

¿Y dónde quedan América, África y Asia?: una invitación a filosofar interculturalmente

 **Hernández Rodríguez, Juan Camilo**

¿Y dónde quedan América, África y Asia?: una invitación a filosofar interculturalmente
Ánfora, vol. 30, núm. 54, pp. 58-91, 2023
Universidad Autónoma de Manizales


Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357875237002>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

¿Y dónde quedan América, África y Asia?: una invitación a filosofar interculturalmente

Where are America, Africa and Asia?: A Call to Cross-cultural Philosophizing
Onde estão as Américas, a África e a Ásia?: um convite à filosofização intercultural

Juan Camilo Hernández Rodríguez
Universidad Nacional de Colombia, Colombia
juahernandezr@unal.edu.co
 <https://orcid.org/0000-0001-6675-3636>

Recepción: 11 Marzo 2022
Aprobación: 19 Abril 2022



Acceso abierto diamante

Resumen

En este texto pretendo realizar una invitación al lector a interesarse por el estudio de algunas tradiciones filosóficas distintas a la «occidental» (europea). Para ello, realizo un análisis general de varios de los argumentos de los principales detractores de las «filosofías no occidentales» (Kant, Hegel, Heidegger, Russell, and McLuhan). Luego, objeto dichos argumentos con diversas fuentes y razonamientos. Finalmente, menciono algunos puntos de reflexión que podrían ser interesantes para aquel que desee investigar a fondo alguna de estas tradiciones. Se concluirá que asumir a la interculturalidad como principio o método podría enriquecer fuertemente la reflexión filosófica o «el filosofar»; sin embargo, para ello es necesario un reconocimiento de estas tradiciones como interlocutores de igual peso filosófico que los europeos y, por lo mismo, se debería normalizar su estudio sin que por ello se pierda el rigor y el análisis.

Palabras clave: filosofía intercultural, filosofía de la India, filosofía china, filosofía africana, filosofía amerindia.

Abstract

In this essay, I hope to formally invite readers to consider becoming interested in the study of other philosophical traditions other than the “Western” (European). For this reason, I conducted a general analysis of a number of the main objections to “non-Western philosophy” (Kant, Hegel, Heidegger, Russell, and McLuhan). Then I refuted those arguments with other sources and rationales. I will sum up by mentioning a few points worth considering for anyone interested in learning more about any of these traditions. The conclusion is that adopting interculturalism as a guiding principle or method could significantly enrich philosophical reflection, or “philosophizing.” However, to do so, acknowledging these cultural traditions as having equal philosophical weight to that of Europeans, and normalizing their research without sacrificing rigor and analysis is necessary.

Keywords: intercultural philosophy, Indian philosophy, Chinese philosophy, African philosophy, Amerindian philosophy.

Resumo

Neste texto, pretendo convidar o leitor a interessar-se pelo estudo de algumas tradições filosóficas que não a “ocidental” (européia). Para este fim, faço uma análise geral de vários dos argumentos dos principais detratores das “filosofias não-ocidentais” (Kant, Hegel, Heidegger, Russell, e McLuhan). Então, me oponho a esses argumentos com várias fontes e raciocínios. Finalmente, menciono alguns pontos para reflexão que podem ser de interesse para qualquer pessoa que deseje investigar qualquer uma dessas tradições em profundidade. Conclui-se que assumir a interculturalidade como princípio ou método poderia enriquecer fortemente a reflexão filosófica ou “filosofante”; no entanto, isso requer o reconhecimento dessas tradições como interlocutores de igual peso filosófico que os europeus e, portanto, seu estudo deve ser padronizado sem perder o rigor e a análise.

Palavras-chave: filosofia intercultural, filosofia indiana, filosofia chines, filosofia africana, filosofia ameríndia.

Cómo citar:

Hernández Rodríguez, J. C. (2023). ¿Y dónde quedan América, África y Asia?: una invitación a filosofar interculturalmente: una invitación a filosofar interculturalmente. *Ánfora*, 30(54), 58-91. <https://doi.org/10.30854/anf.v30.n54.2023.919>

Universidad Autónoma de Manizales. L-ISSN 0121-6538. E-ISSN 2248-6941. CC BY-NC-SA 4.0

Introducción

Si abrimos un manual de historia de la filosofía o si asistimos a una cátedra universitaria sobre el mismo tema es altamente probable que leamos o escuchemos que «La filosofía nació en Grecia» o «La filosofía es estrictamente occidental». Es probable que alguien se haya preguntado: «¿Y qué sucede con las demás culturas?, ¿por qué no tuvieron una o varias tradiciones, autores, tratados, escuelas y problemas que podamos considerar filosóficos?». No obstante, es también probable que el docente o autor acudiera a argumentos que no nos persuadieran del todo; o bien, que diera evasivas o sencillamente respondiera: «Porque es así y punto».

Este pequeño gesto en nuestra formación filosófica es más problemático de lo que parece, ya que con base en este tipo de ideas nos abstenemos de leer filósofos distintos a los europeos (por no decir: griegos, romanos, ingleses, franceses y alemanes). Más aún, dado que fuimos formados con este tipo de pensamientos, también por ello excluimos toda posibilidad de abrir cátedras, seminarios, conferencias inaugurales, congresos, diseñar planes curriculares de educación media y superior, etc. que contemplen siquiera la posibilidad de estudiar filosofías distintas a las que habitualmente leemos. Esto se agrava si tenemos en cuenta que gracias al dogmatismo estos prejuicios se replican tras diversas generaciones y en todo campo en el que se estudie la filosofía.

Pues bien, pongo este texto al alcance del lector con el ánimo de invitarlo a asumir a la filosofía y al ejercicio de filosofar de modo intercultural; es decir, no que desprecie lo ya aprendido como «filosofía oficial» o «filosofía occidental», sino que se abra a la discusión con otro tipo de voces *con el mismo rigor, esfuerzo, interés y profundidad como lo haría con los otros textos con los cuales ya dialoga*. Al ser una invitación, el estilo de este texto se sale un poco de los típicos trabajos argumentativos estrictamente impersonales y, más bien, emerge una voz en primera persona en la que, sin dejar de lado las referencias y el análisis filosófico, se sugiere una forma específica (de tantas que hay) en la que se puede —y, considero, es deseable— asumir el estudio de la filosofía.

Para realizar este cometido realizaré este ejercicio en tres momentos: primero, desmentir algunos argumentos por los cuales se ha dicho que las filosofías no europeas (india, china, japonesa, africanas, amerindias) no pueden considerarse «filosofías auténticas»; segundo, esbozar *de forma muy general* algunos problemas, tradiciones y autores de esas tradiciones no occidentales; y tercero, sugerir bibliografía introductoria, fuentes primarias y secundarias sobre estas últimas. El primer momento nos permitirá dejar a un lado prejuicios, estereotipos y demás sesgos que nos impiden abrirnos al diálogo; el segundo, ofrecer herramientas mínimas para que el lector pueda a futuro, si así lo desea, estudiar algunos de estos autores o escuelas e, incluso, introducirlo en sus trabajos y clases. De esta manera, el lector podrá, si así lo desea, realizar un tránsito desde una postura en la que claramente se rechaza toda posibilidad de la existencia de otros tipos de filosofías distintas a la europea hasta llegar a una concepción nueva desde la cual se estimule la exploración en estas otras tradiciones.

1. «¿Filosofías no europeas? ¡Jamás!»

Comenzaré revisando las objeciones según las cuales no puede haber filosofías no occidentales para refutarlas posteriormente en el siguiente apartado. Para ello, evaluaré las posturas de cinco filósofos europeos que, de una u otra manera, han influido en la academia occidental. Los enumero en romanos para

facilitar la remisión del lector de las objeciones a los argumentos. Es probable que una de las influencias de estos detractores de las filosofías no occidentales se vea reflejada (o, incluso, directamente influenciada) por estas palabras de Martin Heidegger [I]:

La expresión «filosofía europea occidental» que se oye con tanta frecuencia es, en verdad, una tautología. ¿Por qué? Porque la filosofía es griega en su esencia; griego significa aquí: la filosofía es el origen de su esencia, de tal naturaleza que precisó del mundo de los griegos, y sólo de este mundo, para iniciar su despliegue. (Heidegger, 2006 [WiP], S. 7).

Aparece, pues, el primer argumento: «La palabra φιλοσοφία nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego» (S. 6); atribuirle filosofía a otras culturas es una imprecisión contextual. En este orden de ideas, no es adecuado hablar de «filosofías» no europeas o «no occidentales», sino que podríamos hablar de «pensamiento» o «sabiduría» oriental (y, quién sabe, hasta indígena o africana).

No obstante, este esencialismo defendido en la primera cita de Heidegger parece remontarse al mismo Immanuel Kant [II], quien

[...] Clasificó a los humanos en blancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (americanos), atribuyéndoles características esenciales inscritas en la naturaleza humana: los indios americanos carecen de afecto y pasión, nada les importa, son haraganes; los negros, por el contrario, están llenos de pasión y afecto, son vanidosos y pueden ser educados, pero solo como sirvientes-esclavos; los “hindúes” son pasivos, se les puede educar en las artes pero no en la ciencia porque no llegan al nivel de conceptos abstractos. [...] “La raza blanca posee en sí misma todas las fuerzas motivadoras y talentos”¹. (Eze, citado por Garcés, 2005, p. 143).

En este orden de ideas, las otras culturas no desarrollaron sistemas filosóficos por razones azarosas, sino porque, de hecho, *no lograron realizarla porque, sencillamente, no podían*; «estaba impregnado en su naturaleza». Por eso mismo, al ser incapaces los no-europeos de desarrollar un pensamiento abstracto, es absurdo querer buscar allí un pensamiento filosófico (abstracto por definición). Ese sería el segundo argumento.

Ahora, esta postura sobre la incapacidad de que los no-europeos pudiesen tener un pensamiento abstracto se ve desarrollado de forma más detallada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel [III] en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Por una parte, del «nuevo mundo» (América), nos dice:

[...] esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el espíritu se le aproximara. América se ha mostrado siempre y se sigue mostrando floja tanto física como espiritualmente. El principal carácter de los americanos de estas comarcas es una mansedumbre y falta de ímpetu, así como la humildad y la sumisión rastrera frente a un criollo y aún más frente a un europeo, y pasará todavía mucho tiempo hasta que los europeos lleguen a infundirles un poco de amor propio. La inferioridad de esos individuos en todos sentidos, incluso con respecto a la estatura, puede ser apreciada en todo. (Hegel, 2010, p. 396).

Por otra parte, de África, nos dice:

El africano, en su unidad indiferenciada y replegada, todavía no ha conseguido esa distinción entre su individualidad y su universalidad esencial; por lo cual se halla del todo ausente el saber de un ser absoluto, que sería otro ser, y superior, frente al yo. El negro representa, según ya hemos dicho, el hombre natural indómito y en completa barbarie. (p. 408).

Y completa: «[...] [África] no se trata de un continente histórico. No ha ofrecido ningún movimiento ni evolución» (p. 415). Pero, incluso esa «pre-historia» es aplicable para China e India:

China y la India quedan aún, por así decirlo, fuera de la historia universal, como presupuesto de los momentos cuya conjunción viene a constituir el vivo progreso histórico. La unidad de la sustancialidad y de la libertad subjetiva tiene lugar con tanta diferencia y antítesis por ambas partes, que justamente por eso no puede la sustancia alcanzar la reflexión en sí, la subjetividad. (p. 434).

Para Hegel, la razón de que China no pudiera realizar filosofía era la autoridad absoluta del emperador (*Huángdi* [皇帝]: rey dios sabio/ *Tiānzǐ* [天子]: hijo del Cielo). Esta firme estructura estatal no le habría

permitido a China desarrollar un pensamiento libre, ya que, de hecho, no había una genuina libertad en el imperio. Dicho de otra forma: a China le faltó democracia para alcanzar un pensamiento filosófico real. Por otra parte, en India la religión terminó absorbiendo el pensamiento de forma tal que, como indica Hegel, los intentos de pensamiento abstracto condujeron a una reducción de lo universal e inmaterial a la materia y lo empírico. Sí hay idealismo, pero es un idealismo de la imaginación y la fantasía.

En este orden de ideas, se pueden resumir así las objeciones de Hegel: primero, a los indígenas y africanos: su estado natural y carencia de universalidad les impide pensar abstractamente; segundo, a los chinos: la ausencia de democracia imposibilitó el desarrollo de su espíritu e impidió un pensamiento libre; y tercero, a los indios: el idealismo subjetivista que sostienen no se ampara en lo abstracto y en lo empírico; no consiguen llegar a un pensamiento conceptual, solo a uno imaginario y fantasioso. Este sería, entonces, el tercer argumento (múltiple) desde el cual se refutaría la existencia de filosofías no occidentales.

Ahora, esta concepción de los pueblos no-europeos como pre-históricos y, por lo mismo, pre-filosóficos también lo podemos encontrar en los trabajos de historia de la filosofía de Bertrand Russell (1964) [IV]:

La filosofía y la ciencia, tal y como la conocemos ahora, son invenciones griegas. Este nacimiento y desarrollo de la civilización griega fue uno de los acontecimientos más espectaculares de la historia. Nada semejante ha ocurrido jamás, ni antes ni después. [...] Tanto Egipto como Babilonia legaron ciertos conocimientos que los griegos aprovecharon más tarde. Pero en ninguna de las dos floreció la ciencia o la filosofía. Lo significativo aquí es que la función de la religión no condujo al ejercicio de la aventura intelectual. (pp. 10-11).

En este sentido, la causa de ese retraso del que hablaba Kant podría explicarse para Russell —además de una posible falta de genio y las condiciones sociales imperantes—, de la religión como obstáculo para el desarrollo de un pensamiento laico, independiente, puramente racional y fundamentado más en la lógica que en el dogma y la fe. Tenemos, pues, el tercer argumento: en esas tradiciones el pensamiento no logra separar lo filosófico de lo religioso. La filosofía no occidental (asiática, amerindia y africana) son pensamiento místico, esotérica; no hubo allí un «paso del $\mu\theta\omicron\varsigma$ (*mythos*) al $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (*lógos*)». Por eso, amplía Russell (1971) su tesis así:

Mucho de lo que constituye la civilización ya había existido hacía miles de años en Egipto y Mesopotamia, y de allí se habían extendido a los países vecinos. Pero faltaban algunos elementos que los griegos añadieron. Lo que éstos realizaron en arte y literatura es conocido por todo el mundo, pero lo que llevaron a cabo en el campo puramente intelectual es aún más excepcional. Inventaron las matemáticas (en Egipto y Babilonia existían la aritmética y la geometría pero en forma rudimentaria². Los griegos le pusieron el razonamiento deductivo partiendo de premisas generales), la ciencia y la filosofía, fueron los primeros que escribieron historia en vez de meros anales, especularon libremente sobre la naturaleza del mundo y las finalidades de la vida, sin estar encadenados a ninguna ortodoxia heredada. Era tan asombroso lo que ocurría que hasta el día de hoy los hombres se maravillan y hablan místicamente del genio griego. (p. 23).

Precisamente por este impedimento religioso mencionado, parece ser que los griegos lograron trascender las limitaciones religiosas de sus congéneres y, por ello, lograron hacer ciencia. Por ello, el desarrollo científico parece ser *conditio sine qua non* del surgimiento de la filosofía. Al menos en eso, parece que hay una coincidencia entre Russell y Heidegger:

La afirmación «la filosofía es griega en su esencia» no dice otra cosa que: Occidente y Europa, y sólo ellos, son en lo más profundo de su curso histórico originariamente «filosóficos». De esto da testimonio el surgimiento y el dominio de las ciencias. Precisamente por el hecho de emerger de las capas más profundas del curso histórico del Occidente europeo, a saber, del curso filosófico, las ciencias están hoy en día en condiciones de imprimir su particular sello a la historia del hombre sobre toda la tierra. (Heidegger, 2006 [WiP], S. 7).

En este sentido, el obstáculo de todas las demás tradiciones es que su religiosidad les impide desarrollar avances científicos. Esto se articula perfectamente con la posición de Marshall McLuhan [V], quien explica que la causa de esa espontáneo desarrollo intelectual griego solo se pudiera generar allí fue la invención de la escritura alfabética abstracta. Al superar la oralidad de las tradiciones antiguas («tribales») y la representación de los pictogramas o de alfabetos «menos abstractos» —como pueden ser los sinogramas

(el *hànzì* chino y el *kanji* japonés)—, las civilizaciones griegas podrían haber desarrollado un pensamiento abstracto, complejo y rico en estructuras formales que posibilitaron el surgimiento de la filosofía, la ciencia y la tecnología. Dice él:

De hecho, de todas las uniones híbridas que engendran tremendos cambios y liberaciones de energía, no hay ninguna que supere el encuentro entre una cultura oral y otra alfabetizada. El dar al hombre un ojo por un oído con la alfabetización fonética es, social y políticamente, la explosión más radical que pueda darse en cualquier estructura social. Esta explosión del ojo, a menudo repetida en «zonas atrasadas», la llamamos occidentalización. Con la alfabetización a punto de producir la hibridación de la cultura china, india y africana, nos disponemos a presenciar una liberación de fuerza humana y violencia agresiva tales que harán parecer especialmente tranquila la historia antes del alfabeto fonético. Esto sólo ocurrirá en Oriente, ya que la implosión eléctrica está aportando al alfabetizado Occidente la cultura oral y tribal del oído. Ahora el occidental visual, especializado y fragmentado no sólo tendrá que vivir en estrecha relación cotidiana con todas las antiguas culturas orales de la tierra, sino que su propia tecnología eléctrica está empezando a devolver al hombre visual, o del ojo, a los patrones tribales y orales con su trama continua de vínculos e interdependencias. (McLuhan, 1994, pp. 70-71).

En este sentido, con la «orientalización de Occidente» las culturas desarrolladas obtendrían una reconexión con sus herencias antiguas a partir de un redescubrimiento de lo oral y de la escucha; mientras que con «la occidentalización de Oriente» estas obtendrían el desarrollo tecnológico y social Occidental, gracias a que estos, a diferencia de los orientales, sí lograron desarrollar una expresión visual —y, por lo mismo, abstracta— que se consolidó en la construcción de una escritura alfabetizada libre de cualquier representación u oralidad; las letras no representan símbolos ni cosas en el mundo, sino que a partir de la construcción de estructuras complejas desde estas se posibilita la creación de conceptos y significados complejos. Por eso mismo, «[...] la incapacidad de la cultura oriental, oral e intuitiva, para coincidir con los patrones europeos de experiencia, racionales y visuales» (p. 36) explicaría por qué en esas culturas no pudo desarrollarse una filosofía en el sentido auténtico de la palabra (aunque con la posterior occidentalización de Oriente es probable que sí lo haya hecho [como lo es la escuela de Kioto]). Oriente tiene la religión, el mito, la intuición (lo auditivo, simbólico); Occidente, la ciencia, las teorías, la razón (lo visual, alfabético). Si bien con la Modernidad ha sobrevenido una influencia mutua, es innegable que como punto de partida Oriente no pudo tener pensamiento filosófico; le faltó el alfabeto, lo visual, lo abstracto.

Son, pues, cinco argumentos por los cuales *pareciera* que es impreciso hablar de «filosofías no occidentales». Primero [I]: que el término *φιλοσοφία* proviene del griego. Esto refleja que los griegos, y solo ellos, lograron tener tal nivel de reflexión que descubrieron, sistematizaron y nominaron su quehacer de forma explícita. Segundo [II]: esencialmente, nadie diferente a la raza blanca (el europeo) tiene en la esencia de su naturaleza humana las condiciones fundamentales para desarrollar un pensamiento genuinamente filosófico. Tercero [III]: justamente, esos pueblos no reunieron esas condiciones porque: a) no superaron el estado de naturaleza (América y África); b) su organización política no conoció la libertad y la democracia (China); y c) su metafísica no logró alcanzar la abstracción del concepto, sino que se quedó rezagada en la imaginación y la fantasía. Cuarto [IV]: la religión fue un obstáculo para el desarrollo científico, y esto se vio reflejado en la filosofía. Y quinto [.]: al no alcanzar el desarrollo de un alfabeto y de habilidades mayormente vinculadas a la visión, el hombre oriental (y, quizás, también el africano y el amerindio) no pudo desarrollar un pensamiento abstracto, sino uno intuitivo, simbólico y mayormente vinculado a la escucha.

Ahora bien, una vez recolectadas las principales objeciones mediante las cuales *pareciera* que es imposible hablar de «filosofías no occidentales», es hora de ver las objeciones que se le pueden hacer a estas y, con ello, abrir la posibilidad al estudio de otras tradiciones filosóficas distintas a la europea.

2. Pero ¿y por qué no...?

Una vez expuestas las objeciones, es momento de analizar una a una con el fin de evaluar si es o no pertinente sostener la tesis de que es posible y deseable el estudio de «filosofías no occidentales»:

En el primer argumento [I] que se plantea el término ‘filosofía’ es griego y solo los griegos tuvieron autoconciencia de su labor filosófica. El problema que tiene esta premisa es que parece asumir de entrada cierto solipsismo lingüístico según el cual no es posible traducir términos de un idioma a otro. Por ejemplo, el término ‘cuatro’ para indicar el cuarto número natural proviene del latín ‘*quattuor*’, pero de ello no se sigue que antes de los romanos la gente no conociera el número en cuanto tal. Más aún, si lo que hablamos en filosofía es de conceptos —como de hecho lo hacemos—, al ser estos universales da igual los nombres o idiomas particulares que usemos siempre y cuando el sentido sea el mismo. Como lo indicó Frege (2016), el concepto de ‘verde’ o la proposición ‘. es verde’ significan lo mismo independientemente del idioma o gramática que usemos (p. 279). Igual sucede con el término ‘filosofía’; que se haya nominado históricamente así por primera vez en Grecia no significa que antes de Pitágoras no haya habido filosofía o que en otros lugares del mundo no hubiera surgido, pero con otro nombre.

Por otra parte, en China ya se usaba el término 哲學 (*zhéxué*) («doctrina de la sabiduría») (Bauer, 2009, p. 20) para referirse a aquel que tiene afición por saber o, en palabras de Confucio (o de sus alumnos): 「可謂好學也已」 («Se puede decir que está ansioso por aprender») (Confucius, 1861, I, 14)³. De igual manera, si bien no es hasta el siglo XIX que en Japón se acuña el término 哲学 (*tetsugaku*), como bien lo muestra Bousso en el «Marco introductorio» de *La filosofía japonesa en sus textos*, «[...] mucho antes Japón ya contaba con una sólida tradición filosófica» (Bousso, 2016, p. 40). En ese orden de ideas, no parece ser algo exclusivo de los griegos el denominar a la filosofía con la tradicional —y, por lo mismo, ambigua— caracterización de «amor [*φιλία*] a la sabiduría».

Ahora, tampoco es tan claro que para los griegos estuviese claramente definido y delimitado el concepto de ‘filosofía’. Por ejemplo, el término ‘sabio’ y ‘filósofo’ no fue diferenciado sino hasta Platón y, sobre todo, Aristóteles. De ahí que, como lo narra Arístides, varios poetas, presocráticos, Sócrates, Platón y Aristóteles fueran llamados «σοφιστής» («el que sabe») (Arístides, citado en: Melero, 1999, DK 79 A 1). «El problema se complica por el hecho de que, junto al término ‘filósofo’, emplearon otros vocablos: ‘sabio’, ‘sofista’, ‘historiador’, ‘físico’, ‘fisiólogo’» (Ferrater, 1975, t. 2, p. 661, voz ‘filosofía’). Si bien se entiende el esfuerzo platónico por diferenciarse de la sofística, no es del todo clara (y sigue sin serlo) la definición de ‘filosofía’ como si fuese ya algo cerrado y absoluto. Justo esta problemática constituye el objeto de reflexión de la ‘metafilosofía’ o ‘perifilosofía’ (la rama que se ocupa de qué es la filosofía misma) (pp. 397 y ss., voz ‘perifilosofía’). Por ejemplo, la filosofía podría entenderse como ciencia (Husserl, 2009), como modo de vida (Hadot, 2006), como deseo (Lyotard, 1994), creación (Deleuze y Guattari, 1991), etc. En este sentido, si no hay un criterio o definición clara acerca de qué es la filosofía, exigirles a otras tradiciones que sí lo hayan hecho es, sencillamente, incoherente.

Por otra parte, es evidente que los argumentos II y III de Kant y Hegel, respectivamente, se basan en prejuicios raciales en los que se atribuyen características no biológicas (sociales, por ejemplo), a un simple efecto de adaptación del cuerpo y piel humanos ante la exposición de los rayos UV. Sin entrar en detalles, no parece evidente que del color de piel de una persona o sociedad se deduzca que son «haraganes, mansos, con coraje, menos inteligentes, etc.» (Wade, 2011, pp. 210-12). Más aún, ese esencialismo racial es peligroso, puesto que, con base en ello, se ha justificado el esclavismo (como se ve en la cita de los autores) o la supremacía racial.

Ahora bien, por mor de la discusión no me centraré demasiado en el inmenso problema que tiene de suyo ese tipo de prejuicios raciales; aunque, sin duda, es un problema que amerita varios estudios de fondo, como el realizado por Appiah (2019). No obstante, se esperaría que con los actuales avances científicos y sociales fueran cada vez menos las personas que defendieran este tipo de posturas. Es probable que la mayoría de los lectores rechacen esas tesis de esos autores; sin embargo, parece ser que hay categorías creadas desde esas teorías coloniales que siguen operando en nuestros imaginarios y que valdría la pena cuestionar: ‘Occidente’, ‘Oriente’ y ‘Nuevo Mundo’.

Dejando a un lado los prejuicios étnicos ya mencionados, parece ser que la postura de Hegel adiciona un problema mayor: atribuye cualidades esenciales a cada cultura atribuyendo categorías —según él, «universales»— para englobar al mundo a partir de dos categorías diferenciadoras: por un lado, el concepto de ‘Nuevo Mundo’, refiriéndose al continente americano como algo sin desarrollo, como materia

bruta, como hábitat de salvajes. Por otra parte, el concepto de ‘Oriente’ está asociado al pensamiento mágico, irracional, «místico».

Respecto al primer aspecto, vale la pena hacer la excepción a la norma a ese pensamiento colonial moderno: Michel de Montaigne (1984)⁴, quien en su ensayo *De los caníbales* afirma:

En verdad no tenemos otra medida de la verdad y la razón sino las opiniones y costumbres del país en que vivimos y donde siempre creemos que existe la religión perfecta, la política perfecta y el perfecto y cumplido manejo de todas las cosas. Aquella gente es salvaje en el sentido en que salvajes llamamos a las frutas que la naturaleza espontáneamente ha producido, mientras que en verdad las realmente salvajes son las que hemos desviado, con artificio, de lo común. (t. 1, p. 153).

Realmente, el hecho de que el criterio acerca de qué se considera correcto, válido o verdadero esté estipulado a partir del sistema de creencias propio puede considerarse quizás el mayor obstáculo epistemológico para reconocer las teorías filosóficas de otras culturas como lo que son: *teorías filosóficas*. Juzgar al otro como un salvaje es, al fin y al cabo, rechazar de tajo su pensamiento por quién es y no por lo que se piensa. He allí el peligro del esencialismo racial mencionado. Paradójicamente, ese prejuicio derivado de ese sentimiento de superioridad europeo (o «eurocentrismo») es, como bien lo explica Dussel (1999), *efecto —y no causa— de los procesos de conquista y colonización*:

[...] la centralidad de Europa en el sistema-mundo no es fruto de una superioridad interna acumulada durante el medioevo europeo sobre y en contra de las otras culturas. Se trata, en cambio, de un efecto fundamental del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia. Este simple hecho dará a Europa la ventaja comparativa determinante sobre el mundo otomano-islámico, India y China. La modernidad es el resultado de estos eventos, no su causa. Por consiguiente, es la administración de la centralidad del sistema-mundo lo que permitirá a Europa transformarse en algo así como la “conciencia reflexiva” (la filosofía moderna) de la historia mundial [...]. Aún el capitalismo es el resultado y no la causa de esta conjunción entre la planetarización europea y la centralización del sistema mundial. (pp. 148-149).

En este sentido, podría responderse tanto a Hegel como a Kant —y sus seguidores— que incluso esa superioridad moral e intelectual a la que tanto apelan para reafirmar la hegemonía de Europa sobre el mundo no es más que resultado del saqueo y apropiación de esas otras culturas colonizadas. Así lo explica Castro Gómez (2005), analizando la obra de Said:

El gran mérito de Said es haber visto que los discursos de las ciencias humanas se sostienen sobre una maquinaria geopolítica de saber/poder que ha subalternizado las otras voces de la humanidad desde un punto de vista cognitivo, es decir, que ha declarado como “ilegítima” la existencia simultánea de distintas formas de conocer y producir conocimientos. Said muestra que con el nacimiento de las ciencias humanas en los siglos XVIII y XIX asistimos a la invisibilización de la multivocalidad histórica de la humanidad. A la expropiación territorial y económica que hizo Europa de las colonias, corresponde una expropiación epistémica que condenó a los conocimientos producidos en ellas a ser tan solo el “pasado” de la ciencia moderna. (p. 47).

En este sentido, autores Eugenio Nkogo Ondó (2006), James (2001) —y, especialmente, la extensa obra en tres volúmenes de Martin Bernal (1987; 1991; 2006), así como la respuesta a sus detractores (2001)— han mostrado cómo el pensamiento occidental no solo se ha fundamentado en las culturas afroasiáticas, sino que incluso de habérselo apropiado para presentarlo como creación autóctona.

Por otra parte, respecto al supuesto espíritu «místico» que se le atribuye a los sistemas filosóficos de Asia es de resaltar el extenso y profundo trabajo que Tola y Dragonetti (2008) realizaron en su obra *Filosofía de la India*, en donde, además de responder a las críticas de Hegel, analizan aspectos comunes entre diferentes escuelas filosóficas indias y de Europa. Lo mismo puede decirse de la obra *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* de Miguel León-Portilla (2017). En ambos casos, como se ha indicado en trabajos previos (Hernández, 2019; 2020a; 2020b; 2020c) es posible constatar cómo en tradiciones filosóficas indias e indígenas hay un alto nivel de abstracción, racionalidad y pensamiento lógico formal; solo que, naturalmente, con peculiaridades que los diferencian de los europeos.

Precisamente este punto nos remite a la cuarta objeción IV, la de Russell, que apela a la religiosidad de estas culturas para afirmar que ello impidió su desarrollo de una filosofía racional. Además de las fuentes mencionadas que muestran extensos ejemplos de racionalidad en estas tradiciones, valdría la pena preguntarse por qué la religiosidad europea del mundo antiguo y medieval no fueron un obstáculo, sino un catalizador del pensamiento filosófico. Incluso si se apelase al obsoleto relato del «paso del *mythos* al *logos*» de Zeller (1968), ya harto ha sido refutado por el mismo Jaeger (2001, p. 151; 2003) o Kathryn Morgan (2004) nombrando numerosos ejemplos acerca de cómo el pensamiento religioso y mítico influyó en el pensamiento griego, por lo que, más que hablar de «un paso del mito al *lógos*» es más adecuado hablar de una «“logización” del mito».

Ahora bien, también cabría mencionar la distinción que hay en la literatura india entre los श्रुति (*śruti*) o textos religiosos (como los *Vedas*, las *Upaniṣad*, etc.) y los tratados filosóficos en cuanto tal (Tola y Dragonetti, 2008). Igual podríamos decir de los cinco clásicos chinos respecto a las *Analectas* de Confucio o las obras de los daoístas (Bauer, 2009); así como los mitos de los dioses mexicas respecto a los poemas filosóficos de los *tlataminime* (sabios filósofos nahuas [«aztecas»]) (León-Portilla, 2017); o, incluso, entre textos religiosos de la filosofía kemética (egipcia) como el *Libro egipcio de los muertos* respecto a la *sebayt* (textos filosóficos de ética, principalmente) (Tamosauskas, 2020).

Ahora bien, pasando al argumento de McLuhan (el V), parece no haber una clara relación entre los sistemas de escritura y el desarrollo cognitivo *tal y como él lo quiere mostrar*. Sí ha sido claro que la escritura contribuyó al desarrollo y evolución del pensamiento humano (Watson, 2005, pp. 63-85), mas no lo está tanto la razón según la cual el pensamiento simbólico podría ser menos racional que el conceptual o formal. Varias razones se encuentran para ello:

Primero, que otros pensamientos, como el de la India, se estructuraron en alfabetos que cumplen con las condiciones que dice McLuhan; incluso, el maya o los jeroglíficos son mezcla entre ideogramas y fonogramas... Segundo, porque es bien sabido que la escritura se desarrolló inicialmente con fines ajenos a los académicos —curiosamente, en India fue al contrario (el sánscrito sí era lengua culta) y no se le suele reconocer sus teorías como filosóficas—. Así lo explica Dupont (1994), quien indica que, incluso habiendo un alfabeto abstracto entre los griegos, este era usado con fines técnicos (llevar cuentas, etc.), mientras que la oralidad y la memoria se reservaba para la poesía y la filosofía. Así lo constata el mismo Platón en el *Fedro* al apelar a un supuesto mito egipcio en el que Theuth (Thot) (dios de la sabiduría, escritura, ciencia, magia, etc.) pone a consideración la escritura ante Thamus (Amón) (dios superior, luego identificado con Ra) para que considere si es o no un buen regalo para los humanos. Tras exponer tal regalo, Thamus le responde:

Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, no verdad. (*Phaedr.*, 275a).

Y, en tercer lugar, tampoco se ha demostrado por qué no podría el símbolo encubrir una idea abstracta compleja. Es decir, no se ha dicho que en un símbolo —bien sea gráfico o narrativo (como lo ha sido el número áureo griego [φ], el genio maligno cartesiano, el demiurgo platónico, etc.)— no se pudiesen encontrar un conjunto de reflexiones altamente complejas y de alto contenido filosófico; por ejemplo: el *om̐* indio (ॐ), el *taijítú* («yin-yang») chino (☯) o la ley de origen abyayalense⁵ (☯). Así lo indica Urbina (2004):

Él [un abuelo indígena] era capaz de desmontar el cuento parcial, para ver sus estructuras y mirar que esos cuentos en el fondo estaban diciendo lo mismo. Esto es ya caminar en la dirección de la filosofía en el sentido estricto. [...] Hay un código estricto, una lógica interna que subyace a las apariencias que muestran diversidades y hasta contradicciones. Estos metacódigos míticos son los que perciben y llegan a manejar algunos sabedores indígenas, muy pocos, por cierto, como son bien los pocos verdaderos filósofos de Occidente. (p. 144).

En este sentido, y sin ánimo de redundar, parece ser que numerosos contraejemplos y cuestionamientos emergen para refutar cada uno de los argumentos iniciales. Parece ser, después de todo, que no es tan racional pensar que Europa, y solo Europa, es y ha sido posible de desarrollar un pensamiento filosófico. Al fin y al cabo, razonemos: *¿qué es más absurdo —o, en términos de ellos, «mítico»—: creer que ante condiciones y necesidades propias de la existencia humana el ser humano desde diversas culturas se ha cuestionado y especulado sobre problemas filosóficos; o bien, creer que una cultura (no tan antigua como otras) ha despertado del sueño dogmático del mito y, casi que, como milagro, descubriera el uso de la razón sin ayuda de nada más que de sí mismos?*

3. «Pero ¿y por dónde empiezo?»

Hasta ahora hemos hecho el recorrido de las dos etapas comunes para quienes nos acercamos a las filosofías no europeas: primero, negar tajantemente toda posibilidad de una filosofía distinta a la europea; y segundo, abrir una pequeña puerta evaluando críticamente esas creencias o prejuicios que nos impiden reconocerlas. Ahora conviene superar el tercer obstáculo epistemológico: saber por dónde iniciar la investigación.

Si bien cada vez más institutos y programas de estudio comienzan a reconocer la importancia de los estudios de las filosofías de Asia, América y África, al no haberse articulado debidamente en los currículos oficiales todavía falta información acerca de qué autores, problemas y estudios críticos pueden estudiarse. A continuación, y solo con un ánimo propedéutico —y reconociendo el sacrificio en detalle y precisión de los términos— ofreceré una explicación general e iré sugiriendo bibliografía recomendada⁶:

Respecto a América

Cabe diferenciar al menos cuatro líneas generales —aunque, siendo *tan amplio* el pensamiento amerindio, incluso hablar de esas cuatro vertientes sería «hilar grueso»—: la filosofía náhuatl (mal llamada «azteca»), la maya y tojolabal, la incaica (también llamada «andina» o «quechua») y la abyayalense colombiana.

Respecto a la primera, es evidente que el estudio más notable y de valor es el de Miguel León-Portilla (2017), en cuya tesis doctoral *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* mostró cómo los *tlamatinime* (filósofos nahuas) lograron grandes ideas filosóficas acerca del Absoluto dual (*Ometeotl*), el ser humano, la educación, etc. En su estudio se recogen diversos fragmentos en su idioma original (náhuatl) y su respectiva traducción. También en su obra *Quince poetas del mundo náhuatl* (León-Portilla, 1994a) pueden encontrarse íntegros los poemas bilingües para que así el lector pueda remitirse a las fuentes primarias. Como estudios actuales acerca de cómo interpretar dicho pensamiento, se encuentran los estudios de Maffie (2000; 2002; 2005; 2014) y Hernández (2019).

Respecto a la filosofía maya, ha de reconocerse el valioso trabajo de José Mata Gavidia (1950), quien en su tesis doctoral *Existencia y perduración en el Popol-Vuh* ha mostrado cómo conceptos como la existencia, la perduración, la relación Dios-cosmos y la coexistencia (o «existencia comunitaria») son fundamentales en el pensamiento filosófico maya. Este último aspecto ha sido también bastante estudiado por Carlos Lenkersdorf (2003; 2005), mostrando cómo la idea del «nosotros» es clave en el pensamiento maya tojolabal. Así mismo, estudios como el de León-Portilla (1994b) sobre la relación tiempo-realidad o el de Mercedes de la Garza (1987) sobre la visión chamánica en los mayas es de gran relevancia; así como lo es el estudio especializado de Alexis McLeod (2018) respecto a su pensamiento metafísico.

Por otra parte, respecto a la filosofía en el Tahuantinsuyo (la incaica o «andina»), se abordan allí ideas como las relaciones entre espacio-tiempo (*pacha*) o materia (*cay*) e idea (*camac*), etc. (Bouysson-Beyssac *et al.*, 1987). Como análisis riguroso, extenso, detallado y abarcativo, vale la pena revisar el libro *Filosofía andina* de Josef Estermann (2009). De igual manera, es de rescatar el trabajo de Mario Mejía Huamán (2005) sobre el mismo tema, de Yáñez del Pozo (2002) o Rojas (2019) sobre el manuscrito del Huarochirí

y, sobre todo, la obra de Víctor Mazzi (2015, 2016) *Inkas y filósofos: posturas, teorías, estudios de fuentes y reinterpretación y Presentación de Juan Yunpa: un filósofo inka en el siglo XVII*.

Finalmente, podríamos hablar de una perspectiva «amazónica», pero que, realmente, *no es reducible a ella*. En diversos estudios se le ha denominado «abyayalense», aunque parece ser igual de genérico como lo es «amerindia». Situándolo en el caso colombiano, los aportes de Urbina (2004; 2016), Torres (2004) y Reichel-Dolmatoff (1997; 2005) son notables para introducirse de manera general a este tipo de pensamiento; principalmente, en lo que se refiere al chamanismo. También trabajos como los de Páramo (2004) sobre la lógica de los mitos; Pabón (2002), sobre su estética y concepción cosmológica de la crueldad; o Hernández (2020c), sobre su metafísica ofrecen una introducción documentada. Es de reconocer el valioso trabajo que Castaño Uribe (2020) ha realizado al visibilizar el pensamiento que hay tras la serranía del Chiribiquete, así como Urbina lo ha hecho en la Lindosa (Urbina y Peña, 2016). También el conjunto de entrevistas realizadas por James y Jiménez (2004) a especialistas en el tema u Ortiz (2005) a los mamos («mayores») de la Sierra Nevada proporcionan información clave. Finalmente, es importante mencionar el extenso trabajo de Chindoy (2020) respecto a la filosofía de la comunidad *kamëntšá* respecto a los conceptos de ‘tiempo’, ‘belleza’ y ‘espíritu’.

Respecto a Asia

Si bien Corea, el Tíbet, Medio Oriente, etc. poseen también una basta cultura y, probablemente, tradición filosófica, baste aquí nombrar algunos autores respecto a sus tres más grandes culturas filosóficas: India, China y Japón; así como la filosofía babilónica en Asia menor.

Respecto a India, muchísimos textos se han publicado. Su clasificación en más de doce escuelas (cada una de ellas con subescuelas; y estas, en doctrinas) a lo largo de más de veintitrés siglos convierte su estudio en algo sumamente arduo. Temas tan diversos se abordan como: la lógica y la naturaleza del conocimiento, la relación materia-espíritu, los átomos, una vida feliz, la relación yo-Absoluto, el destino, la vacuidad, etc. No obstante, como material introductorio es muy notable la obra de Mahadevan (1991), así como las de Tola y Dragonetti (1999; 2010), Williams *et al.* (2013) y de Arnau (2005; 2008; 2012). También son valiosas, como fuentes primarias, las traducciones que han hecho Consuelo Martín Díaz (ed.) de diversas *Upaniṣad* (1998; 2002; 2009a; 2009b) o los *Brahma sūtras* (2000) del *vedānta*, Juan Arnau de las obras de Nāgārjuna (2006; 2011) o Vasubandhu (Arnau, 2011), Laia Villegas (Íśvarakṛṣṇa, 2016) de las *Sāṃkhya-kārikā*, o el estudio crítico del B. K. S. Iyengar (2003) de los *Yoga sūtras* de Patañjali. Así mismo, son fundamentales la selección crítica de los *Prajñāpāramitā* de Costero (ed., 2006), Hurie *et al.* (1993) y Tola y Dragonetti (1999a); así como la selección de los *sūtras* del Buddha hechas por Tola y Dragonetti (1999b, 2012) y Dragonetti (2006) y el Bhikkhu Bodhi (2019).

Respecto a China, si bien muchísimos temas son abordados también, es notable el interés por vincularlos considerablemente, bien sea a corto o largo plazo, con la política, el recto gobierno y una vida ética virtuosa —así como en India, por ejemplo, sus teorías convocaban a la liberación del sufrimiento—. Seis grandes escuelas se reconocen generalmente: confucianismo, daoísmo, budismo, legismo, mohísmo y la escuela de los nombres; no obstante, en el *Sourcebook* de Wing-Tsit Chan (1963) se terminan recogiendo casi 44 escuelas, cuando menos. Además de la anteriormente mencionada obra —fundamental y notable tanto como fuente primaria como estudio crítico—, cabe resaltar el valioso estudio de Anne Cheng (2002), así como el de Bauer (2009), el de Berger (2019), Feng Youlan (1989); o, ya de manera más específica, en la metafísica china, el de Li y Perkins (2015). Como fuentes primarias, pueden encontrarse las *Analectas* de Confucio (1997), así como los *Cuatro libros clásicos del confucianismo* de Pérez (2009) y Fina Sanglas (1975). También son fundamentales los clásicos del daoísmo: *Laozi* o *el Daò Dé Jīng* (Lao Tsé, 2015), el *Zhuangzi* (1996) y el *Liezi* (2006), así como *Los cuatro libros del emperador amarillo* (Preciado, 2010). También es importante tener en cuenta la antología de Cleary (1983) respecto al budismo huayan, así como *El arte de la política* de Han Fei Zi (2010) o el *Mozi* de Mo Ti (1987).

Finalmente, dado que también la filosofía japonesa es tan amplia, se recomienda consultar el *Sourcebook* de Heisig *et al.* (2011), también editado al español por Bouso (2016). Tanto como estudio crítico como

compendio de fragmentos de fuentes primarias es fundamental. Vale la pena mencionar también la obra del filósofo budista Ehei Dōgen (2015), el *Shōbōgenzō*, así como las obras de algunos de los filósofos de la escuela de Kioto: Kitarō Nishida (1985), Hajime Tanabe (2014) y Keiji Nishitani (1999), así como la antología realizada por Agustín Zavala (1995, 1997). Dicha escuela tiene la peculiaridad de establecer puentes entre elementos del pensamiento filosófico budista con el occidental (Nietzsche, Heidegger, Husserl, Hegel, el existencialismo, etc.) respecto a temas tan variados como el nihilismo, la libertad, la unidad, etc.

Finalmente, de la filosofía Babilónica es realmente poco lo que se sabe. Además del estudio de Frankfort *et al.* (1954), y de la traducción de Silva (1972) de un diálogo filosófico sobre la justicia divina, solo se cuenta con un recentísimo estudio profundo y detallado por parte de Marc Van de Mieroop (2015, 2018) acerca de esta tradición.

Respecto a África

Finalmente, respecto a África, las tradiciones menos estudiadas en habla hispana en comparación con las de Asia y América, se puede recomendar bibliografía respecto a dos bloques: la filosofía kemética (egipcia) y el conjunto de filosofías africanas. Como es de esperarse, variados son los temas que en todas estas tradiciones: en Egipto, la hexapartición del alma, la trascendencia, la ética; y en otras tradiciones: el destino en el sistema adivinatorio (*Ifá*) de los yoruba, la relación alma-cuerpo o el concepto de ‘verdad’ de los akan, el chi en la cosmología de los igbo, etc.

Sobre la filosofía kemética vale la pena tener en cuenta la obra de Frankfort *et al.* (1954), así como Wallis Budge (2006), Proto (2012), James (2001), Kete Asante (2000) y Bolanno (2017). Respecto a las fuentes primarias, si bien el acceso a los papiros, así como su análisis, es de difícil acceso, como introducción pueden tenerse en cuenta los Textos de las pirámides (Allen, 2005), las diversas traducciones y análisis del *Libro egipcio de los muertos* (Anónimo, 1898, 1981, 2003, 2017) —que, aunque en esencia no es un texto filosófico, sí podrían operar allí algunos conceptos—, así como la más valiosa antología con la que contamos en lengua española respecto a los textos egipcios: *La literatura en el Antiguo Egipto: Breve antología*, de Sánchez Rodríguez (2003).

De otro lado, respecto a África en general, vale la pena mencionar, además de los autores mencionados en la sección anterior, a: Eugenio Nkogo Ondó (2006; 2017), Fernando Susaeta (2010), Brown (2004) y el libro de compilación de estudios críticos editado por Emmanuel Chukwudi Eze (ed., 2002). Como estudios críticos especializados, vale la pena mencionar a: Gordon (2008), Hamminga (2005), Tamosauskas (2020), Ukpokolo (2017), Wiredu (2004) y Afolayan y Falola (eds., 2017). En especial, el estudio de Tempels (1959) sobre la filosofía bantu merece especial mención, puesto que, pese a su antigüedad, revela aspectos fundamentales de su pensamiento como: su ontología, su concepción de *muntu* o «persona», sus ideas respecto a la ética y la moral, etc.

Conclusiones

Hasta ahora hemos transitado por las etapas fases por las que probablemente pasamos quienes nos acercamos a las filosofías no europeas: primero, rechazarlas sin más; luego, evaluar críticamente los argumentos que se suelen esgrimir respecto a la imposibilidad de su existencia para, posteriormente, superarlos; y, finalmente, identificar, muy superficialmente, qué materiales y algunos problemas se pueden encontrar para comenzar su estudio e investigación.

Para concluir quisiera, siendo consecuente con que esta es una invitación, proponer esta reflexión: si la labor del filósofo es buscar críticamente la verdad, pensar reflexivamente las ideas y teorías mismas, problematizar los conceptos de manera ecuánime, objetiva e imparcial, entonces lo más consecuente es que, antes que decir que «Eso [sea lo que fuere] no es filosofía» lo más acorde a nuestro estudio debería ser primero acercarse a ese tipo de pensamiento, sus obras, postulados, etc. para luego evaluar, *con criterios bien fundamentados*, si realmente tal o cual tesis es digna de considerarse válida, sólida o, incluso, genuinamente filosófica.

Con la apología que aquí presento no pretendo validar toda teoría no europea por el hecho de que sea diferente o novedosa, sino que, como bien dije al inicio, deseo invitar al lector a que se abra a un mundo infinitamente más amplio para seguir abordando esos mismos problemas que ya le inquietan y, probablemente, ha venido investigando (la justicia, la verdad, la existencia, la belleza, etc.), solo que diversificando las perspectivas, voces y posturas; claro está, no por ello reduciendo el rigor ni la exigencia académica a la hora de estudiar dichos postulados. Es probable que al hacer esto no se resuelvan la mayoría de los problemas filosóficos que ya conocemos, pero también lo es que se refinen un poco mejor los intentos de respuesta que ya tenemos o, mejor, surjan nuevas preguntas a problemas que ni siquiera habíamos contemplado...

Referencias

- Appiah, K. A. (2019). *Las mentiras que nos unen: replanteando la identidad*. Taurus.
- Bauer, W. (2009). *Historia de la filosofía china*. Trad. Daniel Romero. Herder.
- Bernal, M. (1987). *Black Athena The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 1. Rutgers University Press.
- Bernal, M. (1991). *Black Athena The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 2. Rutgers University Press.
- Bernal, M. (2001). *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to his Critics*. Duke University Press.
- Bernal, M. (2006). *Black Athena The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 3. Rutgers University Press.
- Bouso García, R. (2016). «Marco introductorio». En: Heisig, J. W., Kasulis, T. P., Maraldo, J. C., Bouso, R. (Eds.). *La filosofía japonesa en sus textos*. Herder.
- Castro Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Confucio. (1975). *Lun Yu o Comentarios filosóficos*. En: *Los cuatro libros clásicos*. Trad. Oriol Fina Sanglas. Bruguera.
- Confucius. (1861). *The Analects*. Trans. James Legge. Chinese Text Project [CTP]. <https://ctext.org/analects>
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1991). *¿Qué es la filosofía?* Trad. Thomas Kauf. Anagrama.
- Dupont, F. (1994). *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au livre latin*. La Découverte.
- Dussel, E. (1999). Más allá del eurocentrismo: El sistema-mundo y los límites de la modernidad. En: S. Castro-Gómez, Ó. Guardiola-Rivera y C. Millán de Benavides. (Eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. CEJA.
- Eze, E. C. (2001). «El color de la razón». En: Mignolo, W. (Ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-521). Ediciones del Signo.
- Ferrater Mora, J. (1975). *Diccionario de filosofía*. Tomos 1 y 2. Sudamericana.
- Frankfort, H. A., Wilson, J. A. Y T. Jacobsen. (1954). *El pensamiento prefilosófico I: Egipto y Mesopotamia*. Trad. Eli de Gortari. Fondo de Cultura Económica.
- Frege, G. (2016). «Concepto y objeto». En: *Escritos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Garcés, F. (2005). «Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica». En: Walsh, C. (Ed.). *Pensamiento crítico y matriz de(colonial): reflexiones latinoamericanas*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Trad. Javier Palacio. Siruela.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Lecciones de la filosofía de la historia*. Trad. Josep María Quintana. En: Rühle, V. (Ed.). *Obras completas 2: Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Lecciones de la filosofía de la historia*. Biblioteca de Grandes Pensadores, Gredos.
- Hernández Rodríguez, J. C. (2019). El *Ometeotl*: la dualidad como fundamento metafísico trascendental. *Perseitas*, 7(2), 248–273. <https://doi.org/10.21501/23461780.3290>
- Hernández Rodríguez, J. C. (2020a). *Advaita vedānta*: la no-dualidad como fundamento de la realidad. *Aporía*, 18, 73–91. <https://doi.org/10.7764/aporia.18.1129>

- Hernández Rodríguez, J. C. (2020b). La función de la palabra: el lenguaje en la relación pensamiento-realidad de algunas escuelas filosóficas indias. *Polisemia*, 16(30), 24–40. <https://doi.org/10.26620/uniminuto.polisemia.16.30.2020.24-40>
- Hernández Rodríguez, J. C. (2020c). Principios metafísicos fundamentales de la cosmología chamánica abyayalense. *Principios: Revista de Filosofía (UFRN)*, 27(53), 63–89. <https://doi.org/10.21680/1983-2109.2020v27n53ID20151>
- Heidegger, M. (2006). *¿Qué es la filosofía?* Trad. Jesús Adrián Escudero. Herder.
- Husserl, E. (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Trad. M. García Baró. Encuentro.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. Fondo de la Cultura Económica.
- Jaeger, W. (2003). *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica.
- James, G. G. (2001). *Legado robado: la filosofía griega es filosofía egipcia robada*. Trad. Georgina Falú. Falú Foundation Edition.
- Leibniz, G. W. (2000). *Discurso sobre la teología natural de los chinos*. Trad. Lourdes Rensoli. Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- León-Portilla, M. (2017). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (11th ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Liotard, J. F. (1994). *¿Por qué filosofar?* Trad. Godofredo González. Altaya.
- McLuhan, M. (1994). *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*. Trad. Patrick Ducher. Paidós.
- Melero Ballido, A. (Ed. y trad.) (1999). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Planeta-DeAgostini.
- Montaigne, M. de. (1984). *Ensayos completos*. Trad. J. de Luaces. Tomo 1. Orbis.
- Morgan, K. (2004). *Myth and Philosophy from de Presocratics to Plato*. Cambridge University Press.
- Nkogo Ondó, E. (2006). *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Ediciones Carena.
- Russell, B. (1964). *La sabiduría de Occidente*. Trad. Juan García Puente. Aguilar.
- Russell, B. (1971). *Historia de la filosofía occidental*. Tomo 1. Trad. Julio Gómez de La Serna y Antonio Dorta. Espasa.
- Schopenhauer, A. (2011). *Notas sobre Oriente*. Trad. Adela Muñoz. Alianza.
- Tamosauskas, T. (2020). *Filosofía africana: pensadores africanos de todos os tempos*. Amazon Kindle.
- Tempels, P. 1995. «Bantu Philosophy». In: Mosley, A. (Ed.), *African Philosophy: Selected Readings*. Edited by Albert Mosely. Prentice Hall.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la India: del Veda al vedānta, el sistema sām̐khya. El mito entre la oposición entre el “pensamiento” indio y la “filosofía” occidental*. Kairós.
- Urbina, F. (2004). «Chamanismo y pensamiento abyayalense». En: James, A. J. y Jiménez, D. A. (Eds.), *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo* (pp. 83-124). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Urbina, F. y Peña, J. E. (2016). Perros de guerra, caballos, vacunos y otros temas en el arte rupestre de la Serranía de La Lindosa (Río Guayabero, Guaviare, Colombia): Una conversación. *Ensayos. Historia y teoría del arte*, 20(31), 7-37. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ensayo/article/view/62026>
- Voltaire. (2001). *Filosofía de la historia*. Trad. Martín Caparrós. Tecnos.
- Wade, P. (2011). Raza y naturaleza humana. *Tabula Rasa*, 14(1), 205-56. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n14/n14a09.pdf>
- Watson, P. (2005). *Ideas: historia intelectual de la humanidad*. Crítica.
- Zeller, E. (1968). *Fundamentos de la filosofía griega*. Trad. Alfredo Llanos. Ediciones Siglo XX.

Bibliografía recomendada

- Afolayan, A. y Falola, T. (2017). *The Palgrave Handbook of African Philosophy*. Palgrave Macmillan.
- Allen, J. P. (2005). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Society of Biblical Literature.
- Anónimo. (1898). *The Egyptian Book of The Dead. The Chapters of Coming Forth by Day* (ed. Ernest A. Wallis Budge). Kegan Paul, Trench, Trübner y Co., Ltd.
- Anónimo. (1981). *Libro egipcio de los muertos*. Trad. Albert Chapmdor. EDAF.
- Anónimo. (2003). *Libro egipcio de los muertos: primera versión poética según el texto jeroglífico, publicado por Wallis Budge*. Trad. A. Laurent. Editorial Astri S. A.
- Anónimo. (2017). *Libro de los muertos*. Trad. Federico Lara Peinado. Tecnos.
- Arnau, J. (2005). *La palabra frente al vacío: la filosofía de Nāgārjuna*. Fondo de Cultura Económica.
- Arnau, J. (2008). *El arte de probar: ironía y lógica en la India antigua*. Fondo de Cultura Económica.
- Arnau, J. (2011). La *Viṃśatikākārikā* de Vasubandhu. *Estudios de Asia y África*, 46(2), 287-302.
- Arnau, J. (2012). *Cosmologías de la India*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauer, W. (2009). *Historia de la filosofía china*. Trad. Daniel Romero. Trotta.
- Berger, D. (2019). *Introducción a la filosofía asiática*. Trad. Alejandro Flórez y Juliana Acosta. Universidad de Caldas.
- Bhikkhu Boddhi. (2019). *En palabras del Buddha: una antología de Discursos del canon pali*. Trad. Abraham Vélez, Aleix Ruiz y Ricardo Guerrero. Kairós.
- Bolanno, M. (2017). Tiempo y espacio en la Duat: observaciones respecto de los Libros del más allá del Reino Nuevo. *Estudios de Asia y África*, 52(1), 119-140.
- Bouysse-Cassagne, T. Harris, O., Platt, T. y Cereceda, V. (1987). *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Hisbol.
- Brown, L. (2004). *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*. Oxford University Press.
- Castaño Uribe, C. (2020). *Chiribiquete: la maloka cósmica de los hombres jaguar*. Sura.
- Chan, W.-T. (Ed.). (1963). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton University Press.
- Cheng, A. (2002). *Historia del pensamiento chino*. Ediciones Bellaterra.
- Chindoy, A. (2020). *A Decolonial Philosophy of Indigenous Colombia: Time, Beauty, and Spirit in Kamëntšá Culture (Global Critical Caribbean Thought)*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Cleary, T. (1983). *Entry Into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism*. University of Hawaii Press.
- Confucio. (1975). *Los cuatro libros clásicos*. Trad. Oriol Fina Sanglás. Bruguera.
- Confucio. (1997). *Lun Yu: reflexiones y enseñanzas*. Trad. Anne-Hélène Suárez. Kairós.
- Confucio. (2009). *Los cuatro libros*. Trad. Joaquín Pérez Arroyo. Paidós.
- Costero, J. I. (Ed.). *La perfección de la sabiduría. Textos breves Prajñāparamita*. Biblioteca Nueva.
- De la Garza, M. (1987). «Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen». En: Monjarás-Ruiz, J. (Ed.), *Mitos cosmogónicos del México indígena* (pp. 15-86). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Dōgen, E. (2015). *Shōbōgenzō. La preciosa visión del Dharma verdadero*. Trad. D. Villalba. Kairós.
- Dragonetti, C. (Ed.). (2006). *Udāna: la palabra de Buda*. Trotta.
- Estermann, J. (2009). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un nuevo mundo*. Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología.
- Eze, E. C. (Ed.). (2002). *Pensamiento africano: cultura y sociedad*. Ediciones Bellaterra.

- Frankfort, H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T. (1954). *El pensamiento prefilosófico I: Egipto y Mesopotamia*. Trad. Eli de Gortari. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gordon, L. (2008). *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge University Press.
- Hamminga, B. (Ed.). (2005). *Knowledge Cultures: Comparative Western and African Epistemology*. Rodopi.
- Han Fei Zi. (1998). [HF] *El arte de la política (los hombres y la ley)*. Trans. Y. Ning & G. García Noblejas. Tecnos.
- Heisig, J. W., Kasulis, T. P., Maraldo, J. C. y Bouso, R. (Eds.). (2011). *La filosofía japonesa en sus textos*. Herder.
- Hernández Rodríguez, J. C. (2019). El *Ometeotl*: la dualidad como fundamento metafísico trascendental. *Perseitas*, 7(2), 248–273. <https://doi.org/10.21501/23461780.3290>
- Hernández Rodríguez, J. C. (2020c). Principios metafísicos fundamentales de la cosmología chamánica abyayalense. *Principios: Revista de Filosofía (UFRN)*, 27(53), 63–89. <https://doi.org/10.21680/1983-2109.2020v27n53ID20151>
- Hurie, A., Mundy, S. y Calle, R. (Eds.). (2006). *Sutra de la atención*. Sutra del diamante. EDAF.
- Íšvarakṛṣṇa. (2016). [SK] *Sāṁkhya-kārikā: las estrofas del Sāṁkhya* (L. Villegas, Trad.). Kairós.
- Iyengar, B. K. S. (2003). *Luz sobre los Yoga Sūtras de Patañjali*. Kairós, edición crítica bilingüe.
- James, A. J. y Jiménez, D. A. (Eds.). (2004). *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- James, G. G. (2001). *Legado robado: la filosofía griega es filosofía egipcia robada*. Trad. Georgina Falú. Falú Foundation Edition.
- Kete Asante, M. (2000). *The Egyptian Philosophers: Ancient African Voices from Imhotep to Akhenaten*. Sussex Academic Press.
- Lao Tsé. (2015). *Tao Te Ching. Los libros del Tao*. Trad. I. Preciado Idoeta. Trotta.
- Lenkersdorf, C. (2003). *Cosmovisión maya*. Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos «CeAcatl».
- Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos «CeAcatl».
- León-Portilla, M. (1994a). *Quince poetas del mundo náhuatl*. Booket.
- León-Portilla, M. (1994b). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya: ensayo de acercamiento*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, M. (2017). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (11th ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Li, C. y Perkins, F. (2015). *Chinese Metaphysics and its Problems*. Cambridge University Press.
- Lie Zi. (2006). [Liezi] *Lie Zi: El libro sobre la perfecta vacuidad*. Trad. I. Preciado Idoeta. RBA.
- Maffie, J. (2000). ‘Like a Painting, We Will Be Erased; Like a Flower, We Will Dry Up Here on Earth’: Ultimate Reality and Meaning According to Nahua Philosophy in the Age of Conquest. *Ultimate Reality and Meaning*, 23(4), 205-218. <https://www.utpjournals.press/doi/pdf/10.3138/uram.23.4.295>
- Maffie, J. (2002). Why Care about Nezahualcoyotl?: Veritism and Nahua Philosophy. *Philosophy of the Social Sciences*, 32, 73-93. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/004839310203200104>
- Maffie, J. (2005). “Aztec Philosophy”. In: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://www.iep.utm.edu/aztec/#H9>
- Maffie, J. (2014). *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. University of Colorado Press.

- Mahadevan, T. M. P. (1991). *Invitación a la filosofía de la India*. Trad. L. García Urriza. Fondo de Cultura Económica.
- Martín Díaz, C. (Ed.). (1998). [*Māñ. Up.*] *Conciencia y Realidad. Estudio sobre la metafísica advaita con la Māñḍūkya Upaniṣad, las kārikā de Gauḍapāda y comentarios de Śaṅkara*. Trotta.
- Martín Díaz, C. (Ed.). (2000). [*Ved. S.*] *Brahma-Sūtras Upaniṣad con los comentarios advaita de Śaṅkara*. Trotta.
- Martín Díaz, C. (Ed.). (2002). [*Bṛh. Up.*] *Gran Upaniṣad del Bosque Upaniṣad con los comentarios advaita de Śaṅkara*. Trotta.
- Martín Díaz, C. (Ed.). (2009a). [*BG*] *Bhagavad Gītā Upaniṣad con los comentarios advaita de Śaṅkara*. Trotta.
- Martín Díaz, C. (Ed.). (2009b). *Upaniṣad con los comentarios advaita de Śaṅkara*. Trotta.
- Mata Gavidia, J. (1950). *Existencia y perduración en el Popol-Vuh*. Guatemala, C. A.
- Mazzi Huaycucho, V. (2015). *Presentación de Juan Yunpa. Un filósofo inka en el siglo XVII*. Librosperuanos.com.
- Mazzi Huaycucho, V. (2016). *Inkas y filósofos: posturas, teorías, estudios de fuentes y reinterpretación*. (Edición del autor).
- Urbina, F. (Ed.). (2010). *Palabras del origen: breve compendio de la mitología de los uitotos*. Ministerio de Cultura de Colombia.
- McLeod, A. (2018). *Philosophy of the Ancient Maya: Lords of Time*. Lexington Books.
- Mejía Huamán, M. (2005). *Hacia una filosofía andina: doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. (Edición del autor).
- Mo Ti. (2002). [*Mozi*] *Mo Ti. Política del amor universal*. Trad. C. Elorduy. Tecnos.
- Nāgārjuna. (2006). [*VV*] *Abandono de la discusión*. Trad. Juan Arnau. Siruela.
- Nāgārjuna. (2011). [*MK*] *Fundamentos de la vía media*. Trad. Juan Arnau. Siruela.
- Nishida, K. (1985). *Indagación del bien*. Trad. A. L. Bixio. Gedisa.
- Nishitani, K. (1999). *La religión y la nada*. Trad. R. Bouso. Siruela.
- Nkogo Ondó, E. (2006). Síntesis sistemática de la filosofía africana. Ediciones Carena.
- Nkogo Ondó, E. (2017). Introducción a la filosofía africana. *Faia*, 7(28-29), 1-15.
- Ortiz, J. (Comp.). (2005). *Tratados e historias primitivas. Universo Arhuaco*. Ediciones Mestizas.
- Pabón, M. C. (2002). América cruel: una aproximación al doble. *Nova et Vetera*, 46(1), 6-17.
- Páramo, G. (2004). «Lógica paraconsistente y el mito chamánico». En: James, A. J. y Jiménez, D. A. (Eds.), *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo* (pp. 39-68). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Preciado Idoeta, I. (Ed.). (2012). *Los cuatro libros del emperador amarillo*. Trotta.
- Proto, F. (2012). La teología kemética (La esencial del pensamiento kemético. A Eugenio Nkogo Ondó 2/6). *Faia*, 1(2), 1-13.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1997). «Cristales de roca de los chamanes Desana y el universo hexagonal». En: *Chamanes de la selva pluvial* (pp. 149-162). Trad. E. Sánchez. Themis Books.
- Reichel-Dolmatoff, G. (2005). «La cosmovisión chamánica». En: *Orfebrería y chamanismo* (pp. 23-31). Banco de la República-Villegas Editores.
- Rojas, C. (2019). *Ontología andina desde el manuscrito del Huarochiri* (Texto inédito). <https://www.academia.edu/40033709/>
ONTOLOGÍA_ANDINA_DESDE_EL_MANUSCRITO_DE_HUAROCHIRI

- Sánchez Rodríguez, Á. (Ed.). (2003). *La literatura en el Antiguo Egipto (breve antología)*. Egiptomanía S. L.
- Silva, J. (1972). Diálogo sobre la justicia divina. La teodicea babilonia. *Estudios orientales*, 7(2), 211-225.
- Susaeta Montoya, F. (2010). *Introducción a la filosofía africana: un pensamiento desde el cogito de la supervivencia*. Ediciones IDEA.
- Tamosauskas, T. (2020). *Filosofía africana: pensadores africanos de todos os tempos*. Amazon Kindle.
- Tanabe, H. (2014). *La filosofía como metanoética*. Trad. R. Maldonado. Herder.
- Tempels, P. (1959). *Bantu Philosophy*. Présence africaine.
- Tola, F. (1999). Filosofía de la India I. Vedismo, brahmanismo, hinduismo. En M. Cruz Hernández (Ed.), *Filosofías no occidentales* (pp. 97-136). Trotta.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (Eds.). (1999a). *El sūtra del loto de la verdadera doctrina: Saddharmapuṇḍarīkasūtra*. El Colegio de México, Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas.
- Tola, F., y Dragonetti, C. (2010). *La filosofía de la India. Del veda al vedānta. El sistema sāmkhya. El mito de la oposición entre el «pensamiento» indio y «filosofía» occidental*. Kairós.
- Torres, W. (2004). «El chamán, el tigre y el cuerpo sin órganos». En: James, A. J. y Jiménez, D. A. (Eds.). *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo* (pp. 125-149). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ukpololo, I. (Ed.) (2017). *Themes, Issues and Problems in African Philosophy*. Palgrave Macmillan.
- Urbina, F. (2004). «Chamanismo y pensamiento abyayalense». En: James, A. J. y Jiménez, D. A. (Eds.). *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo* (pp. 83-124). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Urbina, F. y Peña, J. E. (2016). Perros de guerra, caballos, vacunos y otros temas en el arte rupestre de la Serranía de La Lindosa (Río Guayabero, Guaviare, Colombia): Una conversación. *Ensayos. Historia y teoría del arte*, 20(31). 7-37. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ensayo/article/view/62026>
- Van de Mieroop, M. (2015). *Philosophy before the Greeks: The Pursuit of Truth in Ancient Babylon*. Princeton University Press.
- Van de Mieroop, M. (2018). Theses on Babylonian Philosophy. *Journal of Ancient Near Eastern History*, 5(1-2), 15-39. <https://doi.org/10.1515/janeh-2018-0004>
- Wallis Budge, E. A. (2006). *Ideas de los egipcios sobre el más allá*. Trad. Esteve Serra. El Barquero.
- Williams, P., Tribe, A. y Wynne, A. (2013). *Pensamiento budista: una introducción completa a la tradición india*. Trad. Agustina Luengo. Herder.
- Wiredu, K. (Ed.). (2004). *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing.
- Yáñez del Pozo, J. (2002). *Yanantin: La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito del Huarochiri*. Abya-Yala.
- Youlan, F. (1989). *Breve historia de la filosofía china*. Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Zavala, A. J. (Ed.). (1995). *Textos de la filosofía japonesa moderna*. Antología. El Colegio de Michoacán.
- Zavala, A. J. (Ed.). (1997). *Ensayos filosóficos japoneses*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Zhuang Zi. (1996). [*Zhuangzi*] *Zhuang Zi «Maestro Zhuang»*. Trad. I. Preciado Idoeta. Kairós.

Notas

¹ Véase especialmente el trabajo minucioso de Eze (2001), en donde se analiza esta posición de Kant *in extenso* a lo largo de su obra completa, estudiada en alemán.

² Véase el trabajo de Frankfort et al. (1954). Si bien en su traducción al español se titula *El pensamiento prefilosófico*, el original es *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, por lo que, confrontando el contenido mismo del libro, parece ser un error de traducción por un sesgo.

³ Por otra parte, Oriol Fina Sanglás traduce directamente: «Este hombre puede ser llamado filósofo, esto es, amante o estudioso de la sabiduría» (Confucio, 1975 [LY], p. 116).

⁴ Cabe mencionar también la opinión de Voltaire en su *Filosofía de la historia* (2001), Leibniz en su *Discurso sobre la teología natural de los chinos* (2000) o las *Notas sobre Oriente* de Schopenhauer (2011).

⁵ «En tule, la lengua de los kunas, Abya-Yala quiere decir ‘tierra-en-plena-madurez’, fórmula totalmente en contravía de Nuevo Mundo, impuesta por quienes tenían interés de fraguarlo a su ambicioso acomodo» (Urbina y Peña, 2016, pp. 8-9). En este sentido, es un nombre autóctono indígena que podría darse a este continente en contraposición de la categoría europea mencionada.

⁶ Es importante anotar que, como es natural, dicha sugerencia se hace a partir de la documentación recolectada hasta ahora. Gran parte de los estudios críticos —incluso, fuentes primarias— son de difícil acceso, ya sea por las traducciones o, incluso, acceder al material en cuanto tal...