar a la isla de Creta y, producto de su unión, nacieron Minos, Radamantis, Sarpedión, Carno y Dodón<sup>3</sup>.

Según esta tradición mítica, es en este relato donde se expresa el nacimiento o fundación de Europa y de la cultura occidental; por lo que también se asume que la cultura greco-romana es su Edad Antigua. Entonces, ¿Qué es lo que debe entenderse por Europa y cómo se construyó tal concepto? Tal cuestión, la desarrolla Dussel en lo que denomina el *deslizamiento semántico del concepto de Europa*<sup>4</sup>. Entre sus argumentos, indica que la Europa Medieval y Moderna no deben confundirse con la Grecia clásica y el helenismo, en tanto que todo el norte y el oeste de Grecia era considerado lo bárbaro e incivilizado<sup>5</sup>.

- 2 Cfr., BANCALARI MOLINA, Alejandro, “El mito de Europa en los textos literarios clásicos”, *Acta Literaria*, N° 43, 2011, pp. 95-109; DIEZ DEL CORRAL, Luis, *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*, Alianza, Madrid, 1974.
- 3 BANCALARI, Op. cit, p. 96-98. Según este autor, Homero, Moscos y Apolodoro han legado sus versiones del rapto de Europa.
- 4 DUSSEL, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Fundación Editorial El perro y La rana, Caracas, 2009, pp. 57-74.
- 5 Al respecto, en su crítica a estos esquemas, SPENGLER, Oswald, *La decadencia de Occidente*, Tomo 1, Traducción de Manuel G. Morente, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1966, p. 26, argumenta lo siguiente: “Edad Antigua-Edad Media-Edad Moderna: tal es el esquema, increíblemente mezquino y falto

A continuación, un resumen de lo que origina el *concepto de Europa*:

1. La mitológica Europa, hija de fenicios, semitas, es raptada, traída del Oriente y cuyo contenido es totalmente distinto a la Europa moderna.
2. Lo <<occidental>> será el Imperio Romano que habla latín, que entonces contenía al África del norte y se opone a lo <<oriental>> que contiene al Imperio helenista que habla griego e incluye a Grecia, Asia (provincia de Anatolia), los reinos helenistas hasta los bordes del Indo y el Nilo ptolomaico.
3. Constantinopla desde el siglo VII, imperio romano oriental cristiano, se enfrenta al mundo árabe musulmán creciente. Lo <<griego clásico>> -Aristóteles, por ejemplo- y la filosofía helenística fue subsumida por el pensamiento cristiano bizantino primero (siglos III-VII); luego, por el pensamiento árabe musulmán (cuyo esplendor de inspiración aristotélica se dio entre los siglos VIII-XII) y, posteriormente, por el pensamiento latino cristiano, también de inspiración aristotélica (desde el siglo XII).
4. La Europa latina medieval se enfrenta al mundo árabe-turco. Europa se distingue ahora del África, por primera vez, del imperio bizantino y de los comerciantes del Mediterráneo Oriental.
5. El Renacimiento italiano, de inspiración platónica y de origen cristiano bizantino (siglo XV), comienza con la fusión de lo occidental latino romano con lo oriental griego bizantino; enfrenta al mundo turco que va olvidando lo helenístico-bizantino del mundo musulmán y se construye la siguiente ecuación falsa: Occidente= Helenístico + Romano +Cristiano. Esto sirvió de raíz al esquema del romanticismo alemán que delineó la secuencia de la <<Historia Universal y de la Filosofía>> en: a) Asia como prehistoria europea; b) Mundo griego; c) Mundo romano pagano y cristiano; d) Mundo cristiano medieval; y e) Mundo europeo moderno.

de sentido, cuyo absoluto dominio sobre nuestra mentalidad histórica nos ha impedido una y otra vez comprender exactamente la posición verdadera de este breve trozo de universo que desde la época de los emperadores alemanes se ha desarrollado sobre el suelo de la Europa occidental”.

A nuestro entender, este deslizamiento semántico que originó el concepto de Europa, tuvo su correlato en la construcción epistémica y el despliegue de otro concepto: *Occidente*; con el cual se señala, en el sentido geográfico, a la dirección por la cual ocurre la puesta del sol, es decir, el llamado punto cardinal oeste. En el sentido histórico-cultural, Occidente es un tanto más complejo y discutible, debido a que implica variabilidad de concepciones según inclusiones-exclusiones de lo que es o no es Occidente. Una definición ha sido:

“El territorio de la Europa occidental constituye así como un polo inmóvil o, hablando en términos matemáticos, un punto particular de una superficie esférica... Alrededor de ese polo giran... milenios de potentísima historia y enormes culturas acampadas en remotas lontananzas. Es éste un sistema planetario de invención muy particular. Elíjese un paraje único como punto central de un sistema histórico; he aquí el Sol, de donde los acontecimientos históricos reciben la mejor luz; desde este lugar se formará la perspectiva que va a servir para evaluar la significación e importancia de cada suceso. Pero... en cuyo espíritu se va desenvolviendo ese fantasma de «la historia universal». A ella se debe la enorme ilusión óptica, desde hace tiempo ya transformada en costumbre, que reduce la materia histórica de los milenios lejanos — por ejemplo, el antiguo Egipto y la China — al tamaño de una miniatura, mientras que los decenios más próximos, desde Lutero y principalmente desde Napoleón, se agrandan como gigantescos fantasmas”<sup>6</sup>.

De allí que también suele considerarse al <<mundo o cultura occidental>> como aquella que se ha desarrollado a partir de hitos históricos <<universales>>, como el milagro griego, la expansión del imperio romano, el cristianismo, el renacimiento y la ilustración, entre otros. Actualmente se consideran parte de esta civilización a los países europeos, los Estados Unidos de América, Rusia (parte europea), Australia, Nueva Zelanda, Sudáfrica y, con posiciones opuestas y discutibles, los países de América Latina y el Caribe. Los conjuntos histórico-culturales y geográficos de raíces distintas al mundo occidental han sido identificados, ordenados y estudiados como lo otro, no-europeo, no-occidental. De ese criterio deriva, por ejemplo, el conjunto considerado bajo la categoría de <<Oriente>> u orientales, también los indios y negros.

Parafraseando a Boaventura de Sousa<sup>7</sup>, ello refiere al <<no-ser>> que comporta una posicionalidad por debajo de la línea de lo humano a escala

6 Ibid., p. 27.

7 DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2010, p.29.

global y, producida por el pensamiento occidental moderno, no tiene cabida en las narraciones históricas que han sido construidas desde Occidente, salvo de manera tangencial por el contacto con la civilización. En este sentido, sostiene que esta posicionalidad divide la realidad social en dos universos: lo existente, de «*este lado de la línea*» y lo no existente, del «*otro lado de la línea*».

Ante estas consideraciones brevemente enunciadas respecto a Europa y Occidente, cabe preguntar: ¿Cómo se han establecido desde estas categorías de análisis, criterios para estudiar determinado conjunto histórico-cultural? ¿Cómo miramos y nos miramos desde tales criterios como conjunto diferenciado dentro de Occidente? Estas interrogantes tienen su respuesta en <<*La hybris del punto cero*>>, propuesta por Castro Gómez, para develar que buena parte de la totalidad humana ha asimilado una mirada de sí misma y del mundo que no le es propia. De allí que sea identificada como:

“imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana del mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, que recuerda la imagen del *Deus absconditus* (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucaultiano, ejemplifica con claridad la *hybris* del pensamiento ilustrado. Los griegos decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone, entonces, el desconocimiento de la espacialidad y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción... Serían culpables del pecado de la *hybris*. Un pecado que luego, en el siglo XIX, quedaría institucionalizado en el proyecto criollo del estado nacional”<sup>8</sup>.

A partir de estos planteamientos, puede afirmarse que el lugar de enunciación de Occidente es el imaginario de la <<*hybris del punto cero*>> y por este locus, la cultura científica ilustrada ha nombrado el mundo y lo ha representado con una particular perspectiva epistemológica: el eurocentrismo. Desde esta perspectiva, su elaboración sistemática comenzó en Europa

8 CASTRO GÓMEZ, Santiago, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Fundación Editorial El perro y La rana, Caracas, 2008, pp. 16-17.

occidental a la par del nacimiento del sistema-mundo, haciéndose hegemónica debido a la expansión colonial europea y asociada a la colonialidad del poder, tal cual lo ha expresado Anibal Quijano: “Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, establecido a partir de América”<sup>9</sup>.

En el marco de este patrón civilizatorio de proyección universal, la modernidad es instituida como narrativa hegemónica de la civilización occidental y desde la exterioridad de su locus de enunciación, fue trazada la geopolítica del conocimiento fundada en la inferiorización epistémico-ontológica de las culturas, no reconocidas en sus historicidades y temporalidades por el “imaginario de la blancura” que ha categorizado Castro Gómez en su trabajo antes citado.

Esta geopolítica hace parte del racismo moderno/colonial, con su lógica surgida de racialización en el siglo XVI que posee dos dimensiones, ontológica y epistémica. Debido a que su propósito es clasificar como inferiores y ajenas a la sistematización del conocimiento científico, dentro de esta lógica se ubican “las lenguas que no sean el griego, el latín y las seis lenguas europeas modernas, para mantener así el privilegio enunciativo de las instituciones, los hombres y las categorías de pensamiento del Renacimiento y la Ilustración europea”<sup>10</sup>.

Conducida bajo la impronta europea esta sistematización y su único criterio de validez universal, se precisa señalar que dentro de la misma matriz epistémica, el eurocentrismo es una racionalidad implicada en este *racismo científico* y por tanto:

“no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos tanto en Europa como en el resto del mundo”<sup>11</sup>.

9 QUIJANO, Anibal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Edgardo Lander (comp.), Fundación Editorial El perro y La rana, Caracas, 2009, p. 292.

10 MIGNOLO, Walter, “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, *Revista de Filosofía* N° 74, 2013-2, p. 12.

11 QUIJANO, Op. cit., pp.292-293.

Algunos de sus elementos, afirma Quijano, son resultantes de la confrontación entre la experiencia histórica y la perspectiva eurocéntrica, que pueden resumirse en: a) la articulación entre un dualismo (pre capital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno) y un evolucionismo lineal, unidireccional; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza, encargada de legitimar el tipo colonial de relaciones de dominación en la medida en que “naturalizaba las experiencias, las identidades y las relaciones históricas de la colonialidad”; y c) la distorsionada ubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que lo no-europeo es percibido como pasado<sup>12</sup>.

Las conexiones entre estos elementos han podido ser cultivadas y desarrolladas mediante la indisociabilidad del saber y el poder<sup>13</sup>, por cuanto “suponen la superioridad de Europa probada ‘desde’ factores puramente internos de la misma Europa”<sup>14</sup>. Por tratarse de la construcción discursiva de imágenes del ‘otro’, estas relaciones intersubjetivas y culturales entre la Europa occidental y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego binario de categorías íntimamente asociadas: no-Europa-Europa, oriente-occidente, primitivo-civilizado, mágico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno, que han condicionado “el pensamiento hacia nociones, tendencias, conceptos, categorías, esquemas”<sup>15</sup>.

Dentro de esa clasificación, el concepto de raza aduce a la designación de una categoría de pueblos con cualidades hereditarias, no racionales y fundadas en la superioridad genética de la raza blanca, por lo cual son calificados los otros no blancos, asiáticos, indios de América y negros de África, como primitivos o salvajes. Alrededor de esta codificación binaria y peculiar del eurocentrismo, mundialmente hegemónico en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial sobre el mundo, Oriente ha servido a Occidente para mostrar ante el mundo y ante sí mismo, que son parte constitutiva del otro no europeo, ya sea

12 Ídem.

13 Esta mutua relación la establece FOUCAULT, Michel, *Sobre la Ilustración*, Editorial Tecnos, Madrid, 2004, pp. 33-34, cuando afirma que el *poder* siempre debe ser considerado “como relación en un campo de interacciones, se trata de pensarlo en una relación indisociable con formas de *saber*”.

14 DUSSEL, Enrique, *China (1421-1800) Razones para cuestionar el eurocentrismo*, UAM-Iztapalapa, 2004, p.29.

15 SOTO, Antonio, “Algunas reflexiones acerca de la enseñanza de la Historia Universal”, en *Eurocentrismo y Descolonización de la historia*, Salvador Morales (comp.), Editorial Tropykos, Caracas, 1992, p. 33.

Lejano Oriente, Oriente Próximo o Medio Oriente. Al respecto, plantea Edward Said:

“La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente... Oriente fue orientalizado, no solo porque se descubrió que era <<oriental>>, según los estereotipos de un europeo medio del siglo XIX, sino también porque se podía conseguir que lo fuera –es decir, se le podía obligar a serlo-“<sup>16</sup>.

Con ese propósito determinado, en la conflictiva distinción ontológica entre Occidente / Oriente, su construcción y pervivencia ha sido posible mediante los mecanismos inducidos por la interdependencia entre poder-saber, esto es, el Orientalismo que identifica Said como:

“...una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente”<sup>17</sup>.

Desde estas mismas relaciones, el <<descubrimiento>> no solo es una infeliz expresión, sino el reflejo de Europa como <<eje de la historia universal>>. Según esta tesis hegeliana, la razón de la humanidad blanca-superior demanda que los pueblos descubiertos y ágrafos que no han entrado a la historia por carecer de escritura, salen de la prehistoria y entran en la historia del mundo civilizado a partir del contacto con el <<espíritu universal>> europeo<sup>18</sup>. Son ellos los pueblos sin pasado, que empiezan a vivir como eco trasatlántico de las regiones consideradas superiores<sup>19</sup>.

En su intención de marcar distancia con esta matriz epistémica, afirma Dussel<sup>20</sup> que la modernidad emerge cuando desde 1492, “ese otro no fue ‘des-

16 SAID, Edward W., *Orientalismo*, Traducción de María Luisa Fuentes, Random House Mondadori, Barcelona, 2002, p. 25.

17 Ibid., p. 21.

18 BRACHO, Jorge, “La Historia Universal. Una consideración. Distintas aproximaciones”, en *La Historia Universal y el Despliegue Occidental. Cultura, Narrativa y Enseñanza*, UPEL, Caracas, 2009, p. 23.

19 MORALES, Salvador, “Eurocentrismo y descolonización de la historia”, en *Eurocentrismo y Descolonización de la Historia*, Salvador Morales (comp.), Editorial Tropykos, Caracas, 1992, p. 12.

20 DUSSEL, Enrique, *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural Editores, La Paz, 1994, p. 8.

cubierto' como otro, sino que fue 'en-cubierto' como 'lo mismo' que Europa ya era desde siempre". En esta misma línea de pensamiento, sostiene Amodio<sup>21</sup> que durante la llamada conquista de América, en las imágenes opuestas del indio americano, coexiste esta proyección europea sobre un mismo espacio de la alteridad que iba desde una extrema idealización del paraíso terrenal de Colón hasta una extrema monstrificación (caníbal, bárbaro).

Aun cuando el racismo no queda explicitado como matriz epistémica de la modernidad, el sentido eurocéntrico de la racionalidad universal no solamente logró imponer este orden civilizatorio "de patrones europeos preestablecidos o inventados para los sometidos"<sup>22</sup> sino que, proyectado este mismo locus de enunciación occidental "trescientos años más tarde, todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad...esta nueva identidad era racial, colonial y negativa"<sup>23</sup>. Realidad que ha sido olvidada cuando se asume que las independencias políticas a inicios del siglo XIX en Nuestra América pusieron fin al colonialismo; así como cuando se afirma que la descolonización del llamado Tercer Mundo ocurrió después la segunda guerra mundial, con las independencias políticas de naciones africanas y asiáticas. Contrario a ello, continúan sometidas a diversas formas de dominación.

Para revertir esta la lógica de la colonialidad inseparable de la opción de la modernidad eurocentrada, plantea Mignolo<sup>24</sup> que necesitamos de la desobediencia epistémica, por cuanto Europa y su historia interna no son universales, ni globales. La finalidad es lograr el desprendimiento con esta lógica discursiva afinada en el "imaginario imperial del mundo occidental... disfrazado de modernidad universal" que inventó el 'otro' cuando la Europa occidental se pensaba a sí misma para construirse. Como condición necesaria para el proyecto des-occidentalizado, en reclamo de "nuestra modernidad" proyectada por la exterioridad que se conceptúa en el afuera del proceso de crear un pensamiento adentro de nosotros, propone la "epistemología fronteriza", que habita y es pensada "en las fronteras y las historias locales". Expresado en otras palabras, este pensamiento fronterizo:

21 AMODIO, Emmanuelle, *Formas de la alteridad, construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Abya-Yala, Quito, 1993.

22 MORALES, Op. cit., p. 18.

23 QUIJANO, Op. cit., p. 295.

24 MIGNOLO, Op.cit., pp. 15-18.

“implica pensar y argumentar en situación de exterioridad con respecto a la propia occidentalización moderna. La exterioridad no es una afuera del capitalismo y de la civilización occidental, sino el afuera que se crea en el proceso de crear el adentro. El adentro de la modernidad occidental ha sido construido desde el Renacimiento, basado en la doble, simultánea y continua colonización del espacio y del tiempo”<sup>25</sup>.

## Los modelos de Historia de la Filosofía

También desde el particular contexto de relaciones entre poder y saber, adosadas a “la razón como el único uni-verso, no sólo de la explicación de la realidad, sino de la propia constitución humana”<sup>26</sup>, han devenido los modelos científicos universales<sup>27</sup> inherentes a la inventada exterioridad de la modernidad eurocentrada; entre los cuales interesa destacar aquellos que dan cuenta del desarrollo histórico de la filosofía. Vale citar, la diferenciación que establece Dussel<sup>28</sup> sobre los *modelos de historia de la filosofía*: *El modelo ario* romántico alemán, que parte de los griegos y se ha impuesto en las historias de la filosofía; *el modelo antiguo*, que piensa la filosofía iniciada con los egipcios africanos (así opinaban Herodoto, Platón o Aristóteles) y el *modelo mundial*, que da importancia a Egipto y al Medio Oriente, contra la tesis helenocéntrica, punto de partida del eurocentrismo moderno.

### *El modelo ario de Historia de la Filosofía*

Del proceso de construcción de la perspectiva eurocéntrica y en el contexto del sistema-mundo capitalista, deviene el modelo de Historia de la Filosofía revestido de objetividad y de carácter científico desde el pensamiento ilustrado, a partir de la instalación y desarrollo del *Curso de Filosofía Griega* en la Universidad de Berlín (siglos XVIII-XIX). Sin embargo, las consideraciones del filósofo germano Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-

25 Ibid., p. 21.

26 GUERRERO, Patricio, “Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes para construir sentidos otros de la existencia”, *Calle 14*, Vol. 4, N° 5, 2010, p. 88.

27 Aun cuando nos ocupa el abordaje de los modelos de Historia de la Filosofía, las consideraciones aquí planteadas valen para el desmontaje de los modelos históricos <<universales>> contruidos desde esta misma perspectiva eurocéntrica.

28 DUSSEL, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 43.

1831) resultaron paradigmáticas en la fundamentación de este modelo ario y en los cortes geo-históricos del desarrollo universal y filosófico.

Entre las nociones que perviven del pensamiento hegeliano<sup>29</sup>, para las narraciones del campo histórico universal, y por ende, el filosófico, pueden destacarse: el contenido centrado en la experiencia histórica europea, la exclusión de Latinoamérica, África, Asia y Oceanía; así como la periodización del tiempo mediante esquemas como las edades, modos de producción y antes de Cristo-después de Cristo (a.C.- d.C.)<sup>30</sup>.

Al respecto, puede afirmarse que cuando Hegel<sup>31</sup> reflexionaba en torno a una filosofía de la historia universal, el universalismo europeo encarnaba el espíritu del pueblo, particular y universal, por lo cual era universalmente válido debido a que provenía del espíritu absoluto de Dios. Según estos principios hegelianos, la “unidad espiritual del pueblo” era la esencia de la universalidad histórica y del conocimiento científico<sup>32</sup>.

De este modo, quedó demarcado el conocimiento científico de la disciplina histórica dentro de la universalidad temporal, así como el estado-nación integra lo universal-nacional del progreso histórico de los pueblos, al tiempo lineal y homogéneo según el canon occidental<sup>33</sup>. Al lado de ello, también en Hegel la escritura es condición para la existencia histórica de los pueblos; de allí que la prehistoria delimita el “antes de la historia escrita” y “aunque hayan estado repletos de revoluciones, de migraciones, de las más violentas transformaciones, carecen de historia objetiva porque no tienen... narración histórica”<sup>34</sup>.

29 Véase, HEGEL, Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Traducción de José Gaos, Editorial Tecnos, Madrid, 2005.

30 Sobre esta periodización, véase URDANETA RIVAS, Gustavo y NARANJO VICUÑA, Claudia, “Implicaciones de la modernidad/colonialidad en la asignatura Historia Universal”, *Cuadernos Latinoamericanos*, Año 22, N° 40 Vol. II, julio-diciembre 2011, p. 42-60.

31 VÁZQUEZ, Belin, “Ciencia universal, memorias y visibilidad de los saberes sociales”, *Cuadernos Latinoamericanos*, Año 22, N° 40 Vol. I, julio-diciembre 2011, p. 25.

Ídem.

HEGEL, Op., cit., pp. 222-223.

BRACHO, Op., cit., p. 37. HEGEL, Op., cit., p. 176.

32 VÁZQUEZ, Belin, “Ciencia universal, memorias y visibilidad de los saberes sociales”, *Cuadernos Latinoamericanos*, Año 22, N° 40 Vol. I, julio-diciembre 2011, p. 25.

33 Ídem.

34 HEGEL, Op., cit., pp. 222-223

De igual manera, como la historia universal representa la evolución del espíritu, implica una serie de fases indicativas de “la manera cómo transcurre la historia” y cada fase, distinta de las demás, tiene sus peculiaridades determinadas.

“...una periodización dividida en eras, períodos, etapas y edades con las cuales se pretendió demostrar el carácter progresivo de la historia. Esta misma periodización también se ha estructurado alrededor de un conjunto de acontecimientos acaecidos en el mundo llamado occidental. Sin duda, estamos en presencia de un imperativo historiográfico, el cual debe estar ceñido a lo que la vida académica ha impuesto como historia universal. La desigual presencia de diversas porciones territoriales reafirma un modo particular de apreciar la historia. un modo particular en el que heterogéneas narrativas, en torno a distintos acontecimientos, deben cumplir con el canon occidental, así como con los parámetros epistemológicos establecidos desde occidente, los que, a su vez, han sido establecidos como verdad revelada”.<sup>35</sup>

En este contexto de análisis, es conocida la periodización de la Historia de la Filosofía, la cual ha sido sesgada por el helenocentrismo y el eurocentrismo que <<rapta a la cultura griega>> como parte de la Europa moderna y el pensamiento occidental como muestra única de la filosofía sin más. En razón de ello, los cortes temporales, escuelas y filósofos de la historia de la filosofía, quedan resumidos como sigue<sup>36</sup>:

1. Historia de la Filosofía Antigua o griega: Presocráticos: Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Heráclito, Parménides, Zenón de Elea, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, entre otros. Filosofía clásica: Sofistas, Sócrates, Platón, Aristóteles. Filosofía Helenística: Epicureísmo, Estoicismo, Escepticismo, Neoplatonismo.
2. Historia de la Filosofía Medieval: Patrística: San Agustín. Filosofía árabe y judía: Alfarabí, Avicena, Averroes y Maimónides. Escolástica: Pedro Abelardo, San Buenaventura, San Alberto Magno,

35 BRACHO, Op., cit., p. 37.

36 Véanse cualquiera de las obras clásicas de Historia de la Filosofía generadas desde la academia occidental u occidentalizada. Se recomienda la consulta de AROSTEGUI, Antonio, *Esquemas para una historia de la filosofía occidental*, Editorial Marsiega, Madrid, 1978; e *Historia de la Filosofía*, Editorial Marsiega, Madrid, 1983.

Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto, Roger Bacon, Guillermo de Ockham.

3. Historia de la Filosofía Moderna: Política: Maquiavelo, Tomás Moro, Grocio. Revolución religiosa: Erasmo, Lutero. Revolución científica: Copérnico, Kepler, Galileo, Newton. Racionalismo: Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz. Empirismo: Locke, Berkeley, Hume. Ilustración: Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Kant.
4. Historia de la Filosofía Contemporánea: Dialéctica: Hegel, Marx. Positivismo: Comte, Spencer. Utilitarismo: Jeremy Bentham, Stuart Mill. Vitalismo e Historicismo: Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche. Fenomenología: Husserl, Scheler. Existencialismo: Heidegger, Sartre. Filosofía analítica: B. Russell, L. Wittgenstein. Pragmatismo: W. James, Richard Rorty. Filosofía de la ciencia: Karl Popper, Thomas Kuhn. Psicoanálisis: S. Freud. Escuela de Frankfurt: H. Marcuse, J. Habermas. Estructuralismo: F. Saussure, L. Althusser, M. Foucault. Posmodernidad: J.F. Lyotard, G. Vattimo, J. Derrida.

En la Historia de la Filosofía, estos esquemas universales inscritos en el lugar de enunciación eurocentrado, son constitutivos de los <<límites>> identificados y descritos por Dussel<sup>37</sup>, a saber:

*Helenocentrismo:* Todas las historias clásicas de la filosofía comienzan siempre en Grecia. Ello en razón del <<corte>> concebido entre el <<mito>> y la <<razón>>, lo que a su vez sirve de argumento a la idea del supuesto <<milagro griego>>. De allí que no sean tomados en cuenta los notable desarrollos del pensamiento filosófico en otras grandes culturas como la egipcia, indostánica, china, mesoamericana, incaica, bizantina, islámica, etc.

*Occidentalismo:* Ignoran siempre el imperio romano oriental, Bizancio o Constantinopla. Además, se pretende olvidar que el renacimiento italiano fue el fruto del exilio de los griegos que abandonaron su ciudad capital tomada en 1453 por los turcos y que en 1456 comienzan las traducciones de Ficino en Florencia. De la misma manera, en la historia de la filosofía política, la gloria de Florencia y de Maquiavelo no es ubicada en su lugar con respecto al modelo del estado moderno que se presagia en el mundo bizantino, en Venecia o Génova, ambas ciudades, comercial, cultural y políticamente, «orientales»

37 DUSSEL, Enrique, *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Trotta, Madrid, 2007, p. 11-13.

del mediterráneo (es decir, parte del mundo bizantino).

*Eurocentrismo*: Los autores de las historias clásicas de la filosofía olvidan por desprecio o ignorancia todo lo alcanzado por el pensamiento filosófico de otras culturas. No se estudian, por ejemplo, las altas culturas egipcias, mesopotámicas, el imperio chino, del Indostán y del Islam, e igualmente, los reinos aztecas, mayas e incas. El orientalismo despectivo campea todavía.

*Periodización*: Organizada según los criterios eurocéntricos, la historia de la filosofía representa aquella manera de organizar temporalmente la historia humana en edad antigua, medieval, moderna, contemporánea; una visión dominante plasmada claramente por los románticos alemanes a finales del siglo XVIII, especialmente por Hegel.

*Secularismo*: Muy particularmente, en el campo de la historia de la filosofía política, se impone un cierto secularismo tradicional. Se plantea de manera inadecuada, y sin sentido histórico, el nacimiento y desarrollo de la secularización de la política. Se olvida que un Thomas Hobbes, por ejemplo, es un teólogo de la política que en su obra cumbre, *Leviatán*, dedica la mitad de ella (la tercera y cuarta partes) a fundamentar la autoridad del rey en Dios mismo, sobre la autoridad de los obispos anglicanos, desarrollando una hermenéutica bíblica explícitamente teológica (como lo anota en parte Carl Schmitt)<sup>38</sup>. Es una teología política de la cristiandad propia de la modernidad, y criticada, entre otros, por Karl Marx<sup>39</sup>.

*Colonialismo mental*: De los países periféricos (la otra cara del eurocentrismo de los países geopolíticamente centrales), que leen e interpretan por lo general, con excepciones, las obras de la filosofía europea desde la territorialidad postcolonial, dentro de la problemática de los filósofos del centro,

38 Véase SCHMITT, Carl, *Teología política*, Traducción Elisete Antoniuk, Editora Del Rey, Belo Horizonte, 2006.

39 En el Prólogo a *Filosofía del Derecho*, de HEGEL, G. F. Traducida por Angélica Mendoza de Montero, Editorial Claridad, Biblioteca Filosófica, vol. 5, Buenos Aires, Quinta edición, 1968, p. 8, en su crítica a la religión que califica como “el opio del pueblo”, es categórico Karl, MARX cuando afirma: “La religión es meramente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre hasta que éste no gire en torno de sí mismo. *La tarea de la historia*, por lo tanto, es establecer *la verdad del acá*, después que haya sido disipada *la verdad del allá*. Ante todo, *el deber de la filosofía*, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su *aspecto profano*, luego de haber sido desenmascarada la *forma sagrada* de la negación de la persona humana. La crítica del cielo, se cambia así en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*...”

sin advertir la visión metropolitana de esta hermenéutica y no desplegando, como filósofos «localizados» en el mundo postcolonial, una lectura crítica de la relación colonial. No han llegado al «giro descolonizador»<sup>40</sup>, por cuanto es una filosofía colonizada, como dirían Frantz Fanon o Albert Memim<sup>41</sup>.

*Exclusión de América Latina:* Desde los orígenes de la modernidad, América Latina ha sido (para bien o para mal) participante principal de la historia mundial moderna (aportando, por ejemplo, con su plata, el primer dinero mundial, y con su crítica a la conquista la primera filosofía moderna propiamente dicha). Para ello habría que redefinir el inicio de la Modernidad. Sería necesario introducir a España y Portugal (el «sur de Europa» para Hegel, que no es para él, ni para los ilustrados del «norte de Europa», propiamente Europa, ni moderna), desde la invasión de América en 1492, en la modernidad. Con esto España quedaría redefinida como el primer estado «moderno», y América Latina, desde la conquista, sería su primer territorio colonial moderno, en tanto que es la «otra cara» bárbara que la Modernidad necesita para su definición. Si esto fuera así, los filósofos españoles y portugueses (aunque practicaran una filosofía de cuño escolástico, pero por su contenido moderna) y los primeros grandes pensadores latinoamericanos del siglo XVI deberían ser considerados como el inicio de la filosofía de la Modernidad. Antes que Descartes o Spinoza (ambos escriben en Ámsterdam, provincia española hasta 1610, y estudian con maestros españoles), debe considerarse en la historia de la filosofía moderna a Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o Francisco Suárez<sup>42</sup>. Ellos serían los primeros filósofos políticos

40 Para detalles, véase: MALDONADO TORRES, Nelson, “El pensamiento filosófico del ‘giro descolonizador’ en *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, 2009, pp. 683-697, quien identifica y analiza tres momentos en este «giro descolonizador».

41 El martinicano FANON, Frantz en *Piel negra, máscaras blancas*, Editorial Abraxas, Buenos Aires, 1973 (versión original, *Peau noire, masques blancs*, 1952), devela el enmascaramiento o blanqueamiento del negro, como producto de las distintas formas de colonización de la subjetividad y traza el camino para la descolonización. Igualmente, el judío-francés-tunecino, MEMIM, Albert en su libro *Retrato del colonizado precedido por el retrato del colonizador*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1969 (versión original, *Portrait du colonisé precede du portrait du colonisateur*; 1966), fundamenta los privilegios inherentes a la relación colonial, para plantear las formas de opresión, así como las contradicciones que vician las fuerzas hacia la deshumanización de los colonizadores y los colonizados.

42 En cuanto al debate filosófico surgido a partir del siglo XVI por Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, Ginés de Sepúlveda y Francisco Suárez, estudiosos de este problema comparten el criterio que sus discusiones filosóficas y jurídicas

modernos, antes que Bodin, Hobbes o Locke.

### ***El modelo antiguo de Historia de la Filosofía***

Así como el modelo ario justifica el origen exclusivamente indoeuropeo de la cultura griega e invisibiliza sus raíces africanas y asiáticas, el modelo antiguo<sup>43</sup> destaca un origen diverso, develando sus raíces afroasiáticas a través de la investigación histórica, lingüística, arqueológica, entre otras. Esta propuesta, alude al supuesto de que los griegos se nutrieron culturalmente de los egipcios y semitas, lo que decisivamente influyó en el auge de la civilización clásica, poniendo en cuestión el modelo ario y el pretendido origen exclusivamente griego de la filosofía.

Entre las distintas evidencias, puede destacarse que entre los griegos, la idea de sus propios orígenes en las culturas mediterráneas afroasiáticas, parece haber estado generalizada, por lo que las obras del pensamiento griego son objeto de nuevas lecturas e interpretaciones, con referencias a las obras de Herodoto, Platón, Aristóteles o los llamados <<presocráticos>>; esta perspectiva ha generado la proliferación de críticas por cuanto destrona de su centralidad la pretensión del helenocentrismo.

sobre la legitimidad de la conquista, son tempranas manifestaciones de la filosofía moderna, tanto en América como desde la Universidad de Salamanca bajo la influencia escolástica y se inscribían en la defensa de la dignidad humana enmarcada en el humanismo cristiano y el humanismo indígena. Al respecto, GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, confirma en su trabajo “La filosofía durante la dominación colonial española en el Caribe y Centroamérica” [Documento descargado desde la “Biblioteca Virtual de Filosofía y Pensamiento Cubanos” <http://biblioteca.filosofia.cu/>], que dichas discusiones tuvieron significativo impacto en el moderno pensamiento político-filosófico europeo. En este mismo sentido LEMA HINCAPIÉ, Andrés, en su estudio “Reflexiones diversas sobre filosofía y literatura en el mundo hispánico”, *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, Vol. XL, N° 102, 2002, p. 43, afirma que Vitoria, Las Casas, Ginés de Sepúlveda y Suárez, “...suscitan la reflexión filosófica en antropología, en ética, en derecho, en economía”.

- 43 BERNAL, Martín, *Atenea Negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La invención de la Grecia antigua*, Editorial Crítica, Barcelona, 1993; SEMERANO, Giovanni, *Le origini della cultura europea*, 4 Vols. Olschki, Firenze, 1984-1994 y *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano, 2001; JAMES, G.C.M., *Stolen Legacy. The Greeks were not the authors of Greek Philosophy*, Philosophical Library, New York, 1954.

En la lógica del modelo helenocéntrico-eurocéntrico que se intenta desmontar, se invisibilizaron aspectos históricos de importancia que obligan a pensar desde otros horizontes. Vale referir, como contexto histórico, la fundación de la ciudad de Atenas por marinos y comerciantes provenientes de Egipto, cuya capital en la dinastía XXVI, la ciudad de Sais, se alzaba como metrópolis de Atenas, una de sus tantas colonias en el Mediterráneo<sup>44</sup>. Asimismo, la procedencia egipcia de los dioses griegos o las raíces egipcias de algunos de sus relatos<sup>45</sup> o los viajes griegos por la región nilótica, para quienes “Egipto es una especie de terreno postizo, y como un regalo del río mismo... a donde arriban las naves griegas”<sup>46</sup>. Es en esta región donde ciertamente los griegos estudiaron las ciencias; uno de los primeros lugares donde se originó el <<amor a la sabiduría>>, origen referido, entre otros, por Aristóteles en los siguientes términos:

“Todas las artes de que hablamos estaban inventadas cuando se descubrieron estas ciencias que no se aplican ni a los placeres ni a las necesidades de la vida. Nacieron primero en aquellos puntos donde los hombres gozaban de reposo. Las matemáticas fueron inventadas en Egipto, porque en este país se dejaba un gran solaz a la casta de los sacerdotes”<sup>47</sup>.

Los orígenes y fundamentos de esta racionalidad mítico-filosófica, pueden encontrarse ya desde los primeros asentamientos humanos y en la misma geografía de Egipto, los cuales tuvieron su desarrollo y expresión en sus variadas producciones culturales. En razón de ello, cabe destacar que “las bases de la religión egipcia fueron elaboradas sin duda durante los tres milenios que precedieron al comienzo de la historia”, las cuales “se hallan en directa relación con las condiciones geográficas y climatológicas que existían al establecerse los primeros agricultores en el Valle del Nilo”<sup>48</sup>. De dichas bases religiosas

44 DUSSEL, Enrique, “La ciudad de Sais, metrópoli de Atenas”, Op., cit., pp. 635-636.

45 CHUAQUI, Carmen, “Edipo y la Esfinge: raíces egipcias”, *Estudios de Asia y África*, XXXI, 3, Universidad Autónoma de México, México, 1996, pp. 607-628.

46 HERÓDOTO, *Los nueve libros de la Historia*, II, V, 187, Ediciones EDAF, Madrid, 1989.

47 ARISTÓTELES, *Metafísica*, Ediciones Universales, Gráficas Modernas, Bogotá, 2006, p. 14. En otra traducción: “Aquellas ciencias que no van encaminadas ni a los placeres de la vida ni a atender sus necesidades, vieron entonces la luz primera y precisamente en aquellos lugares donde podía dedicarse al ocio (*eskhólasan*). Así ocurrió con las matemáticas en Egipto, porque en aquel país las comunidades de sabios (*hiréon éthnos*) estaban libres de todo trabajo manual (*skholázein*)”, citada por: DUSSEL, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, p. 26.

48 CORNEVIN, R. y M., *Historia del África*, Ediciones Moretón, Bilbao, 1969, pp. 39-40.

egipcias, Cornevin<sup>49</sup> refiere tres:

a) El culto a los muertos derivado de la observación de la rápida desecación de los cadáveres al contacto con la arena del desierto y su conservación por largo tiempo, influyó en la idea de que el alma seguía viviendo después de la muerte pero en dependencia del cuerpo, por lo que este debía ser protegido y alimentado por los vivos.

b) Los mitos de la creación del mundo, originados en tiempos del marjal nilótico, en los cuales interviene “un elemento primordial líquido” a partir del cual habría emergido la tierra poco a poco, aludiendo a las condiciones de instalación de los primeros pobladores en el Valle del Nilo.

c) El panteón egipcio: de la fauna salvaje que aquel marjal y el desierto mantenían, pululaban cocodrilos, hipopótamos, serpientes, leones, chacales, leopardos, etc.; que a la vista de los primeros pobladores parecían ser los <<poseedores legítimos de la tierra>>, por lo que fueron objeto de culto, lo mismo que las especies domesticadas como el ganado, perros, gatos, halcones, entre otros. A estas bases deben sumarse los fenómenos naturales, como el ciclo anual del río Nilo y el renacimiento diario del Sol, centro de la vida en un país de escasas lluvias.

“Los egipcios efectuaron una primera <<racionalización>> del mundo mítico por medio de una filosofía numérica (como la *kabbala* después o los quechuas y aymaras en el Imperio inca): se piensa lo mítico-cotidiano desde <<números>> significativos. Con Sócrates comienza otro tipo de racionalización, que pudiéramos llamar el de la lingüística-semántica del concepto, que será definitivamente formalizada en el *Organon* de Aristóteles, por vez primera”<sup>50</sup>.

Estas consideraciones sitúan desde otro horizonte la cuestión de los orígenes de la filosofía y plantean el desafío de re-crear su historia desde otros lugares de enunciación fundamentados en el pensamiento crítico.

49 Ídem.

50 DUSSEL, 1998, Op. cit., p.44.

## *El modelo mundial de Historia de la Filosofía*

Este modelo fundamenta su tesis central en la propuesta de Dussel<sup>51</sup>, cuando realiza un recorrido por las fases de la tradición filosófica y cuestiona la pretensión de su universalidad. Aunque los aportes de este filósofo devienen de una tradición de pensamiento latinoamericano, vale destacar cierta complementariedad con los planteamientos del referido modelo antiguo. En cuanto alude a la crítica respecto a la racionalidad eurocéntrica, expresa en sus argumentaciones:

“hay algunas obras recientes que ponen radicalmente en duda todo lo dicho, incluso y con más razones, al eurocentrismo. En primer lugar, ya que el helenocentrismo es el padre del eurocentrismo, escritos como los de Giovanni Semerano, que prueba el origen semita de las grandes categorías griegas, como la de Martin Bernal, que indica las relaciones con Egipto, manifiestan nuevas interpretaciones que sitúan la discusión de manera radicalmente diferente. De la misma manera el libro de André Gunder Frank, que fue muy criticado por sus propios colegas, planteó correctamente, aunque algunos hechos puedan ser corregidos, que había que incluir a la China en todo el debate de la modernidad (y de la economía capitalista industrial)”<sup>52</sup>.

Estima Dussel que es posible formular un proyecto para superar la modernidad eurocéntrica, mediante el *diálogo mundial entre tradiciones filosóficas*. Esta “nueva edad en la historia de la filosofía<sup>53</sup>”, la fundamenta en las siguientes tesis:

51 Si bien los fundamentos referidos en este artículo son tomados de este filósofo latinoamericano, la propuesta de un modelo mundial se ha construido a partir de los planteamientos de las Teorías y Análisis de Sistemas-mundo y otras perspectivas epistemológicas. Véanse: AMIN, Samir, *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Editions de Minuit, 1973; GUNDER FRANK, André, GILLS, B., *The World System: Five Hundred or Five Thousand Years?*, Routledge, Kegan&Paul, London and New York, 1993; WALLERSTEIN, Immanuel, *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI Editores, Tres Tomos, Madrid-México, 1979-1998; ARRIGHI, Giovanni, *The Long 20th Century. Money, Power, and the Origins of Our Times*, Verso, London, 1995; ABU-LUGHOD, Janet, *Before European Hegemony: the World System A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, US, 1989.

52 DUSSEL, Enrique, 2004, Op., cit., pp. 2-3.

53 DUSSEL, Enrique, “El siglo XXI: Nueva edad en la Historia de la Filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”, *Signos Filosóficos*, Vol. XII, N° 23, 2010, pp. 119-120.

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 derivada 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.

Más adelante, cuando planteamos la interrogante *¿Desde dónde pensar-nos en dialogicidad descolonizadora con los otros y en los otros?*, en su explicitación sobre las estrategias a seguir para un *diálogo intercultural liberador trans-moderno*, hallamos la articulación que establece con este diálogo mundial en su aspiración de superar la filosofía eurocéntrica.

En tanto que <<universal>> es una categoría abstracta opuesta a <<particular>>, hablar de historia <<mundial>> o <<planetaria>> refiere a “un horizonte concreto con respecto al <<sistema-mundo>> e incluye a todas las culturas históricas (plano de la <<eticidad>>, que no sería exactamente el universal concreto de Hegel)”. Define Dussel al <<sistema-mundo>> como el “Sistema Interregional (si por <<región>> se entiende una alta cultura o sistema civilizatorio) en su fase actual, mundial o planetaria, fruto de un proceso con cuatro estadios”<sup>54</sup>.

Esta historia mundial se adecua más a la realidad en tanto que “nos prepara para una comprensión de la modernidad, desde otro horizonte histórico, que permite con toda conciencia criticar la periodización *ideológica* de la historia en: Historia Antigua, Medieval y Moderna, que es ingenuamente heleno y euro-céntrica”<sup>55</sup>.

### **¿Desde dónde pensar-nos en dialogicidad descolonizadora con los otros y en los otros?**

Las argumentaciones expuestas durante el desarrollo de este trabajo, permiten sostener que la Historia de la Filosofía ha marchado en estrecha relación con Europa, Occidente y el Eurocentrismo; por lo cual sus esquemas y modelos dominantes han sido creados y recreados con categorías y conceptos “universales válidos para toda circunstancia y realidad”<sup>56</sup>.

En cuanto refieren al sujeto viviente, las reflexiones aportadas por Hinkelammert<sup>57</sup>, dejan evidenciado que Occidente ha creado “la necesidad del aniquilamiento como producto de su propia racionalidad”. Entonces, ¿Qué hacer ante esta realidad?; ¿Desde dónde pensar-nos para enunciar con voces propias criterios que trasciendan los legados modernos del pensar filosófico? Ante estas obligadas preguntas, se comparte el criterio que: “Ese sujeto viviente y rebelde es hoy un sujeto plural que se expresa en el seno del movimiento social popular, cuyas prácticas de resistencia y lucha, tributan a la dimensión utópico-liberadora del pensamiento social crítico latinoamericano”<sup>58</sup>.

En esta línea de pensamiento, aduce Dussel<sup>59</sup> la propuesta del diálogo intercultural liberador *trans*-moderno, para asumir los desafíos desde otro lugar, desde el lugar de las propias experiencias culturales, desde las culturas milenarias, con criterios de una pluriversalidad como fruto de un auténtico diálogo que debe tomar en cuenta las asimetrías existentes. Este diálogo *trans*-moderno-descolonizador, entre los creadores críticos del ser fronterizo de sus propias culturas universales, lo sintetiza en las siguientes estrategias liberadoras:

55 *Ibid.*, p.24.

56 MÉNDEZ, Johan y MORÁN, Lino, “Pensar más allá de la modernidad eurocéntrica en perspectiva decolonial”, *Revista de Filosofía*, N° 78, 2014-3, p. 47.

57 HINKELAMMERT, Franz, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, Editorial Departamento de Investigaciones Ecuménicas, Costa Rica, 1998, p. 255.

58 VALDÉS Gutiérrez, Gilberto y LEÓN DEL RÍO, Yohanka, “Pensar y actuar más allá de los sentidos de la modernidad”, *Revista de Filosofía*, N° 73, 2013-1, p. 13.

59 DUSSEL, Enrique, *Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*, UAM-Iz., México, 2005, p. 24.

En primer lugar, la afirmación como autovaloración de los momentos culturales propios, negados o despreciados por la modernidad, que han quedado en su exterioridad, *fuera* de la pretendida cultura moderna universal, no como negatividad, sino como positividad distinta a la modernidad. En segundo lugar, los valores tradicionales negados o ignorados por la modernidad, desde la hermenéutica propia de cada cultura, deben ser el punto de partida de la crítica interna. En tercer lugar, los críticos deben ser quienes, viviendo la biculturalidad de las “fronteras”, creen un pensamiento crítico. En cuarto lugar, lo anterior supone un tiempo largo de resistencias, de maduración y de acumulación de fuerzas; es el tiempo del cultivo creador de la propia tradición cultural, encaminado hacia la utopía *trans*-moderna de las culturas universales.

“...todas esas civilizaciones universales (universales en referencia a muchas culturas que fueron subsumidas en su horizonte durante milenios de creación cultural), como la de China, Indostán, el Islam, etc., en diálogo con la Modernidad, están realizando una labor de reconstrucción creadora de su propia identidad (identidad como proceso y no como substancia) a partir de su tradición ancestral, pero volcándose desde su originalidad no destruida (por encontrarse en la exterioridad de la acción opresora colonial) en la creación de un pluriverso futuro, lo que les permitirá entrar en una civilización transmoderna donde se haga presente la pluralidad de una humanidad dialogante. Es evidente que esa labor supone igualmente una articulación política de nuevo tipo en el horizonte de coordinación regional de los Estados particulares (como América Latina) y un nuevo tipo de confederación mundial de los Estados particulares y regionales”<sup>60</sup>.

Aunque no remite a este diálogo intercultural trans-moderno, Estermann<sup>61</sup>, filósofo suizo, destaca que para la filosofía intercultural crítica y liberacionista, llegar al fondo del problema sobre el diálogo intercultural en el contexto latinoamericano, requiere de una reflexión crítica sobre el proceso de descolonización, en la cual se incluyen definiciones críticas de cultura y colonialidad en contextos históricos, de poderes, de hegemonías, de asimetrías. Determina su tesis central con las siguientes advertencias:

“en primer lugar que la descolonización y la interculturalidad no son entidades abstractas ni fenómenos facticos que se dan en una cierta sociedad y en un cierto momento de la historia. Se trata más bien de procesos siempre abiertos e inconclusos que requieren de un esfuerzo

60 DUSSEL, Enrique, 2007, Op., cit., p. 555.

61 ESTERMANN, Josef, “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes para una filosofía de la liberación”, *Polis, Revista Latinoamericana*, Vol. 13, N° 38, 2014, p. 348.

histórico de largo aliento y de un potencial “utópico”. En segundo lugar, hay que advertir que tanto la ‘descolonización’ como la ‘interculturalidad’ encuentran su fuego de prueba en el campo político, económico y social, aunque las experiencias de encuentros personales y de diálogos entre personas de procedencia étnica y culturalmente distinta sean muy valiosas. En tercer lugar, el discurso de la “inclusión” y del “diálogo” pueden invisibilizar estructuras de asimetría y hegemonía que son características de sociedades coloniales y no de pueblos en vía de emancipación y auto-determinación”<sup>62</sup>.

Para aportar a este debate, puntualiza que la clave de ‘descolonización’ y del ‘diálogo intercultural’ parte de la necesidad de desenredar la compleja trama que articula la colonialidad en formas de dominación y subalternidad (étnica, económica y de género), más allá del encuentro concreto de las personas (“diálogo”). Señala como principios vectores para el diálogo intercultural <<antes de “encontrarse” en un supuesto inter más o menos equilibrado>>: Las asimetrías económicas y de la subalternización y dominación; la desigualdad entre los sexos, los estereotipos sobre roles de género, la discriminación y el sexismo en sus diferentes formas (machismo, misoginia, androcentrismo); las asimetrías culturales y civilizatorias que requieren de una deconstrucción intercultural crítica y profunda<sup>63</sup>.

Hoy, la continuidad de esta discusión descolonizadora está ligada a la decodificación de la “*dialogicidad, como práctica de libertad*”, desde la situación vivida por “la palabra viva” como auténtico “diálogo existencial...en comunicación y en colaboración – reconocimiento del otro y reconocimiento de sí en el otro-, esto es, “*con los otros y en los otros*”<sup>64</sup>.

De acuerdo con esta perspectiva dialógica liberadora, hasta ahora no posicionada históricamente por la tradición occidentalizada del «otro lado de la línea», “existir humanamente, es ‘pronunciar’ el mundo, es transformarlo... no en silencio, sino en la acción, en la palabra, en la reflexión...de los sujetos encauzados hacia el mundo que debe ser transformado y humanizado”<sup>65</sup>.

Desde la ancestralidad de los oprimidos históricos de *Nuestra América*, se enuncia con voces propias que es posible el desafío de <<leer el mundo>>

62 *Ibíd.*, pp. 353-354.

63 *Ibíd.*, pp. 358-359.

64 FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Traducción Jorge Mellado, Siglo XXI Editores, México, 2008, pp. 14 y 25.

65 *Ibíd.*, pp.98-99.

para revertir las dominaciones con praxis dialógica-liberadora, en los términos que propone Freire: “Hay que conocer cómo el pueblo conoce, hay que saber cómo el pueblo sabe. Hay que saber cómo el pueblo siente, cómo el pueblo piensa, cómo el pueblo habla”<sup>66</sup>.

Este diálogo liberador “pronuncia el mundo” desde el lugar de enunciación del pueblo con rostro humano, <<que conoce, sabe, siente, piensa y habla>> y tiene sus voces propias en la ancestralidad andina nuestro americana. Cuando la boliviana Silvia Rivera<sup>67</sup>, desde su lugar de enunciación como mujer aimara, se interroga: “¿Qué es la descolonización y qué tiene que ver con la modernidad?; ¿Cómo se injerta el “nosotros” exclusivo, etnocéntrico, con el “nosotros inclusivo” que proyecta la descolonización?; ¿Cómo hemos pensado y problematizado, desde aquí y ahora, el presente colonizado y su superación?”, es para afirmarse en su crítica hacia quienes, desde la academia, han erigido sus planteamientos sin tener en cuenta que : “No puede haber una teoría y un discurso de la descolonización, sin prácticas descolonizadoras”<sup>68</sup>.

Las respuestas a sus preguntas constituyen este desafío del pensamiento y la praxis descolonizadora, que puntualiza con las siguientes palabras:

“reside en construir lazos sur-sur que nos permitan romper los triángulos sin base de la política y la academia... Construir nuestra propia ciencia –en un diálogo entre nosotros mismos– dialogar con las ciencias de los países vecinos, afirmar nuestros lazos con las corrientes teóricas de Asia y África, y enfrentar los proyectos hegemónicos... con la renovada fuerza de nuestras convicciones ancestrales”<sup>69</sup>.

En reclamo de estos encuentros dialógicos para transformar el mundo con una praxis liberadora<sup>70</sup>, este desafío descolonizador entre epistemes diferentes no solamente logra rupturas con el ‘conocimiento hegemónico’ occidentalizado, sino también formas-otras de dialogicidad intercultural *con y entre* el conocimiento ancestral y el subalternizado, mediante un accionar que despliega el horizonte universal de las culturas y saberes hacia un emergente poder alternativo con rostro humano y anclado en la pluriversalidad.

66 FREIRE, Paulo, “Diálogo con Paulo Freire”, *Revista Tarea*, Lima, N° 19-20, p.7.

67 RIVERA CUSICANQUI, *Silvia, Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Ediciones Tinta Limón, Buenos Aires, 2010, p. 55.

68 *Ibid.*, p.62.

69 *Ibid.*, p.73.

70 VÁZQUEZ, Op., cit., p. 36.

En el mismo sentido liberador de estas reflexiones, incorpora Guerrero<sup>71</sup> lo que identifica como *acto de insurgencia de-colonial* para enfrentar la *colonialidad de la alteridad de las epistemologías dominantes*. Su tesis sobre “las sabidurías insurgentes para construir sentidos otros de la existencia”, está fundamentada en la *de-colonización de la alteridad* que “implica, por tanto, la radical insurgencia del otro, de la alteridad, volver al otro, hacer visible su presencia y la de sus sabidurías, de sus horizontes de existencia, y empezar a dialogar y a aprender de ellas”.

Para continuar indagando sobre posibles respuestas a la pregunta: *¿Desde dónde pensar-nos en dialogicidad descolonizadora con los otros y en los otros?*, son concluyentes sus palabras:

“Es en este momento histórico —cuando la crisis de la civilización, provocada por la voracidad de Occidente, no posibilita perspectivas para la continuidad de la vida— que las sabidurías insurgentes, las sabidurías del corazón de pueblos a los que se les negó la vida, son más necesarias que nunca, puesto que ellas nos ofrecen horizontes de esperanza para continuar tejiendo una forma distinta de civilización y de existencia”<sup>72</sup>.

## Conclusiones

Pensada desde modelos eurocéntricos, no es cosa del pasado la centralidad y homogeneidad de la Historia de la Filosofía, por cuanto aun cumple una función medular en la construcción del sujeto atribuida a las herencias de la modernidad en la universalidad científica.

A la luz del debate sobre las verdades universales y absolutas de la tradición occidental, la reciente teoría crítica sobre el pensar histórico-filosófico se pregunta sobre la posibilidad de su descolonización, entendida desde la coexistencia dialógica y en igualdad de condiciones entre las formas plurales de saberes. En este sentido, la pregunta *¿Cómo pensar-nos en y para la dialogicidad descolonizadora?* se ha encaminado a responder si es posible un ethos de ruptura con el universalismo eurocéntrico en la Historia de la Filosofía inscrita en las relaciones entre el poder y el saber.

Un intento por ubicar el escenario desde donde se desplaza la formulación de esta pregunta, conduce a señalar que en el pensamiento histórico-filosófico el

71 GUERRERO, Op.cit, p. 88.

72 *Ibíd.*, p. 90.

registro epistémico de los modelos <<ario>> y <<antiguo>>, han sido creados y re-creados desde la exterioridad de los lugares de enunciación marcados por historicidades diferenciadas, situadas y específicas.

En tanto que en el modelo <<mundial>> la propuesta del “diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”, apuesta por fundamentos epistémico-filosóficos alternativos a la universalidad y su planteo se ubica en el “diálogo intercultural trans-moderno”, enfocado a implicarse en la coexistencia universal de racionalidades plurales amalgamadas a las universales diferencias culturales de las planetarias comunidades humanas.

El problema pendiente por resolver remite a un desplazamiento epistemológico que propone la articulación con estrategias liberadoras, sustanciadas por las tramas constitutivas de la interioridad profundamente humanas y afirmadas en la alteridad que hace visible los “horizontes de existencia del otro”, para comenzar a pensar-nos *en y para* la dialogicidad descolonizadora.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---

# REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 80-2

---

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en agosto de 2015, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)  
[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)