

# HISTORIOGRAFÍA, EUROCENTRISMO Y UNIVERSALIDAD EN ENRIQUE DUSSEL\*

*Historiography, Eurocentrism, and Universality  
in Enrique Dussel*

DAMIÁN PACHÓN SOTO\*\*  
Universidad Santo Tomás

## RESUMEN

Se exponen las críticas de Enrique Dussel a la historiografía de la filosofía tradicional y a la visión hegemónica de la modernidad y su eurocentrismo, que han ocultado la participación de otros pueblos en la constitución de Europa. Esta crítica abre las puertas a una nueva comprensión de la actualidad, donde la filosofía europea puede entrar en diálogo con otras tradiciones filosóficas para construir lo que el autor llama una “transmodernidad filosófica”. Este propósito crítico es mantenido en Francia por Michel Onfray.

*Palabras clave:* E. Dussel, M. Onfray, eurocentrismo, modernidad.

## ABSTRACT

The article examines Enrique Dussel's critique of the traditional historiography of philosophy and of the hegemonic, Eurocentric view of modernity, both of which have served to conceal the participation of other peoples in the constitution of Europe. This critique makes possible a new understanding of the present, in which European philosophy can enter into dialogue with other philosophical traditions in order to build what Dussel calls a “philosophical transmodernity”. This is precisely the critical objective pursued in France by Michel Onfray.

*Keywords:* E. Dussel, M. Onfray, Eurocentrism, modernity.

.....  
*Artículo recibido: 9 de noviembre de 2010; aceptado: julio 10 de 2011.*

\* Cuando aquí se habla de Europa llanamente o de eurocentrismo, no se pretende desconocer las diferencias internas que caracterizan a la Europa misma. Se usan esas expresiones, más bien, para referirse a Francia, Alemania, Inglaterra, y en menor medida a Italia, y a su rol hegemónico en la modernidad.

\*\* *damiampachon@hotmail.com*

*Lo que normalmente sucede con todos los vencidos, en cualquier historia de que se trate: se toma de los vencidos lo que hace falta sin nombrarlos; se les concede la razón ineludible, más apoderándose de ella, y trasladándola al campo del vencedor, que lo hace con tranquilidad de conciencia, tanto que bien puede no darse cuenta de lo que hace. Todos los vencidos son plagiados en el sentido amplio de la palabra “plagio”, que puede llegar a ser hasta el desenvolvimiento, el desarrollo de un tema inicial; hasta el rapto de una figura representativa. La suerte de la razón del vencido es convertirse en semilla que germina en la tierra del vencedor. La semilla, toda semilla, ¿no está vencida cuando es enterrada? Y cuando revive de entre los muertos, donde se la arrojó, es porque se ha vencido enteramente a sí misma.*

*(El hombre y lo divino, Zambrano).*

## **Presentación**

En su libro *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, Michel Onfray se pregunta: “¿Quién escribe la historia de la filosofía? ¿Según qué principios? ¿Con qué objetivos? ¿Para demostrar qué? ¿A quién? ¿Desde qué perspectiva? ¿Cuándo comienza la práctica de la historia, de la Enciclopedia, del Léxico, del Manual? ¿Quién edita, distribuye, difunde? ¿Dónde? ¿Para qué público, qué lectores?” (56).

Este conjunto de preguntas tiene hoy un valor innegable, pues permite cuestionarnos sobre la práctica filosófica misma, una práctica donde la “historiografía de la filosofía” misma no ha sido revisada o se empezó a revisar hace muy poco. Tiene importancia además no sólo porque discute la historiografía tradicional que hemos recibido de manuales o de historias de la filosofía que siempre repiten lo mismo, los mismos autores, los mismos tópicos, sino porque nos permite cuestionar la práctica académica de la filosofía hoy: por ejemplo, el ensalzamiento de pensadores por medio de editoriales a las que sólo les interesa vender libros, o la práctica misma de los filósofos, su elitismo, su autismo, etc., que con la pretensión de darse un puesto en el mundo de la filosofía inventan y crean jergas por deporte.

Ha sido este conjunto de inquietudes el que, desde América Latina, ya hace cerca de 40 años, empezó a manifestar Enrique Dussel. Para el mayor representante de la llamada “Filosofía de la liberación”, su co-creador y su mayor exponente en la actualidad, la historiografía es constitutiva de la forma como entendemos la filosofía hoy. No hay una determinada mirada de la filosofía sin tener en cuenta la forma como esta ha llegado a nosotros, cómo nos la han contado, cómo la hemos

estudiado, *desde qué perspectivas*. En este sentido, las preocupaciones de Dussel, un autor de la periferia de Europa, encajan perfectamente con las preocupaciones epistemológicas en torno a la filosofía de un autor del centro de Europa, como Michel Onfray. En el prólogo a su libro *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Dussel ha dicho: “Desearíamos que no se leyera esta historia simplemente como un relato más, informativo de muchas posiciones teóricas innovadoramente interpretadas. Sería necesario leerla más bien como un contra-relato, como un relato de una tradición anti-tradicional” (2007 13).

Desde América Latina, Dussel se ha propuesto una re-valoración de la historia misma, de la historia de la filosofía, de la historia de la filosofía política, con el fin de superar la mirada tradicional que se ha tenido sobre estos tópicos. Su propósito ha sido superar el heleno-centrismo, el occidentalismo, el eurocentrismo y la visión tradicional de la Modernidad, entre otros aspectos. Hay que decir, además, que estos intentos no sólo tienen un fin epistemológico, sino también político, pues una vez desenmascarado el velo ideológico de la forma tradicional como se ha visto la historia, se abre el camino para la autocomprensión de los pueblos, para la emergencia de su pensamiento aplastado por una historiografía dominante tradicional apoyada en el colonialismo de Europa sobre el resto del orbe. Así las cosas, la destrucción de la historiografía tradicional posibilita una nueva mirada no eurocéntrica que permitiría plantear un nuevo proyecto: “[u]n diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”, donde la filosofía no sea exclusiva de Europa, donde esta pueda salir de su ensimismamiento y entrar en diálogo con otras tradiciones. Así se enriquece la filosofía misma y se crea una nueva edad no eurocéntrica: la *Transmodernidad filosófica* (cf. Dussel 2009b).

En lo que sigue me centraré en la crítica de Dussel al eurocentrismo, para mostrar después cómo sería posible la mencionada universalidad de la filosofía o lo que el autor llama una “nueva época” caracterizada por: “un dialogo inter-filosófico mundial” que permita un “pluriverso trans-moderno” (2009b 26).

### **La deconstrucción del eurocentrismo y la re-situación de la Modernidad**

*Nunca alcanzarán las palabras para explicar el mal que este último [Hegel] cometi6, en el terreno historiogr6fico, con ese monumento de arrogancia, suficiencia, pretensi6n y nacionalismo filos6fico que son sus Lecciones de historia de la filosofa, un modelo para los seguidores contempor6neos de una philosophia perennis, pero blanca, idealista, europea. (La fuerza del existir. Manifiesto hedonista. Onfray)*

Desde sus trabajos de los años setenta, Enrique Dussel ha cuestionado el eurocentrismo, pero es en sus obras posteriores a los años noventa donde su crisis aparece más claramente expuesta. Como lo ha señalado Santiago Castro-Gómez: “ya no se trata de derribar el muro de Europa como ‘totalidad ontológica’ dominadora y excluyente –como pensaba antes–, sino que el muro a derribar es el ‘mito eurocéntrico de la modernidad’” (2005 45).

Para desarrollar la crítica al eurocentrismo y a la Modernidad, voy a dividir la temática en tres partes. En la primera expondré los dos paradigmas de la Modernidad expuestos por Dussel: el “Paradigma eurocéntrico” y el “Paradigma mundial”; en la segunda estableceré algunas relaciones entre lo que Dussel llama primera y segunda modernidad y en la tercera mostraré cómo, a partir de esta crítica, es posible plantear una *Transmodernidad filosófica* o, lo que viene siendo lo mismo, una nueva edad de la filosofía caracterizada por un diálogo universal de las culturas.

#### a) *Los dos paradigmas de la Modernidad*

La Modernidad, desde el *paradigma eurocéntrico*, es la que divide la historia en Antigua, Media y Moderna. División que es para el filósofo de la liberación una construcción ideológica de la historiografía europea. Esta división nada tiene que ver con las temporalidades de grandes culturas, como las orientales y las de América. Es una división “pseudocientífica” (Dussel 2000 50-51). Eso es así porque, por ejemplo, lo que en Europa se llama feudal nada tiene que ver con la temporalidad de fenómenos similares en China. ¿Cómo puede hablárseles a los hindúes de filosofía antigua? En esta visión eurocéntrica de la misma historia, la Modernidad aparece situada en la Edad Moderna y es producto de una evolución que, si se quiere, se puede rastrear desde la Antigüedad. Para los europeos, la historia es la línea Grecia - Roma - Edad Media - Renacimiento - Reforma - ciencia moderna del siglo XVII - Ilustración - Revolución Francesa. Desde este paradigma, la Modernidad es “exclusivamente” europea, y se va desarrollando desde la Edad Media, para difundirse posteriormente en todo el mundo. Su consolidación se da en el siglo XVIII. El mayor exponente de esta visión es Hegel, en sus famosas *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Como es ampliamente sabido, en este libro, Hegel inicia la historia en Oriente y la culmina en Alemania. África y América quedan “por fuera” de la historia del espíritu “universal” (¿universal?). Esa historia es, a la vez, historia de la exposición de la razón en el tiempo e historia del desarrollo de la libertad. En Hegel, el proceso apunta hacia la Ilustración y tiene como momentos constitutivos la Reforma de Lutero, la Ilustración alemana y la Revolución Francesa. En últimas, como lo muestra Dussel, Hegel llega a tener una visión muy provinciana de la “Historia Universal”,

pues resalta a Francia, Inglaterra, Dinamarca y Alemania como el “corazón” de Europa. Sin embargo, es Alemania la realización del espíritu (cf. Hegel). Según Dussel, incluso Hegel les da el “derecho absoluto” a los pueblos del norte sobre los demás pueblos del mundo, esto es, Hegel legitima el colonialismo desde su filosofía (Dussel 1994 13-22).

Lo problemático de este paradigma eurocéntrico es que supone que la Modernidad es un proceso que se da exclusivamente en Europa, gracias a un desenvolvimiento interno posibilitado por su racionalidad; la Modernidad se concibe como un proceso intraeuropeo que luego se “difunde”; la Modernidad es autopoietica, se desarrolla *en* Europa sin ningún contacto con otras culturas. Esto es, para Dussel, una construcción ideológica que se remonta a los románticos alemanes del siglo XVIII, que entre otras cosas, con su grecofilia, veían el desarrollo de la filosofía como Aristóteles-Descartes-Kant, eso sí, tenían en cuenta a Agustín, que hizo posible a Lutero. De esta forma, la antigüedad se conecta con la Edad Media, con el Renacimiento, con el siglo XVII y llega hasta ellos. En esta visión eurocéntrica: ¿dónde queda España, Portugal, el mundo árabe? Ellos quedan por fuera de la “Historia universal” (Zea 204).

Lo que ha demostrado Dussel es que el eurocentrismo y su línea histórica no son correctos; se trata de un reduccionismo histórico. Esa crítica ha sido posible, entre otras cosas, por la experiencia vital de Dussel en África, Asia, Medio Oriente, Europa y América.<sup>1</sup> Él ha vivido en los cuatro continentes y ha estudiado su historia, su pensamiento, sus instituciones; ha establecido diálogos con filósofos de estas culturas. Es todo esto lo que le permite plantear que el eurocentrismo es un mito. Puede entonces formular, ahora sí, la *Historia mundial*, que desarrolla en su libro *Política de la liberación* (2007), de casi seiscientas páginas, y que constituye el primer tomo de tres sobre la materia.

1 En su libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, comenta Dussel: “[m]is viajes a África desde 1972 (a Senegal, Ghana, Zimbawe, Tanzania, Kenya, Sudáfrica) me advirtieron el tema –se refiere al diálogo entre culturas–. Por otra parte, mis recorridos por Asia desde 1977 (India, Tailandia, Sri Lanka, Hong Kong, Filipinas, China) me orientaron sobre la necesidad de una *reinterpretación de la historia mundial*. Mi estadía de dos años entre los palestinos (1959-1961) (además de Israel he vivido en Egipto, Siria, Líbano, Jordania, Marruecos) me ha permitido una experiencia de vida cotidiana directa en el mundo árabe. Por otra parte, ocho años en Europa de estudiante (de 1957 a 1966), en España, Francia, Alemania (recorriendo frecuentemente y enseñando posteriormente en Suiza, Italia, Bélgica, Inglaterra, Austria, países nórdicos, etc., a lo que habría que sumar Hungría, Checoslovaquia, Yugoslavia, Rusia, etc.), me han dado una cierta visión de Europa. Mis frecuentes estadías en Estados Unidos [...] y mis continuos viajes por todos los países latinoamericanos y del Caribe me han sugerido mucho temas que serán asumidos filosóficamente” (2000 83 nota 122).

Para Dussel, por ejemplo, y para ofrecer algunos datos, la misma Europa es hija de Oriente; gran parte de las instituciones de la democracia griega se encuentran en Egipto, Fenicia y Caldea, entre ellas, la palabra justicia (*diké*), que significa “aldea”. Hubo antes de Grecia reflexiones éticas y filosóficas que autores como Pitágoras, Tales y el mismo Platón aprovecharon. Asimismo, Grecia perteneció siempre más a Oriente que a Occidente y su filosofía influyó más profundamente en el mundo árabe, donde se leyó primero a Aristóteles que en la Europa occidental, e incluso se desarrollaron ciencia, conocimientos médicos, etc., por lo cual no fue una cultura inferior a la europea. La influencia de Grecia en la Europa Latina es menor debido a la división del Imperio Romano por parte de Teodosio y la posterior caída de Imperio Romano de Occidente en el año 476 de nuestra era. La filosofía griega había ingresado a Roma con Cicerón (106 - 146 a. C.), y dígame de paso que la filosofía que ingresó fue la estoica y la epicúrea, pues lo romanos siempre estuvieron más interesados en cuestiones prácticas que en especulativas. Al respecto sostiene Copleston: “a diferencia de los griegos, los romanos no eran pensadores especulativos y metafísicos, sino, principalmente, hombres prácticos” (2001 380). Esto facilitó la recepción del cristianismo en el Imperio Romano.

La influencia de Grecia en la actual Europa Occidental (que en la época estaba en manos bárbaras) se truncó –no del todo, que quede claro– también con la prohibición de Justiniano de enseñar filosofía en el año 529 de nuestra era: “[a] causa de esta persecución muchos de los textos filosóficos griegos se perdieron, pero otros se salvaron en las bibliotecas sirias, adonde fueron llevados por los filósofos que habían huido de Atenas” (Cruz 26-27). Todo esto permite plantear que la línea Grecia - Roma - Edad Media - Renacimiento está sobrevalorada en la historiografía europea y que corresponde a lo que Dussel llama “helenocentrismo”, porque Grecia siempre fue más de Oriente. No sobra decir que, para Dussel, “el helenocentrismo es el padre del eurocentrismo”. Es toda esta mirada sobre Grecia la que lo lleva a decir:

*[L]a filosofía por consiguiente, no nació en Grecia continental, sino en Egipto y las ciudades fenicias, y por ello entre los griegos esta actividad se inició en la Hélade marítima, de ciudades portuarias, comerciales, en antigua convivencia con las costas del delta del Nilo y de las ciudades del Este del Mediterráneo [...] Su política igualmente depende de la estructura de las ciudades-puertos mercantiles (como Saís, de la cual Atenas era una colonia). (2007 58, énfasis mío)*

El helenocentrismo que Dussel critica es, por ejemplo, el que encontramos en el filólogo y filósofo alemán Werner Jaeger, que, en su monumental obra *Paidea: los ideales de la cultura griega*, sostiene: “[p]or muy alto que estimemos las realizaciones artísticas, religiosas y políticas de los pueblos

anteriores, la historia de aquello que, con plena conciencia, podemos denominar nosotros cultura, no comienza antes de los griegos” (2006 4). La pregunta que surge es: ¿no son cultura, entonces, las creaciones de los egipcios y de tantos otros pueblos de la Antigüedad? ¿Qué son entonces?

El helenocentrismo de Jaeger lo encontramos tempranamente en la famosa obra de Diógenes Laercio, del siglo II d. C., *Vida de los filósofos más ilustres*, una de las principales fuentes para el estudio del pensamiento griego, donde se sostiene: “[q]uienes opinan esto, atribuyen a los bárbaros, en forma ignorante, las ilustres acciones de los griegos, entre los cuales no sólo comenzó la filosofía, sino también la humanidad” (2006 9). Quien lea esto se preguntará: ¿Qué es para Laercio la humanidad? ¿Qué rasgos culturales o creaciones la definen? ¿No fueron humanos los hombres que existieron antes de los griegos? El helenocentrismo de estas dos posiciones es evidente. Eso es lo que el filósofo de la liberación cuestiona en su obra.<sup>2</sup>

Pero, en esta crítica al helenocentrismo, Dussel no está solo. Hoy Michel Onfray comparte las mismas apreciaciones. Por eso ha propuesto, contra la historiografía tradicional de la filosofía, una “Contra-historia de la filosofía”. Entre otras cosas, Onfray ha sostenido:

Entre las fábulas que se han convertido en certezas, se encuentra la siguiente: la filosofía nace en el siglo VII a. C. en Grecia, con los presocráticos. Esta frase contiene por lo menos tres errores. La fecha, el lugar y el nombre. Porque mucho antes de esa fecha ya se pensaba en Sumeria, Asiria, Babilonia, Egipto, en la India, en la China y en otros lugares bárbaros desde el punto de vista de los griegos. [...] Otro lugar común: ¡los griegos inventores de la democracia! Ellos, que alababan el linaje puro, única legitimación de cualquier participación en la vida de la ciudad. Las mujeres, los metecos, los extranjeros residentes y los blancos no nacidos de raza pura eran excluidos de esa famosa democracia, existente sólo en la ciudad de Atenas. El Logos cae del cielo, milagro griego ¿Qué pensar de los viajes de Pitágoras a Egipto y de los saberes y sabidurías allí descubiertos? ¿Qué pensar de las expediciones del mismo Demócrito a Persia, entre los Indios, los etíopes y los egipcios? –Por eso Onfray concluye que– En el reino de la filosofía oficial, triunfan las fábulas. No se ponen en tela de juicio las producciones de la historiografía dominante. (2006 54-55)

Por otro lado, el llamado Imperio Bizantino es mezcla de ideas cristianas, griegas y orientales. Este imperio floreció durante varios siglos, pero fue lentamente arrinconado por los musulmanes, que

.....  
2 Digamos aquí, de paso, que la *Paideia* de Jaeger fue uno de los libros que Dussel leyó en su juventud, cuando estudiaba filosofía en Argentina. En esa época, dice Dussel, “yo era completamente eurocéntrico” (2009a).

después del siglo VII, con la muerte de Mahoma, se expandieron y se convirtieron en un imperio mucho más grande que el Bizantino. De hecho, son los musulmanes los que dominan el panorama hasta el siglo XV y parte del XVI: invaden la península de Anatolia en el año 1071 y llegan hasta la actual Europa Oriental; dominan el norte de África y desde el 711 hacen presencia en España. ¿Qué era Europa frente a ese imperio? Era una provincia encerrada y no era superior política y técnicamente. Fue la invasión de 1071, que originó las Cruzadas hacia Tierra Santa, la que empezó a “desprovincializar” a Europa. Pero no a Europa en su totalidad, sino a las ciudades italianas (como Génova y Venecia), que lograron establecer contactos con el Mediterráneo oriental y se conectaron con lo que Dussel llama el “Tercer sistema Inter-regional”, que comprendía Asia, África y el Mediterráneo. Este sistema abarcaba China, la India, el mundo árabe y parte de África. Italia era apenas una conexión occidental de ese “sistema interregional”. Gracias a las Cruzadas, provocadas por los árabes, la provinciana Europa latina empezó a despertar del sueño medieval.

Fue gracias a los árabes que gran parte de la filosofía griega llegó a la Europa latina. Especialmente, gracias a las traducciones, los estudios y comentarios de filósofos como Avicenas, Averroes, Maimónides. Eso fue posible a través de los traductores de la Escuela de Toledo (siglo XI). Sin España, la filosofía griega y su interpretación por los árabes no hubieran posibilitado el despertar filosófico de la Europa latina.

El hecho decisivo en esta época es la toma de Constantinopla, en 1453. Con esta invasión, los europeos quedaron encerrados y perdieron su acceso al “Tercer Sistema Interregional”. Es ahí cuando Italia y Portugal (los navegantes genoveses fueron claves en la formación de los navegantes de la escuela de Enrique) emprenden la búsqueda de las rutas hacia Oriente, esto es, hacia el mundo hegemónico en ese momento. La prueba de que el “Tercer Sistema interregional” era el mundo hegemónico la constituye el hecho de que Europa quería ir hacia allá, y que culturas como la china, dice Dussel, no tenían ningún interés en ir hacia Europa. Según Dussel, incluso “los chinos se dirigieron hacia el Este, llegaron hasta Alaska, y parece que hasta California y aún más al sur, pero al no encontrar nada que pudiera interesar a sus comerciantes, y al alejarse más del ‘centro’ del sistema interregional, abandonaron seguramente la empresa” (2000 53, énfasis mío).

Con la toma de Constantinopla en 1453, Europa queda sitiada y por eso se buscan rutas alternas hacia Oriente. Es ahí cuando Portugal inicia sus descubrimientos en África e incluso consigue, en 1498 con Vasco de Gama, pasar por el sur del continente negro y llegar hasta el “centro” del “Tercer Sistema interregional”. Con todo, Europa inicia



su Renacimiento en los siglos XIII y XIV, pero este no hubiera sido posible sin el concurso árabe, sin sus aportes en filosofía y sin el comercio que llevó al florecimiento de las ciudades italianas como Piza, Amalfi, Génova, Venecia y Florencia, considerada el centro cultural e intelectual del Renacimiento. Sin el mundo árabe, la llamada “vuelta” al mundo griego no hubiera sido posible. De tal manera que la línea que se inicia en Grecia y culmina en el Renacimiento, según la visión europea tradicional, viene a ser un reduccionismo histórico e ideológico creado por los mismos europeos. ¿Dónde queda la especificidad de Grecia como una cultura más oriental? ¿Dónde quedan los aportes de los musulmanes? Han perdido toda visibilidad histórica.

Ahora, ¿cuál es, entonces, la situación en 1492? En este momento existe un “sistema interregional” dominante, hegemónico, compuesto por las conexiones China, India, mundo árabe, mundo bizantino-ruso, etc., y una Europa latina provinciana, encerrada, que no es centro todavía del mundo, y que en la Edad Media tampoco lo había sido. Es aquí cuando irrumpe España, al vincularse con la mentalidad portuguesa e italiana de la época: una mentalidad aventurera, favorecida por el advenimiento de la clase burguesa naciente. El problema era que España no podía ir a Oriente por el sur de África. Ese monopolio lo poseía Portugal. Es ahí cuando, apoyado en los conocimientos cartográficos y de navegación de la época, Cristóbal Colón, un navegante genovés, vislumbra la idea de ir a Oriente (al “Tercer Sistema interregional”) por el Atlántico, suponiendo que la tierra era redonda. En ese camino se tropieza con América, una extensa tierra que él imaginó pertenecía a Asia. Colón murió ignorante al respecto.

1492 es la fecha clave para Enrique Dussel. En este momento no hay modernidad, si bien sus condiciones de posibilidad se vienen gestando desde las ciudades italianas y, en general, como lo han demostrado historiadores de la talla de Henri Pirenne y José Luis Romero, desde el siglo XI. Dussel no desconoce ni niega este hecho. Lo interesante, pues, del “descubrimiento” de América, es que le permite al filósofo de la liberación plantear el mencionado segundo paradigma de la Modernidad: “el paradigma *mundial*”. Y se resalta la palabra *mundial*, porque sólo a partir de 1492 la historia se vuelve un *sistema-mundo*. Para Dussel, *la modernidad nace en 1492*. Veamos por qué.

En 1492 se forma lo que el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein ha llamado “sistema-mundo”. El concepto apareció en su monumental estudio *The modern world-system*, publicado en 1974. Wallerstein, con gran influencia de Fernando Braudel, cambió la perspectiva tradicional para leer el capitalismo. El aporte del libro consistió en poner de presente que el sistema-mundo, entendido como el conjunto de redes y circuitos comerciales surgidos con los

descubrimientos en los siglos xv y xvi, ayudaba a “desprovincializar” a Europa, pues lo que interesaba en adelante era ver las relaciones mundiales del capital y el estudio de las periferias, las semiperiferias y los centros. El libro mostraba el impulso que tomó el capitalismo una vez se reemplazó el Mar Mediterráneo por el Océano Atlántico, con lo cual la historia se hizo por primera vez “Historia mundial”. Es decir, aquí el sociólogo norteamericano daba un paso esencial para la crítica del eurocentrismo, aspecto que será de suma importancia en la obra del Dussel de los años noventa.

Dussel acude al concepto de sistema-mundo para mostrar que la Modernidad no es producto de fenómenos intra-europeos, sino que es una experiencia mundial, no local. Es mundial en el sentido de que se constituyó gracias a las redes marítimas y comerciales que surgieron en 1492. Ahora el mundo abarca del norte al sur y del oriente al occidente. Por eso para el argentino la Modernidad nace en 1492:

Proponemos una segunda visión de la “Modernidad”, en un sentido *mundial*, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial. Es decir, *nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta 1492 (como fecha de iniciación del sistema-mundo). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo xv, que llega al extremo oriente en el siglo xvi, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el “lugar” de “una sola” Historia Mundial (Magallanes-El cano da la vuelta de circunvalación a la tierra en 1521).* (Dussel 2005 46, énfasis mío)

### b) *Primera y segunda modernidad*

Los análisis de Dussel van más allá de esta formulación. Para el filósofo de la liberación, España es el primer Estado moderno. Esto se explica por una nueva variación sobre el concepto de modernidad. En efecto, Dussel habla de la existencia de dos modernidades. La primera se inicia en 1492 y ocupa todo el siglo xvi. En esta modernidad son protagonistas Italia, Portugal y España. Estos dos últimos, con sus conquistas en América, van a posibilitar la “segunda modernidad”, que corresponde a los siglos xvii y xviii. En la tradición europea sólo se reconoce esta segunda modernidad. Y sólo se reconoce la modernidad de los siglos xvii y xviii, porque América, Portugal y España han quedado por fuera. Pero esta posición debe corregirse, según Dussel, ya que, gracias a Portugal y a España, Europa logra constituirse como *centro* del sistema-mundo moderno, un centro que posibilita la única modernidad que Europa ha reconocido, esto es, la segunda. Oigamos a Dussel:

Para nosotros, la “centralidad” de la Europa latina en la Historia Mundial es la determinación fundamental de la modernidad. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.). El siglo XVII (p. e. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de “Modernidad”: son efecto y no punto de partida. (2005 46)

Aquí ya estamos en un punto importante. El papel jugado por España y por Portugal le permitió a Europa realizar lo que Marx llamó la “acumulación originaria del capital”, que se empieza a consolidar con el mercantilismo de la época. Pero no sólo esto, pues todos reconocen el papel que jugó el oro americano en Europa. Dussel alude también a que

[l]a experiencia no sólo del “Descubrimiento” –que en realidad es para el filósofo argentino un “encubrimiento del *otro*”, el encubrimiento que hizo el eurocentrismo–, sino especialmente de la conquista será esencial en la constitución del *ego* moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad “centro” y “fin” de la historia. (2000 52)

Esa subjetividad se constituyó con la “periferalización” del *otro*, labor que primero hizo España, en el naciente sistema-mundo.

Para Dussel, Portugal y España, junto con América, son constitutivos de la Modernidad; no verlo así es eurocentrismo etnocéntrico. Pero no sólo por el oro con el que Europa sacó la “ventaja comparativa” frente al “Tercer Sistema interregional” y se puso por encima de China y del mundo musulmán (vencido en Lepanto gracias al oro de Zacatecas y Potosí), sino porque fue clave en la constitución de la subjetividad europea. Esa subjetividad ibérica no era una subjetividad protestante, burguesa, sino renacentista-humanista y católica (basta pensar en el humanismo de Fray Bartolomé de Las Casas). En todo caso, fue la primera subjetividad moderna del “Imperio-mundo”, tal como llama Dussel al mundo creado por Portugal y España. La primera modernidad creó una subjetividad que se difundió por Europa. Con los cronistas, incluyendo la carta de Colón de 1493, Europa se hizo una visión del *otro*. Algunas veces fue una visión utópica (como la de Tomas Moro), otras veces romántica; en algunos casos el mundo americano aparecía como el paraíso perdido y en otros como el paraíso añorado. Con todo, se impone una visión de América como lo bárbaro, lo salvaje, etc., que permeará toda la mentalidad europea. Y, por otro lado, como todo lo que produzca el bárbaro es inferior, Europa desechó imaginarios, creencias, símbolos, formas de producir conocimientos, lenguas, tradiciones orales, etc.

Basta leer el magnífico libro *La disputa del Nuevo Mundo*, del italiano Antonello Gerbi, para entender cómo la visión del *otro* que

tuvo Europa fue fundamental para la construcción de la mentalidad ilustrada. En efecto, el debate en torno al Nuevo Mundo se inicia con fuerza hacia 1750. El continente aparece húmedo, decadente, con grandes insectos y bichos, con pocos seres grandes como el rinoceronte o el elefante; como un lugar donde, según los europeos, los pájaros no pueden cantar, los perros no saben ladrar, el cerdo tiene el ombligo en el espinazo (algo que se le ocurrió a Voltaire siguiendo a Oviedo) y los indios son estúpidos, lampiños, poco viriles, y las indias feas y tontas. Se trata de la visión eurocéntrica que de los americanos crearon el Conde de Buffon, Cornelius De Paw y William Robertson, y que luego repetirán I. Kant, G. W. F. Hegel y Arthur Schopenhauer.

Todo esto le sirvió a Europa para cartografiar todo el orbe, situarlo como su pasado, no civilizado, no moderno, no ilustrado. Es la época en que se habla en Europa de egipcios, chinos, indios, etc., y todos aparecen por debajo de Europa, como inferiores. Entre ellos, los americanos inmaduros, como nos caracterizaba Johann G. Herder. La Ilustración, como autoconciencia de Europa, es la prueba fehaciente para demostrar que la identidad europea y su subjetividad se constituyeron a contra luz de la periferia (cf. Gerbi 1993 196, 102, 188, 251). Por eso, lo que Europa es como modernidad, no es posible sin el colonialismo físico y epistémico que realizó sobre el resto del orbe; en últimas, no es posible sin la violencia propia de todo colonialismo. Europa se constituye, en resumen, gracias a las prácticas coloniales.

Sin todo lo anterior, la tradicional modernidad europea no hubiera sido posible tal como la conocemos. El siglo XVIII bebe de las experiencias, conocimientos y avances técnicos del siglo XVI. El siglo XVII es un siglo rico gracias al oro de América. Pero también la Europa de los siglos XVII y XVIII ha construido una subjetividad a *contra luz* de la experiencia portuguesa, española y americana. En este siglo, Sevilla y el comercio español es sustituido por la gran potencia de los países bajos: Holanda que, dicho sea de paso, se independizó de España en 1610. La Holanda en la que escribe Descartes su *Discurso del método* y en la que nació y vivió Spinoza fue la potencia que sustituyó a España en la centralidad del sistema-mundo del siglo XVII. Luego le seguirían el paso Inglaterra y Francia. La modernidad tradicional se concibe posible en los siglos XVII y XVIII, pero esto es parte de su eurocentrismo. Sin el siglo XVI, señala Dussel, no hubieran sido posibles ni un Descartes ni un Galileo. Descartes, por ejemplo, conocía algunos escritos sobre los aborígenes de América y lo mismo podría decirse de John Locke y de William Shakespeare.

Con el siglo XVI y gracias a sus experiencias y al oro de América, Europa concentró el capitalismo en su suelo y todo el mundo periférico vino a quedar bajo su dependencia. Desde que Europa, gracias a

la “ventaja comparativa” facilitada por el “descubrimiento” de 1492, se impuso como centro, creó relaciones estructurales desiguales y capitalistas. Esta desigualdad favorecía a Europa, y los dominados quedaron dependientes, hasta hoy, de ese capital. Los dominados fueron los *otros*, el bárbaro, el indio, el negro, etc. Las actuales estructuras del capitalismo global, lo que se llama mundo subdesarrollado, que es también el mundo más pobre, está conformado por los bárbaros clasificados así desde la primera modernidad.

Para Enrique Dussel, en 1492 surge también el “mito de la modernidad”. Eso muestra precisamente que España y Portugal sí son parte constitutiva de ese fenómeno. ¿En qué consiste el mencionado mito? En unas conferencias dictadas en Frankfurt, en 1992, Dussel planteó el mito de la modernidad y ubicó su origen a partir del “descubrimiento”. En el mito de la modernidad:

[S]e autodefine la propia cultura como superior, más “desarrollada” [...]; por otra parte, se determina a la otra cultura como inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una culpable inmadurez. De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el *otro*, es en realidad, emancipación, utilidad, bien del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o moderniza. En esto consiste el mito de la modernidad, en un victimar al inocente (al *otro*) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización. La misma lógica se cumple desde la conquista de América hasta la guerra de Golfo. (1994 70)

Este es exactamente el sentido de las disputas de Valladolid entre Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas. Dussel ha hablado de un sentido paradójico de la modernidad. En primer lugar, la modernidad como emancipación racional y en segundo lugar, la modernidad como mito que justifica una “praxis irracional de violencia” (1994 175). En los debates de Valladolid, Ginés de Sepúlveda representa el mito de la modernidad en ambos sentidos. Es necesario evangelizar, así sea por la fuerza, a los indios, quienes son culpables de su inmadurez y, por otro lado, es deber de los españoles hacerlo. El español aparece inocente y así se justifica la violencia emancipatoria. Por su parte, Fray Bartolomé de Las Casas niega los presupuestos de esa lógica. Por eso Dussel sostiene que de Las Casas es el primer crítico de la Modernidad, un crítico situado en Europa (1994 77ss.). Valga recordar de paso, como lo anota Dussel, que toda la modernidad ha funcionado hasta hoy con esos presupuestos.

En estas mismas conferencias de 1992, Dussel amplió su análisis. Sólo que aquí no se refiere al “mito de la modernidad” que incluiría a España y Portugal, sino al mito de la “segunda modernidad”, que es el que ha practicado la modernidad eurocéntrica, y el único que se reconoce y acoge en las academias que lo reproducen. Allí dice (y cito *in extenso*):

[E]l mito podría describirse así: a) la civilización moderna se auto-comprende como más desarrollada, superior (lo que significa sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). b) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. c) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente, sin conciencia alguna, la “falacia desarrollista”). d) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de tal modernización (la guerra justa colonial). e) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), sacrificio que es interpretado como un acto inevitable, y con el sentido casi ritual del sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (del colonizado, esclavo africano, de la mujer, de la destrucción ecológica de la tierra, etc.). f) Para el moderno, el bárbaro tiene una culpa (al oponerse al proceso civilizador) que permite a la modernidad presentarse no sólo como inocente, sino como emancipadora de esa culpa de sus propias víctimas. g) Por último, y por el carácter civilizatorio de la modernidad, se interpretan como inevitables los sufrimientos y sacrificios (los costos) de la modernización de los otros pueblos atrasados (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil. (1994 175-176)

Hay un punto de este análisis que es necesario recalcar. Me refiero a lo que Dussel llama “falacia desarrollista”. Esta falacia implica la “violencia sacrificial” de la modernidad. Consiste en la creencia eurocéntrica de que todos los pueblos del planeta deben cumplir el mismo desarrollo histórico, sus etapas. Por eso todo es juzgado desde este canon. En Hegel encontramos esa falacia desarrollista; eso es el eurocentrismo. Pero si se observa con más detalle, la falacia desarrollista equivale no sólo al desarrollo del espíritu, sino, en otros campos, al desarrollo social, económico y político. En suma, “la falacia desarrollista” se puede asimilar al progreso (Pachón 2010).

Tratemos de resumir. Enrique Dussel ha realizado una deconstrucción del eurocentrismo y ha replanteado la Modernidad misma. Para el autor argentino, esta no surge en los siglos XVII y XVIII, sino

que surge en 1492 con el “descubrimiento del Nuevo Mundo” (para Dussel decir “nuevo” ya es etnocéntrico, pues ¿nuevo para quién?). Esto le permitió a Europa ponerse como centro de la historia posterior. Dussel habla de dos modernidades: la primera comienza en 1492 y se extiende a lo largo del siglo XVI, y constituye la base del capitalismo y de la subjetividad europea (que luego deviene burguesa); la segunda modernidad se da a partir del siglo XVII y es producto, no causa u origen, de más de un siglo de Modernidad. Esta segunda modernidad, y su filosofía, no hubieran sido posibles sin el siglo XVI. Pensemos en los aportes de Francisco Suárez a la filosofía europea, con lo cual es inadmisibles que se diga, en la versión tradicional de la filosofía, que España no ha aportado nada a la modernidad filosófica.

Se ha mostrado también cómo en la primera modernidad surge el “mito de la modernidad”, que es creado por la conquista española (que junto con Portugal y la misma América también son constitutivos de la Modernidad). Este mito fue asumido por Europa como “centro” del sistema-mundo y lo ha “exportado” a las otras culturas asumiendo así la “falacia desarrollista”.

Con todo, lo que no se comprende en las lecturas tradicionales de la Modernidad es que ella haya sido producto del sistema-mundo, y no sólo de la evolución o desarrollo interno de Europa. Precisamente lo que ha hecho Europa, con su mito eurocéntrico, es ocultar la participación de otras culturas, como la americana, africana, árabe o asiática en la constitución de la Modernidad. Este punto es sumamente problemático, porque en la medida en que se oculta que la Modernidad surge del sistema-mundo, se justifica el colonialismo. Se pasa por alto que este no es producto de la Modernidad, que se “exporta”, “extiende” o “expande”, sino que es constitutivo mismo de la Modernidad. Como ha dicho el semiólogo Walter D. Mignolo: “la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa” (2005 61). Sin el colonialismo, la subjetividad, el capitalismo europeo, las ciencias humanas europeas y la filosofía misma europea, el Estado europeo y el propio Dussel no serían posibles.

Todo esto es factible, pero no se ha reconocido hasta hoy. Por eso Dussel ha dicho: “El ‘eurocentrismo’ de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundanidad concreta hegemónizada por Europa como centro” (2005). Esto lleva a que, si no se ve la modernidad desde una perspectiva mundial y no eurocéntrica, se cae en un provincianismo ciego. El eurocentrismo consistió en volver la provincia europea modelo de la universalidad, de la mundialidad, cuando realmente era tan sólo *una parte* de ese proceso que luego los europeos monopolizaron.

Hay un tema al que es necesario referirse brevemente: las relaciones entre la primera modernidad y la segunda. Aquí el tema se expone de manera sucinta. Enrique Dussel ha dicho que al *cogito* cartesiano del siglo xvii antecede lo que él llama el *ego conquiro* (yo conquisto) de la modernidad, un *ego* que ubica en Hernán Cortés y su conquista de México en 1519. Si bien las conquistas se habían iniciado antes, es el “descubrimiento” de América el que las lleva a su máxima expresión porque contiene la lógica del dominio, de ser “señor del mundo”. El *ego conquiro* se expresa en la conquista y esta es “un proceso militar, práctico, violento, que incluye dialécticamente al *otro* como “lo mismo”. El *otro* en su distinción es negado como *otro* y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido” (1994 41). Agrega Dussel después: “la primera relación fue de violencia: una relación militar de Conquistador-Conquistado [...] La primera experiencia moderna fue de la superioridad cuasi-divina del Yo europeo sobre el *otro* primitivo, rústico, inferior. Es un Yo violento-militar que codicia, que anhela riqueza, poder, gloria” (1994 44).

Para Dussel, la conquista de México es una expresión de la subjetividad moderna. Una subjetividad que ya asume el “mito de la modernidad” o el mito civilizatorio de la misma, podríamos decir. Cualquiera que avance hasta el siglo xvii encontrará ya, por ejemplo, la relación del poder con la riqueza y la visión burguesa del hombre (Thomas Hobbes), la relación del saber con el poder (Roger Bacon) o el entronamiento del *yo*, como punto absoluto y como seguridad para enfrentarse al mundo (René Descartes). Por eso, para el autor argentino, lo que hace la filosofía del siglo xvii es una “formalización” de muchos aspectos que ya se venían presentando desde siglos atrás, y donde otros eran específicos del “descubrimiento” o posibilitados por él. Es decir, en el siglo xvii se produce eso que Max Weber llamó racionalización y que es acogido por un defensor de la Modernidad como Jürgen Habermas. Esa formalización que se empezó a dar desde el siglo xvii buscó –óigase bien– *gestionar* el sistema-mundo creado desde 1492. Para ello, Europa como “centro” debió:

[E]fectuar o aumentar su eficacia por *simplificación*. Es necesario realizar una abstracción (favoreciendo en *quantum* en desmedro de la *qualitas*), que deja por fuera muchas variables válidas (variables culturales, antropológicas, éticas, políticas, religiosas; aspectos que son valiosos aún para el europeo del siglo xvi), que no permitían una adecuada, factible o técnicamente posible gestión del sistema-mundo. Esta *simplificación* de la complejidad abarca la totalidad del mundo de la vida y de la relación con la naturaleza (nueva posición ecológica y tecnológica, no teleológica y desde una razón instrumental), ante la propia



subjetividad (nueva autocomprensión de la subjetividad consciente), ante la comunidad (la individualidad como nueva relación intersubjetiva y política) y, como síntesis, nueva actitud económica (la posición práctico productiva del capital). (Dussel 2000 59)

Todo esto lo hicieron en verdad los pensadores del siglo xvii. Por ejemplo, la razón instrumental, si bien el término fue puesto a circular por la Escuela de Frankfurt, ya se encuentra en Thomas Hobbes que, siguiendo a Descartes, concibe el Estado como una máquina. Eso es claro cuando concibe la razón como un calcular, como suma y resta (1997 284). Asimismo, Max Horkheimer ha puesto de presente que Hobbes (junto con Maquiavelo) expone una teoría del Estado elaborada para los nuevos retos que debe enfrentar el naciente Estado burgués (46-82). Hay que repetir, pues, que la *simplificación* necesaria para la eficaz *gestión* del sistema-mundo, de la que habla Dussel, fue lo que Max Weber desarrolló en su vasta obra. Además, esto permite decir que la llamada racionalización del Estado moderno es también “producto” de más de un siglo de Modernidad. Sin desconocer que la racionalización es un proceso concomitante al capitalismo.

### c) *Hacia una Transmodernidad filosófica*

Una vez en este punto, se hace necesario preguntar: ¿qué sentido tiene desmitificar la fábula del helenocentrismo, mostrar cómo se ha subvalorado el aporte de culturas mediterráneas más antiguas al pensamiento griego? ¿Qué sentido tiene decir que el mundo musulmán encerró al Imperio Bizantino y a la Europa latina, y que esta realmente no fue “centro” de la historia mundial en esa época, sino una provincia al extremo del mundo verdaderamente hegemónico, esto es, el Tercer Sistema Interregional, al cual quería llegar Colón en el siglo xv? ¿Qué sentido tiene decir que el Renacimiento no es posible sin el mundo árabe, y que este no es un fenómeno intra-europeo? ¿Qué importancia puede tener para el mundo de hoy poner de presente que la Modernidad no nace en el siglo xviii, ni en el xviii, sino que nace con el sistema-mundo que surge a partir de 1492? Por último, ¿qué importancia tiene decir que la Ilustración europea, su autoconciencia, no es posible sin la práctica colonial de Europa sobre la periferia, pues no hay Modernidad sin colonialidad, ya que esta última es constitutiva de la primera y no derivativa?

En todo este proceso de desconstrucción se ha revaluado la historiografía tradicional, se ha mostrado lo que ella, con su séquito de manuales repetitivos, ha difundido durante siglos. Pero, más que eso, se ha puesto de presente que esa ha sido una historiografía europea ideológica que, en últimas, ha servido para mantener su autoproclamada

superioridad como civilización. Europa se impuso a partir del siglo xv sobre el resto del orbe gracias al descubrimiento de América y a sus relaciones con la periferia colonizada, pero no sólo se impuso técnica, económica o militarmente, sino que se impuso también epistémicamente, borrando las otras cosmovisiones del mundo, las formas de producir saber, de ver, de transmitir el conocimiento, de pensar.

Fue la Modernidad la que legitimó el origen griego de la civilización europea, a la vez que volvía invisible la manera como el mundo árabe, África, América, y los antiguos pueblos, la formaron, la esculpieron con sus múltiples aportes. Y fue de esta manera como todo el saber, el conocimiento de la no-Europa apareció como pensamiento mítico, pre-racional, pre-moderno. Y especialmente como sabiduría, todo se sometió a una determinada forma de trabajar con el pensamiento y hallar la verdad: la filosofía. *Fue la práctica colonial de Europa la que impidió que otras formas de pensar fueran catalogadas como “filosóficas”*. Sólo es “filosófica” la manera de pensar de los europeos, las demás no alcanzan ese nivel. En realidad, puede decirse que *el crédito, el prestigio, la carta de presentación de que goza el pensamiento europeo como el único, se debe a la experiencia colonial de Europa sobre el resto del orbe. Sólo así la filosofía que subvaloró otras formas de pensar, de proceder con el pensamiento, de “decir una verdad”, conquistó (en el sentido del ego conquiro) la cima que tiene hoy.*

Pero, ¿no es la filosofía sólo una manera más de ver el mundo, de pensar? Tal vez sea más cualificada o especializada, pero eso no debe dar para que de por sí arrase con otros modos de ejercer el pensar. De hecho, el mito es ya expresión de la racionalidad humana. A nadie se le ocurriría decir que el mito es propio de animales e incluso de salvajes, como pensaron los europeos etnocéntricos de la Modernidad. El mito contiene la experiencia pasada de un pueblo, contiene un núcleo ético que rige las relaciones sociales, así como una explicación del mundo y de la realidad. El mito es material, es vivido, sentido, está en la sangre de las distintas culturas; no es una alienación, ni una ficción. El mito, ha dicho Aleksei F. Losev, “no es el ser ideal sino la realidad material vitalmente sentida y creada” (1998 64).

Por otro lado, sostiene Dussel, hay “núcleos problemáticos” universales, presentes en todas las culturas, entre ellos:

¿[Q]ué 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? (2009b 17)

Frente a estos núcleos problemáticos universales, todas las culturas dan respuestas, inicialmente míticas pero ya racionales, que encierran dentro de un pensamiento simbólico múltiples fenómenos, relaciones. O si no, ¿cómo calificar la respuesta que han dado a parte de estas preguntas el pensamiento griego, americano, africano, de la India? Las respuestas sencillamente manifiestan un deseo concreto, más precisamente, una necesidad de abrirse un claro, un espacio vital, en este mundo que inicialmente se nos muestra hermético, “lleno” y apabullante, tal como ha sostenido María Zambrano.

Ahora, un segundo nivel de respuestas a estas preguntas se refiere ya a “categorías filosóficas”. Este nivel de ningún modo puede ser entendido como el paso del *mythos* al *logos*, como paso de lo irracional o lo racional, tal como nos tiene acostumbrados la filosofía tradicional. Lo que se ha dado en este paso, sostiene el filósofo de la liberación, es:

[U]n 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 [...]* Así, pues, 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. (2009b 18, énfasis mío)

Entendido esto, podemos comprender también por qué la cultura científica actual ha reducido todo a cosa, a número, en desmedro de otras miradas, dimensiones, etc., de lo humano. En efecto, hemos ganado en *precisión*, según el positivismo, y hemos perdido en *sugestión de sentido*.

Ahora bien, la crítica de la historiografía tradicional, el hecho de que se planteen núcleos problemáticos universales, que se reivindique el mito y se lo distinga de las “categorías filosóficas”, así como el rescate de la sabiduría, etc., debe ir de la mano de la destrucción del mito eurocéntrico de la modernidad, pues sólo así se derriba el prejuicio europeo de su filosofía como *filosofía universal* y se abre la mente a otras formas de pensar. Sólo así se construye la *Transmodernidad* como alternativa a la modernidad. Al respecto me remito *in extenso* a lo que yo mismo he planteado en otro lado:

Es necesario derrumbar el “mito de la modernidad” y la “falacia desarrollista” o noción de progreso que la constituye. [...] El derrumbe del mencionado mito implica: derrumbar el eurocentrismo autoproclamado de Europa y con él, la superioridad intrínseca de cualquier cultura. Ninguna cultura es superior a otra, sólo son distintas y tienen distintos modos y “lógicas” de moverse en el mundo, de administrar

sus relaciones sociales y su relación con la naturaleza. De aquí se deriva también que ninguna cultura debe abrogarse el derecho ni la misión salvadora de “hacer progresar” por la fuerza a otra. Progresar, en este sentido, implica no producir víctimas ni victimarios, sino respeto mutuo entre las tradiciones culturales del mundo. El derrumbe del mito de la modernidad trae consigo una exigencia: el de la cancelación del autocolonialismo intelectual de las periferias de Europa, Norteamérica, China y algunos otros países desarrollados. Sólo cuando esa cancelación se dé, se llega a la autoconciencia, a la valoración de lo que se “es” y de lo que “se tiene” para enfrentar el porvenir. (Pachón 148-149)

Pero también se requiere el *diálogo intercultural*, no sólo cultural, sino filosófico, tal como lo ha propuesto Raúl Fornet-Betancur (cf. 2008). El diálogo intercultural enriquece la visión misma del mundo; nos abre a la alteridad y nos saca del monolítico “sí mismo”. El diálogo intercultural es un enriquecimiento mutuo que amplía el horizonte de comprensión de la realidad humana. Eso lleva a que las culturas aprendan de sí en sus modelos económicos, sociales, políticos, en la relación con la naturaleza. En especial, un diálogo intercultural serviría para corregir el frenesí que constituye la “Forma-vida burguesa europea”; corregiría los desmanes y los delirios de poder del capitalismo reinante.

El diálogo intercultural debe ayudar a construir lo que Enrique Dussel ha llamado *Transmodernidad*, esto es, una nueva civilización donde la modernidad y lo *otro* de la modernidad se con-constituyan, dialoguen, aprendan entre sí; donde la cultura de cada pueblo tenga derecho a realizar su proyecto sin ser sojuzgados y sometidos por un modelo único de civilización. El concepto denota precisamente alternativas múltiples de vida, de formas de ser, pensar, conocer, distintas a la modernidad europea, pero eso sí, en diálogo con ella. La Transmodernidad es “un proyecto mundial de liberación donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente”. En este sentido, la modernidad y la alteridad se realizarían por mutua *fecundidad creadora*. La Transmodernidad, dice Dussel:

[E]s co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del Centro/periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura Occidental/Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etcétera; no por pura negación, sino por incorporación desde la Alteridad. De manera que no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folclórica del pasado; ni un proyecto antimoderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto posmoderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. (2005 50)

Es decir, la Transmodernidad es un proyecto de liberación *político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera*, que permitiría la universalidad de la filosofía, sin miramientos de reojo o suspicacias, sino abiertamente con derecho pleno, con pretensión de verdad. Sólo así se construye la universalidad concreta, multicultural, plagada de diferencias, diversa y rica.

## Bibliografía

- Cassirer, E. *La filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Castro-Gómez, S. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca/Instituto Pensar (Pontificia Universidad Javeriana), 2005.
- Copleston, F. *Historia de la filosofía*, t. I. Grecia y Roma. Barcelona: Ariel, 2001.
- Cruz Vélez, D. *Tabula rasa*. Bogotá: Planeta, 1991.
- Dussel, E. *1492: el encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural, 1994.
- Dussel, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 3ª edición. Madrid: Trotta, 2000.
- Dussel, E. "Europa, modernidad y eurocentrismo". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Lander, E. (comp.). Buenos Aires: CLACSO, 2005. 41-53.
- Dussel, E. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- Dussel, E. "Entrevista con Pachón Soto, D., Acosta, F. y Cháves, M.". *Ejercicios críticos de filosofía*. 19 mayo de 2009: <http://www.nuevasideasdian.blogspot.com/search?q=dussel%7D>
- Dussel, E. "Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", *Revista Cuadernos de Filosofía latinoamericana* 29/99 (2009b): 15-28.
- Fornet-Betancur, R. "Teoría y praxis de la filosofía intercultural". *Memorias del XII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2008. 49-69.
- Gerbi, A. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- Horkheimer, M. *Historia, metafísica y escepticismo*. Barcelona: Altaya, 1995.
- Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Laercio, D. *Vida de los filósofos más ilustres*. México: Grupo Editorial Tomo S.A. de C.V., 2006.

- Losev, A. *Dialéctica del mito*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1998.
- Mignolo, W. D. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Lander, E. (comp.). Buenos Aires: CLACSO, 2005. 55-85.
- Onfray, M. *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- Pachón Soto, D. “Crítica y redefinición de la categoría de progreso. Hacia una Formavida-orgánica”, *Revista de Ciencia Política* 9 (2010): 131-153.
- Zambrano, M. *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Zea, L. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.