

TRADUZIONE

ENRIQUE DUSSEL

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México

**UNA NUOVA EPOCA NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA: IL DIALOGO MONDIALE
TRA TRADIZIONI FILOSOFICHE**

Traduzione di Carlotta Pala, Stefano Pau e Riccardo Badini

**A NEW AGE IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY: WORLD DIALOG AMONG
PHILOSOPHICAL TRADITIONS**

ABSTRACT:

This paper supports the following theses: 1. It is necessary to affirm that all humanity has always expressed certain “core universal problems” that are present in all cultures. 2. The rational responses to these “core problems” first acquire the form of mythical narratives. 3. The formulation of categorical philosophical discourses is a subsequent development in human rationality that does not negate all mythical narratives. These philosophical discourses have arisen in all the great urban Neolithic cultures (even if only on a very beginning level). 4. Modern European philosophy confused its economic and political domination of culture and the crises derived from other regional philosophies with a Eurocentric pretention to universality,

which must be questioned. 5. In any case, there are formal, universal aspects on which all regional philosophies can coincide and which respond to the “core problems” on an abstract level. 6. All of this impels us to enter a new age of inter-philosophical dialogue, respectful of differences and open to learning from the useful discoveries of other traditions. 7. A new philosophical project must be developed that, going beyond Eurocentric philosophical modernity, tries to shape a global, trans-modern pluriverse, drawing upon the development of its own resources of peripheral, subaltern, post-colonial philosophies that have been “discarded” by modernity.

KEYWORDS: HISTORY OF PHILOSOPHY, DIALOGUE, TRADITIONS, MODERNITY.

This work is licensed under the Creative Commons © Enrique Dussel

Una nuova epoca nella Storia della Filosofia: il dialogo mondiale tra tradizioni filosofiche.

2017 | América Crítica. Vol. 1, n° 1, giugno 2017: 211-228

DOI: 10.13125/americacritica/2951



¹Il proposito è quello di pensare una tematica che credo dovrà occupare buona parte del XXI secolo: la comprensione, da parte di ognuna delle tradizioni filosofiche regionali (europea, nordamericana, cinese, indiana, araba, africana, latinoamericana, ecc.) del significato, delle tematiche, dei valori e della storia delle altre tradizioni. Sarebbe la prima volta nella storia della filosofia, che le diverse tradizioni filosofiche si predispongono ad un dialogo simmetrico e autentico, grazie al quale apprenderebbero molti degli aspetti sconosciuti o sviluppati in altre tradizioni. In più questo sarebbe un tema chiave per la comprensione di culture che si presentano nella nostra quotidianità attraverso i grandi mezzi di comunicazione, che ci permettono di ricevere notizie in tempo reale sulle culture suddette che non conosciamo minima-

1 Questo articolo è apparso originariamente in spagnolo con il titolo "Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", pubblicato nella rivista *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 14, núm. 45, abril-junio, 2009, pp. 31-44 dall'Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. La traduzione dei paragrafi 1-5 è a cura di Carlotta Pala, mentre i paragrafi 6 e 7 sono a cura di Stefano Pau e Riccardo Badini.

mente. Sarà questo un processo di mutuo arricchimento filosofico che esige una postura etica, di riconoscimento di tutte le comunità filosofiche delle diverse tradizioni che hanno uguale diritto nell'argomentazione, superando così un eurocentrismo moderno ancora oggi imperante, che porta alla sterilità intellettuale, e spesso, alla distruzione dei notevoli risultati conseguiti per mano delle tradizioni altre.

1. *I nuclei problematici universali*

Chiameremo *nuclei problematici universali* l'insieme delle domande fondamentali (vale a dire, ontologiche) che si è posto l'Homo Sapiens una volta giunto alla sua maturità. Grazie al suo sviluppo cerebrale, capace di coscienza, autocoscienza, sviluppo linguistico, etico (di responsabilità per le sue proprie azioni) e sociale, l'essere umano, scontrandosi con la *totalità del reale* ha potuto controllarla al fine di riprodurre e sviluppare la vita umana comunitaria. Lo sconcerto di fronte alle possibili cause dei fenomeni naturali che doveva affrontare e l'imprevedibilità dei suoi propri impulsi e comportamenti, lo portò a sviluppare do-

mande attorno ad alcuni nuclei problematici tali come: “Cosa sono e come accadono le *cose reali* nella loro totalità? Dai fenomeni astronomici fino alla semplice caduta di una pietra o al controllo fuoco, come comprendere il mistero della propria *soggettività*, l’io, l’interiorità umana? Come possiamo pensare la spontaneità umana, la libertà, il mondo *etico e sociale*? E infine come si può interpretare il *fondamento ultimo* del reale, dell’universo? – ciò che fa scaturire la domanda ontologica: “Perché *l’essere* e non piuttosto il *nulla*?”. Questi nuclei problematici si saranno sicuramente presentati in tutte le comunità fin dal più antico Paleolitico. Sono nuclei problematici razionali o domande, tra le altre, sui “perché” *universali*, che non possono non essere trasversali a tutte le culture o tradizioni.

Il contenuto e il modo di darsi delle risposte a partire da questi nuclei danno avvio e scatenano sviluppi molto diversi di narrative *razionali*, se per *razionali* si intende il semplice “dare motivazione” o fondamento utile all’interpretazione o alla spiegazione dei fenomeni, cioè quello che “appare” in ogni livello di questi nuclei problematici.

2. Lo sviluppo razionale delle narrazioni mitiche

L’umanità, sempre e necessariamente,

qualunque fosse il suo grado di sviluppo e la sua propria connotazione, ha formulato linguisticamente le risposte *razionali* (vale a dire, ha dato fondamento, quale che fosse fino a prova contraria) ai suddetti nuclei problematici attraverso un processo di “produzione di miti” (una mitopoiesi). La produzione di miti fu la prima interpretazione o spiegazione razionale del reale (del mondo, della soggettività, dell’orizzonte pratico etico, dei parametri ultimi della realtà descritto simbolicamente).

I miti, narrazioni simboliche quindi, non sono né irrazionali, né si riferiscono solamente a fenomeni singolari, sono enunciati simbolici e quindi hanno un “doppio significato”, per la loro comprensione è necessario tutto un processo ermeneutico che *svela le ragioni*. In questo senso sono razionali e portano con sé significati *universali* (che si riferiscono a situazioni ripetibili in ogni circostanza) e che hanno una base concettuale (dovuta a categorizzazioni cerebrali di mappe cerebrali composte da milioni di gruppi neuronali, grazie alle quali si connettono i significati dei molteplici fenomeni empirici e singolari che si presentano all’essere umano).

I numerosi miti, che si ordinano a partire dai nuclei problematici citati in precedenza, si conservano nella memoria della comunità; all’inizio attraverso la tradizione orale e successivamente, a

partire dal III millennio a.C., nella scrittura, all'interno della quale saranno raccolti, ricordati ed interpretati dalle comunità di saggi che si sorprendono di fronte al reale, "però colui che non trova spiegazione e che si sorprende riconosce la sua ignoranza, poiché colui che *ama il mito* (filomythos) è come colui che *ama la conoscenza* (filosofos)", citando Aristotele.

Nascono così le "tradizioni" mitiche che danno ai popoli una spiegazione *ragionata* alle domande più complesse che turbavano l'umanità, che abbiamo nominato nuclei problematici.

Popolazioni semplici come i Tupinamba del Brasile, studiati da Levi-Strauss, svolgevano le loro funzioni sociali quotidiane a partire dal *significato* che attribuivano ai loro numerosissimi miti.

Le culture, nelle parole di Paul Ricoeur (1964, 274-288), hanno in sé un "nucleo etico-mitico" e cioè una "visione del mondo" (*Weltanschauung*) che si fa interprete dei momenti significativi dell'esistenza umana e li guida eticamente. D'altro canto, alcune culture (come la cinese, la indostana, la mesopotamica, l'egizia, la azteca, l'araba, l'ellenica, la romana, la russa, ecc.) raggiunsero grazie al loro dominio politico, economico e militare, un'espansione geopolitica che fagocitò altre culture. Queste, con una certa universalità, sovrapposero le loro strutture mitiche a quelle delle culture subalterne, dominazione culturale questa

riscontata in tutte le fasi dello sviluppo storico. In questi scontri culturali alcuni miti si manterranno nelle tappe storiche successive (anche nell'epoca dei discorsi filosofici categoriali e scientifici della Modernità stessa, fino ad ora). I miti non cesseranno mai di esistere, poiché alcuni di questi continuano ad avere un senso, come ben ci fa notare Ernst Bloch (1959) nella sua opera *Il principio speranza*.

3. *Il nuovo sviluppo razionale dei discorsi filosofici categoriali*

Siamo abituati, riferendoci al passaggio dal mythos al logos (concedendo qui alla lingua greca un primato che porremo subito in questione), a considerare questo come un salto che parte dall'irrazionale e arriva al razionale, dal concretamente empirico all'universale, dal sensibile al concettuale. Tutto ciò è falso. Questo scarto si realizza passando da una narrativa che ha un certo grado di razionalità ad un altro discorso con un diverso grado di razionalità. È un *progredire* nella precisione univoca, nella chiarezza semantica, nella semplicità e nell'assertività dei fondamenti, però è una perdita di molti altri significati simbolici che possono essere ermeneuticamente riscoperti in momenti e in luoghi diversi (caratteristica propria della narrazione razionale mitica). Tuttora il mito prome-

teico e adamitico continuano ad avere un significato etico (Ricoeur 1963).

Allora il discorso razionale univoco o *filosofico categoriale*, che può in qualche modo definire il suo contenuto concettuale senza ricorrere al simbolo (come il mito), guadagna in *precisione* però perde la *suggestione* del senso. Questa è una base importante per la civilizzazione, su cui si apre la possibilità di astrarre, analizzare, separare i contenuti semantici della cosa o del fenomeno osservato, dal discorso e di descrivere e spiegare in maniera precisa la realtà empirica, permettendo all'osservatore un *utilizzo* più funzionale alla riproduzione e allo sviluppo della vita umana nella comunità.

La mera *conoscenza*, intesa come la capacità di ordinare ciò che compone le risposte ai nuclei problematici indicati, si trasforma in un'"attività" sociale distinta che si occupa di far luce, esporre e sviluppare la stessa conoscenza. In una sociologia della filosofia, le comunità di filosofi formano gruppi che si differenziano da quelli dei sacerdoti, degli artisti, dei politici, ecc. I membri di queste comunità di sapienti, ritualizzati nella costituzione delle "scuole di vita" metodicamente disciplinate (dal *calmecac* azteca all'*accademia* ateniese fino ai sapienti della città di Menfi nell'Egitto del III millennio a.C.), furono coloro che tra i greci, erano "amanti della conoscenza" (*philosophoi*).

Storicamente, gli "amanti dei miti" erano anche e strettamente "amanti della conoscenza", perciò quelli che successivamente saranno chiamati filosofi avrebbero dovuto essere chiamati piuttosto *filo-logos*, se per *logos* si intende il discorso razionale filosofico categoriale, che hanno abbandonato gli strumenti della narrativa simbolica mitica se non via eccezionale e come esempio per esercitare su di loro una ermeneutica filosofica.

Tale abbandono della pura espressione razionale mitica e la sua depurazione dal simbolo per dare semanticamente a certi termini o parole un significato univoco, ben definito, con un contenuto concettuale frutto di un'elaborazione metodica, analitica che riesca ad andare dal tutto alle parti, per stabilire gradualmente e con precisione il significato, si è dato in tutte le grandi civiltà urbane del Neolitico. Le narrative filosofiche categoriali si presentarono quindi in India (successivamente agli *upanishad*), in Cina (nel *Libro delle Mutamenti* o *I Ching*), in Persia, Mesopotamia, in Egitto (con testi come quello de "la Filosofia di Menfi"), In Persia, nel Mediterraneo orientale tra i Fenici e i Greci, nella Mesoamerica (Maya e Aztechi), nelle Ande degli Aymara e dei Quechua che si organizzarono nell'Impero Inca, ecc. Così per gli Aztechi, *Quetzalcoatl* era l'espressione simbolica di una duplice divinità originaria (in cui *Queztal* si riferisce alle piume di un uccello tropi-

cale simbolo della divinità e *coatl* indicava il gemello o fratello uguale: “i due”) che i tlamatinime (“coloro che conoscono le cose” e che vennero chiamati da fra Bernardino di Sahagun “filosofi”²) chiamavano *Ometeotl* (da *ome*, due, e *teotl*, il divino), avendo già abbandonando il simbolo. Quest’ultima definizione significava l’“origine duale” dell’universo (non l’origine unitaria dell’Uno di Platone o di Plotino, per esempio). Tutto ciò indica l’inizio, negli Aztechi, di un passaggio dalla razionalità simbolica ad una razionalità filosofica categorica concettuale, nella figura storica di Nezahualcoyotl (1402-1472).

Alcuni, come Raul Fonet-Betancourt (2004) in America Latina sono d’accordo senza specificare troppo ciò che è filosofia-, nell’acceptare l’idea della presenza di un discorso filosofico nel territorio amerindio prima dell’invasione europea del 1492, o nell’Africa. L’attacco a una *etnofilosofia* lanciato dall’africano Paulin Hountondji (1977) contro il lavoro di Placide Tempels (1949), *La Filosofia Bantu*³, mira proprio alla necessità di definire meglio cosa sia la filosofia per distinguerla dal mito.

Quando si leggono attentamente i primi enunciati del *Tao Te Ching* (o *Dao De Jing*) del leggendario Lao-Tse (1950, 18):

“Il *Tao* che può nominarsi non è quello che sempre fu [...] Prima del tempo fu il tao ineffabile, quello che non ha nome”, siamo di fronte ad un testo che usa categorie filosofiche totalmente distanti dal racconto meramente mitico. A partire dalla filosofia di Kongzi Jiayu (2003) o Confucio (551-479 a.C.), nessuno può oggi ignorare queste densità argomentative e razionali. L’incessante elaborazione filosofica (fino all’eccesso) argomentata da un Mozi o Motzu (479-372 a.C.)⁴ – che criticò le implicazioni sociali ed etiche del confucianesimo, affermando un universalismo di forte impatto politico, scettico nei confronti dei riti e con una struttura o “scuola” organizzata in maniera impeccabile – non può non essere considerata un pilastro della filosofia cinese, che influenzò la grande sintesi confuciana di Mengzi (Mencio) (372-289 a.C.)⁵. Questa filosofia attraverserà 2500 anni, con classici che arriveranno fino alla modernità europea, come Wang Yangming (1472-1529) –il quale sviluppa la tradizione neoconfuciana che continua fino ai giorni nostri e che influenzò Mao Zedong e che peraltro permise di compiere, in Cina e Singapore la funzione che il calvinismo svolse all’origine del capitalismo attuale – o Huang Zongxi (1610-1695), il grande riformatore della filosofia politica. Allo stesso modo, le filosofie indosta-

2 Si veda: Dussel 1995.

3 Molto simile alla *Filosofia Nahuatl*, UNAM, México, 1979.

4 Si veda: AAVV 2003, 66.

5 Si veda: Collins 2000, 137 e 272

ne si strutturano attorno a nuclei problematici espressi filosoficamente⁶. Leggiamo nel *Chandogya Upanishad*:

In principio, caro, questo mondo fu solo essere (sat), uno solo, senza un secondo. Alcuni credono: in principio, realmente, il mondo fu solamente non-essere (asat), uno solo, senza un secondo; dal Non-essere emerse l'essere. Però penso, mio caro, come può essere? Come può l'essere emergere dal Non-essere? Al contrario caro, al principio del mondo fu solo l'essere.

Questa non è filosofia? Filosofi sarebbero Parmenide o Eraclito e non quelli dell'India? Quale sarebbe il criterio di demarcazione tra il testo citato e quello dei presocratici? Nell'induismo, d'altra parte, il concetto di *Brahman* si riferisce alla totalità dell'universo (come il significato di *Pacha* in quechua); *atman* si riferisce alla soggettività, *karma* all'azione umana e il *moksha* indica la relazione di *atman* con *brahman*. A partire da questi nuclei si costituisce un discorso filosofico categoriale dal secolo V a.C. e quasi mille anni dopo, con Adi Sankara (788-820), la filosofia indiana raggiunge uno sviluppo classico, che proseguirà fino ai giorni nostri. Intanto, la filosofia buddhista, a partire da Siddhartha Gautama (563-483 a.C.), rifiuta i concetti di *brahman* e *atman*,

⁶ Si veda: *Sources of Indian Tradition from the beginning to 1800*, in Collins (2000: 177). Sul Giappone: Collins (2000, 322).

dato che la totalità dell'universo è eterno divenire interconnesso (*patitya samatpada*), negando in maniera sempre più chiara le tradizioni mitiche (come quelle dei Veda), e costruendo una narrazione strettamente razionale (non esente, come tutte le filosofie, da momenti mitici, come la *ensomatosis*, o ulteriori "reincarnazioni dell'anima"). A sua volta il jainismo, del quale il primo rappresentante fu Vardhamana Mahvira (599-527 a.C.), difende ontologicamente il *Tattoartha Sutra* (contenente i principi di "non violenza, non possessione, non determinazione") a partire da un vitalismo universale di importanza rilevante di fronte al problema ecologico attuale.

Con questo vogliamo indicare chiaramente che la filosofia non si sviluppò primariamente (in senso temporale) in Grecia e che nemmeno la filosofia greca può questa considerarsi un prototipo del discorso filosofico (in senso sostanziale). Da qui l'errore di molti che anziché indicare i caratteri che definiscono i criteri di demarcazione tra il mito ed il discorso filosofico categoriale, tendono ad assumere la filosofia greca come definizione della filosofia in quanto tale. Significa confondere la parte con il tutto: un caso particolare non include la definizione universale. Il che non impedisce che si indichi che la filosofia greca fu un modello a sé tra le filosofie che l'umanità ha prodotto, e che, storicamente, fu destinata a

protrarsi nelle filosofie dell'impero romano, che, a sua volta, aprirà un orizzonte culturale in quello che viene chiamato medioevo europeo-latino-germanico. Quest'ultimo, alla fine, culminerà nella tradizione filosofica europea che darà fondamento al fenomeno della modernità – dall'invasione dell'America e dall'insediamento del colonialismo e del capitalismo- e finirà nel convertirsi nella civilizzazione centralista e dominante del *sistema-mondo*, a partire dalla rivoluzione industriale della fine del XVIII secolo (soltanto due secoli fa), fino agli inizi del XXI secolo. Questo produce un fenomeno di occultamento e distorsione nell'interpretazione della storia, che denominiamo elleno- e euro-centrismo, e impedirà di avere una visione mondiale di ciò che realmente è accaduto nella storia della filosofia. Non fare luce su queste questioni per mezzo di un dialogo attuale tra tradizioni filosofiche non occidentali con la filosofia europea-nordamericana, significa lasciare che la filosofia entri in un vicolo cieco. Lo dico specialmente da latinoamericano. Per questo un'ingenuità risuona nella seguente riflessione di Edmund Husserl (ripetuta da Martin Heidegger e, in generale, in Europa e negli Stati Uniti):

Perciò la filosofia [...] è la ratio in costante movimento di autochiarificazione, a partire dalla prima rottura filosofica dell'umanità [...] L'immagine che

caratterizza la filosofia nel suo stato originario rimane caratterizzata dalla filosofia greca, come la prima spiegazione per mezzo della concezione cognitiva di tutto ciò che è come universo (*des Seienden als Universum*) (Husserl 1970, 338-39)⁷.

In America Latina, David Sobrevilla (1999, 74) sostiene la stessa posizione:

Pensiamo che esista un certo consenso sul fatto che l'uomo e l'attività filosofica sorsero in Grecia e non in Oriente. In questo senso Hegel e Heidegger sembrano avere ragione contro un pensatore come Jaspers, che postula la esistenza di tre grandi tradizioni filosofiche: quella della Cina, dell'India e della Grecia.

Le filosofie orientali sarebbero filosofie in senso ampio e quella greca in senso stretto. Si confonde l'origine della filosofia europea (che nacque in parte in Grecia) con l'origine della filosofia mondiale, che invece ha diverse origini, tante quante sono le tradizioni fondamentali. Si ritiene, inoltre, che il processo proseguì in maniera lineare, seguendo la linea "filosofia greca, medievale latina e moderna europea", di fatto, il percorso storico è avvenuto in maniera molto diversa. La filosofia greca venne praticata in seguito principalmente dell'Impero bizantino, la

⁷ Si dovrebbe pensare, al contrario, che il cosiddetto "Teorema di Pitagora" venne formulato dagli Assiri nel 1000 a.C.; si veda Semerano (2005).

filosofia araba fu l'erede della filosofia bizantina specialmente nella sua tradizione aristotelica. Ciò richiese la creazione di una lingua araba filosofica in senso stretto⁸. L'aristotelismo latino sviluppatosi a Parigi, per esempio, si deve al lavoro di analisi e traduzione dei testi greci (per mano di studiosi arabi) a Toledo, testi che furono utilizzati e commentati dalla "filosofia occidentale" araba (del califfato di Cordova, in Spagna), influenzata però anche da una tradizione "orientale" proveniente dal Cairo, da Baghdad e Samarcanda, questo portò ad una restituzione agli europei latino-germanici, di un'eredità greca profondamente ricostruita e influenzata dalla tradizione semita (come quella araba).

Ibn Rushd (Averroè) è l'uomo del rinascimento filosofico europeo del XIII secolo.

Le filosofie quindi, sono presenti nelle grandi culture dell'umanità, con stili e sviluppi differenti, ma tutte producono (alcune a livello embrionale, altre con maggior precisione) una struttura categoriale concettuale che dovrà considerarsi

8 Si veda, ad esempio, Goichon (1938). I 792 termini analizzati dal curatore, in 496 pagine di grande formato, ci danno un'idea della precisione terminologica della falasafa (filosofia) araba. L'ultimo lemma è: "792: Yaqini, certain, connu avec certitude, relatif à la connaissance certaine [...]", e seguono quindici righe di spiegazione con esempi di espressioni arabe, in arabo, sul margine destro.

si filosofica.

Il discorso filosofico non distrugge i miti sebbene rifiuti quelli che perdono capacità di resistere all'argomentazione empirica di quello stesso discorso. Per esempio, i miti di *Tlacaelel* degli Aztechi che giustificavano i sacrifici umani, e che per gli stessi Aztechi avevano una ragione d'essere⁹, vennero distrutti completamente una volta che si dimostrò la loro insensatezza e la loro inefficacia.

D'altra parte, ci sono elementi mitici che contaminano le teorie, anche di grandi filosofi. Immanuel Kant sostiene nella "Dialettica trascendentale" della sua *Critica della ragion pratica*, la tesi dell'"immortalità dell'anima" come soluzione del problema del "bene supremo" (si riceverebbe la felicità meritata in questa vita terrena solamente dopo la morte). Però una tale "anima", e soprattutto la sua "immortalità", ci mostra come persistono gli elementi mitici indostani del pensiero greco e di come abbiano influenzato tutta la cultura romana, medievale cristiana e moderna europea. Le presunte "prove" filosofiche sono in questi casi tautologiche e non si dimostrano razionalmente a partire dai dati empirici. Esisterebbe così una presenza non percepita e (non dovuta) di elementi mitici nelle *migliori filosofie*. Si potrebbero anche chiamare ideologie non intenzionali.

9 Su Bartolomé de Las Casas e i sacrifici umani si veda: Dussel (2007).

Al contrario, il “mito adamitico” della tradizione ebreo-semite, che indica la libertà umana come origine del “male” – e non l’addebita a nessuna divinità come nel mito mesopotamico di Gilgamesh – è una narrativa mitica che si può interpretare in maniera nuova, che ha un suo significato attuale e che resiste alla razionalità dell’epoca del *logos* (Ricoeur 1963). Lo stesso vale per la narrativa epica degli schiavi, che guidati da Mosé, si liberano dall’Egitto – ripresa da Ernst Bloch nella sua già citata opera.

4. *L’Egemonia e la pretesa di universalità della Filosofia Moderna europea*

A partire dal 1492 l’Europa conquista l’Atlantico, centro geopolitico che si sostituisce al Mediterraneo, al “Mar arabo” (l’Oceano Indiano) e al “Mar della Cina” (il Pacifico), strutturando un mondo coloniale, dal XV secolo al XVIII, quasi esclusivamente americano. Contemporaneamente si sviluppò una civilizzazione capitalista che permise alla filosofia latino-medievale di imporsi come filosofia moderna europea – io sostengo che tale origine risalga al 1514 con la presenza critico-filosofica di Bartolomé de Las Casas nei Caraibi quindi molto prima del *Le discours de la méthode* di Cartesio ad Amsterdam nel 1637 – la quale, pur essendo una *filosofia regionale*, avanzerà la pretesa di essere l’unica filosofia. Questo

dominio, che possiamo definire *egemonia*, in quanto beneficiò del consenso delle comunità filosofiche periferiche o coloniali dominate, permette alla filosofia moderna europea uno sviluppo unico e realmente innovativo, incomparabile rispetto agli altri in quel periodo. L’obiettivo sarà quello di analizzare e spiegare questo sviluppo e la sua presunta universalità.

L’espansione coloniale moderna, grazie all’avanzata portoghese verso l’Atlantico, verso l’Africa e successivamente nell’Oceano Indiano, superando la “barriera” dell’Impero Ottomano, e l’apertura della Spagna ai Caraibi e all’America, a partire dal XV secolo, isolò il mondo islamico e paralizzò il suo sviluppo civilizzatore (e di conseguenza filosofico). La filosofia araba classica non riuscì a superare la crisi del Califfato di Baghdad e decadde definitivamente. Allo stesso modo, nel XVI secolo, la presenza dell’impero mongolo distrusse la possibilità di un nuovo sviluppo della filosofia buddista e Veda. Da parte sua la Cina della fine del XVIII secolo inizia a sentire il peso di non essere riuscita a realizzare una Rivoluzione industriale come quella della Gran Bretagna (Pomeranz 2000), e a partire dal XVIII, smette di produrre filosofia egemone. In America Latina, il processo di conquista spagnola distrusse tutti gli strumenti teorici delle grandi civiltà amerindie e, successivamente, nemmeno

le colonie spagnole e lusitane poterono far fronte ai successi teorici della scolastica rinascimentale del secolo XVI, non raggiungendo una gran creatività nemmeno attraverso la scolastica barocca.

In altre parole, il centralismo dominante dell'Europa del nord in quanto potenza militare, politica e culturale, poté sviluppare la sua filosofia dalla fine del medioevo (nel XV secolo grazie a Nicolò Cusano e al rinascimento italiano, dovuto anche alla presenza dei bizantini esiliati da Costantinopoli per ordine dell'Impero Ottomano nel 1453), e riuscì ad assicurare lo sviluppo della propria filosofia che, di fronte alla scomparsa e alla crisi delle altre grandi filosofie regionali, poté elevarsi da una posizione di particolarità filosofica a una di presunta universalità.

La filosofia moderna europea apparirà, quindi, ai suoi propri occhi e agli occhi delle comunità di intellettuali di un sistema coloniale estremamente prostrato e filosoficamente paralizzato, come la filosofia universale. Essendo situata geopoliticamente, economicamente e culturalmente al centro, sfrutterà questa posizione privilegiata per manipolare l'informazione di tutte le culture periferiche. Queste, connesse al centro e disconnesse tra loro (l'unica relazione esistente si dava tra i paesi del sud coloniale e il nord metropolitano europeo, senza rapporti sud-sud), trascorsero l'epoca della

modernità coltivando un disprezzo sempre maggiore nei loro propri confronti, dall'oblio delle proprie tradizioni fino a confondere l'alto grado di sviluppo, prodotto dalla rivoluzione industriale in Europa, con la verità del discorso universale, tanto nei contenuti quanto nei metodi.

E ciò che permetterà ad Hegel di scrivere che "la Storia universale va dall'Est all'Ovest. L'Europa è assolutamente il fine della storia universale" (Hegel 1955 [1830], 243) e "il mar Mediterraneo è l'asse della Storia universale" (Hegel 1955 [1830], 210; 1970, 413; 1990, 341).

Allo stesso modo, alcune narrative mitiche europee si confonderanno con un presunto contenuto universale della pura razionalità filosofica europea. Lo stesso Hegel dirà che "lo spirito tedesco è lo spirito del mondo nuovo (la modernità), il cui fine è la realizzazione della Verità assoluta" (Hegel 1970; 1990), senza avvertire che questo "Spirito" è regionale (europeo cristiano, distinto da quello taoista, veda, buddista o arabo) e non mondiale, poiché il suo contenuto non esprime le problematiche delle altre culture e perciò non è un discorso filosofico universale, ma che al contrario, mantiene al suo interno molte delle componenti di una narrativa mitica.

Cosa dovrebbe significare, all'interno di una filosofia razionale universale in senso stretto, lo "Spirito del cristianesimo"? Perché non invece lo "Spirito del

Taoismo”, del buddismo o del confucianesimo? Quello spirito è totalmente valido in quanto parte di una narrativa mitica significativa per quelli che abitano nell’orizzonte di una specifica cultura regionale (per esempio europea), non in quanto contenuto razionale filosofico, empiricamente fondato, valido universalmente (come lo pretendeva la filosofia moderna europea).

L’eurocentrismo filosofico quindi, ha una supposta pretesa di universalità quando è in realtà, una filosofia particolare, che in molti aspetti può essere inglobata da altre tradizioni. È risaputo che tutte le culture sono etnocentriche, però la cultura europea moderna fu la prima il cui etnocentrismo si fece mondiale, prendendo come orizzonte il *world-system*, citando Immanuel Wallerstein (1980-1989). Senza dubbio questa pretesa termina quando i membri di altre tradizioni filosofico-culturali prendono coscienza della loro propria storia filosofica e del loro valore intrinseco.

5. *Universalità filosofica e particolarità culturale*

Quanto detto non nega l’esistenza di un livello dove il discorso filosofico prenda in considerazione i nuclei problematici fondamentali e possa proporre risposte universalmente valide, vale a dire come un apporto da dibattere con altre

culture, dato che si tratterebbe di un problema umano e in quanto tale universale.

Il tentativo, per esempio, di Karl-Otto Apel (1973), di definire le condizioni universali di validità di un discorso argomentativo, ci dimostra che affinché questa validità sia possibile è necessario concedere all’altro che argomenta, possibilità simmetriche di intervento nella discussione; nel caso in cui invece, non si potesse partecipare al discorso con uguali condizioni, la conclusione della discussione non sarebbe valida.

Si tratta di un principio etico-epistemologico formale (privo di contenuti materiali che avvalorino le culture) che potrebbe essere accettato come un traguardo se problematizzato dalle altre culture.

Alla stessa maniera, le condizioni storico-materiali (relative all’affermazione e alla crescita della vita umana) necessarie per la esistenza umana – pertanto anche economiche –, dato che siamo soggetti corporali viventi, come suggeriva Karl Marx, sembrano essere universalmente valide per tutte le culture. L’universalità formale astratta di certi enunciati o principi che possono essere utilizzati in maniera differente, ad un livello materiale presente in ogni cultura, non nega la possibilità del loro essere “ponti” che permettano il confronto tra tradizioni filosofiche distinte.

Quella meta-filosofia è un prodotto di tutta l’umanità, anche se si manifesta in

culture e in epoche determinate e all'interno di una tradizione che in quel momento ha potuto svilupparsi più di altre, però dal quale tutte le altre tradizioni possono trarne beneficio a partire dai loro propri presupposti storici. Per esempio nel X secolo d.C., a Baghdad, ci fu un'innovazione significativa nel campo della matematica, che alimentò lo sviluppo della filosofia aristotelico-araba, un risultato questo utile per le altre tradizioni. Una filosofia assolutamente post-convenzionale, senza nessuna relazione con una cultura concreta è impossibile, e tutte le filosofie, inevitabilmente situate culturalmente, possono senza dubbio, dialogare con le altre, per mezzo dei nuclei problematici comuni e delle argomentazioni prodotte dai discorsi filosofici categoriali, in quanto prodotti dell'uomo, e perciò universali.

6. La nuova età del Dialogo tra tradizioni filosofiche

Si è insistito fin troppo su quella funzione universale che ha svolto la filosofia moderna europea. Si sono così occultati importanti esiti di altre tradizioni filosofiche. Si tratta quindi, all'inizio del XXI secolo, di inaugurare un dialogo interfilosofico.

In primo luogo dobbiamo dare vita a un dialogo tra nord e sud, dato che questo asse ci ricorda la presenza ancora at-

tuale, dopo cinque secoli, del fenomeno del colonialismo; colonialismo economico e politico ma anche culturale e filosofico. Le comunità filosofiche dei paesi post coloniali (e i relativi problemi con le loro risposte filosofiche) non sono accettate dalle comunità egemoniche occidentali.

In secondo luogo ma non meno importante è necessario iniziare seriamente e permanentemente un dialogo del sud con il sud per definire l'ordine dei problemi filosofici più urgenti in Africa, Asia, America latina o Europa orientale. Le regole di questo dialogo devono formularsi con pazienza.

Come lavoro pedagogico propedeutico è necessario iniziare ad educare le future generazioni con un maggior rispetto verso le altre tradizioni filosofiche e ciò comporta una maggiore conoscenza di quelle filosofie. Ad esempio nel primo semestre della storia della filosofia dei corsi universitari, si dovrebbe iniziare con lo studio dei "primi grandi filosofi dell'umanità", dove si dovrebbero affrontare le filosofe e i filosofi che hanno prodotto le categorie filosofiche germinali in Egitto, in Mesopotamia (includendo i profeti ebraici), in Grecia, in India, in Cina, nell'America centrale o tra gli Inca. In un secondo semestre si potrebbero studiare le "grandi ontologie" incluso il Taosimo, Confucianesimo, Induismo, Buddismo, Filosofi greci (come Platone,

Aristotele, Plotino), quelli latini, ecc. Nel terzo semestre si dovrebbe esporre lo sviluppo filosofico cinese posteriore (a partire dall'Impero degli Han), le filosofie buddiste posteriori, Jainista o Vedanta in India, le filosofie bizantine cristiana e araba, e la filosofia latina europea medievale. E così successivamente. *Una nuova generazione penserebbe filosoficamente a partire da un orizzonte mondiale.* La stessa cosa dovrebbe avvenire nei corsi di etica, politica, ontologia, antropologia e perfino in quelli di logica: non si dovrebbero avere allo stesso modo nozioni di logica buddista ad esempio?

D'altra parte, i filosofi dovrebbero chiedersi se in altre tradizioni filosofiche (non solo europee o nord americane) sono state trattate questioni ignorate dalla propria tradizione, pur essendo state esposte con stili differenti, prospettive diverse e nelle quali si possano scoprire nuovi sviluppi viste le condizioni particolari dell'ambiente geopolitico di quelle filosofie.

Non deve esserci solo un dialogo tra Oriente (un concetto ambiguo a partire dalla decostruzione di Edward Said) e Occidente (altrettanto confuso)¹⁰, perché in quel caso l'Africa, L'America latina e

¹⁰ In cosa consiste l'Occidente? Se è solo l'Europa occidentale cosa sarebbe la Russia che certamente fa parte della cultura dell'antico Impero Romano d'Oriente? La sua origine è in Grecia? Dato che per la Grecia l'Europa era così barbara come altre regioni a nord della Macedonia.

altre regioni ne resterebbero escluse.

È dunque necessaria una riformulazione completa della storia della filosofia con lo scopo di iniziare a prepararsi per il dialogo. L'opera pioniera di un sociologo, Randall Collins (2000) nel suo libro *World philosophy*, segnala molti aspetti rilevanti che devono essere presi in considerazione. Pedagogicamente, quando si comparano nella geografia (spazio) e attraverso i secoli (tempo) le grandi filosofie cinesi, indostane, arabe, europee, nordamericane, africane (pur senza dedicare una sola linea ai 500 anni di filosofia latinoamericana e ancora meno alle nascenti filosofie delle culture urbane anteriori alla conquista), classificate in generazioni (e distinguendo filosofi di primo secondo o terzo ordine, compito realmente difficile ma decisamente utile), si scoprono aspetti estremamente ricchi che danno da pensare ai filosofi, – dato che l'autore è un sociologo ma conosce bene l'argomento e produce un'opera di grande utilità per i filosofi –.

7. Dialogo inter-filosofico mondiale verso un Pluriverso trans-moderno

Dopo la lunga crisi dovuta all'impatto della cultura e della filosofia europea moderna, le filosofie di altre regioni (Cina, India, Paesi Arabi, America latina, Africa, ecc.) iniziano a recuperare il senso della loro storia sepolta dall'uragano

della Modernità. Prendiamo come esempio un filosofo arabo di una prestigiosa città universitaria famosa da più di mille anni. Si tratta Muhammad Abid Al-Jabri¹¹ dell'Università di Fés (Marocco) che nel XIII secolo aveva 300000 abitanti, e dove fra gli altri studiò e insegnò M. Maimonides.

A) In primo luogo nelle sue due opere *Critica della ragione araba* (Yabri 2001a) e *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avenpace, Averroes, Abenjaldun* (Yabri, 2001b), Jabri inizia con un'affermazione positiva della tradizione culturale araba. Rifiuta in primo luogo la tradizione contemporanea interpretativa del fondamentalismo (Salafiti), che reagisce contro la modernità senza una ricostruzione creativa del passato filosofico, in secondo luogo non ammette la posizione del "salafismo marxista" che dimentica le proprie tradizioni. Nega altresì la tradizione eurocentrica liberale, che non accetta l'esistenza della "filosofia Araba" nel presente. Dal canto suo, essendo madre lingua araba fa ricerca in modo originale sulle tradizioni filosofiche dei grandi pensatori delle scuole "orientali" (Egitto, Baghdad e verso Oriente sotto l'influsso di Avicenna) e delle scuole "Occidentali" (dell'antico califfato di Cordova. Inclusive le regioni berbere, e dunque Fés, sulle tracce di Averroè)

B) In un secondo momento viene effet-

tuata la critica della propria tradizione filosofica con gli strumenti della filosofia araba, ma ispirandosi altresì ad alcuni risultati dell'ermeneutica moderna che aveva studiato a Parigi. Ciò gli permetterà di scoprire nuovi elementi storici della sua tradizione come, il fatto che la tradizione "orientale" araba dovette opporsi principalmente al pensiero gnostico persiano. In questo modo i mutazili creano la prima filosofia araba antipersiana includendo allo stesso modo la filosofia greco-bizantina, per giustificare allo stesso tempo la legittimità del califfato. Posteriormente Al-Farabi e Avicenna, accogliendo categorie neoplatoniche, produrranno una tradizione filosofico-mistica di "illuminazione". Nel frattempo la filosofia andaluso-magrebina "occidentale", ispirata alle scienze empiriche e al pensiero strettamente aristotelico (con l'imperativo di abbandonare l'argomento di autorità e ritornare alle fonti, come patrocinava l'almohade Ibn Tumart) produrrà la grande filosofia araba con Averroè, un vero e proprio illuminismo (*Aufklärung*) che si imporrà come l'origine della filosofia latino-germanica, fondamento della filosofia moderna europea. Averroè definisce perfettamente il dialogo inter-filosofico

è fuori dubbio che ci dobbiamo servire come supporto per i nostri studi razionali, delle ricerche realizzate da coloro che ci hanno preceduto (i Greci, i

¹¹Yabri in spagnolo.

cristiani...) dunque, dato che realmente i filosofi antichi studiarono con la più alta attenzione le regole del ragionamento (la logica, il metodo) converrà che ci mettiamo a studiare i libri di tali filosofi antichi affinché si accetti, ciò che ci sembra ragionevole, e si consideri invece le parti irragionevoli come un'avvertenza (Yabri 2001a, 157-158).

C) In un terzo momento, quello della nuova creazione a partire dalla propria tradizione, alimentata dal dialogo con le altre culture, non ci si deve lasciar abbagliare dall'apparente splendore di una filosofia moderna europea che si è interrogata sui suoi problemi ma non su quelli del mondo arabo: "come può la filosofia araba assimilare l'esperienza del liberalismo prima o senza che il mondo arabo passi per la tappa del liberalismo?" (Yabri 2001a, 159).

D) Ma rimane un ultimo argomento. Il dialogo che può arricchire tutte le tradizioni filosofiche dovrebbe essere realizzato dai filosofi critici e dai creatori di ogni tradizione e non semplicemente da coloro che ripetono le tesi filosofiche tradizionalmente accettate. E, per essere critici, i filosofi devono assumere la problematica etico-politica che spieghi la povertà, la dominazione e l'esclusione di buona parte della popolazione dei loro rispettivi paesi, specialmente nel Sud (In Africa, buona parte dell'Asia e in America latina). Un dialogo critico filosofico

presuppone filosofi critici, nel senso della "teoria critica" che noi in America latina chiamiamo *Filosofia della Liberazione*.

La modernità europea sconvolse le restanti culture (eccetto Cina, Giappone e pochi altri) con il colonialismo. Sfruttò le loro risorse, sottrasse informazioni dalle loro culture e scartò ciò che non poteva essere metabolizzato. Quando parliamo di *trans-modernità* ci riferiamo a un progetto mondiale che cerca di andare oltre la Modernità europea e nordamericana (per questo non può essere "post moderno" perché il postmodernismo è una critica parziale, ancora una volta europea-nordamericana, alla Modernità). Si tratta piuttosto di un compito nel nostro caso "filosofico", che ha come punto di partenza l'affermazione di ciò che la Modernità ha definito come l'Esteriorità *scartata, non valorizzata*, la parte *inutile* delle culture ("rifiuti" fra cui si trovano le filosofie periferiche o colonizzate), e lo sviluppo delle potenzialità, delle possibilità di quelle culture e filosofie ignorate, un'affermazione e uno sviluppo realizzati a partire dalle loro *proprie* risorse, in un dialogo costruttivo con la Modernità europea nordamericana. In questo modo la filosofia araba, nell'esempio riportato può incorporare l'ermeneutica della filosofia europea, svilupparla e applicarla per realizzare nuove interpretazioni del Corano che permetterebbero la produzione di nuove filosofie politiche o fem-

ministe arabe per fare due esempi urgenti e possibili. Sarebbe frutto della propria tradizione filosofica araba attualizzata da un dialogo inter-filosofico (non solo con l'Europa ma anche con l'America latina, l'India, la Cina o la filosofia africana), in vista di una filosofia mondiale *futura pluriversale*, e dunque *trans-moderna* (ciò implicherebbe allo stesso tempo l'essere *trans-capitalista* nel campo economico).

Per molto tempo, forse per secoli, le

diverse tradizioni filosofiche continueranno il proprio cammino, tuttavia all'orizzonte si apre un progetto mondiale analogico di un pluriverso trans-moderno (che non è semplicemente "universale" né "postmoderno"). Ora "altre filosofie" sono possibili, perché "un altro mondo è possibile" – come dichiara il *Movimiento zapatista de liberación nacional de Chiapas* in Messico.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AAVV. 2003. *Sources of Chinese Tradition from earliest times to 1600, vol. 1*. New York: Columbia University Press.
- Apel, Karl-Otto. 1973. *Die transformation der Philosophie. Vol. 1-2*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst. 1959. *Das Prinzip Hoffnung. Vol. 1-3*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Collins, Randall. 2000. *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Dussel, Enrique. 1995. *The Invention of the Americas. Continuum*. New York.
- Dussel, Enrique. 2007. *Política de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, Raul. 2004. *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Goichon, M.A., a cura di. 1938. *Lexique de la Langue Philosophique D'Ibn Sina (Avicenne)*. Paris: Desclée de Brouwer, Paris.
- Hegel, Wilhelm Friedrich. 1955 [1830]. "Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf". In *Sämtliche Werke*, a cura di Hoffmeister & Meiner. Hamburg.
- Hegel, Wilhelm Friedrich. 1970. "Vorlesung über die Philosophie der Geschichte". In *Werke, vol.12*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Wilhelm Friedrich. 1990. *The Philosophy of History*. New York: Colonial Press.
- Hountondji, Paulin. 1977. *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*. Paris: Maspero.

- Husserl, Edmund. 1970. "Philosophy as Mankind's Self-Reflection; the Self-Realization of Reason", in *The Crisis of European Sciences*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kongzi Jiayu. 2003. *Confucius Analects*. Trad. da Edward Slingerland. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Pomeranz, Kenneth. 2000. *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Ricoeur, Paul. 1963. *La symbolique du mal*. Paris: Aubier.
- Ricoeur, Paul. 1964. "Civilization universelle et cultures nacional", in *Histoire et Verité*. Paris: Seuil. pp. 274-288.
- Semerano, Giovanni. 2005. *La favola dell'indoeuropeo*. Milano: Bruno Mondadori.
- Sobrevilla, David. 1999. *Repensando la tradición de Nuestra América*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.
- Tempel, Placide. 1949. *La philosophie Bantue*. Paris: Présence Africaine.
- Te-King, Tao. 1950. *Les Pères du Système Taoïste*. A cura di Léon Wieger. Paris: Les Belles Lettres, Paris.
- Yabri, Abid. 2001a. *Crítica de la razón árabe*. Barcelona: Icaria-Antrazyt.
- Yabri, Abid. 2001b. *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldun*. Madrid: Trotta.
- Wallerstein, Immanuel. 1980-1989. *The Modern World-System. Vol. 1-3*. New York: Academic Press.