

## Filosofía Intercultural

### ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?

**Summary:** *Probably every human culture has developed typical ways of philosophising in the sense that there were given explanations of the world, of what man is, and of the right relationships between human beings. Some of the cultures of the past have invented systems of writing and documentation, thereby establishing long lasting traditions of thought. Amidst a period of globalisation of many aspects of human life, the problem now arises, whether there will be one single form or method of philosophy in the future. If so: what then will be the role of the different traditions in shaping this future thinking? If not: must we give up the idea that philosophy ever can argue for universally acceptable truths or insights? This paper deals with some aspects of these questions. The proposal is to develop procedures of a „polylogue“ to overcome both centrist universalism and separatist particularism in philosophy.*

**Resumen:** *Probablemente todas las sociedades y culturas humanas han desarrollado formas propias y específicas de la filosofía en ese sentido de que han dado explicación al origen y estructura del mundo, a la naturaleza del hombre, y han determinado las cualidades de lo bueno y lo malo. Algunas culturas antiguas desarrollaron la escritura y sistemas de documentación consolidando con ello determinadas y a la vez diversas tradiciones de pensamiento. Una de esas culturas - la occidental - tuvo éxito en la época moderna al establecer globalmente algunas de sus técnicas y características. En el actual período de globalización se plantea entonces la pregunta de si en el futuro habrá una forma y un método unitarios, no sólo en los campos de la técnica y las ciencias, sino también en la filosofía. Si este es el caso ¿cual será la función de las tradiciones particulares de las culturas antiguas en la confor-*

*mación de la filosofía futura? Si no es así: ¿debemos entonces renunciar a la idea central en muchas escuelas filosóficas occidentales, de que podemos buscar teorías o conceptos que sean válidos universalmente? Este ensayo intenta discutir algunas cuestiones de dicho problema. La propuesta consiste en que para instaurar la filosofía futura será no sólo posible sino también necesario desarrollar un modo polilógico del filosofar.*

### Introducción

Hay dos cuestiones sobre las cuales no profundizaré aquí: La primera se refiere a la suposición que existen culturas diversas que han producido formas propias y específicas de filosofía, y la segunda, al como es posible el entendimiento entre estas culturas filosóficas. En lo que se refiere al primer punto, parto del supuesto de que el filosofar presente tiene raíces en diversas tradiciones culturales y que estas raíces se encuentran en Europa y en otras partes.<sup>[1]</sup> Este supuesto es válido si tomamos por base una concepción tradicional de la filosofía, a saber, que las cuestiones de ella conciernen en esencia tres campos: la estructura de la realidad, la cognoscibilidad, y la argumentación sobre normas y valores, en otras palabras, si consideramos la ontología, la gnoseología, y la ética como el núcleo de la filosofía. La afirmación contraria, decir que la filosofía es „en sentido estricto“ exclusivamente occidental, se apoya sin embargo no en una reflexión sobre el contenido, sino sobre una forma determinada del pensamiento. Y es esta afirmación la que hasta hoy ha conducido la orientación o mejor, la occidentación de la historiografía de la filosofía. No tenemos que aceptar esta afirmación. Por el contrario: existen buenas razones para aceptar la idea de que la filosofía presente se encuentra limitada si avanza dentro del horizonte y con

los medios conceptuales de una única tradición cultural<sup>[2]</sup>, si no transita de la occidentación a la globalización, y este paso consiste tanto en la descripción de la historia que hubo hasta ahora, como en el esfuerzo por hallar respuestas válidas universalmente a las preguntas filosóficas. Por consiguiente existen razones para aceptar la idea de que la filosofía ha tenido varios orígenes, que se diferencian esencialmente, son independientes los unos de los otros, y que son actuantes hasta la fecha. Si esto es verdad ¿cuáles son las dificultades que esto arroja? y ¿cuáles las posibilidades que se abren?

Existen diversos testimonios - no sólo textos - que documentan que el filosofar tiene varios orígenes: en Asia, en África, en las Américas, y en Europa. En todos estos casos se trata de un tejido de formas de pensar, no de estructuras monolíticas. De ello resulta el problema central en una filosofía intercultural: que dichas formas del pensar continúen actuando en las discusiones filosóficas contemporáneas. Tenemos que analizar la filosofía, establecida en muchas instituciones académicas en todo el mundo, en tanto que existe una pluralidad de formas de pensar, una pluralidad de lenguajes y de conceptos, con el propósito al mismo tiempo de hallar soluciones válidas, es decir, globalmente aceptables a determinadas preguntas.

Con respecto a la segunda cuestión, lo concerniente a la posibilidad del entendimiento, pienso que las discusiones entre filósofos de una misma tradición cultural ilustran suficientemente que existen siempre dificultades. Probablemente no sea necesaria una hermenéutica especial para el discurso intercultural. En todo caso, no es mi tema aquí.

A continuación voy a explicar la temática del título en cuatro puntos y posteriormente formularé una tesis.

En primer lugar quisiero llamar su atención sobre la imagen que produjeron los filósofos e historiadores europeos al describir la historia de la filosofía, es decir, la imagen de una única razón humana, con representantes caracterizados por su sexo: hombres, por su raza: blancos, y por su concepción del mundo, fundamentada en el helenismo y el cristianismo. Regularmente se trata de la imagen de un único desarrollo: existe

un único origen, un proceso, y un fin. Un primer objetivo será entonces revisar esta imagen de la historia de la filosofía. Para ello es necesaria la colaboración de todas las disciplinas humanistas, ya que todas ellas colaboraron en la producción de esa imagen.

En segundo lugar tenemos que argumentar sistemáticamente: como filósofos tenemos solamente palabras para mostrar lo que pensamos. Todas estas palabras provienen de ciertos lenguajes, todas ellas dependen de contextos culturales. Sin embargo, llamamos filosofía al intento de hallar conocimientos transculturales. Por eso una filosofía intercultural no es solamente un proyecto interesante o exótico, sino que es fundamental para un pensamiento que es consciente de las condiciones culturales de cada tradición, de la culturalidad de los conceptos, las terminologías, los métodos, etc., y a pesar de todo no quiere renunciar al intento de buscar verdades universales. Este intento por trascender en la filosofía al estar condicionado culturalmente no será realizable más que a través de un polílogo entre varias tradiciones culturales.

En tercer lugar voy a señalar una aparente salida que ha sido a menudo propuesto, la de renunciar a la pretensión universalista en favor de algo que podemos llamar „filosofía étnica“, es decir, aceptar conscientemente el particularismo y abnegar ese gran gesto en el que consiste el intento transcultural. Creo que una delimitación tal a su propiedad, a su identidad, no sea una salida, sino un mal camino.

De estos puntos resultan en cuarto lugar algunas consecuencias para la disciplina: no sólo en la historiografía para la descripción de lo propio y lo ajeno, sino también para las discusiones sistemáticas

### **1) La imagen de la única historia de la filosofía. - y sus alternativas.**

En „sentido estricto“ se dice que la filosofía es algo europeo. Así, el filosofar ha sido distinguido con frecuencia del no-filosofar con un criterio cultural, a veces racista. Se dice que es el logro de una sola cultura, la occidental, el haber pensado de manera radical y metódica sobre las preguntas fundamentales.

Si esta situación no se expresa siempre ex-

plícitamente, si se da por lo menos soterradamente al organizar departamentos, conferencias, y programas de edición o bibliografías. Si existen descripciones sobre el pensamiento filosófico de los Chinos o los Indios, se limitan regularmente a la época antigua. Es decir, a pensadores que pueden parecer poco relevantes para el filosofar presente. De otra parte se lee que un pensador Hindú del siglo XIX o XX por ejemplo, que utiliza una terminología influenciada por pensadores occidentales, no sea un auténtico „filósofo Hindú“.<sup>[3]</sup> - Sin embargo nadie renuncia a la idea que Martin Heidegger sea un filósofo europeo por haber leído a Lao Tse y haber hablado profusamente sobre la „vía“ (den „Weg“). La asunción fundamental de tales clasificaciones parece ser la convicción tácita de que las „culturas“ auténticas y puras desaparecer por obra de las influencias extranjeras.

En esta situación los pensadores no-occidentales están frente a un dilema: si se comportan como pensadores occidentales, en que caso no serán considerados *representantes auténticos* de sus culturas. Si se comportan creyendo hacerlo como sus antepasados, en que caso no serán considerados *auténticos filósofos*, al menos en el sentido de que los filósofos académicos se sientan obligados a tratar en serio sus argumentos. De su opinión, una u otra interpretación puede ser evaluada positivamente o negativamente, de acuerdo con el grado de intensidad de la occidentalización global, pero la imagen de la filosofía como algo puro y exclusivamente occidental permanece intacta. No hay gran diferencia, si se dice que la filosofía es una carga (como lo dice Heidegger), o que es solamente una característica neutral (como piensa Rorty) o que es uno de los más grandes logros de esa cultura (como piensa la mayoría). En este sentido no hay gran diferencia para los pensadores no-occidentales, ya que ellos están excluidos de la historia de la filosofía antes de que sus voces puedan ser escuchadas.

No sólo son occidentales quienes piensan así. La práctica y la enseñanza de la filosofía en departamentos africanos, indios, japoneses o latinoamericanos muestran que una perspectiva eurocentrista de la filosofía contemporánea es aceptada casi globalmente; que el cuadro ge-

nealógico de todos los filósofos presentes consiste en una serie de nombres europeos. Naturalmente – o „culturalmente“ - es mencionada la influencia del confucianismo en el siglo de las luces, o de la metafísica árabe en la escolástica medieval. Pero en todos esos casos el „extraño“ es considerado como importante sólo en relación a lo desarrollado por una única tradición, es decir la occidental.

Debemos preguntar cómo historiadores de la filosofía habrán de tratar su objeto en tal condiciones.

En primer lugar las precondiciones y las funciones de las delimitaciones frente al extranjero deben ser analizadas, como los conceptos de lo *bárbaro*, lo *exótico* y lo *pagano*.<sup>[4]</sup> *En otras palabras, la disciplina filosófica debe reconstruir su propia ideología para poder instaurar un fundamento igualitario de comunicación entre filosofías de diversas partes del mundo, es decir algo que podemos llamar polílogo.*

Antes que comencemos a tratarlo, cualquier juicio sobre lo qué es el pensamiento filosófico de la humanidad, será prematuro. Es más fácil proclamar que hay que instaurar un polílogo que hacerlo. No seremos eficientes si no suponemos que *todas las* tradiciones de pensamiento son equivalentes epistemológicamente a todas las demás. Es *difícil* imaginar como el filosofar sea posible con tales presuposiciones, pero es casi *imposible* imaginar como un pensamiento filosófico pueda derivarse de todas las tradiciones que se deban tener en cuenta, evitando un polílogo.

Existen en esa situación al menos algunas reglas prácticas para el trabajo académico que promueven un concepto nuevo de filosofía, no publicar libros por ejemplo sobre u en la filosofía india dentro de series llamadas „indológicas“ etc. La filosofía de la tradición japonesa, china o india es manifiestamente *filosofía*, y como tal no sólo interesante para la etnografía o para lectores en búsqueda del „alma asiática“.

## 2) Filosofar transcultural - el sueño de la universalización

Siempre que hablamos de la filosofía nos encontramos frente a una disciplina que está en un dilema permanente. Es decir, frente a una disci-

plina que no se puede jamás referir a datos indudables y seguros que sean comprensibles independientemente de sus conceptos y métodos. Sin embargo, una característica del filosofar consiste en que, al parecer, se hace siempre en nombre de la humanidad, que se trata pues de una empresa cuya intención podemos calificar de transcultural. Debemos entonces preguntarnos, si la transculturalidad intentada es posible.

En primer lugar es importante mostrar que el filosofar está estrechamente vinculado a una lengua, a un sistema de expresión. Aún cuando se trate de una lenguaje artificial o formal, tenemos que ver con un sistema formado por las tradiciones y las convenciones. Todos estos sistemas de expresión son diferentes en aspectos fundamentales; esto aparece de modo más claro cuando uno ensaya filosofar en una lengua „extranjera“.

¿Que es extraño en una lengua extranjera? La lengua propia, subjetiva, es siempre un producto, un resultado intermedio de comunicaciones en una lengua propia colectiva; y esta última sigue siendo extraña en muchos sentidos, aun cuando la use como expresión de mi propio pensamiento. Aquí sólo puedo hablar en sentido metafórico (o simplemente no hablar) del „uso“, de „mi“ uso (como sujeto autónomo); más bien se trata del intento de expresar algo de lo que no sé exactamente si la expresión que usé le llega a otro de manera igual o parecida a como era mi intención.

Las connotaciones de la lengua „propia“ no se encuentran más que parcialmente en la terminología „extranjera“ de la disciplina. En la historia del pensamiento europeo este estado de cosas se muestra claramente en los comienzos de la modernidad cuando las ciencias y la filosofía comenzaron a apartarse de la lengua latina, un idioma parcialmente „extranjero“ para todos, y empezó a expresarse en las lenguas vernáculas. Estos nuevos sistemas conceptuales no habían sido desarrollados sistemáticamente. Por eso no se trataba de una simple „versión“, sino de una „invención“.

Sin embargo, el filosofar pretende hablar en nombre de la razón, es decir que los juicios de los filósofos deben ser recibidos como verdad por todos y para siempre. El dilema se muestra

claramente: ¿podemos hallar „evidencias“ transculturales, válidas globalmente, si nuestras percepciones del mundo y los medios para expresarlas permanecen siendo particulares y necesariamente condicionados?

Existe un camino para salir de este dilema, el camino de Hegel y Heidegger, que consiste en la confianza en una lengua que consideran extraordinaria; existe otro camino: la construcción de un método (que hacen Descartes, Husserl, la Escuela Analítica).

El uso de Hegel del verbo alemán „aufheben“ es un ejemplo para el primer camino. Hegel nos dice que „aufheben“ representa el significado de tres palabras latinas, es decir „conservare, elevare, negare“ y cree que la lengua alemana es en este sentido no sólo diferente a la lengua latina, sino que es más adecuada para concebir la realidad. Heidegger confía aún más en esa lengua. Hoy, muchos son escépticos de que esto sea así, pero no es fácil confrontar el mismo problema.

Con respecto a la relación entre su lengua materna el *Akan*, y el *Inglés*, su lengua profesional, Kwasi Wiredu habla de la „necesidad de la descolonización conceptual“: para una persona cuya lengua materna es el Akan, la significación de conceptos como „truth, reality, knowledge, self, person, space, time, life, matter, subjectivity“ y tantos otros es muy diferente a la de los Ingleses. Consideremos el propósito de Wiredu:

„Try to think them through in your own African language and, on the basis of the results, review the intelligibility of the associated problems or the plausibility of the apparent solutions that have tempted you when you have pondered them in some metropolitan language.“<sup>[5]</sup>

Pienso que Wiredu tiene razón, pero que su propósito va demasiado lejos. „Descolonizar“ tantos conceptos comentando y revisando las lenguas „metropolitanas“ con medios de lenguajes muy diferentes no será suficiente. Sería necesario hacer lo mismo con todas las demás lenguas, es decir que en el caso de la terminología filosófica la consecuencia será una „deshistorización“. En todo caso continua siendo necesario *traducir* los descubrimientos de nuevas terminologías. Ya que el proceso entero de revisión, criticismo, y traducción de los concep-

tos filosóficos necesita resultados comprensibles, debe ser una terminología estandarizada, y tal standards sólo pueden ser desarrollados dentro de una tradición. De lo contrario permanece la pregunta: ¿Podemos criticar o analizar tradiciones sin apoyarnos en - o bien sin crear - nuevas u otras tradiciones? No podemos.

Hay dos vías imaginables a este dilema. Una consiste en el hallar por un método singular del pensamiento, que pasa de alguna condición cultural, que es transcultural. Descartes, Kant, Hegel, Marx, Husserl y la Filosofía Analítica optaron por esta vía. Sin embargo, ni en el pasado, ni - probablemente - en el futuro ningún método singular ha convencido a todos los pensadores.

La vía segunda consiste en cultivar las particularidades étnicas, llamándolas „filosofía“. En este caso el problema de la traducción y la interpretación disminuyen, y disminuye la audiencia también.

Raúl Fornet Betancourt ha formulando el dilema:

„Es cierto que hemos criticado explícitamente la universalidad filosófica europea u occidental; pero lo hemos hecho por lo poco que tiene de verdadera universalidad y por lo mucho que transpira de etnocentrismo europeo.“<sup>[6]</sup>

La cuestión decisiva para la filosofía será: ¿Quién sabe para que criterios de „la verdadera universalidad“? Sin criterios para la distinción entre verdadera y falsa universalidad, cualquier criticismo del eurocentrismo no es más que un ruido vano. La tarea es triple: reflejar la culturalidad o regionalidad de toda manera de pensar, a todo nivel; hallar argumentos y conceptos que sean válidos universalmente; y finalmente: hacer justicia a las tradiciones filosóficas regionales

### 3) Etnofilosofía: ¿una salida o un mal camino?

„Además, no sé si es necesario decir que la idea de que una literatura debe definirse por los rasgos diferenciales del país que la produce es una idea relativamente nueva; también es nueva y arbitraria la idea de que los escritores deben buscar temas de sus países. ... Creo que Shakespeare se habría asombrado si hubieran pretendido limitarlo a temas ingleses, y si le hubiesen dicho que, como inglés, no tenía derecho a escribir *Hamlet*, de tema escandinavo, o *Macbeth*, de tema escocés.“ (Borges:

El escritor argentino y la tradición)<sup>[7]</sup>

En una descripción de la filosofía de Johann Gottfried Herder, escrito en el período del nacionalismo alemán, podemos leer que *el lenguaje nacionaliza el conocimiento*.<sup>[8]</sup> Esta frase podría ser programática para los intentos por evitar en la filosofía el universalismo y por delimitarse al patriotismo o al culturalismo. Visto por fuera, esta intención tiene el carácter de emancipación. Frente a la pretensión de muchos filósofos europeos de pensar y hablar como representantes de la totalidad humana o de la razón, este programa separatista y particularista parece más sincero: no acepta que dichos filósofos puedan en realidad pensar independientemente de sus tradiciones, de sus intereses y de su cultura, los críticos particularistas están satisfechos con su condición cultural. No aspiran a una verdad eterna y universal, sino que permite a todos los demás su derecho a existir. En un mundo post-moderno todas las escuelas filosóficas parecen iguales, ninguna será autoritaria, que “floreced mil flores”.

Con frecuencia este propósito está vinculado a movimientos políticos y ideológicos liberadores. Así, podemos encontrar este modo de pensar en pensadores de países que fueron colonizados, los cuales argumentan contra el predominio de la cultura „Europea“. Pero parece ser un movimiento más general, porque lo encontramos en la misma Europa: existen textos que hablan sobre un „alma rusa“ o bien una „filosofía croata“ de los últimos años.

¿Cuál es el centro de la idea de la etnofilosofía?

A primera vista, la intención de este modo de pensar parece ser en realidad emancipatoria: fue un centro académico y cultural definiendo el standard del saber y del pensar, y periferias de este centro que tenían que aculturarse y aprender de este centro - y no al revés. La respuesta etnofilosófica puede ser formulado en este sentido: era erróneo siempre si los pensadores occidentales pretendieran ser capaces de pensar y de formular sus tesis como representantes de la humanidad - o bien de la razón - en general. Su pensamiento no era otra cosa que una expresión de su tradición cultural.

Si esto es el caso - ¿no debemos reconocer todas las orientaciones culturales ser capaces sus respectivos pensamientos, llamar a estas expresiones sus propias filosofías, evitar competir con los otros de un modo objetivista, pero estar en un nivel igual con todos? Tal entendimiento de la „filosofía“ permite a „cien flores florecer“.

Pero permanece un resto de sospección con una vista semejante: el proyecto mismo de la argu-

mentación que es presupuesto como posible en cada acto de discusión será puesto en duda. Si la vista de la particularidad y del separatismo de los modos diversos de pensar, todos condicionados culturalmente, es verdad, distinciones entre convencer y manipular, entre la lógica y la retórica serán vacías. Naturalmente, este resultado mismo no suministra un argumento sobre la falsedad de dicha vista. Necesitamos una reflexión sobre la posibilidad de la argumentación filosófica.

Consideremos el caso de la etnofilosofía discutiendo algunos aspectos de la filosofía contemporánea Africana.

En muchos casos la „filosofía africana“ estaba construida como un pensamiento colectivo, anónimo e implícito.

Este método fue utilizado por ejemplo por el misionero Placide Tempels, quien estudiaba las instituciones y la lengua de uno de los pueblos Bantú. Esta reconstrucción del Padre Tempels ha iniciado una viva discusión en África sobre la cuestión de si existe una filosofía auténticamente africana o no. Las proposiciones centrales de Tempels fueron recogidas por Tshiamalenga Ntumba de la siguiente manera:

1. Existe una filosofía tradicional del pueblo Bantú.
2. Esta filosofía es una ontología en sentido estricto.
3. El concepto central en la ontología Bantú es un concepto de energía y no de la esencia en contraste a la tradición occidental.
4. La filosofía Bantú no puede expresarse explícitamente, sin embargo existe como un estrato inconsciente y escondido que yace en la estructura de los lenguajes y las instituciones Bantú. Los conceptos occidentales son medios necesarios y adecuados para explicar este pensamiento implícito.
5. La ontología Bantú no sólo existe en el pueblo Baluba - donde Tempels fue misionero - sino en todos los Bantú, incluso en todos los hombres „primitivos“.<sup>[9]</sup>

Muchas discusiones resultaron de estos puntos de vista, pero el más interesante para nosotros es el cuarto punto. Resulta de la cuestión, de si es posible una filosofía implícita, o de modo más general: si las condiciones lingüísticas y culturales de una filosofía pueden ser explicadas por los conceptos filosóficos de una cultura diferente. Especialmente en los años posteriores a la descolonización política, la filosofía académica fue institucionalizada en muchos departamentos de las universidades africanas.<sup>[10]</sup> Hasta hoy continua siendo una pregunta central si no sólo se puede hablar sobre *filósofos en*

*África, sino también sobre filósofos Africanos*. Es una trivialidad que existan y trabajen filósofos en África moderna. La pregunta es: ¿existe un pensamiento tradicional filosófico que sea típico Africano y que acaso sea influyente hoy en día? Muchas cuestiones se derivan de esto: ¿cuales son las características de una „filosofía Africana“? ¿Existe una unidad en todos los lenguajes y tradiciones diferentes de este continente? ¿Cómo pueden ser reconstruidas estas tradiciones? Etc.

Quienes piensan que existe una „filosofía Africana“ y no sólo „filosofía en África“, han intentado responder a esta pregunta de modos diferentes.<sup>[11]</sup> La cuestión había sido discutida históricamente mucho tiempo antes de la publicación del libro de Tempels al final de la segunda guerra mundial.

La tendencia más influyente de las interpretaciones antes de Tempels fue conocida con el nombre de „negritud“ - un concepto formulado por el poeta Aimé Césaire, y publicado especialmente en las obras de Léopold Sedar Senghor, político y presidente del Senegal. Senghor repetidas veces intentó expresar su punto de vista en el sentido de que la „négritude“ se caracteriza por una forma de razón diferente en comparación a la „francité“, l'„arabité“ etc. Al considerar a René Descartes como uno de los más excelentes representantes de la „francité“, Senghor argumentaba que el trato característico de la filosofía cartesiana es una relación distante y objetiva entre el sujeto que piensa y la realidad. Esta „razón por los ojos“ diferencia entre sujeto y objeto, y analiza la esfera de los objetos de modo sobrio y calculante, que es característica de el Francés o, en general, de los Occidentales.<sup>[12]</sup>

Esta variedad de razón, la razón objetiva es interpretada como superior comparada con cualquiera alternativa en algunas esferas de la actividad humana, especialmente en las ciencias y en la tecnología. Por otra parte, esta „razón de los ojos“ reduce las posibilidades de la emocionalidad humana y de la vida social, si es practicada de modo exclusivo. Por eso, el complemento de la „razón de los ojos“, llamado „razón del abrazo“ por Senghor, no es una forma inferior de la razón, sino por el contrario una forma igualmente necesaria - y es representada por „el negro“.

El movimiento de la „négritude“ ha producido textos hermosos, poesías e imaginarios. Pero permanecen objeciones contra este modo de asignar un rol a los Africanos en medio de la humanidad. Los críticos, entre ellos Marcien Towa de Ghana y Paulin J. Hountondji de Bénin, argumentaban así: la

„négritude“, como expresión de una etnofilosofía crea una manera de *conciencia ilusoria* con respeto a la identidad cultural, que cree ser totalmente diferente. Por eso, cultivar la „négritude“ sería parte de la ideología neo-colonial.<sup>[13]</sup>

No sólo este modo de etnofilosofía metafísica, representado por el movimiento de la „négritude“, fue reseñado. Si, por ejemplo, la pretendida „filosofía“ de un pueblo, de una nación, de una cultura, es el resultado de la destilación de las estructuras lingüísticas, las instituciones, y a veces de la mitología o los proverbios, tenemos que preguntarnos por la importancia filosófica de semejantes ideas vagas.

¿Quién puede aprender algo de esto y qué se puede aprender? ¿Podemos desde la filosofía aprehender algo de la etnofilosofía?

Por lo menos en el contexto de la discusión en África, estas interpretaciones están vinculadas por lo general a conceptos interpretativos de una u otra tradición occidental. Los etnofilósofos muestran un interés emancipatorio al documentar los proverbios y los cuentos de su tradición, o al interesarse por la historia y las estructuras de su lenguaje - los europeos han actuado de igual manera en el período del nacionalismo naciente durante los siglos pasados. Pero: ¿proveen estas colecciones de proverbios, de cuentos y mitos, este análisis de modelos y estructuras lingüísticas de algunos argumentos a la filosofía? ¿Podemos esperar obtener algunos argumentos en pro o en contra de los conceptos kantianos del tiempo o del deber moral, leyendo los cuentos de los hermanos Grimm? Para mí esto suena absurdo. No suena menos absurdo, si oigo decir que la teoría de Kant sobre el imperativo categórico ha sido refutada por un proverbio Gikuyu. Lo que no aprendemos por medio de los proverbios de los Gikuyu - o de los Austriacos o de otros pueblos - es lo que debemos saber, es decir: ¿cuales son los criterios, los métodos, las pruebas, donde y cómo se puedan encontrar, que puedan capacitarnos para llamar a una proposición verdadera o falsa. Los proverbios nos enseñan a tener cuidado, ellos no enseñan el camino para aprender el saber. Ningún proverbio „refuta“ un argumento, filosófico o de otro género. Pero la mayoría de los „etnofilósofos“ parece pensar de este modo, confiando en sus autoridades, en la raza, en el lenguaje, en el „pensamiento auténtico“ etc.

Kwasi Wiredu acentuaba alguna vez el simple hecho de que cada pueblo es un „etnos“ y por ello puede desarrollar su propia „etnofilosofía“. Pero, Wiredu continua: „A reference to British philosophy

is unlikely to be interpreted as alluding to the communal *weltanschauung* of, say, British rural communities.“<sup>[14]</sup>

¿Por qué habríamos de esperar más de las comunidades rurales en Ghana o Kenya que en Inglaterra o en Austria?

Esto continua siendo un dilema cuando pensamos en la perspectiva de la etnofilosofía. Por una parte es justificado llamar la atención sobre las tradiciones que han sido despreciadas e ignoradas hasta la fecha. Es justificado por el sólo hecho de que la historiografía occidental de la filosofía - y de otras áreas historiográficas - estaba limitada. Por otra parte semejantes proyectos emancipatorios se basan normalmente en conceptos y métodos de analizar occidentales. Así, la impresión es equívoca, a saber: que existe un „Occidente“ que fue injusto con todas las demás tradiciones - y al mismo tiempo que las conceptualizaciones occidentales no sólo son utilizadas para la interpretación de cualquier tradición de pensar, sino también son adecuadas.

Si la discusión sobre la etnofilosofía parece ser predominante en la filosofía Africana contemporánea, el fenómeno de la etnofilosofía no está limitado a esa región, incluye también a América Latina, Asia, y Europa. Es un fenómeno casi global. Característicamente ninguna expresión de la etnofilosofía acepta la idea de una filosofía que sea autoritaria en el sentido trans-cultural. Como resultado de esto es típico que exista un grupo de escritores y de posiciones reseñadas, el más prominente entre ellos es Hegel. Por lo tanto las discusiones sobre la necesidad de criticar las pretensiones eurocentristas de universalismo pocas veces evitan el citar las lecturas de Hegel sobre la filosofía de la historia, por ejemplo su proposición de que no había nada de importancia en la historia de América, que todo lo importante en el pasado o el presente de América había sido importado de Europa. „Lo que hasta ahora sucede aquí es solo el eco del viejo mundo y la expresión de una vida extraña.“<sup>[15]</sup> O en un otro lugar: „De América y su cultura, sobre todo en Méjico y Perú, tenemos ciertamente noticias, pero meramente la de que esa cultura era totalmente natural, y que debía hundirse tan pronto como el espíritu se acercara a ella. [...] América siempre se ha mostrado física y espiritualmente impotente aún se muestra así.“<sup>[16]</sup> Hallamos declaraciones similares - o peores - en las lecturas de Hegel cuando está tratando África. „El negro presenta [...] el hombre natural en su total salvajismo e imprecisión [...] No se ha de encontrar nada qze recuerde a lo humano en esta condición.“ Por consiguiente, Hegel describe África exclusivamente como parte

geográfica de la naturaleza, y hace constar: „Abandonamos con este África sin hacer con posterioridad ninguna mención adicional. Pues no es ninguna parte histórica del mundo, no puede mostrar ningún movimiento y desarrollo, y lo que ha acontecido ahí, esto es, en su norte, pertenece al mundo asiático y europeo.“<sup>[17]</sup>

En consecuencia, entre los etnofilósofos Hegel es llamado - junto con Lévy-Brühl y otros - eminentemente ideologista del imperialismo cultural.<sup>[18]</sup> No creo que exagerar el rol de los pensadores individuales, si intento discutir el caso de Hegel aquí.

Primero, tenemos que constatar que Hegel solamente declaró explícitamente lo mismo que la mayoría de los filósofos académicos han presupuesto y practicado implícitamente hasta hoy: que existe exactamente *una* historia de la humanidad y de la razón, y que esa historia *por necesidad* ha desarrollado el actual estado de las cosas.

En segundo lugar podemos localizar algunas convicciones tácitas, pero bastante inequívocas, sobre las virtudes y los vicios, los méritos y las debilidades de las tradiciones y los lenguajes diferentes en relación a la filosofía. Excluir al Español como lenguaje oficial en un congreso mundial de filosofía es ponerse de acuerdo con las opiniones de Hegel - pero Hegel al menos se tomaba la molestia de argumentar lo que declaraba.<sup>[19]</sup>

Tercero, la protesta frente a la opinión hegeliana sobre la historia y la historiografía filosófica no conduce necesariamente a una opinión radicalmente diferente. Algunos escritores Africanos han ensayado mostrar que no es verdad que África no fue de importancia antes del período de la occidentalización. Lo mostraban al describir la ciencia y la filosofía griegas como importadas de Egipto, es decir de África. Anta Diop o Mubabinge Bilolo describen a Aristóteles como un estudiante de los filósofos Africanos - una idea poco agradable para muchos europeos.<sup>[20]</sup> Al decir así, Diop y Bilolo - conscientemente o inconscientemente - crean una historia nueva de la humanidad y hasta la fecha no aceptada, que tiene como centro a África. Esto es un concepto que no está muy alejado de las ideas de Hegel - prescindiendo del hecho de que el lugar, el contenido y la forma de esa única historia son concebido de modo diferente.

Es necesario tomarse en serio esta pregunta. Hegel no era el único en sus esfuerzos por conceptualizar todos los hechos conocidos de la historia, y por incorporarlos a un gran esquema. Marx hace el mismo, y Burke, Spengler, Toynbee, Jaspers también, si mencionamos solamente algunos de la larga lista de europeos que intentaron describir y

explicar el camino largo y errático de los hombres desde los comienzos hasta el estado presente. Es *una* pregunta, el porqué esos pensadores han actuado así.

Esto es la pregunta: ¿quien está interesado y por qué en hacer un esquema explicatorio total de todos los hechos conocidos del pasado? Es una pregunta diferente, el cómo sea posible evitar el centrismo en este problema.

El etnofilósofo nos dice que simplemente no es necesario ocuparse del proyecto de Hegel. El núcleo de este proyecto puede verse en la convicción de que hubo antaño un único desarrollo de las preguntas fundamentales, que esto ocurrió en Grecia, y que por eso Grecia no es solamente una cultura entre otras, un modo de pensar, sino la *cultura paradigmática* de la humanidad. El etnofilósofo simplemente no cree que exista tal Grecia.

Quizá el etnofilósofo constate que existen muchas - o al menos varias - „Grecias“. En efecto, José Martí hace cien años decía: „Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra.“<sup>[21]</sup>

Su Grecia (la cultura Azteca) no es necesariamente *mi* Grecia, y viceversa. Según Martí no existe *una* Grecia para todos los hombres. Según Hegel, existe. Y no es un hecho trivial si existe una Grecia para todos, continua siendo un motivo de admiración. En este sentido la declaración de Martí no puede ser sino ingenua.

No sólo Hegel ha pensado en esa dirección. Un pensador que trabajó duro por aclarar este asunto, fue Edmund Husserl. En sus lecturas sobre „La crisis de la ciencia europea“ y en varios otros textos Husserl no utilizaba abreviaturas colonialistas en su argumentación de la proposición de que existe solamente *una* cultura que produce algo más que un „tipo cultural“, que produce la forma completa de la razón humana - la pregunta es esencial para él en su búsqueda de una filosofía que tenga validez general.

¿Tienen razón Hegel y Husserl? ¿Tienen razón Martí y Diop? ¿Quién puede juzgar, y aplicando que criterio?

¿Qué está en discusión aquí? La pregunta es sobre si la filosofía en su forma tradicional (u occidental) es posible o no. Esta forma en primer lugar implica que podemos buscar ciertos juicios que serán evidentes exclusivamente para argumentos racionales. Si no son posibles tales juicios, el intento de la filosofía occidental ha sido ilusorio desde sus comienzos, y en todos los casos en que la gente creyó en la posibilidad de este proyecto, se engañaba y engañaba los otros. Si no es ilusorio este proyecto, sería una pérdida seria renunciar a la tarea de buscar el camino correcto.



¿Quién puede juzgar? No existe un extraterrestre, o una inteligencia extracultural a la que podamos acudir para que venga y decida sobre los proyectos de Hegel y de Martí. Tenemos que usar nuestra propia cabeza de nuevo. Tenemos que continuar usando lenguajes diversos para hallar y para expresar nuestras ideas. Cada uno de esos lenguajes tendrá particularidades, ninguno será completamente adecuado para qué ensayemos pensar y expresar. Continúa el juego de las distinciones y las definiciones. Jamás será cierto que una de nuestras expresiones da realmente en el blanco, porque como filósofos jamás tendremos algo más que nuestras palabras para mostrar lo que pensamos, y todas esas palabras están enraizadas dentro de ciertos contextos y experiencias muy particulares y culturales.

Pero: no es necesario que tengamos que buscar l'única Grecia solamente en el pasado. Es posible que exista en el futuro. Filosofar en una orientación intercultural significa ser consciente de la multitud y de la diversidad de las diversas culturas que son el fundamento de la humanidad presente. Al mismo tiempo una filosofía tal trabaja en pro de argumentaciones que no conducen al relativismo. Los caminos de esta argumentación no están planeados solamente por los pensadores occidentales del pasado, sino que están vinculados a muchos caminos en lugar de la pura continuación o de la simple separación

#### 4) Consecuencias

a) La primera consecuencia al considerar la situación de la humanidad como globalizada en formas regionales del pensar, que son fundamentalmente diferentes, consiste en una evaluación crítica de la filosofía como disciplina. Debemos admitir que cada uno intento de los filósofos por equiparar el concepto general „filosofía“ con el concepto cultural „filosofía occidental“ está desorientado. Esta equiparación fue la normalidad en casi todos los filósofos académicos durante un gran período, por lo menos en occidente. Por eso, no será una tarea fácil, por qué es una precondition necesaria – más no suficiente - criticar el eurocentrismo y convertir esa crítica en una crítica general de las formas centristas del pensar, y finalmente sistematizarla en una teoría de la filosofía no-centrista. Podemos formular el concepto centristo en general: hay algunos sistemas autoritativos, la ciencia, la filosofía, la civilización, la autopista de la información - y pues hay sistemas no-autoritativos: las tradiciones, las mitologías, las filosofías, etc. Pueden contribuir al sistema general,

pero no pueden criticarlo.

b) La importancia de las tradiciones culturales para el mundo contemporáneo y futuro debe ser analizada. El primer paso aquí será la reconstrucción de las tradiciones diversas del pensamiento de un modo amplio y diferenciado. En esta área, filósofos africanos contemporáneos realizaron un trabajo pionero. Sin embargo, si sus trabajos no están limitados únicamente por un entendimiento mejor entre ellos mismos, si es el intento de conducir a un entendimiento mejor entre personas de diferentes culturas, es necesario elaborar nuevas categorías y conceptos. Esto será una continuación del proyecto europeo de la iluminación, pero con medios diversos: no para basarse en un único método científico, sino para la creación de un polílogo de las tradiciones.

Consideremos las precondiciones y limitaciones, y resultados a esperar de tal polílogo. Podemos distinguir grados y formas de influencias diferentes, cuando unas tradiciones influyen a otras. Para ilustrar la situación supongamos que existen cuatro tradiciones relevantes: A, B, C, D.<sup>[22]</sup> Entre todas estas tradiciones o posiciones puede haber influencias unilaterales ( $\rightarrow$ ) o bilaterales ( $\leftrightarrow$ ). En estas condiciones podemos distinguir formalmente los siguientes modelos:

##### (1) *Influencias centristas unilaterales*

$$A \rightarrow B \text{ y } A \rightarrow C \text{ y } A \rightarrow D$$

En este caso, que es posible lógicamente (pero no posible en la vida real) no existen diálogos - y por supuesto no existe un polílogo entre A, B, C, y D. Cada tradición - con la excepción de A - es considerada bárbara<sup>[23]</sup>, es decir que B, C y D deben ser cambiados y eliminados por medios diversos, deben ser superados al final. La tarea consiste en la extensión de A, y la eliminación de B, C y D. La idea de este concepto es expresada en términos como „civilización“, „occidentalización“, „imperialismo cultural“, u „Euro-centrismo“. Es notable que en este modelo B, C y D ignoran los unos a los otros.

##### (2) *Influencias unilaterales y transitivas*

$$A \rightarrow B \text{ y } A \rightarrow C \text{ y } A \rightarrow D \text{ y } B \rightarrow C$$

En este nivel, tampoco los diálogos son necesarios, si bien para la influencia bilateral en C (para A y B) las descripciones comparativas resultan posibles. Para la tradición A en este caso cada una de las demás tradiciones continua siendo bárbara; B ignora a D; C ignora a D también. Pero B imita a A y por eso „civiliza“ a C con ayuda de conceptos que

son en parte derivados de A

(3) *Influencia bilateral parcial: el periodo de los diálogos*

Existen muchos niveles lógicos posibles, es decir de

$$A \leftrightarrow B \text{ y } A \rightarrow C \text{ y } A \rightarrow D$$

pasando por

$$A \leftrightarrow B \text{ y } A \rightarrow C \text{ y } A \rightarrow D \text{ y } B \rightarrow C$$

en dirección a

$$A \leftrightarrow B \text{ y } A \leftrightarrow C \text{ y } B \leftrightarrow C \text{ y } B \leftrightarrow D \text{ y } C \leftrightarrow D \text{ y } A \rightarrow D$$

Entre todos estos modelos podemos distinguir varios niveles. Pero renunciamos a mencionarlos todos aquí. Las influencias bilaterales parciales son procesos de aculturación selectiva. Para la tradición A algunas de las demás tradiciones ya no son barbarás, sino *exóticas*. El mismo es válido para B, C y D de modo ascendente, pero la influencia mutua nunca es completa. El nivel simbolizado en la última línea representa un polílogo entre todas las tradiciones relevantes con la excepción parcial de D. En la situación representada en este nivel la filosofía comparativa está establecida sólidamente

(4) *Influencia bilateral completa: el periodo de los polílogos*

$$A \leftrightarrow B \text{ y } A \leftrightarrow C \text{ y } A \leftrightarrow D \text{ y } B \leftrightarrow C \text{ y } B \leftrightarrow D \text{ y } C \leftrightarrow D$$

Para cada tradición cada una de las otras tradiciones es exótica: esto es la forma que resulta de un polílogo, y de la filosofía intercultural.

Debemos preguntarnos si el quehacer filosófico es posible en las condiciones de un polílogo. Tal vez a esta pregunta podríamos responder analizando procesos de la historia (europea) de las ideas. Esto no lo podemos tratar aquí.

c) Para el presente, cuando describamos y expliquemos la historia de la filosofía, debemos evitar la imagen de una continuidad. Más bien, instauraremos el concepto de *continuos concertantes*, que existen en relativa independencia los unos de los otros. Si comenzamos con las periodizaciones, clasificaciones, y conceptos interpretativos que se basan exclusivamente en una de todas culturas, no tenemos ninguna evidencia autorizada para poder imaginar a la humanidad pensando sólo de una única manera. Por eso, la evidencia de las diversas tradiciones culturales contradice abiertamente las teorías

occidentales que ensayan implantar conceptos de una „única filosofía“ válida - y superior en relación a todas las demás maneras de pensar, de la vida, o de la cultura.

Hay dos caminos que conducen a una visión nueva de la historia de la filosofía: *primero*, que podemos analizar la inconsistencia de la imagen occidental de un continuo (como lo ha esbozado la tradición historiográfica en la época moderna), y *segundo* que podemos ensayar aplicar categorías y conceptos diversos de las tradiciones no-occidentales en el intento que resulte de una nueva historia de la filosofía. Quiero esbozar estos dos puntos en pocas palabras.

En cuanto al primero: si leyésemos las diversas descripciones sobre el pensamiento y las contribuciones de Kant a la filosofía, podría parecer dudoso que „Kant“ sea el nombre propio de una persona. Consideremos cuatro descripciones de este filósofo.

Bertrand Russell en su *History of Western Philosophy* describe a Kant como un pensador importante e influyente en la área de la epistemología. Su obra capital es la *Crítica de la razón pura*. Las obras precriticas son una preparación de esta, las obras tardías de Kant no son muy serias.

En la *Historia de la filosofía* escrita de un grupo de filósofos de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética, hallamos a una persona diferente que es llamada „Kant“: este „Kant“ era un metodologista de las ciencias, antes de enredarse en las contradicciones metafísicas entre la realidad y la experiencia, la voluntad libre y la determinación - esta persona refleja las contradicciones de un pensador burgués en un estado feudal. En sus obras tardías degenera completamente en problemas metafísicos.

Un „Kant“ diferente hallamos en la descripción de Hinrich Knittermeyer en el libro *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, editado por Theodor Haering. En el artículo de Knittermeyer „Kant“, como pensador alemán, ha tenido que ir a los puntos extremos, y por ello ha tenido que realizar la crítica de la razón pura. Más tarde, el mismo „Kant“ se libera de las modas extranjeras y elabora su obra capital: la *Crítica del juicio*. La filosofía de Kant se expresa mejor en sus últimas obras.

El último „Kant“ que consideramos aquí es el de Frederick Copleston en su obra *A History of Philosophy*. Copleston discute la *Crítica de la razón pura* como central, pero el resultado de su „Kant“ no es la epistemología sino la metafísica. Sin embargo en un sentido limitado, por qué Kant como metafísico ignora las tradiciones justas, y por eso llega a contradicciones - que han sido descritas por el Jesuita de manera muy semejante a la descripción de la Academia Soviética.

Así, cada uno de los historiadores de la filosofía nos narra su propio ‚relato‘. No existe una única historia de la filosofía de Kant, y menos aún una única historia de la filosofía occidental. La primera lección que aprendemos leyendo los ‚relatos‘ de la filosofía es la relatividad de los puntos de vista.

En cuanto al segundo ejemplo mostraré qué sucede si aplicamos categorías no-occidentales a la historia de la filosofía.

Es común en la tradición occidental de la historiografía de la filosofía, dicotomizar, por ejemplo reconstruir „materialismo y idealismo“, „racionalismo y empirismo“, „teoría y práctica“ etc. La razón de dichas dicotomías - no de un argumento para ellas - puede ser el hecho de que en discusiones occidentales existe una concordancia enraizada sobre las posibles fuentes del saber. Los candidatos para eso son dos: el sentido y la razón (o bien una combinación de los dos).

Pues bien, los filósofos hindúes diferenciaban *seis* fuentes posibles del saber. El historiador de la filosofía no se encuentra en la posición de decidir sobre la verdad de una tradición frente de la otra. Más bien debe describir y explicar las tradiciones y pensamientos relevantes filosóficos de manera sincera y diferenciada como es posible. En este sentido las clasificaciones dicotómicas pueden ser deficientes en relación con la heurística. Por eso, formas y contenidos innovadores pueden ser obtenibles sólo por medio de una cooperación de eruditos de las diferentes culturas, que reúnen sus ideas a un nivel igual.

d) Debemos desarrollar nuevas prácticas de la argumentación. Esto se refiere a cuestiones

sistemáticas de la filosofía. Las argumentaciones de una filosofía intercultural deben ser independientes de las estructuras específicas culturales tanto como esto sea posible. ¿Qué significa esto?

Consideremos el caso de una discusión entre representantes de tradiciones culturales diversas sobre la pregunta por las cualidades de la „humanidad“, que es una de las cuestiones centrales en referencia a los „derechos humanos“. Los filósofos intentan hallar argumentos que fundamenten sus concepciones sobre estos derechos. Filosofando de modo intercultural, deben estar preparados e informados suficientemente para explicar y evaluar no sólo las connotaciones de palabras como „humanum“ o „Menschheit“, sino también „muntu“ en los lenguajes Bantú, o „ren“ en Chino, y posiblemente otros conceptos relevantes. De los diálogos, con la intención del *entendimiento* mutuo, deben ser desarrollados polí-logos, intentando el *convencimiento* mutuo sobre el fundamento de las ideas que son comunicables

### 5) Conclusión

Los filósofos intentaron siempre considerar preguntas ontológicas, epistemológicas y éticas independientemente de su relación con su *milieu* propio, cultural, religioso o ideológico. El problema específico de la filosofía contemporánea está enraizado en una situación donde *una* de las estructuras culturales del pasado ha sido más eficiente que las otras al establecer globalmente su propio modo de pensar, pretendiendo que no es tradicional, sino „científico“.

Evidentemente fue una tarea callada por los filósofos hallar proposiciones que sean válidas de modo transcultural. Aún cuando esta tarea sea ilusoria, los filósofos la intentaron. En la situación presente, la re-orientación de la filosofía nace de una necesidad que se origina de la misma situación. No es una opción, es una necesidad.

Sin embargo, parece haber dos alternativas.

La primera alternativa consiste en el programa cartesiano de un método sin tradición. Es la alternativa resultante frente al pensar etnocéntrico y tradicional, pero no es realizable. No fue realizable ni en la forma cartesiana, ni en la for-

ma de la fenomenología husserliana, ni de la filosofía analítica. Cada esfuerzo por filosofar de modo metodológico exclusivamente está dirigido por criterios y conceptos enraizados en un contexto cultural.

La segunda alternativa parece ser menos rigurosa. Consiste en la confianza a su propia posición como parte de la tradición *clásica* o bien *auténtica*. Sus modos propios de pensar, sus terminologías y métodos para argumentar parecen seguros dentro de esta perspectiva. Sin embargo, una tal convicción no es otra cosa que etnofilosofía, aun si es explícita, es diferenciada y bien documentada.<sup>[24]</sup>

Podemos resumir el programa de la filosofía en orientación intercultural en dos puntos. Primero, debe ser creada un imagen fresca sobre la historia de la filosofía. Segundo, necesitamos un polílogo para cada pregunta sistemática de la filosofía.

¿Existe un tercer camino, una alternativa real al eurocentrismo y a los separatismos de la etnofilosofía? Creo que sí: consiste en un procedimiento que ya no es meramente comparativo, no es sólo „dia-lógico“, sino „poli-lógico“. Las preguntas filosóficas, preguntas referentes a las estructuras fundamentales de la realidad, a la cognoscibilidad, a la validez de normas y valores, deben ser discutidas de modo que ninguna solución sea difundida antes que sea realizado un polílogo entre tantas tradiciones como sea posible. Esto presupone la relatividad cultural de los conceptos y métodos, e implica una idea no-centrista de la historia del pensamiento humano. Para comenzar podemos formular una regla negativa: *nunca aceptes una tesis filosófica como bien fundamentada si ha sido producida por personas de una sola tradición cultural.*

#### Notas

- [1] Compárese Heinz Hülsman y Ram A. Mall: Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien und Europa. Bonn: Bouvier 1989; R. Moritz, H. Rüstau, G.-R. Hoffmann (ed.): Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Berlin: Akademie-Verlag 1988
- [2] Para una discusión crítica de la ecuación "filosofía" en general con "filosofía europea" compárese Franz Wimmer: Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte. Wien: Passagen 1990

- [3] Cf. K. H. Potter: Are all indian philosophers Indian Philosophers? en: Journal of the Indian Council of Philosophical Research, vol. 11, 1985, no. 2
- [4] Eses conceptos son discutido en Wimmer 1990 (cf. note 2)
- [5] Kwasi Wiredu: The Need for Decolonization of Philosophy, en: Heinz Kimmerlecon Franz M. Wimmer (eds.): Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective. Philosophie et démocratie en perspective interculturelle, Amsterdam: Rodopi 1997
- [6] Raúl Fornet Betancourt: Filosofía intercultural. México: Pontificia Universidad de México 1994, p.97.
- [7] Citado de: Borges, Jorge Luis: Discusión. Madrid: Alianza 1986, pág. 132
- [8] "Sprache nationalisiert die Erkenntnis": Benno von Wiese: Herder. En: Theodor Haering (ed.): Das Deutsche in der deutschen Philosophie. Stuttgart: Kohlhammer, 2. ed. 1942, pág. 280
- [9] Tempels, Placide: Bantu Philosophy. Paris: Presence Africaine (1959). Este libro estaba publicado primeramente en Francese en 1945. Cf. Tshiamalenga, Ntumba: "Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas". en: Zeitschrift für philosophische Forschung, vol. 33, 3 (1979) págs. 428-443
- [10] Compárese Bodunrin, Peter O.: "Philosophy in Africa - the Challenge of Relevance and Commitment". en: Nagl-Docekal, Herta; Wimmer, Franz Martin: (eds.): Postkoloniales Philosophieren: Afrika. Wien: Oldenbourg (1992) págs. 15-39
- [11] Seis escuelas "etnofilosóficas" distinguen Hoffmann, Gerd-Rüdiger; Neugebauer, Christian: "Ethnophilosophie = afrikanische Philosophie? Bemerkungen wider den Zeitgeist". En: Hountondji, Paulin J.: Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität. Berlin: Dietz (1993) págs. 219-240.
- [12] Senghor, Léopold Sédar: The Foundations of "Africanité" or "Négritude" and "Arabité" Paris: Presence Africaine (1971). Senghor, Léopold Sédar: "L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine". En: Premiers Jalons pour une politique de la culture. Paris: Présence Africaine (1968) págs.11 – 25. Senghor, Léopold Sédar: "Pourquoi une idéologie négro-africaine?". en: Présence Africaine, vol. 82, (1972) págs. 11–38.
- [13] Compárese Marcién Towa: Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, Yaoundé: Editions Clé, 1971, y Paulin J. Hountondji: African Philosophy - Myth and Reality, London: Hutchinson, 1983
- [14] Wiredu, Kwasi: How not to compare African traditional thought with Western thought. en: Philosophy and an African culture. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1980, pág. 37

- [15]Compárese G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte en: Werke in zwanzig Bänden, vol. 12, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, pág. 114. Compárese tambien: Wimmer, Franz M.: Das Lateinamerikabild deutscher Philosophen en: Lateinamerika-Aspekte Nr. 14, Wien1992, págs. 1-14.
- [16]Compárese G.W.F. Hegel: Philosophie der Geschichte, Textfassung F. Brunstäd, Einl. Th. Litt. Stuttgart: Reclam 1961, pág. 140
- [17]Compárese G.W.F. Hegel Philosophie der Geschichte, Textfassung F. Brunstäd, Einl. Th. Litt. Stuttgart: Reclam 1961, págs. 155, 163.
- [18]Compárese Dieng, Amady Aly: Hegel, Marx, Engels et les Problèmes de l'Afrique Noire, Sankoré 1978
- [19]Un otro ejemplo: Ivo Höllhuber en su Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturraum cita Victor Debos: „Pour connaître la totalité de la philosophie, il est nécessaire de posséder toutes les langues, sauf toutefois l'espagnol!“ (Ivo Höllhuber, op.cit., München: Reinhardt 1967, pág. 9)
- [20]Compárese Bilolo, Mubabinge: "Die klassische ägyptische Philosophie. Ein Überblick", en: Neugebauer, Christian (ed.): Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika: Wien 1989, Frankfurt/M.: Lang (1991), págs. 199-212.
- [21]José Martí: Nuestra América, En: Obras Completas, vol. 6, La Habana 1975, pág. 18
- [22]No es evidente en una cierta discusión ni qué significan "A,B,C,D", ni cuales tradiciones sean "relevantes". Sin embargo, consideremos aquí solamente el aspecto formal de dicha cuestión.
- [23]La terminología usada aquí - los términos "bárbaro, exótico, y pagano" - está introducido en: Franz Wimmer: *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*, Wien: Passagen 1990.
- [24]Leemos en el libro colectivo de la Heidegger-Gesellschaft. Manfred Riedel escribe que el punto central sea el „Bedenken des Wesentlichen, das die Sprachgeschichte zuspield“ (Compárese: *Heideggers europäische Wendung*, En: Gander, Hans-Helmuth (ed.) Europa und die Philosophie. Frankfurt/M.: Klostermann 1993, pág. 52.). Es evidente del contexto que piense el autor a la lengua alemana y su historia, pero no piense a todas las lenguas humanas y sus historias. Expresionarse en modo general no parece ser adecuado en tal caso.

Muchas gracias a David García Rodríguez por la lectura crítica y la corrección de la versión española.