



El Colegio de México
Centro de Estudios de Asia y África

“Tianxia y transmodernidad: mundialidades desde el Sur Global”

Tesis presentada por
Ignacio Martín Ruiz
para optar al grado de
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA
ESPECIALIDAD: CHINA

DIRECTOR:
Eduardo Tzili-Apango

Ciudad de México, 2025

Abstract

El presente trabajo se preocupa por el curso posible que pudiera tomar la transición del orden mundial en curso, y que tiene como factores-fuerza el fortalecimiento de los actores del Sur Global, en general, y la competencia estratégica entre China y Estados Unidos, en particular. Ante un escenario de proliferación de conflictos alrededor del mundo, puede resultar conveniente e importante llevar nuestra atención a propuestas que se pregunten acerca de la relacionalidad interestatal e intercultural del mundo que viene, para así contribuir a habilitar posibilidades de coexistencia entre países. Por ello, en la presente investigación se analizan dos propuestas que postulan “proyectos de mundialidad” y que, como veremos, promueven una relacionalidad que trasciende la lucha entre intereses antagónicos y particularistas: la teoría del “Sistema *Tianxia*” del filósofo chino Zhao Tingyang, y la teoría de la “transmodernidad” del filósofo latinoamericano Enrique Dussel. A lo largo del trabajo, se verá reflejado que ambas perspectivas son complementarias y compatibles al momento de pensar la relacionalidad al interior del orden mundial, y su análisis conjunto permite tender un puente de diálogo entre cosmovisiones desde China y desde América Latina, regiones que históricamente se han considerado distantes una de la otra, para la estructuración de la relacionalidad mundial. Como aporte novedoso, puesto que ambos filósofos utilizan el concepto de “mundialidad” en sus respectivas propuestas, la investigación tendrá como eje central la problematización de este concepto como posible aporte a la manera de comprender la relacionalidad interestatal e intercultural, y se postulará una potencial definición para dicho concepto.

Índice

Agradecimientos	i
Palabras preliminares.....	iii
INTRODUCCIÓN.....	1
LA RELEVANCIA DE LA MUNDIALIDAD	2
UNA CONSTRUCCIÓN DESDE EL SUR GLOBAL	4
TIANXIA Y TRANSMODERNIDAD: MUNDIALIDADES DESDE EL SUR GLOBAL	6
CAPÍTULO 1 – CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS.....	8
1.1 MARCO TEÓRICO.....	8
1.2 OBJETIVOS.....	9
1.3 CATEGORÍAS DE ANÁLISIS.....	9
1.4 CONCEPTOS-CLAVE.....	10
1.5 RECORTE BIBLIOGRÁFICO	22
CAPÍTULO 2 – UN MUNDO DE TODOS LOS MUNDOS POSIBLES: LA MUNDIALIDAD TIANXIA DE ZHAO TINGYANG	24
INTRODUCCIÓN	24
2.1 RELACIONALIDAD AL INTERIOR DEL ORDEN MUNDIAL	26
2.2 DIAGNÓSTICO PARA EL SIGLO XXI	33
2.3 MUNDIALIDAD TIANXIA.....	38
2.3.1 DIMENSIÓN ÉTICA.....	39
2.3.2 DIMENSIÓN POLÍTICA.....	42
2.3.3 DIMENSIÓN CULTURAL	47
CAPÍTULO 3 – UN MUNDO DONDE QUEPAN OTROS MUNDOS: LA MUNDIALIDAD TRANSMODERNA DE ENRIQUE DUSSEL	52
INTRODUCCIÓN	52
3.1 RELACIONALIDAD AL INTERIOR DEL ORDEN MUNDIAL	54
3.2 DIAGNÓSTICO PARA EL SIGLO XXI	62
3.3 MUNDIALIDAD TRANSMODERNA.....	67
3.3.1 DIMENSIÓN ÉTICA.....	68
3.3.2 DIMENSIÓN POLÍTICA.....	72
3.3.3 DIMENSIÓN CULTURAL	76
REFLEXIONES FINALES	80
IMPERIALISMO Y MODERNIDAD: RECETA PARA LA CRISIS DE LA HUMANIDAD	81
TIANXIA Y TRANSMODERNIDAD: MUNDIALIDADES DESDE EL SUR GLOBAL	86
LA MUNDIALIDAD. APORTES PARA PENSAR EL MUNDO QUE VIENE	97
REFERENCIAS	102

Página en blanco

Agradecimientos

A mi mamá y papá, Gaby y Omar, por su ineludible apoyo y acompañamiento en cada una de las decisiones que tomé en mi Camino.

A Denise, Rita y Jorge, por ser parte fundamental de los pasos que di en los últimos años.

A la Corte China, Javier, Anita, Jon y Citlali, compañeros y compañeras de generación de Maestría que hicieron del proceso una experiencia inolvidable.

Al Loto Negro, Lautaro, Tatosh y Marilú, por brindarme espacios de contención, apoyo y disfrute siempre que fueran necesarios.

A los Anarcolmekas, porque sus risas hicieron de esta travesía un espacio de camaradería sin igual.

A Manu, Joa, Tincho, Joaco, Nenu, Esteban, Juje y Pedro, por ser parte de mi Camino estemos donde estemos.

A Nico, Mica e Ima, porque los lazos de amistad y compartición se construyen y sostienen sin importar el tiempo y la distancia.

A Eduardo, Nacho y José Antonio, por aconsejarme en la travesía del “hacer una tesis”.

A mis queridos y queridas profesoras y trabajadoras del CEAA-COLMEX: Pan, Liljana, Chen, Marisela, Flora, Wang, Berenice, Estelita, Jeanette.

Y a las autoridades de El Colegio de México y de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación del gobierno de México, por haber hecho posible esta investigación con su apoyo económico.

Página en blanco

Palabras preliminares

Esta investigación intenta contribuir a las reflexiones
en torno a la relacionalidad interestatal e intercultural.

Es un granito de arena más en la búsqueda por hallar
Caminos posibles para que el tiempo-presente conflictual
Dé paso a un mañana mutuo y coexistencial.

Página en blanco

Introducción

Sin la praxis no se hace camino, pero el camino tampoco se hace sin referencias [...] Se necesita una brújula y saber en qué dirección hay que caminar.

ENRIQUE DUSSEL (2014, 322)

La presente investigación es un estudio analítico y explicativo de las teorías del *Sistema Tianxia* del filósofo chino Zhao Tingyang, y de la *transmodernidad* del filósofo latinoamericano Enrique Dussel. Ambos autores construyeron sus propuestas a partir de la crítica a la forma que tomó la relacionalidad al interior del orden mundial, así como sus consecuencias para el mundo. Además, propusieron alternativas que contuvieran la posibilidad de articular una relacionalidad interestatal e intercultural de coexistencia y aprendizaje mutuo. Sus trabajos pueden sintetizarse en un concepto que ambos utilizan, y que, por ello, compone el título de esta investigación: la mundialidad. Este concepto invita a repensar la racionalidad subyacente a las relaciones internacionales y, dado que ambos filósofos lo utilizan, el análisis partirá del siguiente supuesto: ambas propuestas son proyectos de mundialidad.

Por un lado, la propuesta de Zhao procura “crear un plan para hacer del mundo un lugar de mundialidad” (2006, 34), entendiendo a la mundialidad como riqueza de expresiones espirituales humanas (2019, 51). Por su parte, Dussel avizora una “mundialidad analógica y concreta, donde todas las culturas, filosofías [y] teologías puedan contribuir con un aporte propio, como riqueza de la Humanidad plural futura” (1994, 167), que denomina “mundialidad transmoderna” (22). La semejanza es elocuente, y por ello, el segundo supuesto es que estos proyectos de mundialidad son, a priori, semejantes. Que ambos filósofos hayan pensado en el concepto de “mundialidad” al momento de proponer aspectos de sus proyectos dispara dos interrogantes: ¿tiene el

concepto de “mundialidad” capacidad explicativa para revelar alguna cualidad de la relacionalidad interestatal e intercultural? y ¿cuál sería su aplicabilidad efectiva para pensar la relacionalidad al interior del orden mundial?

La relevancia de la mundialidad

Hablar acerca de mundialidad, o bien problematizar la relacionalidad interestatal e intercultural al interior del orden mundial, es sumamente relevante. Siguiendo a Merino et. al (2022), somos testigos de una transición histórico-espacial que se manifiesta como “una crisis estructural del capitalismo y una transición geoeconómica, y como una crisis estructural del orden mundial y una transición geopolítica” (52). La transición geopolítica se expresa en la crisis del “histórico rol hegemónico de Estados Unidos” (2024, 31), en el resquebrajamiento del “orden globalista unipolar”, en el fortalecimiento de actores del Sur Global¹ en general, y en el ascenso de China en particular. Esta situación puso “en jaque la supervivencia del proyecto imperial angloestadounidense” (34) porque implica un reordenamiento mundial hacia un esquema “crecientemente multipolar [con] ciertos rasgos bipolares por el peso de Estados Unidos y China” (32).

Así, los líderes de países del Sur Global que ponen en cuestión el orden mundial angloestadounidense son cada vez más numerosos. Muchos de ellos canalizan sus demandas de reforma en plataformas internacionales como el G77+China,² el Movimiento de los Países No Alineados,³ o los BRICS⁴. Pero también hay países que impulsan sus propias propuestas de reforma de las instituciones mundiales, como es el caso de China. La diplomacia china⁵ impulsa un “nuevo tipo de relaciones internacionales”

¹ Trataremos este concepto más abajo.

² Véase el punto 23 del “Documento Final de la Tercera Cumbre del Sur”, 21-22 de enero 2024. Disponible en: https://www.g77.org/doc/3southsummit_outcome.htm.

³ Véanse los puntos 12 y 169.12 del “Documento Final de Kampala”, 14-21 de enero 2024. Disponible en: <https://nam.go.ug/sites/default/files/2024-02/Kampala%20Final%20Outcome%20Document.pdf>.

⁴ Véanse los puntos 14 y 8 de la “Declaración de Kazán”, 23 de octubre de 2024. Disponible en https://cdn.brics-russia2024.ru/upload/docs/Kazan_Declaration_FINAL.pdf?1729693488349783.

⁵ Para profundizar acerca de la diplomacia china para la nueva era puede consultarse Wang (2025).

en cuyo corazón se encuentra la “Comunidad Global de Futuro Compartido”, una idea de raíces confucianas que impulsa considerar al Planeta como un hogar común, y a la humanidad como una gran familia. Para construir esta comunidad, China presentó una serie bienes públicos globales que ha denominado “Iniciativas globales”: de la Franja y la Ruta (2013), de Desarrollo (2021), de Seguridad (2022), de Civilización (2023), y de Gobernanza. Esta última iniciativa atañe directamente a la estructuración del orden mundial, y fue lanzada por Xi Jinping en vísperas de la última cumbre de la Organización de Cooperación de Shanghái (OCS) en septiembre de 2025. Sin embargo, estas propuestas todavía tienen corta vida y aún carecemos de instancias concretas de aplicación en cuanto a las relaciones interestatales e interculturales.

Ahora bien, la transición geopolítica en curso no viene sin dificultades: los conflictos se multiplicaron alrededor del mundo y adoptaron la forma de una “Guerra Mundial Híbrida”, una guerra de “nueva generación donde se combinan elementos de la guerra convencional y no convencional [y que] se desarrolla en todos los frentes: económico, tecnológico, financiero, comercial, informativo, psicológico y virtual” (Merino et. al 2024, 104). La segunda etapa de la guerra comercial que Donald Trump lanzó contra la República Popular China (RPC) en abril de 2025, el bombardeo estadounidense a tres instalaciones de investigación nuclear iraníes en apoyo a Israel en junio del mismo año, y la imposición arancelaria sobre Brasil en julio, por mencionar algunas, son expresiones recientes de esta situación⁶. Para lamento de Estados Unidos, sus acciones contra terceros países ya no son lo infalibles que podían serlo en años anteriores.

La respuesta china fue categórica, puesto que no solo expresó la asertividad característica de sus declaraciones oficiales y públicas en años recientes, (Tzili-Apango

⁶ Con Trump como presidente de Estados Unidos, estas situaciones se están multiplicando.

2022), sino que reveló la plena disposición del liderazgo chino de afrontar una escalada del conflicto si EEUU no daba el primer paso en distender la situación, tal como finalmente sucedió. La respuesta iraní consistió en atacar la principal base estadounidense en la región, ubicada en Qatar, y la postura del país persa ante a los ataques israelíes condujo a que tanto EEUU como Israel estuvieran dispuestos a adoptar el alto al fuego. Por su parte, la respuesta brasileña consistió en defender la soberanía y dignidad de su país, al establecer una respuesta arancelaria recíproca. De esta manera, ni China, ni Irán, ni Brasil se sometieron a las condiciones planteadas por EEUU. Esto habla de la situación de erosión del liderazgo estadounidense, de ruptura del mundo unipolar, y de la transición hacia un orden mundial multipolar.

Con todo, nos encontramos en tiempos de cambio, o bien, tiempos de “desorden mundial y caos sistémico” (Merino et. al 2024, 77). No puede descartarse una mayor intensificación de los conflictos multidimensionales que son propios de los tiempos en que un mundo está muriendo, pero el nuevo no termina de nacer. Es lo que García Linera llama el “tiempo liminal” (2021). Pero estos tiempos de riesgos e incertidumbre también son tiempos de creación e innovación. Emergen ventanas de oportunidad que son habilitadas por los líderes de países del Sur Global que alzan la voz para visibilizar las injusticias del mundo. Las exigencias se acumulan por un orden mundial más justo, que haga realidad un horizonte en el que se respete la multiplicidad de creencias e identidades culturales, religiosas, espirituales, etc. Pero se impone la pregunta: ¿qué es el Sur Global?

Una construcción desde el Sur Global

Siguiendo a Merino et. al (2024), el “Sur Global”⁷ es un “espacio integrado por distintas regiones y zonas del mundo que fueron periferalizadas por el colonialismo-

⁷ Hay gran debate alrededor de la categoría de “Sur Global”: ¿qué es? ¿qué países lo componen? ¿cuál es el valor de trabajar con este concepto? Dentro del ámbito académico no hay unanimidad acerca de su definición, e investigadoras como Brun (2024) impulsan el uso de la categoría “Sur” a secas. Sin embargo,

imperialismo europeo” (179), en referencia a las conquistas de América, Asia y África entre fines del siglo XV y el siglo XIX. De esta manera, la categoría no refleja simplemente una característica “geográfica, sino política y simbólica, aludiendo a los históricos clivajes Norte-Sur, centro-periferia, que estructuraron desigualmente el sistema mundial” (179). La definición de Merino es importante porque la historicidad compartida de colonialismo y colonialidad que une a regiones distantes entre sí, simboliza una fuente de potencia común para cuestionar la típica relacionalidad imperialista de las potencias europeas y de Estados Unidos. La pertenencia al Sur Global no se define por un tamaño económico, y, puesto que sufrió los avatares coloniales, China forma parte de este espacio. Por ello, dentro del Sur Global se presentan “jerarquías y heterogeneidades” que no son contradictorias con la membresía —simbólica— a este espacio geopolítico (179-80).

Es importante notar que este Sur Global está en movimiento. Pero la clave de su potencia no radica en que cada país alce la voz individualmente, sino que se halla en la articulación de las múltiples y diversas voces que componen este espacio simbólico-político. Pero se impone otra pregunta: ¿qué construir? ¿cuál es el horizonte posible hacia el que articular de manera efectiva? Ante estos interrogantes, es importante que, desde la comunidad científica, y ante todo desde las Ciencias Sociales y Humanidades, asumamos una responsabilidad ética para que nuestras líneas de investigación se pregunten por los futuros posibles. Si efectivamente está aconteciendo una “Guerra Mundial Híbrida”, entonces el recrudecimiento de las crisis que golpean el mundo puede estar a la vuelta de la esquina. Por ello, se torna urgente *constelar*⁸ nuestra labor investigativa con las

en esta investigación consideramos que hablar de “Sur” puede resultar confuso para el ciudadano no especializado en cuestiones internacionales o geopolíticas. Así, “Sur Global” puede prestarse a menos confusiones con respecto a otras formas de entender el concepto de “Sur” en el lenguaje cotidiano, y por ello se adscribe a la definición de Merino et. al (2024).

⁸ *Constelar* es una idea que Walter Benjamin aplica a nuestra relación con el pasado: “[...] La realidad es facticidad y, también, posibilidad. [...] Porque el pasado pudo ser de otra manera, lo que ahora existe no debe ser visto como una fatalidad que no se pueda cambiar. Y si el presente tiene una posibilidad latente, que viene de un pasado que no pudo ser, entonces podemos imaginar un futuro que no sea proyección del presente dado, sino del presente posible” (Mate 2006, 21-2).

posibilidades futuras que contribuyan a transformar la relacionalidad al interior del orden mundial, para así habilitar o revelar caminos para el cultivo de relaciones interestatales e interculturales de paz y coexistencia. Las claves para arrojarse a hacia este propósito son el diálogo, el intercambio y el aprendizaje intercultural⁹, y por eso es importante analizar y relacionar propuestas impulsadas desde diferentes regiones del Sur Global, que traten acerca de cómo queremos, o podemos, construir el mundo que viene¹⁰.

Tianxia y Transmodernidad: mundialidades desde el Sur Global

Las propuestas de Zhao y Dussel son precisamente eso: están orientadas hacia el futuro, preguntándose acerca de cómo puede imaginarse la resolución intersubjetiva de conflictos, o acerca de las condiciones de posibilidad para la liberación política de los países del Sur Global. Y son impulsadas por dos filósofos de regiones que históricamente se han considerado lejanas: China y América Latina¹¹. Claro está que sus perspectivas no agotan los puntos de vista de sus regiones de origen, pero sí representan contribuciones importantes, dignas de ser trabajadas en simultáneo¹². Zhao concibió a *Tianxia* como “una teoría para el futuro”, puesto que entiende que una teoría “no debe seguir los pasos de la historia, sino que tiene responsabilidad de crear nueva historia” (2024c, 15). Dussel consideraba que “sin la praxis no se hace camino, pero el camino tampoco se hace sin referencias” (2014, 322). Por ello, “el proyecto de liberación, el ser futuro, es el

⁹ La propia China ha lanzado la Iniciativa de Civilización Global con la finalidad de promover el diálogo e intercambio significativo para la construcción de un mundo por venir.

¹⁰ Comenzar por el Sur Global no implica rechazar el diálogo con países europeos o el propio EEUU, pero sí es necesario comenzar a estructurar un nuevo mañana posible desde aquellas culturas que fueron invisibilizadas y relegadas de la toma de decisiones en la conformación de los órdenes mundiales anglosajones.

¹¹ Dussel nació en Argentina, pero en 1975 se fue al exilio a México porque atentaron contra su vida.

¹² Cabe destacar que Zhao y Dussel no tuvieron interacción y que cada uno no tenía conocimiento de la propuesta del otro. Esto revela un interés adicional para la investigación. Sabemos bien que hay una distancia importante entre las concepciones filosóficas de China y las de Occidente, en las que se formó Dussel. Por ello, observar simultáneamente ambas propuestas puede revelar que, quizás, haya cosmovisiones que, aunque distantes, tienen muchos puntos de contacto y mucho campo por recorrer en su diálogo interactivo para la construcción de un futuro compartido para la humanidad.

fundamento analógico hacia el cual la praxis liberadora se lanza vehementemente” (2011 [1977], 93). Ambas propuestas tienen mucho que decir acerca de las posibilidades que podamos construir hacia el futuro. Con esto en consideración, el objetivo de este trabajo es conocer por qué Zhao y Dussel impulsaron sus respectivas propuestas, y explicar en qué consisten, entendiéndolas como proyectos de mundialidad, a priori semejantes.

Para esto, la presente investigación se estructura en tres capítulos. En el primer capítulo, se dejan asentadas una serie de consideraciones metodológicas que resultan importantes para que el lector comprenda el hilo argumentativo del trabajo. El segundo y tercer capítulo estarán dedicados a la explicación de las propuestas de Zhao y Dussel, respectivamente; las subsecciones específicas de estos capítulos se detallarán en el apartado relativo a las categorías de análisis en las consideraciones metodológicas. Por último, en las reflexiones finales se establece el diálogo entre las propuestas de ambos filósofos, y se brindan unas conclusiones en las que se plantearán preguntas acerca de los aportes que estas propuestas pueden tener ante la transición del orden mundial, y acerca de la necesidad de incorporar el concepto de mundialidad a la construcción colectiva del mundo. Los desafíos a los que nos enfrentamos como humanidad requieren, si queremos hallar una salida, un proyecto y un horizonte compartido: una posibilidad esperanzadora que hacer efectiva para garantizar la posibilidad y capacidad del desarrollo y reproducción de la vida en su totalidad. Impulsar un proceso de diálogo tal es importante para nuestro futuro: sean propuestas desde diferentes latitudes del Sur Global, o la inclusión de propuestas críticas desde los países del Atlántico Norte, debemos lanzarnos a la tarea del diálogo intercultural e interseccional y construir así, conjuntamente, el horizonte futuro de la humanidad.

Capítulo 1 - Consideraciones metodológicas

En este capítulo, se asientan consideraciones metodológicas que son relevantes para la construcción de la investigación. Así, estableceremos su marco teórico, objetivos, categorías de análisis, conceptos-clave, y el recorte bibliográfico para cada autor.

1.1 Marco teórico

Esta investigación comprende un estudio analítico y explicativo de dos propuestas que atañen a las relaciones internacionales. Ambas se caracterizan por criticar la relacionalidad al interior del orden mundial vigente, y por presentar alternativas para transformar el orden mundial y maximizar las posibilidades de solucionar las problemáticas que afectan a la humanidad. Así, promueven la construcción de un futuro de coexistencia intercultural, de respeto a la dignidad de todas las comunidades humanas por igual, y de cuidado ecológico. Siguiendo a Cuadra Montiel (2016), la agenda de la teoría crítica en las Relaciones Internacionales (RRII) es una de “transformación de una situación conocida, aunque no deseada, hacia una deseable, pero todavía desconocida” (533). Por ello, ambas propuestas pueden considerarse parte de la teoría crítica, y, por tanto, esta investigación también se inscribe en dicha escuela.

Además, ambas propuestas implican reconceptualizar la forma en que se entiende el espacio mundial y la relacionalidad a su interior. De esta manera, podemos introducir a la consideración del presente trabajo la concepción de geopolítica crítica de Gearóid Ó Tuathail (1998), según la cual la geopolítica es la construcción espacial del orden mundial mediante la narrativa discursiva (que comprende recursos socioculturales y reglas) de los poderes hegemónicos o dominantes de un período determinado. Dado que los discursos “habilitan a hablar, escribir, escuchar y actuar de manera significativa” (80), para la geopolítica crítica es importante pensar en “cómo puede ser posible imaginar arreglos

geopolíticos diferentes” (312). Por ello, resulta imperativo considerar “no solo los discursos elaborados por los poderosos, hegemónicos y privilegiados sino también los discursos contrahegemónicos de quienes han sido marginalizados, ignorados y silenciados por los discursos dominantes” (11). En dicho papel, la figura fundamental es el intelectual disidente, quien mediante espíritu crítico cuestiona “las «verdades» imperantes de la geopolítica y las estructuras de poder, la economía política y el militarismo que justifican” (10). Por todo esto, puede considerarse que las propuestas de Zhao y Dussel se inscriben dentro de la geopolítica crítica, ya que un proyecto de mundialidad impulsa la redistribución espacial del poder mundial, como veremos. Debido a que el concepto de “mundialidad” es central en esta investigación, puede afirmarse que se inscribe en la geopolítica crítica.

1.2 Objetivos

Esta investigación tiene los siguientes objetivos, general y específicos:

- Objetivo general: explicar las propuestas de Zhao Tingyang y Enrique Dussel y sus aportes para analizar la transición del orden mundial.
- Objetivos específicos: a) comprender por qué Zhao y Dussel impulsaron sus propuestas; b) explicar las propuestas de ambos filósofos en las dimensiones ética, política y cultural; c) sintetizar las semejanzas y distinciones entre ambas perspectivas; d) proponer una definición para el concepto de “mundialidad” como aporte a la Teoría de las Relaciones Internacionales.

1.3 Categorías de análisis

El objetivo de esta investigación es explicar las propuestas de nuestros filósofos como proyectos de mundialidad, y sintetizar sus semejanzas y distinciones. Para esto, interesa conocer por qué propusieron sus proyectos, y en qué consisten. Con la finalidad

de conocer qué los impulsó a concebir sus propuestas, analizaremos la forma en que nuestros filósofos caracterizan la relacionalidad interestatal e intercultural al interior del orden mundial vigente, y analizaremos los diagnósticos que hicieran respecto de los riesgos, desafíos o peligros que se ciernen sobre el siglo XXI.

Así, trabajaremos los capítulos destinados a Zhao y Dussel a partir de tres ejes principales: 1) la caracterización de la relacionalidad al interior del orden mundial vigente; 2) el diagnóstico de los desafíos que enfrentamos como humanidad y mundo; y 3) los elementos que componen sus respectivas propuestas. De esta manera, cada capítulo se divide en tres secciones: 1) relacionalidad al interior del orden mundial, 2) diagnóstico para el siglo XXI, y 3) el proyecto de mundialidad respectivo. Estas serán las principales categorías de análisis de la presente investigación. Asimismo, como criterio para el análisis del contenido de las propuestas, trabajaremos a partir de las dimensiones ética, política y cultural como subcategorías de análisis¹³. La dimensión ética refiere al deber-ser y la matriz-guía de la relacionalidad de lo humano; la política, a la forma de organización de los sistemas humanos; y la cultural, a la construcción relacional entre diferentes comunidades humanas.

1.4 Conceptos-clave

Puesto que en la presente investigación estaremos explicando las propuestas de Zhao y Dussel como proyectos de mundialidad, sus caracterizaciones acerca de la relacionalidad al interior del orden mundial, y sus diagnósticos para el siglo XXI, a continuación, exploraremos los sentidos que nuestros filósofos imprimieron a tres

¹³ Para esto, nos inspiramos en la concepción tridimensional de *Tianxia* propuesta por Zhao, a saber, ética, política, y del conocimiento (2024c, 15).

conceptos en particular: “orden mundial”¹⁴, “Sur Global”¹⁵, y “mundialidad”. Además, en el caso de Dussel, queremos analizar los usos del concepto de “transmodernidad”¹⁶. Para analizar la frecuencia de uso o variantes de aplicabilidad de cada concepto en la bibliografía seleccionada de nuestros autores, fue utilizado el programa Atlas.ti, el cual permitió un análisis exhaustivo de los textos utilizados.

Orden mundial en Zhao Tingyang. Los dos conceptos más utilizados por Zhao son “orden mundial” (世界秩序, *shijie zhixu*) y “sistema mundial” (世界体系, *shijie tixi*, y 世界系统, *shijie xitong*), puestos en uso 63 y 56 veces, respectivamente. Además, utiliza el concepto de “sistema institucional mundial” (世界制度, *shijie zhidu*) en 8 ocasiones, referido a la institución efectivamente necesaria para la conformación de un mundo políticamente institucionalizado. Por su parte, utiliza “sistema internacional” en 5 oportunidades, y no utiliza en ninguna ocasión “orden internacional”.

Respecto de “orden mundial”, Zhao utiliza el concepto en 25 oportunidades de manera abstracta (2012; 2018a; 2019; 2021b), en 13 hace referencia al orden mundial Zhou (2009; 2012; 2014; 2018a; 2018b; 2019; 2021b), en 8 refiere al orden mundial como *tianxia* (2021a; 2021b), y en 7 ocasiones lo utiliza para referir al orden actual (2009; 2021b). Además, refiere al orden mundial como condición de supervivencia de los Estados (2019, 5), al problema actual del mundo como el de un orden mundial fallido (2018a, 11), al riesgo de que el orden mundial se transforme en uno dominado por el capital financiero y las tecnológicas (2021b, 23), al riesgo de perder el orden mundial a

¹⁴ También se analizará la utilización de los conceptos “sistema mundial”, “sistema-mundo”, “orden internacional”, y “sistema internacional”.

¹⁵ También se examinarán otras denominaciones como “Tercer Mundo”, o “Sur” a secas.

¹⁶ Dussel no sistematizó una teoría de la transmodernidad. Por ello, interesa hacer un análisis de las formas en las que utilizó este concepto, así como también “transmoderno” y “transmoderna”, a lo largo de su obra seleccionada. De tal manera, será posible sintetizar los diferentes matices que nuestro filósofo pudiera haberle dado.

causa de los imperialismos modernos que buscan dominar el mundo (184), y a la necesidad de construir un orden mundial soberano (185). Por todo esto, Zhao presenta a *Tianxia* como solución a los problemas del orden mundial (2009, 12), como una visión política del orden mundial (2021b, 41), como una filosofía del orden mundial (xiii), como un orden mundial compartido (2019, 65), y como un sistema universal que es responsable del orden mundial (2018a, 12).

Respecto de “sistema mundial”, Zhao refiere a este concepto de manera abstracta en 20 oportunidades (2012; 2019; 2021a; 2021b), en 14 ocasiones refiere a sistema mundial como *Tianxia* (2006; 2009; 2019; 2021a; 2021b; 2024b; 2024c), en 9 ocasiones refiere al sistema mundial de la dinastía Zhou (2013; 2021b; 2024c), en 3 oportunidades contrasta lo que entiende como un “sistema del mundo” como contraposición a un “sistema sobre el mundo” (2019, 54; 2024c; Zhao y Hanafi 2024), en 3 ocasiones menciona “sistema mundial” al contrastar las concepciones de *Tianxia* e imperio (2024c), en otras 3 ocasiones utiliza “sistema mundial” al problematizar su forma más óptima (2024c), y en una ocasión lo utiliza para referir al sistema vigente (2006, 38). Además, menciona a *Tianxia* como un sistema para el orden mundial (2021b, xiv), y como un sistema mundial de gobernanza (244). Cabe mencionar, adicionalmente, que Zhao refiere a *Tianxia* como un sistema-mundo internalizado, en contraposición al sistema-mundo de dominación propio del imperialismo (2021b, 115).

En efecto, Zhao diferencia su propuesta del sistema-mundo moderno tal como lo concibió Wallerstein, al considerar que dicho sistema aspira a la dominación imperialista, es decir, es un sistema impuesto al mundo, mientras que su propuesta aspira a ser un “sistema del mundo” (2009, 221)¹⁷. Por ello, Zhao hace hincapié en el “sistema

¹⁷ Tomando como referencia la crítica al sistema-mundo moderno wallersteniano, puede afirmarse que Zhao utiliza el concepto de “sistema-mundo” tal como lo entendemos en español, en 8 ocasiones (2009, 221; 2012, 53; 2021b 115).

institucional del mundo” para referir a la constitución efectiva de una institución mundial (2009, 221; 2012, 52, 59, 60; 2024c) que haga realidad el tercer mundo constitutivo de *Tianxia*, el mundo político (2021b, 45), que veremos en su apartado. La caracterización que nuestro filósofo hace respecto del “sistema internacional” da cuenta de su mirada crítica: considera que es un sistema explotador que es sostenido por las potencias para su propio beneficio, y en detrimento del mundo (2021b, 186, 189).

Con todo, podemos afirmar que el orden mundial para Zhao refiere al orden de las relaciones entre Estados, y por ello el orden mundial constituye la condición de supervivencia de estos. Sin embargo, este orden no se ha visto efectivamente realizado como consecuencia de las prácticas imperialistas de las potencias dominantes. Por ello, nos encontramos en un no-mundo (2021b, 22). Así, es preciso dotar al mundo de una soberanía propia porque, de lo contrario, podría resultar dominado por el capital financiero y las grandes tecnológicas. Por ello, propone *Tianxia* como un sistema para la realización efectiva de un orden mundial, en cuyo interior se construya una consciencia mundial que trascienda las fronteras rígidas y excluyentes del internacionalismo (45).

Orden mundial en Enrique Dussel. El concepto más utilizado por Dussel es el de “sistema-mundo”, con un total de 253 veces frente a un total de 20 y 10 veces para “sistema mundial” y “orden mundial”, respectivamente ¹⁸. Por su parte, “orden internacional” se utilizó en 4 ocasiones y “sistema internacional”, en ninguna.

¹⁸ Esto se explica porque Dussel elaboró su posición crítica en los asuntos mundiales a partir de la influencia que tuvieron en él las categorías centro-periferia propuestas por la Teoría de la Dependencia de la CEPAL, y porque consideraba que la obra cumbre de Wallerstein (1974) ponía un marco histórico a dicha teoría (2015, 335). Por ello, Dussel construyó su visión acerca del mundo sobre la base de la perspectiva abierta por Wallerstein, inspirándose en la periodización histórica propuesta por el estadounidense, y adoptando la categoría sistema-mundo como una de las características del proceso abierto por la invasión europea del continente americano desde 1492. Sin embargo, criticará de esta teoría lo que Dussel definió como un segundo eurocentrismo, esto es, que la narrativa esbozada, a pesar de reconocer factores externos en el desarrollo europeo, continúa presentándose exclusivamente desde la perspectiva europea, sin cuestionar la historicidad de la Modernidad (205, nota al pie 11). Por ello, nuestro filósofo contribuyó a la visibilización

De las diez ocasiones en que Dussel utilizó “orden mundial”, seis refieren al proyecto del Nuevo Orden Mundial, expresión imperialista estadounidense bajo la presidencia de George W. Bush padre (1993, 304; 1994, 168; 2011 [1977], 15; 2022, 69-70), y las restantes cuatro refieren a: una “totalidad concreta última” del estado de cosas en la relación entre naciones (2014, 394); al nacimiento de un nuevo orden mundial a partir de la invasión europea del continente americano en 1492 (1994, 146); a un “orden mundial del «sistema-mundo»” (2015, 270); y, finalmente, a la necesidad de la humanidad del Sur de luchar “por la construcción efectiva de un nuevo orden mundial, poscolonial, postcapitalista, transmoderno” (69).

Respecto de “sistema mundial”, de las veinte ocasiones en que es utilizada, ocho son una equivalencia directa a sistema-mundo (1994, 47; 1998, 18, 74, 75, 77; 2007, 149, 184; 2015, 56), once refieren al sistema mundial vigente bajo diversas caracterizaciones (2011 [1977], 30, 86, 155; 1993, 258; 1998, 9, 74, 380, 408; 2004, 205; 2007, 286; 2022, 63), en tanto que en una ocasión refiere a la “transición a otro sistema mundial, y ya sin periferia, más allá del modo de producción capitalista” (2011 [1977], 161). En cuanto a “orden internacional”, nuestro filósofo lo menciona en tres oportunidades de manera abstracta (2011 [1977], 146; 1994, 158; 2009, 484), y en una oportunidad refiere al “Nuevo Orden Internacional” de Estados Unidos (2011 [1977], 29).

Con base a esto, podemos afirmar que Dussel consideraba que el orden mundial refiere al orden político entre países (es la totalidad concreta última de las relaciones entre países). Al mismo tiempo, este orden está mediado por un modo de producción particular (cuestión que se abre al plantear la necesidad de alcanzar un momento postcapitalista), y se expresa en una forma de cristalización de las relaciones interculturales (por ello afirma

de una narrativa desde los pueblos y culturas excluidos de la conformación de la estructura mundial desde el siglo XVI.

la necesidad de un orden mundial poscolonial y transmoderno). Esto, en conjunto, conforma el sistema-mundo o sistema mundial, el cual, según nuestro filósofo, debe transformarse en un sistema sin periferia, más allá del capitalismo.

Sur Global en Zhao Tingyang. Zhao no hace ninguna mención a los conceptos de Sur Global, Tercer Mundo, o Sur (imbuido de significación política). Sin embargo, y como veremos en su diagnóstico, Zhao refiere críticamente al imperialismo moderno en general, y al imperialismo estadounidense en particular. En dicho contexto, menciona a las regiones que, en el ordenamiento establecido por dichos imperialismos, fueron catalogadas como “el resto del mundo”: Asia, Sudamérica, y África (Zhao 2021b). Nuestro filósofo critica la explotación de estos países, propia del modo de imperialismo de los países europeos y de EEUU, pero no profundiza en la caracterización política en nombre de las regiones que componen el Sur Global.

Sur Global en Enrique Dussel. La obra de Dussel está embebida en caracterizaciones políticas críticas del imperialismo estadounidense y en favor de las culturas excluidas por el euro-anglocentrismo. En el recorte que atañe a esta investigación, nuestro filósofo mencionó el concepto de “sur” imbuido de significación política en 142 ocasiones: 101 en referencia directa al Sur “político”, 21 con referencia al diálogo sur-sur, y 13 al diálogo sur-norte. Además, utilizó en 3 ocasiones la categoría “sur geopolítico” (2014, 7; 2016, 92, 203), y en una ocasión habló del “resurgimiento del Sur” (2015, 331). Por su parte, mencionó “Tercer Mundo” en 28 ocasiones, y utilizó específicamente “Sur Global” en 8 ocasiones. Cabe destacar que la totalidad de menciones a “Sur Global” tuvieron lugar en las últimas dos obras de nuestro filósofo (2020, 193; 2022, 719, 720, 730, 731).

Mundialidad en Zhao Tingyang. A lo largo de las obras seleccionadas, Zhao utilizó el concepto de “mundialidad”¹⁹ en 38 ocasiones en referencia a: a) el foco del Sistema *Tianxia* (2006, 6; 2012, 53) en tanto plan para hacer del mundo un lugar de mundialidad (2006, 34); b) *Tianxia* como imperio de mundialidad responsable de la felicidad común de todos los pueblos (2006, 34), o bien un sistema de mundialidad superior a los Estados (2024c, 6); c) un punto de vista político totalmente distinto a la internacionalidad (2006, 38), o bien que está ausente en la internacionalidad (2012, 53), y por tanto ausente en la ONU (2019, 49) y en las ideologías internacionales populares de la actualidad — universalismo unilateral, y pluralismo no-cooperativo— (2012, 55); d) un principio de mayor jerarquía que la internacionalidad (2006, 31, 39); e) una forma de ver el mundo (2006, 31, 39; 2012, 52; 2014, 290; 2018b, 43) para el propio mundo antes que para las naciones (2012, 55), es decir, ver al mundo desde el concepto de mundialidad (2018b, 44); f) una medida para observar los problemas y asuntos del mundo (2006, 30); g) un *Eidos* (idea platónica) universal del mundo (2012, 54, 60), es decir una propiedad política y metafísica cuya ausencia impide captar la integralidad que hace a nuestro mundo, y por ello es un mundo fallido (2006, 30, 31, 38; 2009, 6; 2012, 52; 2021b, xv, 250); h) la condición necesaria para reconocer los problemas reales de la política mundial (2009, 12), y la cualidad necesaria para que el mundo tenga posibilidad de alcanzar la paz perpetua (2018b, 49); j) una cualidad del mundo dada por la diversidad y pluralidad humanas (2012, 54; 2014, 290; 2018b, 43; 2019, 51, 58; 2021b, 206); y k) el fruto de un sistema político de armonía universal (2012, 54). Además, lo trata como como una perspectiva presente tanto en el imperialismo romano como en *Tianxia* Zhou (2019, xvii)²⁰, como la cualidad

¹⁹ En inglés, “worldness”, y en chino “世界性”, *shijiexing* cuya traducción literal se aproxima a “naturaleza del mundo”, pero puede interpretarse como una cualidad del mundo que se condensa en el concepto de “mundialidad”.

²⁰ Cuestión que tratamos en el apartado 2.1.

que tomó la estructura interna de China (2019, 42)²¹, y considera que el sistema-mundo wallersteniano es la negación de la mundialidad (2012, 53).

Entonces, tenemos que Zhao comprende a la mundialidad como punto de vista y forma de ver la realidad desde y por el mundo; como unidad de medición y condición necesaria para la resolución de problemas mundiales; como un sistema político armonioso de mayor jerarquía que el sistema internacional; como un principio, cualidad o propiedad que hace a la integralidad de nuestro mundo y que consiste en la riqueza de la diversidad y pluralidad humanas. Por ello, Zhao propone a *Tianxia* como un plan para la construcción de una “sociedad mundial con armonía, comunicación y cooperación de todas las naciones, garantizada por una institución de común acuerdo” (2006, 36), puesto que implica crear la perspectiva del mundo (30) para “comprender correctamente y descubrir soluciones para los problemas mundiales” (39), dando prioridad al “bienestar universal del mundo por sobre el de los Estados-nación” (2009, 6). Por ello, es la “mundialidad y no la internacionalidad lo que permite reconocer los problemas reales de la política mundial” (2009, 12). De esta manera, Zhao considera que un nuevo *Tianxia* “resolverá los problemas globales como los riesgos tecnológicos, los problemas financieros globales, el cambio climático, las pandemias, y los choques de civilizaciones” (Zhao y Hanafi, 2024).

Mundialidad y transmodernidad en Enrique Dussel. Dussel utilizó el concepto de “mundialidad” en 15 ocasiones, como: a) la pretensión de mundialidad de la Filosofía y de la Política de la Liberación (1998, 71; 2007, 402; 2022, 189); b) la “totalidad de las culturas concretas existentes” (1998, 82 nota 106); c) un horizonte mundial o planetario, opuesto al universalismo abstracto (1998, 15, 18 nota 5, 19); d) la construcción de una

²¹ Para la perspectiva de Zhao acerca de la estructuración interna de China, véase Zhao (2021b, 119-80).

mundialidad “analógica y concreta” a partir de un diálogo entre culturas (167) en el que todas ellas puedan afirmar su alteridad (1994, 22; 1998, 82 nota 106) como resultado de largos siglos de pluriversalidad cultural (2020, 34); e) una mundialidad “pluriversal” (2016, 69, 172; 2020, 26) que afirma a toda la humanidad (2016, 69), opuesta a la universalidad “unívoca, homogénea y excluyente” fetichizada por una sola cultura (2020, 26) a la que también refiere como universalidad “homogénea, única e impuesta” (34)²².

Por otra parte, Dussel utilizó el concepto de “transmodernidad” (o “transmoderno/a”) en 90 oportunidades, con referencia a: a) la cualidad de la Filosofía y Ética de la Liberación (1998, 64; 2011 [1977], 16; 2015, 50); b) una utopía (2015, 293); c) la superación del capitalismo (2014, 208), de la Modernidad (1993, 301; 1994, 73, 167, 176; 1998, 157 nota 208; 2014, 208), como algo más allá de ésta (2015, 46), y distinta de una posmodernidad (1994, 73 nota al pie 18; 2015, 56) que también debe ser superada (2015, 281); d) un proyecto que procura ir más allá de la Modernidad occidental (2015, 29, 284), alternativo del eurocentrismo (2004, 205 nota al pie 11), y que desempeñará una función de gran significación para el siglo XXI (2004, 201; 2007, 143); e) un proyecto mundial de liberación (1994, 167, 179; 2015, 293) político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso (1994, 178) para superar el núcleo racional moderno (2011 [1977], 16-7), cuyo proceso subsuma el carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (1994, 168, 178) en un horizonte mundial (1994, 178), desde la afirmación del Otro excluido (1998, 83 nota 120; 2007, 186) como co-realización de solidaridad analógica del centro/periferia, mujer/varón, etnias y culturas, Humanidad/tierra, occidente/tercer mundo (1994, 177), hacia un pluriverso multicultural

²² Adicionalmente, refiere a que “1492 fue el inicio de la Modernidad; de la mundialidad como «Centro» de Europa; de la constitución como «periferia» de América Latina, Asia y África” (1994, 167-8). Puesto que difiere de todo lo que vimos con antelación, y que no es del todo claro el entendimiento acerca de una “mundialidad como centro de Europa”, lo dejamos como una excepción que marca la orientación general del uso que Dussel dio al concepto.

mundial analógico²³ (2011 [1977], 118 nota al pie 3; 2015, 30, 101, 317; 2020, 201), en diálogo crítico intercultural (2015, 257), tomando en cuenta las asimetrías existentes entre países (283)²⁴; f) un paradigma mundial de Modernidad/Alteridad (1994, 180) con la positividad cultural no incluida en la modernidad (2004, 221); g) una nueva edad del mundo (2012, 82; 2014, 265; 2015, 6, 99, 100m 339; 2020, 34, 89, 90, 95), histórica, cultural y civilizatoria (2020, 25), inaugurada por el comienzo de un nuevo orden o estructura de nuevo sistema (2022, 738 nota 20); h) un nuevo orden mundial poscolonial, poscapitalista, transmoderno (2015, 69); i) una nueva civilización (2020, 89) ecológica, de democracia popular y de justicia económica (1994, 147), transmoderna, transliberal, transcapitalista (2014, 186, 292; 2022, 536), y transfordista en el campo ecológico (75), donde se haga presente la pluralidad de una humanidad dialogante (2015, 317; 2007, 555; 2020, 92-3); j) una mundialidad transmoderna (1994, 22) como realización plena de la humanidad futura, donde todas las culturas puedan afirmar su alteridad (1998, 82 nota 106); i) un momento multicultural fecundo (2004, 201; 2012, 10); j) una pedagógica de la liberación que se apoya en la comunidad de víctimas (1998, 437); k) una filosofía mundial pluriversa y transcapitalista en el plano económico (2015, 30); l) una plena singularidad que reintegra en su intersubjetividad la responsabilidad por el Otro (2022, 358); m) una concepción del “progreso cualitativo de la humanidad”²⁵ (1998, 565); o) una construcción innovadora (2004, 221); p) la resolución de la articulación de la participación institucionalizada con la representación al interior de un Estado (2022, 80 nota 62) para desarrollar la política del siglo XXI (2007, 145); y q) una larga transición a

²³ Al que también refirió como la “construcción de una cultura policéntrica mundial” (2007, 533).

²⁴ Todo esto implica “asumir lo mejor de la revolución tecnológica moderna, descartando lo antiecológico y lo exclusivamente occidental, para ponerla al servicio de mundos valorativos diferenciados, antiguos y actualizados, con tradiciones propias y creatividad ignorada, lo que permitirá abrir la enorme riqueza cultural y humana” (2004, 223).

²⁵ Esto implica reconocer que las conquistas sociales son siempre parciales, nunca perfectas, y por ello Dussel llama a “estar atentamente críticos en la lucha permanente” (1998, 565).

un futuro sistema transmoderno (2022, 729) “más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo” (2015, 100).

Con esto, podemos afirmar que la mundialidad transmoderna es un proyecto de liberación con horizonte mundial, que procura la construcción de un sistema mundial que nos conduzca a una nueva edad del mundo, a un nuevo orden mundial pluriversal analógico, y a una nueva forma de civilización humana. Esta nueva civilización será ecológica, de democracia popular, y de justicia económica, en la que la totalidad de las universalidades culturales que comprenden a la humanidad tengan cabida. Sus cimientos serán un diálogo intercultural que acepte las distinciones en las semejanzas, y que tenga plena consciencia de la ponderación necesaria ante las asimetrías entre diferentes actores. Este nuevo paradigma mundial implica la subsunción de los mejores aspectos de la modernidad, con los aportes propios de las culturas históricamente excluidas de la misma, siendo así una co-realización solidaria que trasciende los clivajes antagónicos. Este sistema, además de implicar una transmodernidad cultural, implica a su vez un transliberalismo político, un transcapitalismo económico, y un transfordismo ecológico²⁶. En definitiva, se trata de un largo proceso de cultivo que culminará en la superación de la Modernidad y de la Posmodernidad, más allá del capitalismo, del colonialismo y del eurocentrismo. Por ello, atañe directamente a la forma de relacionalidad de las comunidades humanas entre sí y para con el planeta, incorporando concepciones como el respeto o la responsabilidad por el Otro.

Adicionalmente, cabe mencionar que la filósofa española Rosa María Rodríguez Magda (1989) propone otra forma de comprender el concepto de “transmodernidad”. Para ella, la transmodernidad “no pretende resolver nada, es el nuevo paradigma del primer mundo, globalizado, vacío, sofisticado, high tech” (2004, 15-6). Es la virtualidad, la

²⁶ Con respecto al trans-fordismo, Dussel solo lo menciona una vez en los textos seleccionados, por lo que el sentido concreto que le da permanece oscuro.

telepresencia, lo cyborg, el internet, lo transnacional, lo transcultural, la pantalla, la transvanguardia, entre otras cosas (34). De hecho, para esta autora ya estamos viviendo en la transmodernidad: es la época presente caracterizada por una ultra-aceleración de permanente interconexión, la corrosión de las identidades nacionales, y los constantes flujos de información transnacionales, que Rodríguez Magda sintetiza en el fenómeno de la globalización. Con esto, a la concepción de transmodernidad de Rodríguez Magda le cabe la misma crítica que Dussel hiciera a la posmodernidad, de la que, nos dice, “de ninguna manera pone en cuestión la centralidad del eurocentrismo [...] y piensa que la sociedad posconvencional, urbana, postindustrial, del mercado cultural libremente elegido, se instalará universalmente, y con ello la misma posmodernidad global, como «situación» de la cultura humana en general en el siglo XXI” (2004, 219). Debido a la pretensión totalizante de la transmodernidad de la filósofa española —puesto que considera que lo propio de una porción cultural del mundo aplica a la totalidad—, es posible afirmar su concepción no es otra cosa que otra forma eurocéntrica respecto del devenir humano, y por ello, así como los posmodernos europeos, su postura constituye “una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la Modernidad” (2015, 29).

Por último, el concepto de “transmodernidad” fue utilizado en otras áreas disciplinares, como los estudios organizacionales (Jiménez Bandala 2015, Pérez Mayo y Roque Nieto 2020), la traducción (Stallaert 2017, Schmidt-Welle 2017), la teoría literaria (Remedi 2019), el derecho (Coelho 2020), la poesía (Maturó 2020, Arana Mont y Osorio 2022), y la educación (Arboleda 2021). Las características del presente trabajo impiden que sea posible desplegar la fundamentación de la aplicación concreta del concepto en cada situación, así como el enfoque dado al mismo, por lo que son líneas de investigación en las que profundizar en otros estudios.

1.5 Recorte bibliográfico

A continuación, se enlistan los recursos seleccionados para trabajar a cada autor.

Bibliografía de Zhao Tingyang

Artículos académicos: “Repensando el Imperio desde el concepto chino de «Todo-bajo-el-Cielo» (Tian-Xia)” (2006); “Una filosofía mundial política en términos de Todo-bajo-el-Cielo (Tian-xia)” (2009); “La ontología de la coexistencia: de Cogito a Facio” (2010); “El «Sueño Chino» en entredicho” (2013); “¿Puede esta Antigua filosofía china salvarnos del caos global?” (2018a); “Cómo hacer un mundo de paz perpetua” (2018b); “¿Qué concepto de Derechos Humanos puede defenderse de mejor manera?” (2018c); “«Todo-bajo-el-Cielo» (Tianxia 天下): entre el idealismo y el realismo” (2021a); “Las posibilidades para trans-civilizaciones y trans-subjetividad” (2023); “¿Cómo maximizar el futuro?” (2024a); Invitando a los ancestros a ser nuestros contemporáneos” (2024b); y “La lógica trascendental de la Teoría Tianxia: la integración tridimensional de la ontología, la ética y la epistemología” (2024c).

Libros y capítulos de libros: “Todo-bajo-el-Cielo y el relacionismo metodológico: una vieja historia y nueva paz mundial” (2012), capítulo del libro *Pensamiento político chino contemporáneo*; “Cómo hacer un mundo” (2014), capítulo del libro *¿Cómo es posible el diálogo global?; Redefiniendo la filosofía para la gobernanza mundial* (2019); y *Todo-bajo-el-Celo. El Sistema Tianxia para un posible orden mundial* (2021b).

Entrevista: “El Sistema Tianxia y la Democracia Inteligente: una entrevista con Zhao Tingyang” (Zhao y Hanafi 2024).

Bibliografía de Enrique Dussel

Libros y capítulo de libro: *Filosofía de la Liberación* (2011 [1977]); *Las metáforas teológicas de Marx* (1993); *1492: El encubrimiento del Otro (hacia el origen del mito de la modernidad)* (1994); *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998); “Sistema-mundo y Transmodernidad”, capítulo en *Modernidades Coloniales* (2004); *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica* (2007); *Política de la Liberación. Arquitectónica* (2009); *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y el desarrollo de una filosofía de la liberación* (2012); *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica* (2014); *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad* (2015); *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico* (2016); *Siete ensayos de la Filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial* (2020); y *Política de la Liberación. Crítica creadora* (2022).

A pesar de que puedan parecer muchas obras, constituyen sólo una porción de la obra bibliográfica de Dussel. Aun así, esta selección es una aproximación suficientemente satisfactoria para la tarea de analizar la propuesta del autor. Cabe destacar que, durante el proceso de escritura de este trabajo, específicamente durante el año 2025, se publicó una nueva obra póstuma del Dr. Dussel, a saber, *Hacia una teoría de la modernidad/colonialidad. La descolonización epistemológica* (2025). Sin embargo, dada la selección de obras ya presentada, no se incluirá esta última obra en la investigación.

Capítulo 2 – Un mundo de todos los mundos posibles²⁷: la mundialidad *Tianxia* de Zhao Tingyang

Introducción

En la década de 1990, Zhao Tingyang observaba con preocupación el diagnóstico elaborado por Samuel Huntington acerca del “choque de civilizaciones”, puesto que imponía un obstáculo insalvable al ideal de paz perpetua kantiano en el que Zhao creía (2014, 291; 2018b, 40; 2024c, 5). Para él, la teoría kantiana no ofrecía “escape para el típico pensamiento moderno del universalismo monoculturalista” (2014, 292), y lo llevó a cuestionarse no solo qué hace a la comprensión de una otredad cultural, sino también a preguntarse por la aceptación mutua o, en sus palabras, a la “conciliación de corazones distintos” (2010, 32). Por eso, nuestro filósofo buscó los principios trascendentales que permitieran cultivar dos aspectos clave de la relacionalidad (2024c, 5): la posibilidad de coexistencia entre múltiples sujetos, o coexistencia plural; y la reconciliación trans-subjetiva de las diferencias entre sujetos, o resolución trans-subjetiva de conflictos. Esta búsqueda lo condujo a examinar la estructura política de la dinastía Zhou Occidental (1046-772aec)²⁸ y a proponer, desde comienzos del siglo XXI, la teoría del “Sistema *Tianxia*” (天下体系, *tianxia tixi*, que significa “Todo-bajo-el-Cielo”).

Dado que el problema fundamental que enfrentamos los humanos es aquel que trata acerca de la construcción de un orden para la existencia, para Zhao, el problema que

²⁷ “El Sistema *Tianxia* es un mundo inclusivo de todos los mundos posibles” (Zhao 2019, 52).

²⁸ Tal como relata nuestro filósofo, los Zhou eran un grupo periférico bajo el reinado de la dinastía Shang-Yi (siglo XVI-1054AEC), el cual logró liderar una rebelión que depuso a la misma. Tras alzarse con la victoria, se vieron en el desafío de construir su legitimidad como nueva dinastía ante unos mil asentamientos humanos que en ese entonces habitaban el espacio conocido como las llanuras centrales. Sin embargo, los Zhou contabilizaban unos setenta mil miembros, en tanto los Shang todavía contaban con aproximadamente un millón (2014, 302). Por ello, tal como nos dice Zhao, la posibilidad de sostener a la nueva dinastía por la fuerza estaba descartado. Así, se vieron en la necesidad de diseñar un orden político cuyo sustento fuera la participación por consenso voluntario, antes que la subyugación por imposición hegemónica (2019, 5). Esta es la experiencia histórica que nuestro filósofo recuperó como el “sistema *tianxia*”.

enfrentamos es el de “la creación del mundo” (2024c, 12). Así, su propuesta imagina “la posibilidad de otro mundo, uno de paz, seguridad general y vigor civilizacional” (2021a, 27). El objetivo de su teoría es realizar el “Todo-bajo-el-Cielo”, entendido como la integración de una trinidad de mundos (2006, 39; 2009, 9; 2014, 301; 2018b, 39; 2019, 11-3; 2021b, 49-51; 2024c, 15): el mundo físico o geográfico, es decir el planeta entero; el sociopsicológico, que refiere a un mundo reconocido y aceptado por todos los pueblos; y el mundo político, referente a la construcción de un orden institucional mundial que dé soberanía y agencia al propio mundo. Mediante su trabajo, Zhao empuja a repensar “los problemas del mundo, como los del orden y gobernanza mundiales, los conflictos y la cooperación, la guerra, la paz y los choques culturales” (2009, 12), con el objetivo de aspirar “a un mundo posible capaz de superar las crisis civilizatorias” (2024c, 12).

Así, Zhao imagina su reactualización de *Tianxia* como “un sistema universal que es responsable del orden mundial” (2018a, 12) con potencial para “resolver los problemas internacionales e interculturales” (2006, 36). Esto implica un “mundo institucionalmente ordenado o una institución mundial responsable para confirmar la legitimidad política de la gobernanza mundial, así como también de la gobernanza local” (39). De esta manera, *Tianxia* es “el sistema humano a la mayor escala posible, en esencia la colección más amplia de relaciones humanas” (2024c, 8). Por ello, “*Tianxia* representa un mundo inclusivo de todos los mundos posibles” (2021b, 207-8). Zhao considera que su teoría es una forma de realismo idealista, o bien una forma de idealismo realista, cualidad híbrida que apunta a “un ideal no perfeccionista acerca de cómo debiera ser el mundo” (2021a, 27) con la finalidad de “encontrar una solución óptima y racional al problema del conflicto político” (27).

Para trabajar su propuesta, primero buscaremos comprender por qué Zhao impulso su propuesta. Para esto, en la primera y segunda sección analizaremos su caracterización

de la relacionalidad interestatal e intercultural al interior del orden mundial vigente, así como su diagnóstico de los desafíos, riesgos y peligros que acechan el siglo XXI, respectivamente. Posteriormente, en la tercera sección explicaremos la propuesta de Zhao en las dimensiones ética, política y cultural.

2.1 Relacionalidad al interior del orden mundial

Como hemos visto, para Zhao, el orden mundial implica la condición de supervivencia del conjunto de países en el mundo, pero aún no se ha realizado. La relacionalidad al interior del orden vigente está fijada en la división, conflictividad, hostilidad y dominación como consecuencia de un “sistema imperialista de naciones-Estado hegemónicas” (2021b, 188). Por ello, este sistema no sirve “a las aspiraciones de la cooperación mundial y los intereses comunes” (188). El propósito de este apartado es indagar en la caracterización que nuestro filósofo hace acerca de la relacionalidad interestatal e intercultural al interior del orden mundial vigente. Para hacer esto, llevaremos nuestra atención a cuatro aspectos que él trabaja de manera recurrente, y que nos permiten ilustrar las cualidades que Zhao considera han permeado esta relacionalidad. Estos aspectos son: la génesis de la política, los efectos del individualismo metodológico, el rol del cristianismo y, finalmente, las tradiciones y patrones del orden mundial.

La génesis de la política. Para Zhao, los “dos puntos de partida más importantes de la política” (Zhao y Hanafi 2024) son la organización del sistema de “Todo-bajo-el-Cielo” de la dinastía Zhou, y la organización de las polis, o ciudades-Estado, de la antigua Grecia (2009, 7; 2018b, 39; 2024c, 9). La experiencia griega es el origen de la política occidental (2014, 293) o europea (2009, 7; 2021b, 40)²⁹, en tanto que la dinastía Zhou

²⁹ Cabe destacar que Zhao reconoce que marcar la experiencia griega como punto de origen de la política europeo/occidental no pretende “negar que la idea de polis tiene una fuente cultural aún más temprana” (2019, 2; 2021b, 40).

marca el inicio de la política en China (2009, 7). Nuestro filósofo considera que “Grecia y China antiguas iniciaron [sus respectivas] políticas con puntos de partida, orientaciones y objetivos diferentes” (2012, 46)³⁰.

Respecto de la experiencia china, Zhao nos dice que “el sistema *Tianxia* de la dinastía Zhou inauguró una forma de pensar que tomaría el problema del mundo como su punto de partida” (2021b, 40). Esto fue consecuencia del desafío que enfrentó la dinastía Zhou al tomar el poder: “cómo controlar poderes mayores por parte de uno más pequeño” (2014, 302). Dado que no disponía del poder para someter a los múltiples actores del territorio, el rey Zhou debió “diseñar un sistema mundial de tipo red que desarrollase una interdependencia de todas las naciones, y que garantizase que los beneficios y bienes compartibles fueran tan atractivos que ninguna nación rechazara o traicionara el sistema” (2013, 2). Así, tuvo lugar la invención del sistema “Todo-bajo-el-Cielo”, lo que dio lugar a una política “orientada hacia el mundo y adaptada a la tarea de hacer, servir y administrar el mundo” (2014, 301-2). De esta manera, la política Zhou comenzó como una “política mundial, tomando al sistema *Tianxia* como el marco político para construir el orden del Estado y la familia” (2021b, 123)³¹.

Por el contrario, Zhao nos dice que la organización en ciudades-Estado de la antigua Grecia inició una política “orientada hacia las polis y adaptada a hacer, servir y administrar una ciudad-Estado” (2014, 302). Debido a esto, la experiencia griega dio lugar a la política doméstica (293), que devendría en la “política nacional” (2021b, 39), y que, finalmente, estructuró la política internacional (2024c, 9). Nuestro filósofo argumenta que la política internacional es simplemente una extensión de la política

³⁰ Para ilustrar la divergencia entre los caminos transitados por ambas experiencias, Zhao toma la idea de “jardines que se bifurcan” del consagrado escritor y poeta argentino Julio Borges (2019, 3).

³¹ En el sistema “Todo-bajo-el-Cielo”, *Tianxia* conforma el elemento de mayor jerarquía en la tríada de unidades políticas “*Tianxia*, Estado, familia” (Zhao 2018b, 44).

nacional puesto que comprende “estrategias para la competencia internacional que defienden únicamente el interés nacional” (2019, xvii). Por esta razón, considera que la política internacional es más bien una “«política exterior» cuya finalidad última es la lucha por el poder entre los Estados” (2024c, 9). Como consecuencia, “vivimos en un mundo anárquico de incontables castillos, independientes, autónomos, y claramente definidos” (2018b, 44). Así, para Zhao, el “espíritu básico de la política moderna es la «división»” (2021b, 16), lo que configura a los países en una situación de conflicto oposicional para salvaguardar la propia existencia frente al otro (16-7), fomentando “conflictos y la consciencia de enemigos, lo que crea más problemas que soluciones” (2006, 34). Con todo, Zhao cree que la política internacional “permanece en su naturaleza primitiva, plagada de conflicto y hostilidad” (2019, xvii).

*Efectos del individualismo metodológico*³². La situación anterior es reforzada por los efectos que el individualismo metodológico ha tenido sobre el pensamiento moderno. Para Zhao, el individualismo moderno “toma por sentado la presuposición de la condición absoluta de la individualidad” (2010, 33), lo que da un lugar de privilegio al “auto-interés, definido y calculado en términos del individuo” (33). Nuestro filósofo considera que el individuo es una de las categorías del pensamiento moderno —junto a las de Estado-nación y comunidad— que “restringen nuestro alcance de problematización a una perspectiva limitada en la que no puede dimensionarse lo que implica la mundialidad del mundo” (2014, 290). En *Tianxia*, la unidad política de mayor jerarquía es el mundo, pero en Occidente lo es el Estado-nación. En el sistema occidental, “cada unidad política es una sustancia independiente cerrada, y la defensa de sus intereses exclusivos permea la

³² Zhao aclara específicamente que, con individualismo metodológico, refiere a las “metodologías desarrolladas por Hobbes, Locke, Kant, Weber, Hayek, Rawls, y la mayor parte de los economistas y politólogos modernos” (2014, 297). También refiere de manera estricta a este tipo de individualismo metodológico como “moderno” y propio de Weber, Schumpeter, Hayek, Buchanan, Tullock, y casi todos los teóricos de juegos y economistas modernos (2012, 65, nota 6).

estructura de todas sus unidades [...] Todo tiene su frontera política en términos de soberanía o derechos” (2018b, 44). Para Zhao, esto es resultado del individualismo metodológico puesto que fomentó la avaricia humana en un doble sentido (2014, 300): por un lado, por dar sacralidad al individuo, a su delimitación absoluta, y a la defensa de sus intereses exclusivos; y, por otro lado, por justificar la búsqueda de la maximización de estos intereses exclusivos. Así, el individualismo “define «fronteras» políticas absolutas para todo, desde los individuos a los Estados-nación, legitimando el auto-interés en todos los casos, y fomentando una sobredimensionada auto-defensa de los derechos e intereses individuales” (2012, 62). Todo esto conduce a Zhao a afirmar que “el universalismo unilateral se torna más nervioso y agresivo” (62).

El rol del cristianismo. Para Zhao, el universalismo unilateral está íntimamente vinculado con el cristianismo. De hecho, considera que la “modernidad política” (2006, 37) es heredera de la ideología cristiana, y “nunca fue más allá de esta” (37). Nuestro filósofo afirma que el “cristianismo [es] la verdadera fuente de la hostilidad intercultural” (2021b, 205). Zhao lo entiende responsable de a) la creación de la figura del pagano (2014, 302; 2018b, 46), “un enemigo espiritual jurado del que no puede tolerarse su existencia” (2019, 50), y b) la búsqueda de universalizar dicha creencia religiosa eliminando a aquellas otras que difirieran de esta (2021b, 205). Por ello, considera que el cristianismo es responsable del universalismo cultural (2009, 6; 2012, 54), así como de la invención de “otredades inaceptables, choques culturales, dogmas ideológicos, y de la propaganda” (2006, 37)³³. Para Zhao, “lo peor es el universalismo que intenta universalizar a las otredades de una manera en que no quieren” (2006, 37), y, precisamente, el cristianismo “transformó el judaísmo de un monoteísmo particular a un monoteísmo común, que es

³³ La propaganda, a su vez, es considerada por Zhao como uno de los cuatro descubrimientos de la “política espiritual cristiana”, siendo los otros tres el “control psicológico, la masificación, y la creación de enemigos espirituales” (2021b, 205).

tanto dogmático como excluyente” (2019, 50; 2021b, 205). Por ello, desde que el mundo fue percibido por el cristianismo como confrontacional en términos espirituales, “la naturaleza a priori y universal del concepto del mundo fue rechazada por esta creencia particular” (2019, 51), cuestión que se replicaría de manera secular con la ilustración, el comunismo, y la defensa de la democracia (2019, 51; 2021b, 206). Con todo, las creencias universalistas unilaterales nos colocan en una situación de hostilidad latente.

Tradiciones y patrones del orden mundial. Zhao afirma que el orden mundial tiene dos tradiciones: el sistema *Tianxia* inventado por los Zhou, y el imperialismo inventado por los romanos (2019, xvii). Aunque considera que ambas experiencias tienen perspectivas de mundialidad³⁴ y que abogan por un orden mundial universal, remarca que difieren en la visión que tienen para la construcción de este orden (xvii). Mientras que *Tianxia* procura construir un sistema compatible, la tradición imperialista busca “conquistar y alcanzar la dominación” (xvii). Con respecto a esta tradición, Zhao identificó cuatro patrones de “Imperios”: el del Imperio Romano como arquetipo de los imperios antiguos, el del Imperio Británico como arquetipo de los imperios modernos, el del “nuevo” imperio estadounidense, y el de *Tianxia* (2006, 38-9)³⁵.

Zhao considera que los imperios antiguos eran “superpoderes militares con expansión territorial”, pero este patrón llegó a su fin con los Estados-nación (2006, 38). Los imperios modernos se apoyaron en estos Estados, así como también en el “nacionalismo, el imperialismo y el colonialismo (38), y reemplazaron la expansión territorial con la creación de “colonias para desarrollar y mantener el control del mundo

³⁴ Zhao no argumenta por qué el imperialismo romano tendría perspectiva de mundialidad, pero presumiblemente podría ser porque “crea un mundo”, aunque signado por la dominación. Es el único texto en el que refiere a esto.

³⁵ En Zhao (2006), nuestro filósofo planteaba su teoría del sistema *Tianxia* como un ejercicio teórico que habilitara la posibilidad de construir un “imperio de mundialidad responsable por la felicidad común de todos los pueblos” (34). Sin embargo, será el único trabajo en el que afirme algo semejante. En escritos posteriores, llegará a definir a *Tianxia* como un “anti-imperio” (2012, 58; 2018b, 40; 2024c, 5).

y su división entre desarrollados y no-desarrollados” (38-9). De hecho, nuestro filósofo hace referencia directa a la paz de Westfalia como un momento constitutivo de los Estados-nación que “legitimó la fragmentación del mundo” (2021b, 187), situándola como parte de una “modernidad temprana” (188). Durante este período, Zhao afirma que las potencias reconocían entre sí sus propias soberanías, pero se la negaban al resto del mundo; de esta manera, “en este tipo de orden mundial estas áreas podían ser libremente invadidas, conquistadas y ocupadas como súbditos coloniales” (188). Nuestro filósofo dice que la forma imperial moderna se tornó imposible tras la Segunda Guerra Mundial; sin embargo, aunque las condiciones de dominación hubieran cambiado, ésta, para Zhao, continúa presente en el “nuevo patrón del «imperio» estadounidense” (2006, 39).

En efecto, Zhao considera que Estados Unidos es un imperio, heredero de múltiples estrategias del imperialismo moderno —como la contención, disuasión, sanciones y guerra (2013, 12)—, pero que logró transformar “el control directo en uno oculto [...] mediante la hegemonía o el llamado «liderazgo estadounidense»” (2006, 39). Nuestro filósofo afirma que este imperialismo hegemónico permea a través del proceso de globalización no solo en las esferas económicas o culturales, sino también en las del conocimiento (39). Por ello, el imperialismo estadounidense es un “imperialismo globalizante” (2021b, 213) que intensifica el “despotismo político, la dominación económica, y la hegemonía epistémica del imperialismo moderno, y ha conspirado para crear un tipo de «dependencia» global al marco interpretativo estadounidense” (213). Zhao también lo define como un “imperio financiero” por su utilización hegemónica del dólar (214). Al mismo tiempo, considera que la política de ataques preventivos proclamó “una edad de imperialismo militarista y desorden mundial” (2009, 19, nota al pie 3) en tanto que conceptos como choque de civilizaciones o Estados-fallidos “legitiman ilegalmente el desastroso liderazgo estadounidense en el mundo” (6). Con todo, nuestro

filósofo considera que Estados Unidos quiere ser “no solo el ganador, sino también el hacedor de las reglas de juego, [cuestión que conducirá a] la muerte del propio mundo” (17). Para Zhao, la acción imperialista “ha negado la historicidad de todas las alteridades culturales [y] ha dividido al mundo en un centro y periferia” (2021b, 213), situación que llegó hasta el punto de “extinguir a ciertas tradiciones culturales” (213). Además, nuestro filósofo critica directamente al liderazgo estadounidense, ya que considera se basa en la “constante manipulación de las dinámicas de poder político, los mercados de capital, y los sistemas de lenguaje mundiales” (214), prolongando así las estructuras de dominación imperialista con la fuerza de las armas como último respaldo (214). Así, vemos que la dominación intercultural está presente en la concepción que Zhao tiene acerca de los imperios antiguos y modernos, y en el nuevo imperio estadounidense.

Habiendo revisado estos cuatro aspectos, podemos afirmar que Zhao caracteriza la relacionalidad interestatal e intercultural al interior del orden mundial vigente como una marcada por la división internacional, la preeminencia de la defensa de intereses excluyentes, el universalismo cultural unilateral, y la dominación imperialista. Tenemos, entonces, un orden mundial anárquico —no porque tenga que ser así, sino por las unidades políticas que se establecieron con mayor jerarquía—, conflictivo —puesto que la ganancia de uno es la pérdida de otro—, hostil —porque las creencias de una cultura implican riesgo de nulidad para creencias distintas— y de dominación imperialista —por la capacidad que tienen las potencias de imponer su voluntad sobre otros actores, mediante múltiples estrategias.

Es importante notar que las reflexiones de Zhao acerca de las características del orden mundial vigente no se enfocan en los acontecimientos históricos como forma predominante de construir su narrativa, sino que versan ante todo acerca de cuestiones que hacen a la racionalidad política moderna. Aunque nunca cuestionó lo que implica la

“modernidad” como tal, sí refiere a la misma en numerosas ocasiones, al punto de afirmar que está llegando a su fin. Para Zhao, esta situación revela un escenario repleto de riesgos, puesto que las condiciones mundiales cambiaron, pero la relacionalidad al interior del orden mundial sigue permeada por el pensamiento moderno. En el próximo apartado, nos sumergiremos en el diagnóstico que Zhao tenía acerca de los desafíos que enfrentamos.

2.2 Diagnóstico para el siglo XXI

Para Zhao, el problema clave del siglo XXI es el de un “mundo fallido” (2006, 39; 2009, 5; 2012, 52; 2018b, 42; 2019, 44; 2021, xv), el de un “orden mundial fallido” (2018a, 11), o bien el de que el mundo sea un “no-mundo” (2009, 5; 2014, 189; 2018b, 43; 2019, 43). Esto es así puesto que el orden vigente continúa en un estado de anarquía hobbesiana (2024b, 40) porque “no hay una sociedad mundial verdaderamente coherente gobernada por una institución política universalmente aceptada” (2009, 5). Además, argumenta que la historia mundial no es otra cosa que la “expansión de la historia europea mediante la dominación colonial y que las restantes historias del mundo fueron situadas en un lugar secundario o auxiliar” (2021b, 183-4). Y considera que, si tuviese lugar el fin de la historia que postulaba Fukuyama, “sería probablemente un final suicida de la raza humana provocado por ella misma” (2019, 54), en referencia a los procesos de la modernidad tales como la dominación imperialista (2021b, 184), la legitimación del egoísmo y de la persecución racional del autointerés, y la conquista de la naturaleza en pos de un desarrollo sin límites (2019, 55).

Zhao observa que “uno de los cambios fundamentales en los tiempos globales es la necesaria e inevitable interdependencia de todas las naciones, pueblos y poderes” (2013, 12), esto es, la globalización producida por la modernidad (2021b, 23). Sin embargo, nuestro filósofo considera que la “modernidad no tiene forma de resolver los problemas generados por la globalización” (23). Como consecuencia, el sistema de Estados-nación

se vio debilitado (2006, 29) y, por ello, Zhao afirma que “el mundo está siendo testigo del desvanecimiento de la modernidad, y del desarrollo de la globalidad” (2013, 12)³⁶. El problema radica en que no se prepararon nuevos conceptos para esta nueva era, ya que “se sostienen los intereses de los Estados-nación, y en lugar de promover el bienestar universal se refuerzan los conflictos internacionales” (2009, 6). Así, Zhao afirma que la “teoría internacional en el marco de la internacionalidad encuentra su limitación en lidiar con los problemas comunes del mundo” (2006, 39). Aunque reconoce que se ha comenzado a hablar con mayor frecuencia acerca de la política mundial, observa que sigue siendo “interpretada en el marco de la internacionalidad, y la idea de «mundialidad» todavía está ausente” (2009, 6)³⁷.

Como consecuencia de la “modernidad de avaricia, hostilidad y explotación” (2013, 14)³⁸, Zhao observa “un mundo acechado con crisis en todas direcciones por una falta general de estabilidad por la falta de reglas adecuadas en el juego de la globalización” (2021b, 224). Entre las problemáticas y riesgos mundiales que hacen a estas crisis, Zhao menciona: “crisis financieras, guerras económicas proteccionistas, inestabilidad en el África del Norte y Oriente Medio³⁹, la propagación de las armas nucleares y el terrorismo, el peligro de la contaminación y el cambio climático” (2013, 14), faltantes de alimentos (2014, 290), conflictos territoriales (2021b, 224), crisis de recursos, divergencias entre el Oeste y el Este (2018b, 41), crisis ecológicas, y los riesgos que implican la inteligencia

³⁶ Respondiéndole a Fukuyama acerca del fin de la historia, nuestro filósofo afirma que es más apropiado “hablar del fin de la modernidad” (2018b, 44). Posteriormente, afirma que lo que llega a su fin es “una forma de modernidad” (2021b, 221).

³⁷ Zhao observa dos vertientes ideológicas populares respecto de la relacionalidad al interior del orden mundial: el universalismo, que entiende como “un imperialismo agresivo que sirve a los intereses nacionales de los países más desarrollados” (7), y el pluralismo, “un nacionalismo resistente que protege los intereses locales de las naciones menos desarrolladas” (7). Esto refleja “filosofías del mundo en términos de intereses nacionales en lugar de filosofías para el mundo en nombre del bienestar universal” (7), situación que hace imposible “cualquier mejora en la paz mundial, intereses comunes, y desarrollo mutuo” (7). Con todo, nuestro filósofo considera que se necesita una “filosofía mundial que hable en nombre del mundo, dado que éste está ausente por nuestro rechazo a verlo desde su propia perspectiva” (7).

³⁸ Zhao también afirma que la modernidad “reconoce la legitimidad del egoísmo” (2021b, 222).

³⁹ Menciona específicamente el conflicto entre Palestina e Israel (2018b, 41).

artificial, el ciber-crimen, las armas biológicas e inteligentes, y las propias guerras (2019, 45). Por ello, considera que estamos al “límite de nuestro ingenio” (2021b, 224), y que sostener el esquema de pensamiento moderno para reaccionar a los desafíos mundiales es muy peligroso (2014, 290)⁴⁰.

Además del diagnóstico respecto de las crisis que afectan nuestro presente, Zhao cree que, de perseverar este estado división, conflicto, hostilidad y dominación al interior del orden vigente, en el futuro podríamos arribar a lo que llama un “autoritarismo tecnológico” (2021b, 235). Nuestro filósofo considera que “hay una aceptación generalizada de sistemas tecnológicos que requieren vigilancia y manipulación masivas sobre todo bit de datos humanos [...] con la finalidad de proveer a los individuos con información «útil» y ofrecerles los «mejores» servicios” (225). Zhao ve con preocupación que las personas se vuelvan altamente dependientes de estos servicios integrales porque pueden ejercer “un control manipulativo sobre cada aspecto del pensamiento y estilo de vida de un individuo” (225). Esta situación podría engendrar, entonces, una nueva forma de control autoritario basada en la provisión de servicios que las personas interpretarían como necesarios para ampliar o garantizar su libertad y equidad, pero que darían a las empresas oferentes un control total sobre sus vidas. Por ello, Zhao afirma que esto implica un potencial poder manipulativo que daría paso a un neo-despotismo, dado que estos sistemas “proveen lo que todos quieren mediante servicios óptimos sin los cuales nadie podría vivir” (225). Con todo, este tipo de servicios globales “cada vez más convenientes, integrales y capaces serán la base de un nuevo tipo de poder político” (226).

⁴⁰ Ante esta situación, Zhao considera que la Organización de Naciones Unidas (ONU) se ha mostrado incapaz de brindar soluciones porque “es solo una organización conjunta en la que se negocian intereses nacionales, lejos de ser un gobierno mundial con una institución mundial” (2009, 16). Así, un “superpoder puede invalidar fácilmente una organización internacional como la ONU” (16), dejándola sin posibilidad de evitar que este “procure universalizarse en nombre de la globalización” (2006, 37). Por tanto, la ONU no tiene capacidad para “lidar con los conflictos internacionales” (36).

Entre los nuevos poderes engendrados por la globalización, Zhao destaca “los sistemas capitalistas financieros mundiales, los sistemas de los nuevos medios de comunicación (internet y servicios celulares), y otros sistemas tecnológicos avanzados” (2021b, 231). Estos poderes produjeron “un nuevo modelo de subjetividad política que va más allá del concepto de nación soberana”, que Zhao denomina la “existencia en red” (230). Son este tipo de actores los que se han visto más beneficiados por la globalización en tanto “unidad básica de un nuevo poder global” (231). Para nuestro filósofo, esta red controla todo espacio humano, y podría manipular y explotar a todo país hasta convertirlos en “meras marionetas de los sistemas capitalistas y tecnológicos globales” (231). De hecho, considera que al interior de la democracia liberal y las economías de mercado se oculta el “caballo de Troya de las democracias” (2024b, 42) porque podría darse una situación en la que estos grupos adquirieran poder autocrático mediante la provisión de servicios (2021b, 226).

Para Zhao, el peligro del “«poder sistematizado» del neo-autoritarismo es su «violencia sistematizada» implícita” (2021b, 227) que proviene de los “sistemas tecnológicos, económicos, discursivos y mediáticos” (227), y que procura que “las personas pierdan sus capacidades para la reflexión crítica” (228). En este estado de cosas, nuestro filósofo observa que “la democracia ya fue secuestrada” (228), y que se está transformando en una “publicracia” (2019, 57; 2021b, 229; Zhao y Hanafi 2024). Este concepto indica que la “opinión pública moldea y domina las preferencias de los individuos, y es expresada como las ideas y perspectivas corrientes en los medios populares” (2021b, 229). Esta situación pone a las personas en un “estado de ser controlado voluntariamente” (229), por lo que la democracia se torna un “cascarón vacío para el autoritarismo” (228).

Con todo, “el sistema financiero global, los nuevos sistemas mediáticos y los sistemas de alta tecnología están empezando a unirse para formar un nuevo poder autoritario” (2021b, 231). En otras palabras, “la combinación del capital, la tecnología y los servicios formarán un cuerpo de poder tripartito [...] que tendrá capacidad transgubernamental y transnacional para ejercer control” (232). Zhao considera que este tipo de control todavía está en su fase temprana de desarrollo, pero que en el futuro “evolucionará a un verdadero poder político mundial” (231). Ahora bien, el problema actual con relación a esto es que “los poderes hegemónicos del imperialismo tienen un interés similar profundo [al de los nuevos poderes globales] en estos desarrollos tecnológicos terriblemente riesgosos, con el objetivo de preservar su hegemonía” (235). Además, considera que los avances tecnológicos tienen una capacidad destructiva que “no solo amenaza a los poderes hegemónicos, sino también al mundo entero” (2019, 46; 2021b, 192). Por ello, Zhao considera que la “cuestión de la gobernanza del mundo ya se ha tornado un problema urgente” (2021b, 224), y que “debemos lidiar con el mundo tan seriamente como lidiamos con nuestros intereses nacionales” (2019, 45).

El único camino que nuestro filósofo observa factible transitar para restringir la hegemonía imperialista, y evitar el autoritarismo tecnológico y la extinción mundial es “establecer un tipo de cuerpo supranacional como un orden mundial universal” (2021, 235). Una estructura mundial, compatible y coexistencial, que “pueda garantizar beneficios universales a todos los pueblos y naciones” (2019, 46) y que “asegure que la tecnología sea utilizada para la seguridad y beneficio de la humanidad, y no como herramienta al servicio del conflicto y la guerra” (2021a, 31). Por ello, concibió su actualización del Sistema *Tianxia*: una teoría “por encima de los intereses nacionales que invita a considerar un contexto mucho más amplio en el que los problemas más complicados puedan encontrar resolución” (2009, 12). En el próximo apartado,

analizaremos las características éticas, políticas y culturales de la propuesta de nuestro filósofo.

2.3 Mundialidad *Tianxia*

Tal como hemos visto, Zhao comprende a la mundialidad como punto de vista y forma de ver la realidad desde y por el mundo; como unidad de medición y condición necesaria para la resolución efectiva de los problemas globales; como un sistema político armonioso de mayor jerarquía que el sistema internacional; como un principio, cualidad o propiedad que hace a la integralidad de nuestro mundo y que consiste en la riqueza de la diversidad y pluralidad humanas. Dado que la idea de mundialidad todavía está ausente en la política como consecuencia de la persistencia del sistema de Estados-nación, Zhao propone a *Tianxia* como un plan para hacer del mundo un lugar de mundialidad, y así dar prioridad al “bienestar universal del mundo por sobre el de los Estados-nación” (2009, 6). Esto implica la construcción de una “sociedad mundial con armonía, comunicación y cooperación de todas las naciones, garantizada por una institución de común acuerdo” (2006, 36), y la creación de la perspectiva del mundo (30) para “comprender correctamente y descubrir soluciones para los problemas mundiales” (39). Por ello, Zhao considera que un nuevo *Tianxia* “resolverá los problemas globales como los riesgos tecnológicos, los problemas financieros globales, el cambio climático, las pandemias, y los choques de civilizaciones” (Zhao y Hanafi, 2024).

Con todo, es la “mundialidad y no la internacionalidad lo que permite reconocer los problemas reales de la política mundial” (2009, 12), pero ¿cuáles son los atributos de esta mundialidad? Interesa conocer qué implicancias tendría esta forma de ver el mundo, propiedad o condición sobre la relacionalidad al interior del orden mundial. Por ello, analizaremos la propuesta de Zhao en tres dimensiones fundamentales de la relacionalidad intercultural: la ética, entendida como el deber-ser o la matriz-guía que

orienta la acción humana; la política, referente a la forma de estructuración de los sistemas humanos; y la cultural, que atañe a la relacionalidad entre diferentes comunidades humanas.

2.3.1 Dimensión ética

Para Zhao, “la vida humana no es solo un asunto de existencia, sino también de creación, y al mismo tiempo, un problema ético y político” (2024c, 6). Como creadores, los seres humanos “crean su propia manera de estar, que llamamos civilización”, pero, además, podemos crear nuestra propia auto-destrucción (6). Por ello, la cuestión última para el Sistema *Tianxia* es “el destino futuro de la humanidad o la supervivencia misma de la civilización” (6). Dado que “los seres humanos somos múltiples sujetos y nuestro mundo está inevitablemente lleno de contradicciones” (6), *Tianxia* procura “añadir un principio relacional entre sujetos” (7). Zhao considera que el origen del conflicto yace en la invención de la palabra “no”, o la negación de la afirmación, puesto que introduce la cuestión del acuerdo/desacuerdo (12). La modernidad exacerbó esta situación a partir de la invención del concepto de “individuo”, y, por ello, “el problema intersubjetivo equivale al problema del Otro” (7), entendido en un doble aspecto: el pensamiento del Otro (racional), y el corazón del Otro (no racional).

Si el origen conflictual entre otredades yace en la forma que toma su interacción, entonces la cuestión a dirimir no versa acerca del sujeto A o el sujeto B como entidades absolutas, sino en la forma que toma su relación históricamente situada (2024c, 7). Esto nos conduce al planteo de que “la unidad básica de análisis ya no puede ser la entidad independiente [sino] las relaciones interactivas” (8), puesto que “las propiedades de cualquier «ente» no son más que funciones derivadas de diferentes tipos de relación” (8). Por ello, Zhao argumenta que la existencia es en sí misma relacional: “ninguna cosa puede existir de manera independiente, pues cada entidad existe precisamente por sus relaciones

de coexistencia con otras” (2024c, 11). Así, “la relación de coexistencia con el Otro es condición necesaria para la existencia de cualquier individuo” (11), lo que implica que “la coexistencia precede a la existencia” (2019, 59; 2024c, 11).

Zhao considera que la racionalidad comunicativa habermasiana y la racionalidad económica individualista fracasan en procurar soluciones ante las diferencias espirituales o psicológicas de las personas o pueblos (2024c, 12-3). Nuestro filósofo entiende que una “racionalidad completa debe tratar todos los problemas de la existencia humana, y no limitarse únicamente a los intereses materiales” (13). Por ello, Zhao postula uno de los tres principios fundamentales de *Tianxia* (2024b, 41): la racionalidad relacional, entendida como “la minimización del daño [u hostilidad] mutua toma prioridad sobre la maximización exclusiva del interés propio” (2019, 59; 2024c, 15). En otras palabras, da prioridad a “la seguridad relacional y a los intereses recíprocos” (2014, 299). La racionalidad relacional toma como parámetro fundamental al futuro (2024c, 13), cuestión a la que Zhao refiere como la “futuridad” de *Tianxia*, dado que la intención de la existencia es persistir en el tiempo (2021b, 55). Concebir la racionalidad en estos términos permite “gestionar de manera universal y efectiva las relaciones interactivas entre sujetos, con potencial para construir una trans-subjetividad en la cual nadie sea excluido y todos puedan beneficiarse” (2024c, 13). Zhao llama a esta manera de concebir la realidad “ontología de la coexistencia”, y considera que es “la única solución razonable al problema característico de la filosofía china de «lo uno y lo múltiple» (11). De hecho, define la cualidad del concepto de “globalidad” —la nueva era que reemplazaría a la modernidad— como “ser es estar relacionado a otros, o, ser es coexistir” (2014, 301; 2018b, 45).

Para materializar esta idea, Zhao llama a constituir nuevos valores universales y una nueva regla de oro (2018b, 48), que cimenten una ética mundial (Zhao y Hanafi 2024).

Así, el *Tianxia* moral procura condensar “una norma ética «neutral»” universalmente válida (2024c, 16). Zhao argumenta que, históricamente, múltiples civilizaciones llegaron a un principio semejante: la simetría (16). Sin embargo, considera que cada civilización la comprendió de manera “unilateral”, es decir, “proyectando su propia subjetividad como universalidad” (16). Esto puede entenderse a través de la formulación tradicional de la regla de oro confuciana (que es semejante a la cristiana): “Nunca hagas a otros lo que no te gustaría que otros te hagan a ti”. La decisión de no hacer algo al otro solamente radica en la perspectiva unilateral del “yo” actuante. Sin embargo, Zhao afirma que una “simetría ética debe operar en todas direcciones posibles (omnidireccional o multilateral), no solo de uno hacia otro, sino también desde todos los demás hacia mí” (16), transformando el concepto de “yo” en el de “cualquier persona” (16). Por esta razón, Zhao postula una nueva formulación de la regla de oro: “Nunca hagas a otros lo que a otros no les gustaría que les hicieras” (Zhao y Hanafi 2024), o bien, “aquello que las personas no desean, no se lo impongas” (2024b, 41). Esta nueva formulación de la regla de oro constituye el “metateorema ético de *Tianxia*” (Zhao 2024c, 16), y modifica la subjetividad hacia una trans-subjetividad, es decir, se incorpora a la subjetividad particular una toma de consciencia acerca de los efectos de mi acción sobre la otredad. Por ello, la nueva regla es “estrictamente recíproca y simétrica, y, por tanto, genuinamente universal” (Zhao y Hanafi 2024).

Para Zhao, el origen de la reciprocidad se halla en una de las virtudes confucianas por excelencia, *ren* 仁, que entiende como “la mejor relación de «mil corazones»” (2006, 35). Por ello, la reciprocidad no atañe a la expresión utilitarista de un intercambio comercial “justo”, sino que implica la reciprocidad de corazones en tanto “respeto sincero del otro” (35). Además, es importante destacar que Zhao concibe a *Tianxia* como la familia más grande (2006, 33). Nuestro filósofo entiende que la familia es el espacio

mínimo e irreductible en el que puede hallarse la armonía, la cooperación, los intereses comunes y la felicidad (33). Por ello, lo toma como el marco de referencia universal para interpretar estos aspectos. Dado que las condiciones necesarias para la felicidad familiar son su “completitud y armonía”, entonces, para que el mundo deje de ser un no-mundo, es necesario promover la “completitud y armonía del mundo” (33) que se expresa en la pluralidad confuciana y en la componibilidad leibniziana —que veremos en el apartado cultural—, es decir, en la “compatibilidad de todos los seres” (Zhao y Hanafi 2024). Con todo, el Sistema *Tianxia* “anticipa un orden mundial basado en el principio de coexistencia” (2021b, 9).

De esta manera, el proyecto de mundialidad de Zhao en la dimensión ética implica la introducción de un principio relacional que fomenta la seguridad relacional y los intereses recíprocos en las relaciones interculturales e interestatales —la racionalidad relacional—. Esto se condensa en la nueva regla de oro propuesta por Zhao, y en el valor de la simetría ética, caracterizado por la reciprocidad y el respeto sincero. Todo lo cual expresa una ontología de la coexistencia, es decir, a la compatibilidad de todos los seres.

2.3.2 Dimensión política

Para Zhao, “lo político tiene sentido solo cuando trata con «relaciones» antes que con «individuos», y lo político está hecho para hablar de coexistencia, en lugar de una existencia particular” (2006, 33). Es así como argumenta que “una política decente y madura debería basarse en el concepto de armonía en lugar de hostilidad, para que pueda desenvolver la cualidad de la familia en un formato universal en virtud de relaciones armoniosas entre diversidades culturales” (2018b, 46). Por ello, *Tianxia* sugiere un “concepto alternativo de lo político, como una metodología o arte de transformar la hostilidad en hospitalidad” (Zhao y Hanafi, 2024), de “convertir enemigos en amigos” (2021a, 33; 2024c, 9), o bien de “construir un orden para la coexistencia” (2019, 61).

Zhao considera que la guerra no es la continuación de la política por otros medios, sino que constituye el síntoma de su fracaso (2021b, 4; 2024c, 9), y considera que “mientras el mundo permanezca dividido, cualquier persona o nación seguirá enfrentándose a problemas irresolubles generados por una negatividad externa” (2024c, 9). Por eso, entiende que la política internacional es una “mala política que provoca la ruptura conceptual de la propia idea de política” (9), que es “encontrar el máximo atractivo posible para un orden institucional” (9).

Por tanto, “el propósito fundamental del sistema *Tianxia* [es] transformar los conflictos irresolubles en una diversidad compatible dentro de un mismo sistema” (Zhao 2024c, 11), antes que pretender eliminar de cuajo las diferencias o los conflictos. Para esto, es necesaria una “política totalmente inclusiva” que abarque “todas las capas de intereses y cuestiones políticas” (9), así como la invención de un sistema político “que sea para y por el mundo [...] y que reconozca explícitamente la soberanía del mundo entero” (10). La política del *Tianxia* en tanto sistema político integral es precisamente esto. Por ello, su base política es “el mundo en su totalidad, considerando al mundo como su sujeto político” (6), lo que implica un “sistema de mundialidad superior a los Estados” (6)⁴¹. De esta manera, Zhao considera que el Sistema *Tianxia* comprende un “método para analizar y construir el mundo” (6), siendo “la mejor solución posible para este mundo

⁴¹ Para Zhao, las unidades de análisis son fundamentales, y compara la serie de unidades de análisis europea y china. La serie tradicional europea es la tríada individuo-comunidad-Estado, mientras que la china es la tríada familia-Estado-Tianxia (2024c, 8). Zhao observa que “la serie china carece de individuo y comunidad, mientras que la serie europea carece del Tianxia, es decir, de una concepción del mundo como sujeto político” (8). Precisamente, nuestro filósofo considera que Tianxia “define un mundo dotado de subjetividad y soberanía” (8), y que complementar ambas series puede producir “una jerarquía completa de unidades existenciales, desde el individuo hasta el mundo” (8). Estas dos unidades, individuo y mundo, son consideradas las unidades esenciales que no pueden faltar. Pero Zhao abre la puerta a considerar al individuo no como un ente absoluto, sino como uno definido por relaciones: la relación autorreflexiva entre el “yo” y “mí mismo” (9). Por su parte, Tianxia “representa la relación más amplia posible” (9), y la comprende como “una reflexión sobre la coherencia entre los seres humanos y el mundo humano” (9).

problemático” (6) porque “los problemas mundiales exigen una metodología a escala mundial” (10).

Dado que *Tianxia* es el “sistema más amplio que alberga una infinidad de sujetos libres, debe resolver necesariamente las relaciones entre múltiples sujetos” (Zhao 2024c, 14). Por ello, “requiere introducir una racionalidad relacional transsubjetiva suficientemente fuerte para alcanzar [...] una coexistencia armoniosa entre las múltiples voluntades humanas” (14). Para realizar esta idea, Zhao postula el concepto de “internalización del mundo”, el segundo principio fundamental de *Tianxia* (2024b, 41). Implica “convertir al mundo entero en una red no centralizada donde todos los sujetos coexistan y compartan entre sí” (2024c, 15). Esto puede entenderse como la creación de una red institucional de mayor jerarquía que los Estados, y la creación de una entidad simbólico-soberana mundial, o, en otras palabras, crear una identidad humana mundial que trascienda las identidades puramente nacionales, con la finalidad de eliminar las exterioridades negativas al sistema: “al transformar lo externo en interno, las contradicciones irreconciliables del exterior se reducen a desacuerdos internos sobre la distribución de beneficios” (15). Esta es la “primera condición esencial para la seguridad universal y la paz duradera” (2019, 58). De esta manera, el Sistema *Tianxia* procura crear un “orden mundial soberano en el que los intereses comunes sean la guía estándar de la gobernanza” (2021b, 184), y así “servir a los intereses efectivos del mundo” (115). Por ello, la “política mundial tiene preponderancia sobre la política nacional” (2021a, 37).

Siguiendo a Zhao, para que un sistema mundial pueda realizar *Tianxia*, debe cumplir con dos condiciones: universalidad inclusiva, esto es, “garantizar que cada país obtenga beneficios dentro del sistema, que sean mayores a los que obtendría permaneciendo fuera” (2024c, 14); y resiliencia sistémica, es decir, “poseer propiedades estructurales robustas, capaces de mantenerse a lo largo del tiempo” (14). Entre estas

propiedades, Zhao destaca la simetría interactiva —que hemos visto en el apartado ético—, la igualdad de pensamiento —que veremos en el apartado cultural—, y la libertad individual (14). Esta última propiedad puede entenderse a través del principio de voluntariedad (2006, 35), es decir, cada sujeto tiene libertad de decidir si participar o no participar del sistema (2019, 14).

Zhao argumenta que un futuro Sistema *Tianxia* sería administrado como una red, y que los diferentes Estados retendrían la jurisdicción sobre sus respectivos territorios. Por ello, considera que “no habría necesidad de un gobierno mundial central con poderes ejecutivos” (2021a, 37). Sin embargo, sí imagina un “cuerpo legislativo común para «Todo-bajo-el-Cielo», responsable por diseñar una constitución para todo el mundo, así como un conjunto de instituciones mundiales” (37). Entre estas instituciones, Zhao menciona un “sistema financiero unificado, y mecanismos para administrar asuntos de intereses comunes de todo el mundo, como la tecnología y conocimiento compartidos, y la gestión del riesgo” (37). De esta manera, “los Estados continuarían existiendo [...] pero el diseño de políticas públicas que atañen a los intereses comunes o a riesgos a escala mundial sería competencia de *Tianxia*” (37). Es importante destacar que Zhao considera que *Tianxia* no podría ser el resultado de una reforma de la Organización de las Naciones Unidas, puesto que ésta es “gobernada por la lógica política de un sistema de soberanía de los Estados modernos” (2021b, 200). Por ello, cree que su base fundacional se halla en las “estructuras y organizaciones que tienen poder real, como los sistemas de finanzas mundiales, las tecnologías mundiales, e internet” (200). Zhao llama a reconvertir estos sistemas en un “sistema mundial que permita la prosperidad común, la propiedad colectiva, y la gobernanza compartida” (200) como condición necesaria para realizar *Tianxia*.

Aunque Zhao considera que todavía es difícil imaginar los mecanismos para la elaboración de políticas públicas a nivel de *Tianxia*, halló inspiración en el sabio Jizi de la dinastía Zhou Occidental para proponer el concepto de “democracia inteligente” (2021a, 37-9; 2021b, 251). Nuestro filósofo observa que el problema fundamental de la democracia es que “carece de inteligencia intrínseca, y por tanto resulta fácilmente manipulable” (2024b, 42). Ante esto, propone una forma de democracia “basada en el conocimiento [compuesta por un] sistema de doble votación y elecciones de doble nivel” (Zhao y Hanafi 2024). El sistema de doble votación implica que cada persona puede votar en dos oportunidades: un voto a favor, y un voto en contra. Zhao considera que este sistema permite acceder a una representación más completa de la mente de una persona. Este sistema de votación tiene dos reglas, la regla de “a favor” netos, y la regla de mayoría condicional. La primera estipula que los votos efectivos de cada candidato son la diferencia entre los votos a favor y en contra recibidos. La segunda, que, si dos candidatos empatan en sus votos a favor netos, entonces gana quien recibió más votos a favor. Por su parte, la elección de doble nivel involucra un paso adicional al que estamos acostumbrados. El primer nivel es la votación de toda la población, pero el segundo nivel implica que “un comité científico emite votos ponderados de conocimiento para aprobar o desaprobar las elecciones del pueblo” (2024).

De esta manera, nuestro filósofo promueve un tipo de elección que define poderes separados, “el pueblo decide lo que es deseable, y el comité científico decide qué es factible” (Zhao y Hanafi 2024). Así, Zhao impulsa un sistema que permitiría que “el conocimiento tome el poder para tomar la decisión final” (2024). Para la selección de los integrantes de este comité, nuestro filósofo afirma que debiera ser por reputación, es decir “candidatos bien reconocidos” (2024), y habló de dos comités científicos compuestos por académicos de las ciencias sociales y las humanidades (2021a, 39). Además, cabe agregar

que Zhao imagina un futuro en el que una super inteligencia artificial podría ser de ayuda, ya que podría “trabajar como un complemento para las mentes humanas o inclusive trabajar junto a las mentes humanas y finalmente crear una trans-subjetividad IA-humana, con suerte más inteligente y menos ideológica” (Zhao y Hanafi 2024).

En resumen, el proyecto de mundialidad *Tianxia* impulsado por Zhao en su aspecto político tiene cinco implicancias: primero, la promoción de una política basada en el concepto de armonía, y la comprensión de “lo político” como un arte que transforma enemigos en amigos, hostilidad en hospitalidad, y procura crear un orden de coexistencia; segundo, la necesidad de crear una política “totalmente inclusiva” —mundial— que diseñe un sistema político supraestatal por y para el mundo, y que dote al “mundo” de subjetividad y soberanía propias para que se constituya en la medida según la cual atender a los problemas transfronterizos; tercero, el llamado a realizar la “internalización del mundo”, lo que supone la creación de una sistema institucional mundial de tipo red que a) sintetice una identidad e intereses comunes para todos los sujetos que pertenecen a esta red, eliminándose así las externalidades negativas al sistema, b) garantice que las ganancias de pertenecer al sistema sean mayores que las de no pertenecer (universalidad inclusiva), y c) que tenga resiliencia sistémica (propiedades de simetría interactiva, igualdad de pensamiento, y libertad individual); cuarto, la creación de un poder legislativo e instituciones específicas de *Tianxia* que se ocupen de los intereses comunes o a riesgos a escala mundial; y quinto, establecer un mecanismo de ponderación por conocimiento en el sistema democrático.

2.3.3 Dimensión cultural

Para Zhao, “cada tipo de cultura representa un mundo espiritual que provee un marco explicativo para todas las cosas y eventos que ocurren al interior de una cultura” (2021b, 204). Cada mundo espiritual erige marcos explicativos diferentes que no están

bien o mal, sino que “reflejan diferentes perspectivas” (204). Siguiendo este argumento, Zhao considera que “un mundo o una civilización —lo uno— debe contener internamente una rica pluralidad —lo múltiple—” puesto que “la diversidad constituye precisamente la energía interna que mantiene vivo al todo” (2024c, 11). Así, nuestro filósofo asemeja un sistema civilizatorio a una forma de vida: “la existencia de la vida radica en su capacidad de proyectarse hacia el futuro, y éste solo existe cuando hay múltiples posibilidades” (11). Para Zhao, “la trans-subjetividad solo puede construirse mediante una constitución mutua, donde ningún sistema tenga prioridad unilateral sobre otro” (2024c, 16). Por ello, propone el *Tianxia* del conocimiento, esto es, la interacción de distintos sistemas de conocimiento en pie de igualdad de condiciones para formar un flujo mutuo de pensamiento que genere “una trans-subjetividad a nivel civilizatorio” (2024c, 16). Es así como podemos entender el principio de “igualdad de pensamiento” que mencionamos en el apartado político.

Este enfoque “implica una crítica directa al fundamentalismo epistémico y al concepto cerrado de «tradición autosuficiente»” (Zhao 2024c, 16), puesto que involucra la idea de una nueva enciclopedia que “incluya todo el conocimiento de todas las civilizaciones con igual respeto y reconocimiento recíproco (Zhao y Hanafi 2024), y que permita “su construcción mutua o reconstrucción recíproca” (Zhao 2024c, 16). Esta enciclopedia sería construida por y desde “la investigación acerca de las preocupaciones universales, o los problemas que enfrentan todos los humanos [para así tornarse] una «biblioteca metaversa» para todos los pueblos” (Zhao y Hanafi 2024)⁴². Además, Zhao promueve un reinicio de la episteme a partir de los problemas primarios y generales que

⁴² Zhao imagina esta biblioteca como una “plataforma virtual con capacidades infinitas basada en la inteligencia artificial” (2024c, 16), y considera que su núcleo fundamental es el concepto de “meta-biblioteca”, que tiene tres propiedades esenciales: 1) la construcción del conocimiento mediante texto sintético; 2) cada persona puede construir su propia meta-biblioteca; y 3) la meta-biblioteca será una biblioteca tipo Warburg (no clasificada en disciplinas, sino en preguntas problemas existenciales) (16-7).

enfrentan todos los humanos, y llama a “compartir e intercambiar diferentes conceptos, mejores argumentos, o malentendidos interesantes” (2024), situación que conceptualiza como “multiplicación transcivilizatoria” (Zhao 2023, 7). Con todo, “este proceso permitiría migrar, trasplantar e incluso injertar conocimientos entre sistemas, generando una evolución del saber basada en la diversificación genética del conocimiento y su riqueza relacional” (2024c, 16).

Todo esto nos conduce al concepto de “estado trans-civilizatorio” (Zhao 2023, 3). Nuestro filósofo argumenta que, en los orígenes de la humanidad, este estado se dio espontáneamente: las civilizaciones surgían de múltiples maneras, pero coexistieron y hubo libre intercambio que permitió impulsar “la tecnología, el conocimiento y la creatividad” (3). Por ello, “el estado trans-civilizatorio fue el modo más eficiente para que cada civilización se desarrollara a través de la interacción” (3). Sin embargo, las diferentes religiones, valores e ideologías estructuraron “límites excluyentes” que condujeron a la separación de las civilizaciones, reforzada desde tiempos modernos por la rigidización de las fronteras culturales y la emergencia de barreras tecnológicas (4). Para Zhao, “la esencia del conflicto civilizatorio es la falta de compatibilidad entre espíritus” y su solución radica en “encontrar formas de compatibilidad” (4). De hecho, nuestro filósofo considera que la dirección correcta del Camino Celestial del desarrollo civilizatorio es “elevar la configuración espiritual a dimensiones superiores y restablecer el estado trans-civilizatorio” (4). Claro está que este objetivo no es sencillo, puesto que “la reconciliación de corazones es una de las cosas más difíciles del mundo” (5). Sin embargo, “también es la única solución real para transformar enemigos en amigos” (5). Dado que “el problema fundamental del Otro no está en su forma de pensar, sino en su corazón, [se trata de] un problema de reconocimiento valorativo e identitario” (2024c, 6-7). Por ello, Zhao observa que, en el diálogo racional, no es suficiente ni la comprensión mutua ni el acuerdo mutuo.

Falta un eslabón fundamental para reducir la distancia emocional o existencial entre hablantes: la aceptación mutua (2023, 5). Así, el “procedimiento correcto para un diálogo exitoso debería ser comunicación racional-comprensión mutua-aceptación mutua-acuerdo común” (5).

Nuestro filósofo considera que la mayor dificultad para alcanzar la aceptación mutua radica en los “desacuerdos sobre el ordenamiento de valores” (Zhao 2023, 5)⁴³. Por ello, considera que deben generarse puntos focales⁴⁴ —puntos de encuentro atractivos— entre las diferentes civilizaciones (6). Para esto, llama a reconocer el “principio a priori de componibilidad”⁴⁵, que implica que “todas las existencias diferentes pueden coexistir siempre que no sean lógicamente contradictorias entre sí” (6). Pero Zhao considera que este principio es solo la condición básica para la coexistencia. Por esta razón, postula el tercer principio fundamental de *Tianxia*: el mejoramiento confuciano. Nuestro filósofo lo define como una mejora no-excluyente y universalmente válida que formula de las siguientes maneras: “Una persona mejora si y solo si todas las personas mejoran al mismo tiempo”, y “Un mejoramiento de Pareto ocurre si y solo si cada individuo experimenta simultáneamente un mejoramiento de Pareto”⁴⁶. Este principio puede entenderse como una estrategia dirigida a “la maximización de los intereses recíprocos” (2019, 69).

Zhao considera que aplicar el mejoramiento confuciano a la relación entre civilizaciones significaría que “la relación óptima entre civilizaciones reside en su mejora mutua y recíproca” (2023, 6), lo cual contribuiría a reducir los choques entre

⁴³ Zhao utiliza como ejemplos los valores A, B y C —justicia, libertad e igualdad—. Considera que un ordenamiento jerárquico A B C expresaría una forma social distinta que si fuera B C A o C B A. El primero conduciría al conservadurismo, el segundo al liberalismo, y el tercero al igualitarismo.

⁴⁴ Toma esta idea de Thomas Schelling.

⁴⁵ Toma este concepto de Gottfried Leibniz.

⁴⁶ El mejoramiento de Pareto implica que la mejora de una persona no perjudique a otra persona, pero no exige una mejora simultánea en la vida del conjunto comunitario.

civilizaciones y a conformar la trans-subjetividad civilizatoria. Así, “las cualidades más valiosas de cada civilización llegarían a convertirse simultáneamente en propiedades universales compartidas por todas las civilizaciones” (6). Esta forma de concebir las relaciones entre civilizaciones se inserta en un marco conceptual que Zhao denominó “universalismo compatible” (7), que postula que “cualquier valor que pueda definirse por relaciones simétricas es un valor universal” (2019, 60). Ahora bien, nuestro filósofo observa que el problema que enfrenta el diálogo de civilizaciones compete a “los desacuerdos entre valores universalistas unilaterales” (2023, 7), cuestión para la que considera no hay solución. Por ello, afirma que “el objetivo de la trans-subjetividad debe limitarse al ámbito del conocimiento” (7), y dejar a cada civilización libertad de elección en cuanto a sus valores específicos.

De esta manera, el proyecto de mundialidad *Tianxia* en su dimensión cultural implica: la creación del *Tianxia* del conocimiento, es decir un sistema de intercambio y aprendizaje intercultural para la construcción común de conocimiento (trans-subjetividad civilizacional); la creación de una nueva enciclopedia tipo biblioteca metaversa, que contenga los conocimientos de todas las culturas; el reinicio de la episteme desde las problemáticas comunes a todos los humanos (multiplicación trans-civilizatoria); la aplicación del principio de “mejoramiento confuciano” para retornar al “estado trans-civilizatorio”; y hallar valores simétricos que constituyan un “universalismo compatible”.

Capítulo 3 – Un mundo donde quepan todos los mundos⁴⁷: la mundialidad transmoderna de Enrique Dussel

Introducción

Enrique Dussel fue uno de los fundadores del movimiento crítico de la Filosofía de la Liberación (FdL), hacia fines de la década de 1960. Este movimiento procuraba pensar el horizonte de liberación para los pueblos oprimidos por el ordenamiento europeo-estadounidense. En palabras de Dussel, la FdL procuraba “pensar lo nunca pensado: el proceso mismo de liberación de los pueblos dependientes y periféricos” (2011 [1977], 179). Nuestro filósofo dio a este horizonte de liberación el nombre de “transmodernidad”, una “nueva Edad del Mundo” (2012, 77) en la que se procuraría “la superación de las dominaciones sustanciales del presente” (2015, 101). Dussel acuñó este nombre para diferenciar su propuesta de los posmodernos europeos⁴⁸, de quienes criticaba que, al “atacar la razón dominadora de la Modernidad, niegan escépticamente la razón en cuanto tal [privando] a los dominados de la posibilidad de esgrimir una razón crítica universal” (2020, 62 nota al pie 14)⁴⁹.

Dussel consideraba que “la universalidad de la razón que debe afirmar la vida humana no puede ser puesta en duda, ni la razón discursiva crítica alterativa, la del Otro, de las víctimas⁵⁰, de los actores colectivos de las transformaciones necesarias” (2012, 81).

⁴⁷ Dussel toma esta expresión del movimiento zapatista en México (2007, 557 nota 1; 2014, 303; 2015, 79).

⁴⁸ En las palabras preliminares a la primera edición del libro *Filosofía de la Liberación* (2011 [1977]), Dussel afirmó que la FdL era una filosofía posmoderna (9), pero “al leer años después la propuesta de Lyotard [*La condición posmoderna* (1979)], comprendió que no era posmoderna a la manera europea-norteamericana, sino algo dis-tinto” (1999, 46).

⁴⁹ Dussel consideraba que el movimiento posmoderno constituía un monólogo angloeuro-céntrico (1999, 57) que “presupone como obvio que la humanidad futura alcanzará las mismas características como «situación cultural» que Europa o Estados Unidos posmodernos” (2004, 219), y que expresaba un “nihilismo sin criterios éticos, que simplemente confirman la moral burguesa, capitalista, eurocéntrica y metropolitana” (2016, 14). Por ello, para nuestro filósofo, la posmodernidad es una “crítica interna moderna de la Modernidad” (2012, 81), constituyendo aún un “último momento” (2016, 14) de dicha estructura.

⁵⁰ Dussel adopta la denominación de “víctima” para referir al Otro inspirándose en Walter Benjamin (Dussel 1998, 17)

Por ello, la idea de transmodernidad “aprecia la crítica posmoderna, pero la descentra desde la periferia mundial y la reconstruye desde las exigencias políticas concretas de los grupos subalternos” (2015, 50). Esto implica subsumir⁵¹ los aportes positivos de la crítica de los posmodernos y de la propia Modernidad, así como también afirmar “lo valioso de la exterioridad del mundo de la vida del Sur” (1999, 63) para así “imaginar un proyecto de liberación, alternativo, ético y necesario para la mayoría de la población” (63).

Dussel era consciente que semejante postura podría ser tildada de idealista. Pero nuestro filósofo consideraba que su proyecto “no es un idealismo moralizante [sino] una concepción ética, normativa, crítica y realista de la política que conoce sus configuraciones evolutivas en el tiempo, distintas diacrónicamente, y por ello no sueña con un proyecto empíricamente imposible” (Dussel 2022, 20). El proyecto de Dussel “no es una descripción de lo posible dentro de los límites del sistema vigente [...], sino que propone que «otro mundo es posible» más allá del vigente” (20). Para él, “lo imposible es aquello que supera el horizonte del sistema vigente y lo transforma en otra práctica” (21). Así, la transmodernidad de Dussel resume ese otro mundo posible, “más allá [del] «último momento» [de la Modernidad], más allá de su crisis actual, más allá de su límite, más allá [de su] momento posmoderno” (2004, 220). El desafío, entonces, radica en afirmar “la «razón del Otro» hacia una mundialidad Trans-moderna” (1994, 22).

Para explicar la propuesta de Dussel, en primer lugar, trataremos la manera en que caracterizó la relacionalidad interestatal e intercultural al interior del orden mundial vigente. Posteriormente, analizaremos el diagnóstico que hiciera con relación a los riesgos y desafíos que enfrenta la humanidad en el siglo XXI. Finalmente, nos

⁵¹ En palabras del autor, subsumir “es un «colocar dentro» (in-corporar, a-sumir) lo que está «fuera» y «debajo» (sub- en latín)” (2016, 21). Lo que se quiere significar es la necesidad de incorporar las contribuciones de diferentes vertientes para construir un entramado conceptual sólido y factible de llevar a la práctica, sin caer en un juego de suma-cero en el que se rechace todo lo que hay en el posmodernismo, en la Modernidad, etc.

adentraremos en su propuesta, identificando las características correspondientes a las dimensiones ética, política y cultural.

3.1 Relacionalidad al interior del orden mundial

En este apartado nos adentraremos en la caracterización que nuestro filósofo hiciera acerca de la relacionalidad interestatal e intercultural al interior del orden mundial. Tal como hemos visto, para Dussel, el orden mundial atañe al ordenamiento político entre países, el cual se encuentra mediado por un modo de producción particular, y se expresa en una forma de cristalización de las relaciones interculturales. Esto, en conjunto, conforma el sistema-mundo o sistema mundial. Para disponer de una imagen completa de la manera en que Dussel concebía la relacionalidad al interior del orden mundial, es importante incorporar su perspectiva acerca de la Modernidad. Nuestro filósofo criticaba la “definición intraeuropea de la Modernidad” (1994, 35), que sitúa su comienzo en “el Renacimiento, la Reforma y culmina en la *Aufklärung*” (35) puesto que invisibilizaba a las culturas no europeas. Por esto, propuso una reinterpretación de la Modernidad incorporando la historicidad de los pueblos que eran invisibilizados por la narrativa eurocéntrica, y la asoció a una serie de procesos determinantes para que, entre los siglos XVI y XVIII, Europa edificara los cimientos sobre los cuales realizó su centralidad en el orden mundial hacia fines del siglo XVIII (2004, 215).

Dussel consideraba que el año 1492 marcó el inicio de un nuevo orden mundial (1994, 146), de un sistema mundial (2015, 55), del proceso de globalización (2004, 204-5; 2007, 230; 2015, 84) entendido como una “primera globalización” (2004, 214)⁵², y del propio “proceso moderno” (1998, 53) de la Modernidad (1994, 104; 2004, 219; 2007,

⁵² Como veremos, Dussel considera que Estados Unidos impulsa desde 1945 una globalización diseñada a su medida.

173; 2012, 67-8; 2014, 297; 2015, 311-2; 2020, 29)⁵³. Además, consideraba que la Modernidad es una “edad de la historia” (2015, 99), un “hecho histórico singular, irrepetible” (2020, 25), europeo y mundial, producto del manejo de la centralidad del naciente sistema-mundo por parte de Europa, con la consecuente periferialización de las culturas no-europeas (28). Estas culturas son igualmente constitutivas de la Modernidad, pero fueron invisibilizadas como la “«otra-cara» [...], la Alteridad esencial de la Modernidad” (1994, 21-2). De esta manera, para Dussel, la Modernidad supone simultáneamente el colonialismo, el capitalismo, y el eurocentrismo (2015, 314). Tomando esto en consideración, podemos incorporar la concepción de Dussel acerca de la Modernidad en su caracterización del orden mundial.

Para nuestro filósofo, en 1492 tiene comienzo una estructura histórica mundial — la Modernidad—, que se ha extendido hasta el siglo XXI mediante diferentes configuraciones en el equilibrio de poder en las relaciones entre países —órdenes mundiales—. Esta estructura se caracteriza por presentar formas de colonialismo, capitalismo, y euro-anglocentrismo universalizante. Al interior de esta estructura —y de sus órdenes mundiales— las culturas no europeas constituyeron la “Otra-cara de la Modernidad”, afectada por la violencia irracional del mito civilizador moderno (1994). Esto impuso a las diferentes culturas no-europeas numerosos desafíos, y por ello “todas producen una «respuesta» variada al «challenge» moderno” (2004, 201). Es así como, para Dussel, el “irreversible surgimiento de culturas universales excluidas por la modernidad y la posmodernidad, [...] junto a la cultura occidental europeo-norteamericana redefinida, [manifestarán] un mundo «transmoderno»” (224). Para captar por qué nuestro filósofo consideraba que la Modernidad implicaba simultáneamente el

⁵³ De manera excepcional, podemos hallar que Dussel menciona el año 1502 como el comienzo de la Modernidad (1994, 32).

colonialismo, el capitalismo, y el eurocentrismo, llevaremos nuestra atención a algunos de los procesos que, para Dussel, permearon a la totalidad de esta estructura histórica. Estos procesos se clasifican en geopolítico, político, económico y cultural (2014, 299)⁵⁴.

El *proceso geopolítico* es el desplazamiento del centro del mundo conocido desde el Mediterráneo al Océano Atlántico desde 1492 (2015, 99). Este proceso habilitó los restantes. Marca el “primer despliegue del «sistema-mundo»” (2004, 212) porque Europa se constituyó en nexo del novedoso comercio mundial (2007, 149) entre el “nuevo” mundo (América) y el “antiguo” mundo (sistema interregional asiático-afro-mediterráneo) (186). Este primer despliegue es asimismo el del proceso de globalización, que tenderá a la centralización del poder mundial en Europa. Así, durante los siglos XVI y XVII, el acceso europeo al continente americano condujo a la consolidación de una Europa centro-metrópoli que periferializó a otras formaciones sociales (2022, 86). Esto permitió a Europa controlar los recursos del continente; pero, para esto, debía lidiar con las poblaciones locales. Por ello, el *proceso político* que se abre desde 1492 es el del colonialismo: la implantación de un sistema colonial que “organiza todo un orden político subordinado en la relación centro/periferia, metrópolis/colonia” (2009, 521) mediante la “imposición asimétrica por la fuerza no de un consenso racional, sino de la voluntad de poder irracional del centro sobre la periferia” (2015, 89).

El dominio militar europeo edificó una “pretensión de superioridad” (2007, 194) sobre las poblaciones locales, y su opresión se justificó mediante la invocación de un derecho civilizatorio sobre ellas. Esto es lo que Dussel llama “el mito de la Modernidad” (1994, 175-7): la justificación de la violencia irracional a través de una supuesta misión civilizatoria. Para nuestro filósofo, esto edificó una psiquis del «yo conquisto», la cual

⁵⁴ Dussel también trabaja los procesos antropológico y ontológico, y cosmológico, pero no serán tratados aquí puesto que se distancia del objetivo de explorar la relacionalidad interestatal e intercultural al interior del orden mundial.

considera es el “antecedente práctico-político, un siglo antes, del «yo pienso» teórico-ontológico cartesiano” (193-4), desde el cual se desarrolló la subjetividad moderna (2011 [1977], 24). Ésta, a su vez, devino en la filosofía moderna, la cual “tiene no sólo la pretensión de ser universal [...] sino que al mismo tiempo valora a las otras filosofías regionales del Sur⁵⁵ como «atrasadas» [...]” (2015, 84). De esta manera, el *proceso cultural* que se dispara con la invasión europea del continente americano conduciría al eurocentrismo⁵⁶.

Claro está que la justificación de la conquista solo ocultaba la realidad: la extracción de decenas de miles de toneladas de plata (2014, 170). Esto le permitió a Europa disponer de un “primer dinero mundial” (2014, 170) —en referencia a los pesos plata que se acuñaban en Nueva España— que hizo posible que Europa reconectara con el mundo asiático, lazo que se había interrumpido tras la caída de Constantinopla en 1453 y el consiguiente dominio del Imperio Otomano, al que Dussel refería como un “muro” entre Europa y Asia (2007, 164-6; 2015, 22). De esta manera, el acceso a los recursos del continente americano significó la acumulación monetaria originaria que permitió a Europa expandirse mercantilmente por el mundo (1994, 52; 2007, 228; 2011 [1976], 74). Por tanto, el *proceso económico* que se abre desde 1492 es el del capitalismo (2007, 488). De esta manera, vemos que Dussel entendía que el proceso multidimensional moderno estaba permeado por la explotación y la injusticia. De hecho, consideraba que la transferencia al centro de la plusvalía del trabajo de la periferia constituía la disimetría esencial en el mundo globalizado (2011 [1977], 158). Por ello, condenaba la expoliación de la periferia como una “injusticia estructural internacional [de] cinco siglos” (158)⁵⁷.

⁵⁵ Menciona a las filosofías china, indostánica, árabe y latinoamericana (Dussel 2015, 84).

⁵⁶ Para nuestro filósofo, toda cultura es etnocéntrica, pero lo que distingue específicamente al eurocentrismo es constituir la “primera cultura hegemónico-mundial” (2007, 323).

⁵⁷ Además, en el marco de la relación centro-periferia, Dussel observaba que, en el plano doméstico de la periferia, se presentaba una “dominación y dependencia geopolítica interna” (2011 [1977], 158) mediante élites que reprodujeron la “cultura y el ethos civilizador metropolitano, moderno” (2022, 92).

Nuestro filósofo periodizó la estructura histórica de la Modernidad en tres momentos ⁵⁸ : temprano (1492-1789), durante el cual tuvo lugar el proceso de fortalecimiento de Europa⁵⁹; maduro (1789-1945), en el que Europa se hace con la hegemonía del sistema-mundo, tomando la centralidad y desplazando a las regiones china e indostánica gracias a la Revolución Industrial y la Revolución Francesa (2007, 323), y tardío (1945-actualidad), que trataremos debajo. Entre 1914 y 1945, “se desarrolla una lucha por la reorganización de la estructura del poder del centro, por su participación y hegemonía” (448), y un nuevo actor, emergente tras las revoluciones americanas, procuraría la hegemonía del mundo capitalista: Estados Unidos (EEUU). Para Dussel, EEUU comenzó “la reestructuración del espacio imperial” en 1919 (2022, 63). Se presentaba como una potencia “democrática y desinteresada [pero] lentamente desviaba agua para su molino” (63). Además, no desmanteló el poderío naval que edificó durante la Primera Guerra Mundial, por lo que EEUU se configuró en un “permanentemente armado «estado de guerra perpetuo»” (63) que, para nuestro filósofo, continúa vigente en el siglo XXI (63)⁶⁰.

⁵⁸ Para Dussel, previo a la Modernidad, pueden distinguirse una serie de sistemas interregionales cronológicamente continuos entre sí (1998,617): el estadio I “Egipcio-mesopotámico”, desde el IV milenio antes de la era común (a.e.c.); el estadio II “Indoeuropeo”, desde XX siglos antes de la era común; y el estadio III “Asiático-afro-mediterráneo”, que sería simultáneo al estadio IV “sistema-mundo” desde 1492 hasta el siglo XVIII. Nuestro filósofo tenía conocimiento de la propuesta de Gunder Frank acerca de la antigüedad de 5.000 años del sistema-mundo. Sin embargo, Dussel afirma que partió desde sus primeros trabajos “de una hipótesis semejante” (1998, 43 nota al pie 16) en la que la cronología utilizada era la misma (2015, 275). Sin embargo, marcaba un contraste: en tanto para Gunder Frank lo que iniciaba hace 5.000 años era el sistema-mundo, para Dussel lo que iniciaba era la serie continua de sistemas interregionales que, en su desarrollo, habilitaron las condiciones para la expansión europea desde 1492.

⁵⁹ En una primera instancia, Dussel (1998) consideró que Europa ostentaba la centralidad del sistema-mundo desde el propio momento de origen de la Modernidad temprana en 1492. Sin embargo, a partir de la obra *ReOrient. Global Economy in the Asian Age* de Gunder Frank (1998) (Dussel 2004, 206), Dussel llegó a considerar que el estadio III “asiático-afro-mediterráneo” y el “sistema-mundo” de la Modernidad inaugurado en 1492 fueron simultáneos hasta 1800, al tomar en consideración que “China fue hasta el siglo XVIII la mayor potencia productora de mercancías, y el mar de China un centro mercantil sin igual en el sistema-mundo” (2007, 148), en tanto que Europa tenía “una significación secundaria y cuasi-periférica en referencia al espacio económico y cultural continental asiático” (149).

⁶⁰ Dussel consideraba que EEUU reveló sus “pretensiones imperiales” con la doctrina Monroe de 1823 (2022, 55). Da cuenta de que, entre 1798 y 1895, se produjeron 103 intervenciones militares estadounidenses en otros países (56). Además, observaba que, en los procesos del siglo XIX, en particular en la “guerra contra los indios, en la guerra de Secesión, en la guerra contra España” (54), se halla el origen de la concepción de la guerra como “un gran «negocio» seguro para el capital norteamericano” (54). En sus

Tras la Segunda Guerra Mundial, EEUU superó a todas las potencias europeas y se estableció como centro del mundo capitalista. De esta manera, el año 1945 marca el comienzo de la Modernidad tardía, caracterizada por la consolidación de un nuevo poder mundial hegemonizado por Estados Unidos, que “domina entonces las antiguas colonias del Imperio inglés, lo que queda del francés, y de otras naciones metropolitanas europeas” (2011 [1977], 28). Al mismo tiempo, emergía el “socialismo real como otro sistema económico moderno” (2014, 297-8) en la figura de la Unión Soviética (URSS). Ambas potencias estuvieron enfrentadas en la Guerra Fría hasta la disolución de la URSS en 1991, momento en que EEUU se torna hegemón “militar” de un orden mundial unipolar (2012, 111-2), que, como veremos, tuvo corta vida.

Durante la Guerra Fría, “el imperialismo [estadounidense] necesitaba no perder mercados” (2011 [1977], 29), puesto que “una nación que pasaba al ámbito contrario [soviético] era un mercado que ya no podía ser explotado por el capital trasnacional” (29). Por ello, el “naciente imperio americano” (2022, 63) desplegó un “imperialismo ideológico” (2011 [1977], 29) mediante el que procuraba no “dominar con sus ejércitos, burocracia o instituciones culturales a los territorios coloniales, sino de controlar las comunicaciones y los mercados” (2022, 63). Este “nuevo tipo innovador de neocolonialismo” (2011 [1977], 29) se expresaba en la “gestión internacional del capital productivo trasnacional” (29) que estructura por dentro a las neocolonias, y en una “política de producción de los deseos y necesidades” (29) que procura implantar el “«american way of life» a la mitad de la humanidad, al «mundo libre», creando la ideología de la «Guerra Fría»” (2022, 64): elegir a Moscú o Washington⁶¹.

palabras, “el gran capital industrial-financiero logró grandes ganancias en sus inversiones y producción de armas e implementos para las guerras” (54). Y durante el siglo XX sacaría buen provecho.

⁶¹ Situación espejo a la posición de Estados Unidos frente a China en la actualidad.

De esta manera, Estados Unidos auspició la “descolonización europea para recolonizar a los países poscoloniales dentro de otro proyecto de orden mundial bajo la hegemonía de las transnacionales y posteriormente del capital financiero globalizado” (2022, 70). He aquí donde nuestro filósofo halla al proceso de globalización contemporáneo como un diseño estadounidense (2004, 223; 2022, 63). Como vimos, Dussel afirmó que la globalización comenzó en el siglo XVI (2004, 205, 214; 2007, 230; 2015, 84), pero este proceso puede entenderse como el proceso hacia la globalidad: una estructura global “que permite a la humanidad entrar en contacto casi instantáneo de su acontecer histórico” (2004, 223). Dussel afirma este concepto precisamente como contraposición a lo que entendía era la globalización estadounidense, una “estrategia mundial controlada instrumentalmente por las corporaciones transnacionales y los estados metropolitanos centrales, todo bajo la hegemonía en última instancia del ejército estadounidense” (223)⁶². En efecto, Dussel consideraba que el militarismo fue “la avanzada y la garantía de la globalización auspiciada en favor de las nombradas corporaciones” (2022, 71), y, en paralelo, la ideología de la Guerra Fría exaltaba “la cultura occidental y cristiana, del libre mercado y la democracia liberal norteamericana, contra el comunismo oriental, ateo, despótico y subversivo” (64)⁶³.

Durante las décadas posteriores a la segunda posguerra, el centro del orden mundial estaba constituido por “Estados Unidos, y con interdependencia relativa Europa, Japón, Canadá” (2011 [1977], 86), en tanto que “el resto es la periferia capitalista oprimida; el pueblo del mundo actual [constituido por] las naciones latinoamericanas, africanas y asiáticas” (86). La disolución de la Unión Soviética en 1991 hizo que Estados

⁶² De esta manera, en el primer sentido prima la condición de interconexión, y en el segundo la de diseño específico por parte de un hegemon para afianzar su dominio.

⁶³ Los regímenes de “Seguridad Nacional” latinoamericanos fueron fruto de la batalla ideológica estadounidense (Dussel 2022, 64-5), que promovió el disciplinamiento de las diferentes sociedades, de manera tal que la política de sus gobiernos pudiera alinearse incondicionalmente a EEUU.

Unidos “sintiera con una autocomplacencia irresponsable que el planeta estaba bajo su dominio militar” (2022, 70). El “Nuevo Orden Mundial” del presidente estadounidense George Bush padre venía acompañada de la doctrina de la “guerra preventiva”, que “proponía directamente el derecho del Imperio a intervenir en cualquier país de la Tierra, «preventivamente»” (70-1)⁶⁴. Esta doctrina fue acompañada por el llamado “Consenso de Washington”, proyecto político-económico estadounidense para expandir el neoliberalismo (71).

Ahora bien, Dussel consideraba que la hegemonía unipolar estadounidense tuvo corta vida: su erosión comenzó tras la guerra en Yugoslavia durante la propia década de 1990, y, con la guerra de Kosovo en 1998, Estados Unidos se transformaba en una potencia que solo ejerce la dominación militar (2022, 71). A comienzos del nuevo siglo, la política de la guerra preventiva llegó a su fin como consecuencia de la “derrota sufrida en la segunda guerra de Irak” (71), puesto que “la hegemonía norteamericana se había quebrado y se transformaba en un militarismo sin justificación ante sus propios aliados” (71). Esto implicaba que “el consenso de los llamados «países libres» acerca de lo admirable de la «democracia» norteamericana se había hecho añicos” (71). Con esto, después de la derrota en Irak, para Dussel emergió una “multipolaridad que ya no es solo norteamericana ni europea, sino [también de] China, India y Rusia [...]” (71). Con todo, para Dussel (2022, 72), desde 2004 el orden mundial tiene a un “centro del centro” que es Estados Unidos —que sin embargo perdió la hegemonía indiscutida—; un “segundo círculo del centro” en el que se ubican China y Rusia, y algo alejados la Unión Europea, Japón e India; un “tercer círculo” compuesto por una semi-periferia más desarrollada, en el que se cuentan países del este y sureste asiático como Corea del Sur y Singapur, las

⁶⁴ Pretexto utilizado por Israel para atacar Irán en junio de 2025.

naciones islámicas petroleras, Brasil, Pakistán, Australia, Sudáfrica, Egipto y Nigeria; y un “último círculo” en el que se ubican América Latina, y el resto de Asia y África.

Con lo visto, la caracterización de Dussel acerca de la relacionalidad interestatal e intercultural al interior del orden mundial sigue un hilo narrativo enfocado en los procesos históricos que cimentaron el actual estado de cosas. Es patente su crítica a la estructura histórica de la Modernidad, razón por la cual propuso su “transmodernidad” — un más allá de la Modernidad. Su trabajo está totalmente atravesado por la decisión de visibilizar y dar capacidad de agencia a todos los pueblos que sufrieron los avatares imperialistas y coloniales de Europa y Estados Unidos. Es sumamente crítico de las formas imperialistas y, en particular, del imperialismo ideológico y el militarismo de EEUU, que considera continúa hasta hoy. A pesar de ello, Dussel observaba la emergencia y creciente importancia de actores como Rusia, China, Brasil e India, y contemplaba la transición hacia un esquema relacional multipolar, lo que supone la crisis del orden mundial europeo-estadounidense y de la estructura histórica de la Modernidad.

3.2 Diagnóstico para el siglo XXI

Para Dussel, la Modernidad está en crisis (1998, 51, 59, 62, 63, 118, 330; 2004, 220; 2011 [1977], 16; 2020, 33). Por ello, consideraba que estamos ante su fin (2012, 81), y, por ende, ante el “final de una Era de la Historia mundial” (2015, 82). En este escenario, “la humanidad se enfrenta a un proceso de suicidio colectivo” (2014, 333) como consecuencia de los procesos modernos, y, afirmaba Dussel, “de no corregirse el rumbo en el corto plazo, conducirá a la extinción de la humanidad y de la vida en la Tierra” (2011 [1977], 12). Nuestro filósofo hizo hincapié en dos aspectos de esta “crisis civilizatoria” (2015, 100, 116): la destrucción ecológica del mundo, y la miseria y hambre de la mayoría de la población (1998, 65). Estos dos procesos se expresan en tres tipos de crisis que se presentan de manera recurrente en el discurso de nuestro filósofo: la crisis política, de la

estructura mundial diseñada por Estados Unidos (2012, 12; 2015, 94 nota al pie 16, 2022, 71, 79 nota al pie 56); la crisis económica, del sistema capitalista (1998, 364, 556; 2007, 449; 2011 [1977], 64; 2014, 10, 114, 220, 326, 331-2; 2015, 81, 353); y la crisis ecológica, de nuestro Planeta (1998, 140; 2011 [1977], 128; 2014, 226, 333; 2020, 34; 2022, 136). A continuación, analizamos cómo entendía cada una de estas crisis.

Crisis política. La implantación de un sistema colonial desde el siglo XVI en adelante inició un proceso de periferialización de las culturas no-europeas con relación a Europa, y posteriormente EEUU. Para nuestro filósofo, el origen del subdesarrollo (2011 [1977], 159) se halla en la transferencia de plusvalía en la relación centro-periferia, que constituye la “disimetría estructural esencial en el mundo globalizado” (158) y una “injusticia estructural internacional” (159) de cinco siglos. Este ordenamiento centro-periferia con la consecuente expoliación de recursos de la periferia con destino hacia el centro es la razón principal por la que los países periferializados no pueden llevar adelante su liberación económica puesto que “todas las empresas nacionales poscoloniales dependen por su tecnología, al menos, de las grandes empresas trasnacionales” (159). Además, el centro procuró educar élites neocoloniales que, “fieles a los imperios de turno se distanciaban de su propio «pueblo», y lo utilizaban como rehén de su política dependiente” (2012, 97). Al mismo tiempo, los centros de poder procuraron la homogeneización y universalización de la cultura europeonorteamericana (2004, 223), excluyendo a las “culturas de la mayoría de la humanidad” (222).

Esta situación ha imposibilitado el desarrollo de proyectos nacionales soberanos para la mayor parte de países del mundo, afectando negativamente a las poblaciones locales como consecuencia de la incapacidad de sus gobiernos. La expresión actual más aguda de esta expoliación es la “ideología imperial de la national security [estadounidense], que justifica el ejercicio de un poder geopolítico mundial” (2011 [1977],

180) en detrimento de los intereses de otros actores. Esta “globalización excluyente [...] «empuja» sin advertirlo hacia una transmodernidad” (2004, 223) en la que las grandes mayorías de la humanidad toman consciencia de su exclusión. Por tanto, la crisis del orden político mundial “europeo-norteamericano” (2020, 31; 2012, 125-6) se expresa en la pérdida de la hegemonía del liderazgo europeo y estadounidense, así como en la emergencia de un ordenamiento mundial multipolar (2012, 82), con Brasil, Rusia, India y China como nuevas potencias (2015, 94 nota al pie 16).

Crisis económica. La explotación centro-periferia es parte fundamental del sistema capitalista, cuyo criterio es el “aumento de la tasa de ganancias, contrario a la afirmación y crecimiento de la cualidad de la vida de toda la humanidad” (Dussel 2014, 304). Este modo de producción ha posibilitado la emergencia de actores no-estatales igual de relevantes que los Estados para explicar el estado de cosas en el mundo que, siguiendo a Dussel (2022, 72), son: a) la burocracia privada transnacional, compuesta por supermillonarios individuales, empresarios de transnacionales monopólicas, grandes bancos, industria armamentista, y telecomunicaciones; b) las burocracias semi-públicas internacionales, compuestas por cuadros de organismos internacionales como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional; y c) las burocracias burguesas políticas, de los Estados centrales y sus respectivos ejércitos. La articulación entre estos actores permite que la “élite del capital globalizado mundial [use] a las burocracias políticas de los Estados centrales (como Estados Unidos, Europa, Japón y otros) como instrumento o mediación de su poder económico” (2014, 317). Así, para Dussel, la “dominación mundial del capital [...] tiene implantación en el Estado nacional y se liga a una red internacional con base en instituciones informales” (317), como por ejemplo el Foro de Davos. Además, las élites del capital organizan una “nueva dictadura monopólica” (317) basada en la “propiedad monopólica de los medios de comunicación” (317), que Dussel

llama mediocracia. De esta manera, el riesgo que conlleva la profundización de un tal orden de cosas es la configuración en última instancia de una “estructura mundial en el poder político, económico-financiero, y medio-crático independiente de los Estados concretos” (Dussel 2022, 72) en la que la “política desaparece casi por completo en tanto acción estratégica organizada” (73).

Ahora bien, Dussel observa que el sistema capitalista está en crisis por tres motivos (2014, 304-5). El primero, por la degradación ecológica que examinaremos en breve; el segundo, por el “aumento de toma de conciencia ética y política por parte de los pobres de la Tierra” (304), ligado a la crisis política examinada arriba; y tercero, por la “inevitabilidad de la baja tendencial de la tasa de ganancia” (Dussel 2014, 305). La tasa decreciente de ganancias alimentó el negocio de las guerras como compensación ante las crisis productivas del capital, corrompiendo al “sistema político y [transformándolo] en un sistema económico guerrero gracias al cual el capital crece al aumentar la violencia en el mundo” (181). Para nuestro filósofo, los armamentos son medios de muerte ya que “ponen en peligro de total extinción la vida de los seres humanos del planeta” (2011 [1977] 129-30), y “son usados para reprimir y asesinar a los movimientos de liberación que se organizan en la periferia” (130). Cabe mencionar también que Dussel pone el foco en el negocio de las drogas como una consecuencia del propio capitalismo, “que destruye psicológicamente al pueblo, crea violencia generalizada, y en cierta manera elimina mano de obra sobrante, desempleada estructuralmente” (2014, 318). Además, el pronóstico que nuestro filósofo hace respecto del desempleo estructural no es optimista. Consideraba que las “estructuras actuales del capitalismo [...] se encaminan a la expulsión del trabajo vivo por su remplazo por los robots, la revolución electrónica, y el estrechamiento del mercado por un desempleo estructural creciente” (306). De esta manera, para Dussel, la crisis económica del sistema capitalista se expresa en la crisis ambiental y la explotación no-

sostenible de los recursos naturales, y en las crisis humanas (bélica, migratoria, alimentaria, etc.) que configura una realidad en la que una parte significativa de la humanidad no pueda acceder a una vida digna, y en la que el negocio de las guerras y de las drogas es sumamente lucrativo para el “gran capital” (Dussel 2014, 318). Por ello, la lógica del modo de producción capitalista “puede impulsar a toda la humanidad a un suicidio colectivo” (220).

Crisis ecológica. El modo de producción capitalista tiene como esencia “un irracional crecimiento acelerado” (2011 [1977], 128) que ha llevado a un “uso irracional de las materias y energías no renovables como recursos del proceso productivo” (2014, 333). La transformación de la naturaleza “en pura materia de trabajo” (2011 [1977], 127) con la finalidad de incrementar la tasa de ganancias (127-8) condujo a un “capitalismo monopólico, sociedad de superconsumo y superproducción agresivo-destructiva de la ecología natural” (128). Según nuestro filósofo, el centro (Europa y EEUU) condujo un “proceso económico y tecnológico destructivo” (129) que hirió de manera mortal a “la naturaleza, la Tierra, su biósfera y atmósfera” (128). Los conglomerados industriales han transformado al mundo en un basurero como consecuencia de su producción altamente contaminante (128). La pandemia de covid-19 fue “un síntoma de un fracaso de la Modernidad, del neoliberalismo, del pretender constituir al mercado (y no al Estado) como la institución rectora de la vida política” (2022, 729). Por ello, nuestro filósofo afirmaba que nos encontramos en un “problema de vida o muerte” (1998, 11): continuar el camino del capitalismo y la modernidad, “que conduce inexorablemente a la extinción de la especie humana” (2014, 333), o afirmar la vida de la humanidad, “que es la condición absoluta y el bien común originario y final, que exige otro posible sistema económico alternativo” (333).

Así, para Dussel estamos en un “proceso creciente de empobrecimiento económico, destrucción ecológica, dominación cultural, en una engañosa democracia formal «gobernable» sin contenidos materiales, y dentro de un mercado aparentemente competitivo” (2012, 67-8). La principal responsabilidad de este estado de cosas recae sobre el “mundo del Norte metropolitano y dominador” (2022, 730), es decir, Europa (2015, 69) y Estados Unidos, puesto que las “potencias desarrolladas del centro [han contaminado] en más de un noventa por ciento la Tierra” (2011 [1977], 128), en tanto que EEUU, en su autoasignado rol de “gendarme de la paz mundial” (2022, 73), corre con la responsabilidad por la “injusticia en el nivel internacional de la violencia; en la fabricación y el uso de las armas” (2011 [1977], 88).

Como cierre de este apartado, Dussel consideraba que la “condición esencial de la posibilidad de la regeneración del equilibrio ecológico natural” (2011 [1977], 129) es la liberación política de la periferia. Nuestro filósofo entendía que “sólo en la periferia, en Asia, África y América Latina, puede imponerse una regeneración de la relación con la naturaleza” (129). Para alcanzar este horizonte, entendía que los diferentes movimientos por la ecología, la paz, y la liberación deben anclar sus banderas en un fundamento metafísico. Dussel proponía la vida como tal fundamento: “la vida del planeta, la vida humana como el ser mismo que es puesto en peligro por el armamentismo del centro y por la injusticia en la periferia” (129). En el próximo apartado, analizaremos la propuesta de Dussel para aproximarnos a este horizonte en el que la vida, y no la pura ganancia material, es la rectora de la acción humana.

3.3 Mundialidad transmoderna

Tal como hemos visto, la mundialidad transmoderna es un proyecto de liberación con horizonte mundial para construir un sistema mundial que nos conduzca a una nueva edad del mundo, a un nuevo orden mundial pluriversal analógico, y a una nueva forma de

civilización humana. Esta nueva civilización sería ecológica, de democracia popular, y de justicia económica, en la que la totalidad de las universalidades culturales que comprenden a la humanidad tengan cabida. Sus cimientos serán un diálogo intercultural que acepte las distinciones en las semejanzas, y que tenga plena consciencia de la ponderación necesaria ante las asimetrías entre diferentes actores. Este nuevo paradigma mundial implica la subsunción de los mejores aspectos de la modernidad, con los aportes propios de las culturas históricamente excluidas de la misma, siendo así una co-realización solidaria que trasciende los clivajes antagónicos. Este sistema, además de implicar una transmodernidad cultural, implica a su vez un transliberalismo político, un transcaptialismo económico, y un transfordismo ecológico.

En definitiva, se trata de un largo proceso de cultivo que culminará en la superación de la Modernidad y de la Posmodernidad, más allá del capitalismo, del colonialismo y del eurocentrismo. Por ello, atañe directamente a la forma de relacionalidad entre la propia humanidad y entre esta y el planeta, incorporando concepciones como el respeto o la responsabilidad por el Otro. A continuación, procederemos a analizar este proyecto de mundialidad a través de las dimensiones que hemos establecido previamente: ética, política y cultural.

3.3.1 Dimensión ética

Dussel consideraba que lo ético implica “todo aquello enderezado a la afirmación de la vida humana” (2016, 17), única forma de vida que “se vive éticamente [porque] su eticidad es la autorresponsabilidad sobre su permanencia en vida” (1998, 138). Por ello, la vida humana es “condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación” (11). La perspectiva de Dussel está embebida en la problematización de la liberación de todos los seres humanos oprimidos por algún tipo de dominación. Para nuestro filósofo, la liberación es el “pasaje, por negación de la negación dada en la totalidad vigente opresora,

a una nueva totalidad donde por la negación es ahora afirmado el que antes estaba negado, como momento constitutivo de la nueva y segunda totalidad” (2016, 198). Esto quiere decir que la liberación implica la creación de un nuevo sistema en el que las víctimas del sistema presente hallen sus afectaciones reparadas, pudiendo así desarrollar y reproducir sus vidas⁶⁵. El proyecto de liberación es “crítica real del sistema, ruptura, destrucción” (2011 [1977], 81-2), y la praxis de la liberación es “el acto mismo por el que se traspasa el horizonte del sistema y se interna realmente en la exterioridad, por el que se construye el nuevo orden, una nueva formación social más justa” (79).

Para Dussel, la exterioridad el “ámbito que se sitúa más allá de la totalidad”, y sólo es posible por la autodeterminación que habilita la libertad humana (2011 [1977], 167). Esto quiere decir que el Otro ser humano es una totalidad que nunca se sintetizará en la totalidad que soy “yo”, sino que es “Otro-mundo” al que nunca podré conocer absolutamente. Así, la categoría de exterioridad habilita el método predilectico de nuestro filósofo: el método analéctico, que indica “el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa siempre «más allá» (*anó-*) del horizonte de la totalidad” (167). Por ello, habilita a pensar en la “superación de la totalidad desde la trascendencia interna o la exterioridad, la que nunca ha estado dentro [de la totalidad]” (169). Dussel, además, dotó a la categoría fenomenológica “Otro” de Lévinas⁶⁶ de una “dimensión económica, política, psicoanalítica y geopolítica (el «colono» de la periferia, el indio explotado, el esclavo oprimido, la mujer violentada [...])” (2015, 56 nota al pie 14). Así, la “afirmación de la exterioridad” (2011 [1977], 168) es un trabajo creador,

⁶⁵ Vidas que, además, tienen “exigencias propias” como “alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, y plenitud espiritual” (129).

⁶⁶ El “paso metafísico fundamental” de nuestro filósofo (2007, 471-2) fue el hallazgo de la obra *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité* del filósofo lituano Emmanuel Lévinas (1961). Esto le permitió a Dussel criticar a la ontología de la Totalidad mediante la categoría de exterioridad y, así, “desde «el Otro» o el «pobre», pudimos comenzar una filosofía política latinoamericana de liberación” (2007, 472).

inventor, innovador que se hace por la responsabilidad en la liberación del Otro, del pobre⁶⁷ (79).

La *responsabilidad*, así entendida, es un “responder-por” el Otro, tomar acción ante la injusticia que afecta a la víctima (Dussel 2011 [1977], 76). Es “solidaridad más allá de la fraternidad” porque implica exponerse a las consecuencias de una tal acción, por ello, es “valentía suprema, fortaleza incorruptible” (76). Desde este servicio por el Otro emerge el ethos de la liberación, que se estructura alrededor de la *conmiseración*, que “es el amor al otro como otro, como exterioridad, amor al oprimido y al excluido” (80). Implica “descubrir al otro como otro y ponerse-junto-a (con-) su miseria, que puede ser la propia, vivir como propia la desproporción de ser libre y sufrir la esclavitud” (80). En definitiva, es “el amor a los oprimidos («solidaridad») en razón de su real dignidad como exterioridad” (80). Otro elemento importante para Dussel es el *respeto*, que implica dejar ser al Otro como distinto a mí, abrirse con curiosidad a su presencia, y reconocer su sacralidad como un “Otro como otro”; es, así, un respeto a la libertad del Otro (75-6). Por ello, “en el reconocimiento del Otro lo primero que debe ser afirmado es lo sagrado de su subjetividad distinta” (2007, 502). Todo esto se resume en lo que nuestro filósofo llama la *consciencia ética*, la “capacidad que se tiene de escuchar la voz del otro [y] aceptar la puesta en cuestión del otro como otro en la justicia” (2011 [1977], 75). Por ello, nuestro filósofo propone la lógica de la analogía para la relacionalidad humana. La analogía, es decir, saberse semejantes a pesar de las diferencias, incluye una “ética de respeto al Otro, una paciencia en el tiempo largo de la discusión para comprender la pretensión de verdad

⁶⁷ Dussel define al pobre como quien “sufre en su corporalidad la pérdida del manejo del excedente del sistema y que recibe cada vez menos proporción del valor de producto como salario o retribución (del tipo que fuera); además, vive más próximamente los efectos de dicha entropía, como contaminación, aumento de temperatura, hambre por la falta de víveres, etc.” (2014, 330).

del Otro, y la posibilidad de llegar a acuerdos racionales sin que se haya alcanzado la identidad” (2020, 86).

Además, Dussel (1998) propuso seis principios para orientar la acción de quienes desearan obrar ético-críticamente⁶⁸, con la finalidad de que las exigencias de la vida humana se vean satisfechas en sus diversas totalidades. Nuestro filósofo clasificó estos principios en abstractos y críticos:

Entre los principios abstractos, se cuentan: 1) el *principio material universal de la ética*, que exige “producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una «vida buena» cultural e histórica [...] que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad [...]” (Dussel 1998, 140); 2) el *principio universal formal moral*, que exige el “reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes [en una argumentación] [...], [la aceptación de] que todos los afectados deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento” (214); y 3) el *principio universal de factibilidad*, que exige la posibilidad real de que cualquier acción o decisión tomada sea efectivamente realizable en términos empíricos (técnicos, económicos, etc.), y que satisfaga las exigencias de producción y reproducción de vida así como las de igual posibilidad de participación en la argumentación para todos los que componen la comunidad (270).

Por su parte, los principios críticos son: 4) el *principio ético-crítico*, que mandata reconocer “a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro como otro [...] al que se les ha negado la posibilidad de vivir [total o parcialmente]” (Dussel 1998, 376), y exige

⁶⁸ Cabe destacar que, para Dussel, lo crítico es “recuperar al Otro/a como distinto del sistema que lo ha cosificado” (2016, 13), siendo su esencia y origen el respeto por la alteridad del Otro (13). Así, quien obra ético-críticamente ha visto el sufrimiento en Otro, en las víctimas, y procura criticar y transformar los aspectos que hacen a la afectación que coarta la posibilidad de desarrollo y reproducción de su vida.

tomar una co-responsabilidad por ese Otro como víctima y criticar el sistema que causa su afectación, siendo el sujeto último de este principio la misma comunidad de las víctimas (376); 5) el *principio ético crítico-discursivo comunitario de validez*, que exige participar en una comunidad de comunicación de víctimas —como víctima o intelectual orgánico— en la que la argumentación esté motivada por una pulsión solidario-alterativa creadora para alcanzar un consenso crítico-discursivo, y, por tanto, validez intersubjetiva crítica en pos de la creación de un proyecto alternativo reparador del sufrimiento de las víctimas (464); y 6) el *principio-Liberación*, que exige participar en el proceso de liberación de las víctimas teniendo presente la factibilidad de la acción, con la finalidad de transformar las causas sistémicas que causan la afectación —normas, acciones, instituciones, etc.—, y construir alternativas de eticidad donde las víctimas puedan vivir y desarrollarse, siendo participantes iguales y plenos.

De esta manera, el proyecto de mundialidad transmoderno en su aspecto ético implica: la exigencia de liberación de todo sujeto oprimido; la aplicación del método analéctico y la lógica de la analogía a la relacionalidad interestatal e intercultural; la promoción de una consciencia ética, cuyos principios son la responsabilidad, la conmiseración, y el respeto; y la exigencia de participación en los procesos deliberativos de la comunidad de víctimas de alguna opresión, y en el diseño de un proceso de liberación factible.

3.3.2 Dimensión política

Para Dussel, la periferia del mundo se encuentra atrapada entre la necesidad de “modernización” dentro de la globalización estadounidense, y la exclusión material y formal por parte de los Estados del “centro” (1998, 17). Por ello, considera que lo acuciante para la humanidad del Sur es “la lucha por la construcción efectiva de un nuevo orden mundial, poscolonial, postcapitalista, transmoderno” (2015, 69). Sin embargo, no

se extendió respecto a la forma efectiva que debiera tomar este nuevo orden mundial. A pesar de esto, es posible apoyarse en las reflexiones políticas que nuestro filósofo tenía respecto del ordenamiento de la sociedad y del Estado para aproximarnos a las implicancias políticas de la mundialidad transmoderna. Para ello, haremos un esfuerzo de transitividad, esto es, transponer las reflexiones de Dussel a una escala mundial.

Dussel consideraba que debía crearse un “nuevo tipo de Estado transmoderno, popular, participativo” (2022, 693), “democrático y al servicio del pueblo” (700) con el horizonte de “una participación siempre mayor de la comunidad política, el pueblo, con una representación cada vez más responsable y transparente [...] como lugar del ejercicio delegado obediencial del poder del pueblo” (700-1). Para nuestro filósofo, participar es “el modo primigenio del ser-político y del poder político, [porque] es hacerse cargo de la comunidad como responsabilidad por los otros” (Dussel 2022, 538-9). He ahí la clave del nuevo tipo de Estado transmoderno: el cultivo de la participación para fortalecer el sentido de conexión de la persona con la comunidad, y así promover el cuidado y la responsabilidad mutua. Por ello, participar es “la primera expresión de la Voluntad-de-Vida” (539), puesto que contribuye a la construcción de una “comunidad fuerte, vital, participativa, co-responsable” (539). Dussel cree que la gran revolución política del siglo XXI pasará por la institucionalización de la participación como ejercicio dos funciones esenciales: una *función propositiva* de las necesidades, y una *función fiscalizadora* del cumplimiento de las propuestas (2012, 78). Se trata de fomentar una democracia participativa que tenga prioridad por sobre la democracia representativa (535), de manera tal de constituir un “nuevo modelo de sistema político articulable a una civilización transmoderna y transliberal” (536).

Nuestro filósofo concibió a la democracia futura del Estado transmoderno en ocho niveles: barrio o aldea, comunal, municipal, provincial, regional, federal, regiones

internacionales, y mundial (Dussel 2022, 544 esquema 40.02). Esto es importante puesto que los dos últimos niveles apuntan a plantear posibles sistemas políticos transmodernos, de nivel regional-internacional y mundial. Las instituciones internacionales en la actualidad están cooptadas por un puñado de países, en tanto que la participación efectiva, la aplicación de las propuestas, y la capacidad de control de la inmensa mayoría de países del mundo en la administración y conformación del orden mundial es prácticamente nula. Una institución mundial transmoderna tendría que incentivar la participación significativa del conjunto de países del mundo, hacer lugar y tratar las propuestas de cada uno de ellos, y que cada país tenga la capacidad para ejercer una función de control sobre las acciones de las instituciones del orden mundial.

Además, Dussel imagina una “nueva manera de hacer política” en la que la revolución sea ética y apunte a garantizar que todo ser humano “tenga un espacio de dignidad, [...] que es el fundamento de todos los valores” (2007, 502). De esta manera, el principio material normativo de toda política es “producir, reproducir y desarrollar la vida de la comunidad política” (2007, 491), por lo que “es responsabilidad de la política una cierta intervención para corregir las desigualdades” producidas por el capitalismo (2012, 75). Para nuestro filósofo, resulta necesario superar la dicotomía Estado-mercado, en pos de una alternativa que “desde el principio normativo de afirmación y crecimiento de la vida de la comunidad, llegue a un equilibrio auto-consciente, racional, participativo y consensuado de dichas instituciones” (2014, 311). Así, el derecho del mercado debería estar enlazado a “la posibilidad del crecimiento de la vida real de todos los miembros de la sociedad” (311), mientras que la regulación del Estado debe “asegurar el equilibrio de la división social del trabajo como pleno empleo y el cumplimiento de las necesidades vitales como resultado de su gestión” (311). Además, afirmó que el nuevo tipo de intervención del Estado transmoderno participativo debe ser el cuidado de “la autonomía

y libertad de las nuevas fábricas sociales⁶⁹ y los mercados se encaminen hacia el horizonte de lo común” (316). Por ello, Dussel entendía que “la política debe ser responsable del tránsito a la trans-Modernidad” (2012, 77).

Así, podemos imaginar una potencial institución mundial transmoderna como garante de la producción y reproducción de vida de todas las culturas humanas, y del propio planeta. Por ello, debería ser regulativo del mercado y restrictivo de la libertad de las grandes corporaciones.

Para evaluar las acciones políticas, Dussel impulsó el concepto de “pretensión política de justicia” como el acto público que se ajusta a las exigencias normativas materiales, formales y de factibilidad descritas en el apartado anterior (2007, 517-8). Esta pretensión debe ser “estratégica”, lo que indica que “el amigo-enemigo políticos deben situarse dentro de una fraternidad que suponga la convivialidad de una comunidad política de ciudadanos de un mismo sistema” (518-9). Además, Dussel se inspiró en el movimiento zapatista para diferenciar el poder institucionalizado fetichizado —propio de la dominación que acontece cuando unos “mandan mandando”— y el ejercicio delegado del poder, en tanto servicio obediencial cuando unos “mandan obedeciendo” (492). Nuestro filósofo toma esta segunda concepción como el “locus enuntiationis originario de una Política de la Liberación” (504). Así, “el poder se ejerce delegadamente desde una institución que no es una sustancia inalterable auto-referente, sino una estructura de relaciones humanas (un sistema institucional) que puede modificarse” (503-4).

De esta manera, podemos imaginar que una institución mundial transmoderna promovería a) la resolución fraterna de conflictos interculturales e interestatales; b) la

⁶⁹ El mercado virtual por internet introduce un nuevo tipo de producción y de producto en el ciberespacio, que nuestro denomina “fábrica social” (2014, 314-5), lo que plantea desafíos adaptativos para el Estado y las políticas de regulación.

vocación de servicio para dar soluciones a las problemáticas de cada Estado o cultura sin discriminación; y c) la convivencia intercultural.

Con todo, el proyecto de mundialidad transmoderna de Dussel en su dimensión política implica: primero, un sistema institucional mundial que garantice a) la participación igualitaria de todos los países en la presentación de propuestas y en la fiscalización de lo ejecutado, b) la producción y reproducción de vida de todas las culturas humanas, y del propio planeta; c) la regulación de los mecanismos de mercado; d) la resolución fraterna de conflictos interculturales e interestatales; e) la vocación de servicio para solucionar problemáticas; y f) la convivencia intercultural.

3.3.3 Dimensión cultural

Para Dussel, la posibilidad de cultivar el proyecto transmoderno emerge desde la potencialidad de las culturas de la humanidad excluidas durante la Modernidad europeoestadounidense, las cuales “guardan una inmensa capacidad y cantidad de invenciones culturales necesarias para la sobrevivencia futura de la humanidad” (2004, 222). Nuestro filósofo tenía en mente a las culturas china, del sudeste asiático, hindú, musulmana, bantú, latinoamericana como parte de esta irrupción renovada en un “horizonte cultural «más allá» de la Modernidad” (201). Estas culturas tienen “capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna” (2015, 283) dado que “asumen los desafíos de la Modernidad, pero responden desde el sitio de sus propias experiencias culturales, distintas a la europeo-norteamericana” (283).

Para Dussel, es la cultura de los grupos y las clases explotadas de “nuestros tres continentes periféricos, la cultura popular⁷⁰, la que guarda lo mejor de nuestro mundo y de donde surgirán las alternativas nuevas de la cultura mundial futura” (2011 [1977], 104).

⁷⁰ Nuestro filósofo contrapone la cultura popular con la cultura imperial, que es la que “domina en el orden vigente” (Dussel 2011 [1977], 105).

De esta manera, es desde la periferia que emergerá una “cultura revolucionaria liberadora” (108) que conduciría a un “momento multicultural” (2004, 201) en el que “surgirá una nueva cultura pluriversa mundial, alternativa mucho más rica que la actual cultura imperial” (2011 [1977], 108). Es un proyecto que “exige tenacidad, tiempo, inteligencia, investigación, solidaridad” porque conlleva una resistencia cultural no sólo hacia las élites de las otras culturas, sino también contra “el eurocentrismo de las propias élites de la misma cultura periférica, colonial, fundamentalista” (2015, 291).

Este proceso será fruto de un “diálogo donde las culturas aprenden de otras culturas” (Dussel 2020, 92), pero, previo a ello, debe “efectuarse un trabajo filosófico reconstructivo de nuestras tradiciones” (2015, 94). Esto implica la “afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad” (298). Dussel nos dice que los valores tradicionales ignorados “deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura” (293). Para este cometido, el crítico del mundo periférico —“aquellos que viviendo la biculturalidad de las «fronteras» pueden crear un pensamiento crítico” (293)— “debe comenzar una tarea de reconstrucción arqueológica de su propia memoria cultural y popular” (2020, 92) para “recuperar el material narrativo simbólico de nuestras culturas ancestrales del Sur” (2015, 94). Deben asumir, además, “la problemática ético-política que pueda explicar la pobreza, la dominación y la exclusión de buena parte de la población de sus respectivos países, en especial en el Sur” (29). Con esta finalidad, tienen que embarcarse en un diálogo intercultural que “es antes que nada un diálogo entre los «críticos de la periferia», un diálogo intercultural Sur-Sur, antes que pasar al diálogo Sur-Norte” (291-2).

Para Dussel, es importante que este diálogo intercultural siga la lógica de la analogía. De esta manera, “el diálogo racional debe tener como principio ético una actitud

de respeto de la «pluriversidad analógica» de la humanidad que le permita la progresiva comprensión mutua, aceptando no contradictoriamente la pretensión de verdad de la otra cultura” (88). Por tanto, no se trata de negar a la Modernidad y la cultura europea o estadounidense, sino que se debe “diferenciar lo que conviene a la propia cultura del Sur y lo que le es pernicioso” (2020, 93) para así subsumir los mejores aspectos (2004, 205) en una construcción de respeto y colaboración entre todas las culturas del mundo, estableciendo un diálogo intercultural orientado a entablar acuerdos que permitan tratar efectivamente los desafíos que nos acucian. Al mismo tiempo, este diálogo tiene que diversificarse y ser transversal, trascendiendo el puro ámbito académico, en tanto que también debe tenerse consciencia de la existencia de asimetrías entre las diferentes culturas (2012, 116-7).

De esta manera, el proyecto transmoderno procura alcanzar no “la universalidad unívoca de una sola cultura” (2015, 100) ni una “unidad globalizada, indiferenciada o vacía” (294), sino una “cultura mundial polisémica en la semejanza” (2020, 89). Esto es, un pluriverso donde convivan “muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.” (2015, 294) y donde “cada cultura dialogará con las otras desde la «semejanza» común” (101). Se trata de “originar desde otros horizontes ontológicos, históricos, antropológicos y ético-políticos, desde las más auténticas tradiciones de cada cultura, un mundo mejor, más justo, más adecuado a las exigencias ecológicas de la naturaleza” (2020, 23-4). Así, el horizonte cultural transmoderno es la construcción de un espacio en el que haya “universalidad en la diferencia, y diferencia en la universalidad” (2015, 48).

En resumen, el proyecto de mundialidad transmoderna de Dussel en su aspecto cultural implica: primero, una acción colectiva desde los grupos y clases explotadas en los países periferalizados, que edifique una cultura revolucionaria liberadora; segundo,

un proceso de diálogo intercultural analógico y respetuoso para el aprendizaje mutuo, que requiere a) la reconstrucción de las tradiciones culturales de los países del Sur Global, b) la observación crítica de las condiciones que hacen a la miseria de la región de origen del intelectual crítico, c) el establecimiento de un diálogo Sur-Sur, y d) el establecimiento de un diálogo Sur-Norte; y tercero, la promoción de la convivencia de múltiples universalismos entre sí (cultura mundial polisémica en la semejanza).

Reflexiones finales

Tal como hemos visto, Zhao y Dussel parten desde motivaciones ligeramente distintas, pero que apuntan a lo mismo: contribuir a la construcción de un futuro de paz y coexistencia para todos los pueblos. Zhao procura hallar caminos posibles para alcanzar una coexistencia plural y la resolución trans-subjetiva de los conflictos, en tanto Dussel quiere contribuir al proceso de liberación de los pueblos dependientes y periféricos. Mientras Zhao aspira a un mundo posible capaz de superar las crisis civilizatorias, Dussel imagina un proyecto de liberación alternativo y ético para la mayoría de la población. Aquí vemos un matiz que se presentará de manera recurrente y que podemos entender al recordar la utilización del concepto de “Sur Global” por parte de nuestros filósofos. La postura de Dussel está plenamente imbuida por una decisión de dar entidad a los pueblos periferalizados por el anglocentrismo, en tanto Zhao quiere hallar soluciones al choque de civilizaciones, podría decirse, de una manera más universal. A pesar del matiz, ambos quieren lo mismo: Zhao contribuir a la creación del mundo, y Dussel proponer otro mundo posible más allá del vigente. Y, además, ambos afirman que sus proyectos son factibles. Por tanto, ¿qué aportes contienen para pensar la relacionalidad interestatal e intercultural?

El propósito de esta sección final es sintetizar las semejanzas y distinciones entre las perspectivas de nuestros filósofos con relación a las categorías de análisis seleccionadas. Para esto, en el primer apartado analizaremos las posturas de nuestros filósofos respecto de la relacionalidad en el orden mundial y el diagnóstico para el siglo XXI; en el segundo, nos abocaremos a examinar dialógicamente sus propuestas en las dimensiones ética, política y cultural; por último, como sección final de este trabajo, propondremos una definición para el concepto de “mundialidad”, y reflexionaremos

acerca de su capacidad explicativa y su aplicabilidad efectiva en las relaciones interestatales e interculturales.

Imperialismo y modernidad: receta para la crisis de la humanidad

Las construcciones narrativas de nuestros filósofos parten desde la crítica a aspectos que hacen a la modernidad, pero lo hacen desde ángulos distintos. Zhao no cuestiona el concepto de modernidad, y centra su crítica en los factores que configuraron las cualidades del pensamiento político moderno, o la racionalidad política moderna. Por eso, el análisis de su perspectiva se centra en aspectos tales como la génesis de la política, los efectos del individualismo metodológico, el rol del cristianismo, y las tradiciones y patrones del orden mundial o de imperios. Por su parte, Dussel cuestiona el concepto de modernidad, y postula una contrapropuesta para que su definición incluya la historicidad de los pueblos violentados e invisibilizados por acción del universalismo unilateral europeo. Su perspectiva se centra en criticar la violencia irracional detrás de la modernidad como estructura histórica, identificar los procesos concretos que configuraron históricamente a la modernidad, y recuperar la historicidad de los pueblos del Sur Global en la historia mundial. Por eso, la perspectiva de Dussel presenta un esquema mucho más enfocado en la historicidad de la dominación colonial y las consecuencias para los pueblos periferalizados, Antes que una contradicción, esto revela una relación de complementariedad entre sus perspectivas, la cual se condensa en la crítica anti-imperialista presente en ambos filósofos.

En efecto, Zhao y Dussel son fuertemente críticos de las formas imperialistas de relacionalidad propias de Europa hasta el siglo XX, y de Estados Unidos en la actualidad. Coinciden en que la acción imperialista europea constituyó un espacio mundial dividido en un centro y una periferia, con la dominación del centro y la explotación de la periferia. Y ambos consideran a EEUU como un nuevo imperio que se ha aprovechado del proceso

de globalización para instalar su agenda ideológica mediante el capital transnacional y la hegemonía del dólar, y la fuerza de las armas y las guerras preventivas. El contraste entre nuestros filósofos radica en que Zhao concentra su crítica en la cualidad de la política internacional y la estructura hegemónica del sistema de Estados-nación post-Westfalia, mientras que Dussel es más referente a la lucha política por el poder para reestructurar el orden mundial —por ello menciona a Brasil, India, China y Rusia en un esquema multipolar—, y a la necesidad de superar el modo de producción capitalista. Nuevamente, se presenta una relación de complementariedad entre sus perspectivas, que a su vez conecta con los diagnósticos que hicieron acerca de los riesgos y desafíos que enfrenta la humanidad.

Nuestros filósofos critican la forma que tomó la relacionalidad interestatal e intercultural moderna porque consideran que la dominación imperialista y la explotación insostenible de la naturaleza han conducido al conjunto de la humanidad a una situación de crisis civilizatoria. Tanto Zhao como Dussel consideran que la humanidad se encuentra camino a un suicidio colectivo. Esto explica por qué nuestros filósofos hallan urgencia en advertir acerca de los riesgos y desafíos que la humanidad enfrenta, y por qué proponen sus proyectos. Ambos consideran que es necesario transformar la relacionalidad interestatal e intercultural, puesto que, de lo contrario, no habrá un futuro de paz para las generaciones venideras. El contraste en la semejanza es que la preocupación de Zhao se centra en promover la institucionalización política del mundo, en tanto que Dussel promovía la revolución liberadora en los pueblos del Sur Global como condición necesaria para un futuro de paz.

El foco del argumento de Zhao parte de la observación de los efectos que el proceso de globalización ha tenido sobre la relacionalidad interestatal e intercultural. La

globalización, fruto de la modernidad, engendró lo que Zhao llama “globalidad”⁷¹, que entiende en un doble sentido: como la condición de interconexión de facto entre todos los países al interior del orden mundial, y como la necesaria condición de coexistencia que se impone en la relacionalidad entre países para tener un futuro de paz y mejoras mutuas. Sin embargo, la globalización también engendró los numerosos problemas que hemos recorrido al tratar su diagnóstico. Siguiendo su reflexión, los problemas de alcance mundial⁷² tales como las migraciones masivas, el hambre en la vasta mayoría de países, los conflictos bélicos, entre tantos otros, solo pueden hallar un cauce efectivo de resolución si se los trabaja desde una perspectiva que tome la escala mundial como dotada de subjetividad y soberanía propias. En otras palabras, resulta necesario construir un mundo político institucionalizado con capacidad de acción transfronteriza y supraestatal para dar solución coordinada y efectiva a estas problemáticas. Pero la política internacional institucionalizada en el sistema de Estados-nación prolonga el pensamiento político moderno, y todavía no hay una acción colectiva que impulse la institucionalización de un sistema supraestatal de carácter mundial. De esta manera, la política internacional es incapaz de promover el necesario cultivo de coexistencialidad interestatal e intercultural para dar realidad institucional a la condición de interconexión que efectivamente existe entre países. Así, el problema clave para Zhao es el de un mundo fallido, un orden mundial fallido, o bien un no-mundo, y resulta urgente tratar las cuestiones relativas a la gobernanza mundial con la finalidad de evitar un horizonte

⁷¹ Dussel también utiliza el concepto de “globalidad” para referir a la condición de interconexión de facto a escala mundial como fruto de la globalización, pero no le da otro sentido. Se abre el interrogante de si acaso la globalidad en tanto coexistencialidad, tal como la entiende Zhao, implica lo que la transmodernidad en tanto horizonte cultural polisémico: la posibilidad de un mundo pluriversal en el que todas las culturas del planeta hallen cabida en una atmósfera de respeto y enriquecimiento mutuo.

⁷² Podemos entender a los problemas de alcance mundial como emergentes por la condición de interconexión en el orden mundial, ya que refieren a problemáticas transfronterizas y transregionales.

catastrófico. Por ello, la teoría del Sistema *Tianxia* es una invención creativa que se plantea el destino futuro de la humanidad y su posibilidad de supervivencia.

Por su parte, el foco de Dussel se halla en la visibilización de las injusticias y expoliación que sufrieron los pueblos del Sur Global, así como en la denuncia de la explotación insostenible de la lógica del capital. Observa una crisis de la estructura histórica de la modernidad que hemos condensado en las crisis del liderazgo estadounidense, del capitalismo, y de sostenibilidad planetaria. Y considera que tienen que ser los países históricamente excluidos de la toma de decisiones durante la modernidad quienes apuntalen e impulsen la construcción de la “Humanidad plural futura”. Dussel, por tanto, entiende que la posibilidad de superar la crisis terminal que enfrentamos radica en la liberación política de la periferia y la consecuente transmutación racional desde la lógica del capital hacia la lógica de la vida. Por ello, llamaba a imaginar un proyecto transmoderno, de liberación, ético y necesario desde y para las grandes mayorías de la población.

Además, las semejanzas entre las perspectivas de nuestros filósofos también se reflejan en sus preocupaciones con relación al futuro y los poderes fácticos emergentes. Zhao y Dussel advierten acerca de los riesgos que entraña la ausencia de una institución para controlar a los nuevos poderes de la globalización: el capital financiero, las tecnológicas, y los medios de comunicación. Zhao propone un sistema institucional mundial precisamente para desactivar el riesgo que implica el potencial autoritarismo tecnológico de este poder tripartito. Dussel advierte acerca de la nueva dictadura monopólica del capital, y afirma que el Estado transmoderno debe garantizar que el mercado no vaya en contra de la producción y reproducción de vida. Además, ambos conceptualizan de igual manera a la forma en que los medios de comunicación afectan a la democracia mediante el control de la opinión pública. Zhao lo llama publicracia, y

Dussel mediocracia. El contraste radica en que Dussel pone más énfasis en pensar una futura economía transcapitalista al servicio de la vida⁷³, en tanto que Zhao se centra en las cualidades tipo red que presentan los nuevos sistemas tecnológicos (internet, sistemas financieros) como posible estructura sobre la que realizar el sistema *Tianxia*⁷⁴.

Con todo, el principal clivaje que hace contrastar a las perspectivas de nuestros filósofos es, nuevamente, el lugar y motivación que tienen los pueblos del Sur Global en sus respectivas visiones. Zhao propone un sistema por y para el mundo, que contemple a la humanidad toda. Dussel quiere corregir las injusticias y subsanar la miseria de la mayoría de la población que compone el Sur Global. En última instancia, ambos quieren un horizonte de paz común, pero hay una caracterización política diferencial en lo que respecta a la motivación de la teoría de uno y otro. Además, podemos pensar que la solución de Zhao es una solución “desde arriba” puesto que implica la creación de un sistema institucional mundial, en tanto que Dussel impulsa una solución “desde abajo” puesto que es desde los pueblos del Sur Global que se hallaran las innovaciones necesarias para transformar el sistema, y porque el nuevo sistema transmoderno tiene que fomentar la participación del conjunto. Finalmente, Zhao da un mayor énfasis a la potencialidad de las nuevas tecnologías por su cualidad de tipo red para la estructuración de una institución mundial, mientras que Dussel explora la transformación necesaria del modo de producción para poner fin a la forma capitalista.

⁷³ Dussel propuso una “economía futura trans-capitalista [como] momento material esencial de la transmodernidad” (2014, 186). Esta economía “dejaría de ser la ciencia de la reproducción, desarrollo cuantitativo y acumulativo de capital, para transformarse en un subsistema de la ciencia ecológica como afirmación y crecimiento cualitativo de la vida, cuya máxima dignidad se manifiesta en la vida humana” (186).

⁷⁴ Dussel consideraba esencial recuperar a la tecnología como instrumento al servicio de la realización de la humanidad, puesto que “la liberación del hombre exige la liberación de la tecnología como momento de capital” (401-2).

Aunque puedan hallarse diferentes matices, acentos y motivaciones con respecto a la manera en que construyen sus argumentaciones, las perspectivas de nuestros filósofos revelan una relación de complementariedad respecto a: 1) la crítica de la modernidad; 2) la crítica del imperialismo y la relacionalidad europea y estadounidense hacia el resto del mundo; 3) la situación de crisis multidimensional en la que nos encontramos como humanidad; 4) los riesgos que entrañan las nuevas tecnologías, la lógica del capital, y la manipulación de la opinión pública; y 5) la necesidad de superar la explotación humana y planetaria para edificar un futuro compartido para todo el mundo. Por ello, impulsan sus respectivas propuestas para superar la lógica conflictual, de dominación y explotación: Zhao en pos de la construcción efectiva del mundo, y Dussel en pos de realizar otro mundo posible.

Tianxia y transmodernidad: mundialidades desde el Sur Global

Zhao y Dussel utilizaron el concepto de mundialidad de diferentes maneras que procuramos sintetizar en el capítulo inicial, pero nunca le dieron una definición concreta. Como vimos, Zhao considera que la mundialidad es la propiedad que hace a la integralidad de nuestro mundo, puesto que representa la posibilidad de coexistencia de la pluralidad y diversidad que compone el género humano. Puesto que todavía predomina la concepción de internacionalidad, Zhao impulsa su propuesta como forma de hacer del mundo un lugar de mundialidad, es decir, construir una perspectiva mundial que promueva la resolución efectiva de conflictos y el cultivo de relaciones armoniosas entre países. Por su parte, Dussel propone la mundialidad transmoderna como el horizonte al que debe aspirar un proyecto de liberación humana para garantizar que todos los pueblos y culturas recuperen el derecho de producir y reproducir sus vidas en convivencia y paz. Así, las propuestas de nuestros filósofos hacen del mundo un espacio en el que la relacionalidad humana —en este caso a escala de países— trascienda los intereses

particularistas y cultive valores posibles como la solidaridad, la corresponsabilidad, el respeto, la conmiseración, la simetría, entre otros. Un mundo en el que la curiosidad, el intercambio y el aprendizaje mutuo entre diferentes culturas sea la moneda corriente. Por ello, Zhao y Dussel impulsan proyectos de mundialidad. A continuación, discerniremos las semejanzas, distinciones y contrastes en las perspectivas de ambos filósofos, en las dimensiones de trabajo ética, política y cultural.

Dimensión ética. Tal como vimos, el proyecto de mundialidad de Zhao en la dimensión ética implica la introducción de un principio relacional que fomenta la seguridad relacional y los intereses recíprocos en las relaciones interculturales e interestatales —la racionalidad relacional—. Esto se condensa en la nueva regla de oro propuesta por Zhao, y en el valor de la simetría ética, caracterizado por la reciprocidad y el respeto sincero. Todo lo cual expresa una ontología de la coexistencia, es decir, a la compatibilidad de todos los seres. Por su parte, el proyecto de mundialidad transmoderno en su aspecto ético implica: la exigencia de liberación de todo sujeto oprimido; la aplicación del método analéctico y la lógica de la analogía a la relacionalidad interestatal e intercultural; la promoción de una consciencia ética, cuyos principios son la responsabilidad, la conmiseración, y el respeto; y la exigencia de participación en los procesos deliberativos de la comunidad de víctimas de alguna opresión, y en el diseño de un proceso de liberación factible. Las semejanzas entre las perspectivas se sintetizan en el cuadro 1.

Cuadro 1. Semejanzas éticas de las mundialidades Tianxia y transmoderna	
Mundialidad <i>Tianxia</i>	Mundialidad transmoderna
Simetría ética	Consciencia ética
Racionalidad relacional	Lógica de la analogía
Ontología de la coexistencia	Método analéctico
Reciprocidad, respeto sincero	Responsabilidad, conmiseración, respeto
<i>Fuente: elaboración propia</i>	

Podemos afirmar que tanto Zhao como Dussel tienen una concepción relacional acerca de cómo debe tomarse la relacionalidad humana. En Zhao, esto se expresa en la racionalidad relacional y la ontología de la coexistencia, mientras que en Dussel se expresa en la lógica de la analogía y en el método analéctico. De hecho, Zhao procura hallar la solución al dilema de “lo uno y lo múltiple”, mientras que Dussel procura construir un horizonte de “universalidad en la diferencia y diferencia en la universalidad”. Esto implica dejar de pensar en términos absolutos desde la subjetividad individual, y dar paso a una forma de subjetividad que reconoce la existencia del Otro al momento de decidir entre diferentes cursos de acción. Zhao llama a esto trans-subjetividad, y su valor fundamental es la simetría ética, que implica reciprocidad y respeto sincero, y que sintetiza en la nueva regla de oro como metateorema ético de *Tianxia*. Por su parte, Dussel propuso como valor fundamental la consciencia ética, que implica la responsabilidad relacional (responder por un otro), la conmiseración, y el respeto, todos los cuales implican actuar para subsanar las injusticias estructurales que afectan a las otredades. He allí donde podemos hallar el contraste entre nuestros filósofos con respecto a la dimensión ética.

Mediante su propuesta de seis principios para orientar la acción de quien quiera obrar ético-críticamente, Dussel deja en claro que hay una exigencia por ponerse del lado de las víctimas, integrarse en una comunidad de comunicación de víctimas, y actuar por transformar las injusticias estructurales que las afectan, siempre con consciencia de las condiciones de factibilidad. Zhao, por otro lado, no hace ningún llamamiento a la subsanación de las condiciones de miseria que padece gran parte de la población. De hecho, no hace ninguna mención a las víctimas o afectados del sistema mundial, salvo la única ocasión en la que mencionó a las regiones afectadas por el imperialismo. De esta manera, se revela nuevamente el clivaje que venimos observando: Zhao imagina un

sistema abstracto para la humanidad, en el que no es claro quién lideraría la construcción del nuevo mundo; Dussel imagina un horizonte por y para los oprimidos por el imperialismo europeo-estadounidense, en el que se verían reparadas todas las afectaciones a la posibilidad de vivir y reproducir la vida en dignidad, y que estaría claramente conducido desde países del Sur Global.

En definitiva, la dimensión ética de ambos filósofos expresa una gran coincidencia medular con respecto a la forma que debiera tomar la relacionalidad humana. Así, la relacionalidad al interior del orden mundial debería estar guiada por la simetría y la consciencia éticas, que implican reciprocidad, responsabilidad, respeto sincero y conmiseración entre diferentes países y culturas. Ahora bien, la propuesta ética de Zhao es una propuesta general y abstracta que abarca al conjunto humano, en tanto que la propuesta de Dussel, aunque abarca al conjunto, se centra específicamente en los países o culturas que fueron violentadas bajo los órdenes mundiales europeo-estadounidenses. Con todo, esto revela una posible compatibilidad entre las propuestas para trabajar tanto a la humanidad en su conjunto, como a las mayorías que fueron afectadas por la modernidad, en particular.

Dimensión política. Como hemos visto, esta dimensión es la más dispar en cuanto a la producción reflexiva de nuestros filósofos. Esto debido a que la propuesta de Zhao atañe específicamente a la creación de un sistema institucional mundial de tipo red⁷⁵, es decir, de instituciones políticas supraestatales que tengan soberanía propia para actuar sobre los Estados-nación, de manera vinculante. Por su parte, Dussel no problematizó directamente acerca de la creación de una institucionalidad política de alcance mundial, aunque sí dejó la puerta abierta a hacerlo al contemplar los niveles “regional internacional” y “mundial” al tratar la democracia en el nuevo Estado transmoderno. Por ello, es posible

⁷⁵ No queda del todo claro la forma en que Zhao imagina la realización efectiva de un sistema tipo red inspirado en la estructura de internet.

afirmar que Dussel estaría de acuerdo con un sistema institucional mundial de mayor jerarquía que los Estados-nación.

El proyecto de mundialidad *Tianxia* impulsado por Zhao en esta dimensión tiene cinco implicancias: primero, la promoción de una política basada en el concepto de armonía, y la comprensión de “lo político” como un arte que transforma enemigos en amigos, hostilidad en hospitalidad, y procura crear un orden de coexistencia; segundo, la necesidad de crear una política “totalmente inclusiva” —mundial— que diseñe un sistema político supraestatal por y para el mundo, y que dote al “mundo” de subjetividad y soberanía propias para que se constituya en la medida según la cual atender a los problemas transfronterizos; tercero, el llamado a realizar la “internalización del mundo”, lo que supone la creación de una sistema institucional mundial de tipo red que a) sintetice una identidad e intereses comunes para todos los sujetos que pertenecen a esta red, eliminándose así las externalidades negativas al sistema, b) garantice que las ganancias de pertenecer al sistema sean mayores que las de no pertenecer (universalidad inclusiva), y c) tenga resiliencia sistémica (propiedades de simetría interactiva, igualdad de pensamiento, y libertad individual); cuarto, la creación de un poder legislativo e instituciones específicas de *Tianxia* que se ocupen de los intereses comunes o a riesgos a escala mundial; y quinto, establecer un mecanismo de ponderación por conocimiento en el sistema democrático. Por su parte, el proyecto de mundialidad transmoderna de Dussel en su dimensión política tiene seis implicancias para un hipotético sistema institucional mundial transmoderno. Este sistema debe garantizar a) la participación igualitaria de todos los países del mundo en la presentación de propuestas y en la fiscalización de lo ejecutado, b) la producción y reproducción de vida de todas las culturas humanas, y del propio planeta; c) la regulación de los mecanismos de mercado; d) la resolución fraterna de conflictos interculturales e interestatales; e) la vocación de servicio para solucionar

problemáticas; y f) la convivencia intercultural. Las semejanzas y distinciones pueden verse en el cuadro 2.

Cuadro 2. Dimensión política de las mundialidades Tianxia y transmoderna	
Mundialidad <i>Tianxia</i>	Mundialidad transmoderna
Política de armonía, enemigos a amigos, hostilidad a hospitalidad, orden de coexistencia	Producción y reproducción de vida de todas las culturas humanas, y del propio planeta; resolución fraterna de conflictos interculturales e interestatales; convivencia intercultural
Política totalmente inclusiva, política mundial, mundo sujeto y soberano	
Internalización del mundo (con matices)	Participación igualitaria de todos los países del mundo en la presentación de propuestas y en la fiscalización de lo ejecutado (con matices)
Creación poder legislativo e instituciones <i>Tianxia</i>	
Democracia inteligente (ponderada por conocimiento)	
	Democracia transmoderna (de fomento de la participación)
	Regulación de los mecanismos de mercado
	Mandar obedeciendo, vocación de servicio para solucionar problemáticas
<i>Fuente: elaboración propia</i>	

Ahora bien, Zhao considera que lo político debe promover la amistad, hospitalidad, y la creación de un orden que sea atractivo para todos los países. Por ello, postula la internalización del mundo, que equivale a la creación de una identidad supranacional para todas las personas, de manera tal que la exterioridad negativa propia de identidades distintas sea eliminada por la internalidad positiva de, por ejemplo, pertenecer al género humano. En Dussel podemos hallar el fomento a la participación como el rasgo definitorio del Estado transmoderno, por lo que podemos decir que también sería el rasgo definitorio de una institución mundial transmoderna. En dicha institución, todos los países deberían participar por igual, con derecho a voto, propuesta, fiscalización, pero sin necesidad de eliminar la exterioridad. De hecho, para él la clave es el respeto a lo que implican las totalidades externas a una subjetividad particular. No estaría muy convencido acerca del

argumento de que para evitar conflictos es menester la creación de una supraidentidad, puesto que, ¿qué evita los conflictos al interior de los países? A pesar de esto, postula la “pretensión política de justicia estratégica”, que llama a situar en un esquema fraterno al típico antagonismo de amigos-enemigos, fomentando así la convivialidad. Además, considera que la política tiene la tarea de garantizar la producción y reproducción de vida de la comunidad política, lo que equivale a la creación de un orden de coexistencia. Con todo, es posible afirmar que nuestros filósofos estarían de acuerdo en la creación de un sistema institucional supraestatal, y en que la misión de la política y lo político sea crear un orden atractivo de coexistencia y convivialidad entre países y culturas para garantizar la producción y reproducción de vida, humana y planetaria.

El principal contraste entre nuestros filósofos respecto de la dimensión política es el relativo a sus formas de concebir la democracia. Como hemos visto, la democracia inteligente de Zhao es una forma de democracia aristocrática, en la que unos supuestos “mejores” tendrían la decisión en última instancia para avalar o rechazar lo que hubiera votado el pueblo con anterioridad. Para Dussel, es todo lo contrario: la democracia transmoderna debe fomentar la participación política de la población y dotar a la sociedad civil de una función fiscalizadora para controlar que los representantes estén “mandando obedeciendo”. Aquí se revela también la postura de Zhao de construir orden y control “desde arriba”, mientras que en Dussel se observa una vocación de construcción “desde abajo”.

La cuestión de la democracia inteligente es problemática, pero al mismo tiempo resulta ineludible pensar en las formas en que se pueda evitar la manipulación democrática por parte de los poderes económicos. Pero quizás la respuesta no está en promover a una posición especial a comités compuestos por un puñado de personas, sino en mejorar la educación y participación de la población en los asuntos comunes de la vida.

En una hipotética institución mundial vinculante, ¿acaso un comité especial no sería casi equivalente a un Consejo de Seguridad de la ONU? ¿Qué sucedería si 190 países votan en favor de algo, pero el comité de expertos lo rechaza? Por ello, quizás, es la postura de Dussel la que tomaría como horizonte para la estructuración posible del sistema institucional mundial.

Con todo, esta cuestión abre la pregunta acerca de si una organización como la ONU podría reformarse para hacer realidad un nivel de participación igualitario, o si acaso sería necesario inventar un nuevo sistema desde cero. Son debates muy relevantes para la transición del orden mundial.

Dimensión cultural. Como vimos, el proyecto de mundialidad *Tianxia* en su dimensión cultural implica: la creación del *Tianxia* del conocimiento, es decir un sistema de intercambio y aprendizaje intercultural para la construcción común de conocimiento (trans-subjetividad civilizacional); la creación de una nueva enciclopedia tipo biblioteca metaversa, que contenga los conocimientos de todas las culturas; el reinicio de la episteme desde las problemáticas comunes a todos los humanos (multiplicación trans-civilizatoria); la aplicación del principio de “mejoramiento confuciano” para retornar al “estado trans-civilizatorio”; y hallar valores simétricos que constituyan un “universalismo compatible”. Por su parte, el proyecto de mundialidad transmoderna de Dussel en esta dimensión implica: primero, una acción colectiva desde los grupos y clases explotadas en los países periferalizados, que edifique una cultura revolucionaria liberadora; segundo, un proceso de diálogo intercultural analógico y respetuoso para el aprendizaje mutuo, que requiere a) la reconstrucción de las tradiciones culturales de los países del Sur Global, b) la observación crítica de las condiciones que hacen a la miseria de la región de origen del intelectual crítico, c) el establecimiento de un diálogo Sur-Sur, y d) el establecimiento de un diálogo Sur-Norte; y tercero, la promoción de la convivialidad de múltiples

universalismos entre sí (cultura mundial polisémica en la semejanza). Las semejanzas y distinciones pueden verse en el cuadro 3.

Cuadro 3. Semejanzas culturales de las mundialidades <i>Tianxia</i> y transmoderna	
Mundialidad <i>Tianxia</i>	Mundialidad transmoderna
Tianxia del conocimiento, trans-subjetividad civilizacional; Nueva enciclopedia, biblioteca metaversa	diálogo intercultural analógico y respetuoso para el aprendizaje mutuo
Reinicio episteme, problemas comunes humanidad (multiplicación trans-civilizatoria)	
Mejoramiento confuciano, estado trans-civilizacional	Cultura mundial polisémica en la semejanza, pluriverso
Universalismo compatible (valores simétricos)	
	Cultura revolucionaria liberadora desde la periferia
<i>Fuente: elaboración propia</i>	

Nuestros filósofos imaginan un horizonte intercultural que Zhao sintetiza en el concepto de “estado trans-civilizacional”, y que Dussel hace lo propio con el concepto de “cultura mundial polisémica en la semejanza”. Estos conceptos apuntan a la misma idea: la posibilidad de relaciones interculturales de coexistencia, respeto mutuo, diálogo, colaboración, e intercambio y aprendizaje mutuo. Para hacer realidad este horizonte, Zhao plantea la necesidad de construir una nueva enciclopedia virtual que reúna los conocimientos de todas las culturas del mundo para impulsar la construcción mutuamente constituyente del conocimiento humano a partir de problemáticas que enfrentan todas las personas. Pero esto es solo la condición necesaria, y por ello postula el principio de “mejoramiento confuciano” que implica que todo beneficio de una cultura tiene que implicar asimismo un beneficio para todas las otras culturas como una forma de fomentar esta relacionalidad intercultural de crecimiento mutuo. Claro está que resulta sumamente difícil imaginar la ejecución de un tal principio en la realidad efectiva.

La postura de Dussel tiene semejanzas con lo que propone Zhao, pero nuevamente se cristaliza la diferencia acerca del sujeto que nuestros filósofos representan. Zhao habla

en nombre de todas las culturas del mundo e impulsa sus propuestas de manera abstracta. Resulta difícil discernir por dónde comenzar a implementar esa nueva enciclopedia, o bien cómo aplicar el principio de mejoramiento confuciano. Dussel, por su parte, habla en nombre de los pueblos del Sur Global. Considera que es desde las culturas de los países periferalizados que debe comenzarse primero por un trabajo de reconstrucción arqueológica de las propias tradiciones y el cuestionamiento de las condiciones de dominación y miseria que afectan a las poblaciones locales, para luego entablar un diálogo intercultural transversal con lógica analógica para construir la cultura futura. Este diálogo, asimismo, tiene que comenzar por ser un diálogo Sur-Sur, es decir, entre las culturas que fueron oprimidas por el imperialismo europeo-estadounidense. Luego puede entablarse el diálogo Sur-Norte, pero la prioridad la tiene la construcción desde las culturas periferalizadas. En última instancia, el objetivo es cultivar la “Humanidad plural futura” de coexistencia intercultural, pero siempre desde propuestas y acciones de actores del Sur Global.

Otro contraste en la postura cultural de nuestros filósofos se presenta en los conceptos de “universalismo compatible” de Zhao, y en el “pluriversalismo” de Dussel. Aunque a priori parecerían indicar lo mismo, la idea de Zhao apunta a cristalizar valores universales que sean igualmente aplicables a todas las culturas del mundo. Por su parte, el pluriversalismo de Dussel indica la posibilidad de convivencia de muchos universalismos, en respeto uno del otro. Vemos así algo similar a la cuestión de la internalización del mundo: ¿es realmente necesario para la posibilidad de crear un orden de coexistencia que todas las culturas compartan un conjunto de valores universales? ¿acaso no puede pensarse en un orden de coexistencia en el que el respeto mutuo sea suficiente para evitar el conflicto en la diferencia? A esto procura apuntar la lógica de la

analogía de Dussel, puesto que implica un principio ético de respeto a la pluriversidad analógica de la humanidad.

Con todo, al analizar en simultáneo las dimensiones ética, política y cultural de nuestros filósofos, podemos afirmar que tienen un alto grado de compatibilidad, con excepciones como la cuestión de la internalización del mundo y la exterioridad, y el universalismo compatible y el pluriversalismo. El gran contraste que permea la totalidad de sus propuestas es el que hace al sujeto que nuestros filósofos representan. La propuesta de Zhao, aunque sumamente interesante, habla en nombre de una humanidad en abstracto, de valores universales, de la necesidad de eliminar las exterioridades, de construir una multiplicación civilizatoria desde todas las culturas. Es decir, no se involucra en la lucha implicada en las relaciones de poder diferenciales que hay al interior del orden mundial, y al hablar de una humanidad en abstracto resulta muy difícil imaginar por dónde comenzar a diseñar ese sistema tipo red que imagina como *Tianxia*. Dussel, por su parte, define claramente cuál es el sujeto colectivo que debe impulsar el proceso hacia el horizonte transmoderno: el Sur Global. Aunque en última instancia avizora un horizonte humano en el que todas las culturas coexistan respetuosamente, su brújula está marcada por la convicción de que es necesario acabar con las injusticias estructurales dentro del orden mundial. Mientras Zhao quiere hallar una solución al conflicto irresoluble en abstracto, Dussel quiere hallar una solución a la miseria de la mayor parte de la humanidad. Este contraste es muy poderoso, aunque no se traduce en que las teorías de nuestros filósofos sean contradictorias entre sí.

Con todo, ambas propuestas impulsan una reconfiguración en la manera de entender la distribución espacial del poder: sea por proponer un sistema supraestatal, o bien plantear la superación del modo de producción capitalista, ambos filósofos cuestionan la relacionalidad al interior del orden mundial estadounidense y llaman a una

distribución del poder más igualitaria. La idea de un sistema institucional para un gobierno mundial no es nueva, pero cabe preguntarse: ¿por qué no?

Podría afirmarse, quizás, que la propuesta del Sistema *Tianxia* es una especie de resultado final, de línea de meta a la que sería deseable arribar. Por su parte, la propuesta transmoderna de Dussel, antes que un resultado, trata más bien acerca del proceso necesario para comenzar a transformar la relacionalidad humana al interior del orden mundial. Ambas propuestas son sumamente interesantes para problematizar la transición en la que nos encontramos, y, aunque todavía parezcan distantes, crean simbólicamente alternativas que podemos contemplar como posibilidades para trabajar en pos de ese horizonte en el que la prosperidad común sea la regla fundamental del accionar humano.

La mundialidad: aportes para pensar el mundo que viene

A partir de lo visto, y considerando el contenido de las propuestas de Zhao y Dussel, como cierre de esta investigación propondremos una definición tentativa para el concepto de “mundialidad”, y luego reflexionaremos acerca de su capacidad explicativa y aplicabilidad con relación a la transición del orden mundial en curso.

Hablar de mundialidad nos lleva directamente a hablar del mundo, a alguna cualidad, propiedad o función que éste pudiera tener. Pero ¿qué nos acontece cuando pensamos en las relaciones internacionales y el mundo? La primera sensación versa acerca de la completa disociación entre el destino del mundo y los intereses de las relaciones internacionales. Claro, aunque podamos hablar de “orden mundial”, lo que nos indica la realidad mundial es que persiste una división tajante entre países que observan que sus respectivos intereses nacionales son antagónicos entre sí. Por ello, hablar de mundialidad es una apuesta al futuro. Una apuesta a una realidad mundial en la que no sea necesaria la disolución de los Estados para que podamos estructurar un orden que vele simultáneamente por el interés de todos y cada uno de los países que lo componen.

Así, queremos formular la siguiente definición del concepto de mundialidad: es un tipo de racionalidad aplicada a las relaciones interestatales e interculturales que promueve a) la complementariedad y coexistencialidad entre diferentes intereses particulares, b) intereses relacionales, esto es, factores de interés comunes entre diferentes sujetos, c) la aceptación de diferencias axiológicas entre sujetos siempre que se atengan al respeto por la existencia digna del Otro, d) una vocación de intercambio y aprendizaje mutuo desde las diferencias culturales; y e) una perspectiva orientada al futuro en que la prioridad esté en la producción y reproducción de vida digna, humana y planetaria⁷⁶. Por tanto, este tipo de racionalidad impulsa el cultivo de lazos de asociación, solidaridad, cooperación e intercambio que trasciendan el juego de suma cero excluyente de los intereses particulares, al tiempo que vela por las consecuencias que la acción humana tiene sobre el planeta. Además, involucra un ejercicio analéctico al momento de tomar decisiones, es decir, incorporar desde el respeto y la curiosidad al “Otro-exterior-a-mí” para evaluar la conveniencia, o justicia, de los actos que se planifican. Por ello, los principios de la mundialidad en las relaciones interculturales e interestatales son la consciencia y simetría éticas, la aceptación mutua, la minimización del daño mutuo, la maximización del beneficio mutuo, y la orientación al futuro.

En términos lógicos, la mundialidad implica una toma de consciencia acerca de la necesidad del “Otro-distinto-a-mí” en la posibilidad de “prosperidad-para-mí”, así como la modificación del eje lógico “beneficio-del-Otro = potencial-perjuicio-hacia-mí” por el de “beneficio-del-Otro = mayor-posibilidad-de-beneficio-hacia-mí”. Por tanto, este tipo de racionalidad exige desplazar el eje desde el egoísmo hacia la solidaridad, es decir,

⁷⁶ A raíz de esta definición, emerge la pregunta acerca de qué distingue al concepto de mundialidad con relación al de globalidad, o internacionalidad. La globalidad indica meramente la cualidad de interconexión de la mayor parte del planeta. Por su parte, la internacionalidad refiere a la vincularidad entre países mediada por el interés nacional de cada uno de ellos. En la mundialidad, la vincularidad entre países está, ante todo, mediada por el interés relacional, lo que no implica, claro está, la eliminación de los intereses particulares.

desde el individualismo y la definición rígida de fronteras identitarias hacia un eje relacional en el que las fronteras solo delimitan responsabilidades administrativas, mas no absolutos identitarios, tomando en consideración que todos somos parte del mismo mundo y de la misma humanidad, y que solo en el beneficio mutuo puede hallarse un beneficio último. Así, la mundialidad expresa el respeto irrestricto y sincero a: a) la salud del planeta que alberga la vida, humana y no-humana, y b) la posibilidad de existencia de la totalidad de expresiones culturales, sociales y religiosas que son fruto de la diversidad y pluralidad humanas.

Con todo, este tipo de racionalidad puede expresarse en imaginarios, formas de ver la realidad, propuestas, horizontes o proyectos, siempre y cuando sean coherentes con los principios de la mundialidad. Los órdenes mundiales anglosajones se estructuraron de tal forma que pareciera que el conflicto irresoluble es inevitable, como consecuencia de una naturaleza humana egoísta. Sin embargo, se ha dejado de lado que la naturaleza humana puede expresar potencialmente todo: todo lo “bueno” y lo “malo”, todo lo egoísta y lo solidario. Por ello, es importante recuperar el valor de la construcción consciente de alternativas relacionales, puesto que, si a priori no se habilitan posibilidades distintas a las de la lógica conflictual antagónica, entonces su determinación no se sustenta en un curso natural de las cosas, si no en una elección concreta acerca de los elementos a los que damos, o no damos, atención. Podemos atrevernos a imaginar un paradigma histórico-transversal en el que se promueva la transformación humana en un sentido plural, diverso, integral e integrador, cooperativo, respetuoso, tendiente al bienestar y desarrollo común del conjunto de la humanidad, y al saneamiento de su relación con el Planeta. Un paradigma de diálogo intercultural e integración de perspectivas; de respeto mutuo (cultural, religioso, de creencias) y armonía vincular (coexistencia en la diferencia);

con consciencia ética: bienestar, responsabilidad social, solidaridad, servicio por el otro; de cooperación mundial genuina, complementariedad y compatibilidad.

Como dijimos en la introducción, el Sur Global está en movimiento. Entre estos países, China está haciendo grandes esfuerzos por conceptualizar cómo podría, o debiera, ser la relacionalidad entre países, culturas o pueblos al interior del orden mundial. De hecho, en septiembre de 2025, el Instituto Xinhua publicó el reporte “Teoría del desarrollo de civilizaciones: construyendo una nueva visión de las civilizaciones con el desarrollo en su núcleo” (Instituto Xinhua 2025), que trata precisamente acerca del intercambio y aprendizaje intercultural. Hong Dayong, jefe adjunto del Departamento de Publicidad del Comité Central del PCC, afirmó que “Para promover el avance cultural y el progreso civilizacional, es muy importante adoptar una actitud abierta hacia todas las civilizaciones y trabajar juntos para cultivar y nutrir el vibrante jardín de las civilizaciones humanas” (2025). Fu Hua, presidente de la Agencia de Noticias Xinhua, dijo que la agencia se abocará a difundir las historias de “intercambios y aprendizaje mutuo entre la civilización china y otras [civilizaciones] de todo el mundo” (2025). En tanto que Gao Song, presidente de la Universidad Sun Yat-sen de Guangzhou, afirmó que en el futuro “la universidad promoverá el aprendizaje mutuo entre civilizaciones” (2025).

De esta manera, podemos considerar que trabajar un concepto como “mundialidad” podría ajustarse a una realidad posible de la transición del orden mundial. Es importante tener presente que la diplomacia china tiene una serie de postulados ético-normativos respecto de la relacionalidad mundial que suele utilizar en declaraciones oficiales, conferencias de prensa del portavoz, apariciones públicas, etc. Entre ellos, podemos mencionar la promoción de relaciones basadas en el respeto y beneficio mutuos, la equidad y justicia, la buena fe y la amistad; el compromiso con la solidaridad global, el desarrollo pacífico, la cooperación mutuamente beneficiosa, y la prosperidad compartida;

el fomento de responsabilidades comunes en los asuntos globales y de la acción colectiva de todas las naciones sobre la base de la unidad, la apertura y la inclusividad; la promoción del aprendizaje mutuo entre diferentes culturas; y la promoción de una relación sostenible con la naturaleza (Wang 2025). Estos son los valores de la Comunidad Global de Futuro Compartido a la que el liderazgo chino aspira, o al menos dice aspirar.

Así, podemos observar que hay gran semejanza entre los valores que impulsa el liderazgo chino, y lo que hemos trabajado con Zhao y Dussel. Tiene pleno sentido que coincidan con Zhao puesto que comparten una cosmovisión. Pero lo que es relevante es que también coinciden en buena medida con lo que llama a construir Enrique Dussel, un latinoamericano. Si desde América Latina y China podemos plantear proyectos de mundialidad tan semejantes, entonces no quedan dudas acerca de la factibilidad para tender puentes que nos permitan cultivar relaciones de intercambio, aprendizaje, y prosperidad mutua. Y el llamado es a revelar y relacionar otros proyectos de mundialidad, desde otras latitudes del Sur Global. ¿Qué horizontes imaginan en el mundo árabe, en la India, en África subsahariana, en el Caribe, etc. para el conjunto de la humanidad? ¿Hay horizontes imaginados? ¿Puede haberlos? Es una invitación a construir el futuro.

Referencias

Arana Mont, Otto Fernando y Daniel Alarcón Osorio. 2021. Transmodernidad en Yo el supremo de Augusto Roa Bastos. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, n°34, Julio-Diciembre: 99-108.

Arboleda, Julio César. 2021. Transmodernidad, hermenéutica y educación. *Revista Boletín REDIPE* 10 (10): 22-32.

BRICS. 2024. “Kazan Declaration”, 16° Cumbre del BRICS, 23 de octubre. Disponible en https://cdn.brics-russia2024.ru/upload/docs/Kazan_Declaration_FINAL.pdf?1729693488349783.

Brun, Élodie. 2024. El Sur (Global) está de vuelta, pero ¿de qué se trata? *El Universal*, 4 de abril, sección Política.

Coelho, Luiz Fernando. 2020. La transmodernidad del derecho. *Anales De La Cátedra Francisco Suárez*, 35: 151-160.

Cuadra Montiel, Héctor. 2016. “Teoría crítica: promesa y progreso en Relaciones Internacionales” en Schiavon Uriegas, Jorge Alberto et. al, *Teoría de las Relaciones Internacionales en el siglo XXI. Interpretaciones críticas desde México*. México: Asociación Mexicana de Estudios Internacionales, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Centro de Investigación y Docencia Económicas, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma de Baja California, Universidad Autónoma de Nuevo León, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla.

Dussel, Enrique. 1993. *Las metáforas teológicas de Marx*. Editorial Verbo Divino.

_____. 1994. *1492: El encubrimiento del Otro (hacia el origen del mito de la modernidad)*. Colección Academia – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Mayor de San Andrés. La Paz: Plural editores.

_____. 1998. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.

_____. 2004. “Sistema-mundo y transmodernidad”. En *Modernidades Coloniales*, Dube, Saurabh, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo, coords. El Colegio de México.

_____. 2007. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta.

_____. 2009. *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta.

_____. 2011 [1977]. *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. 2012. *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y el desarrollo de una filosofía de la liberación*. Obras Selectas Tomo 1. Buenos Aires: Editorial Docencia.

_____. 2014. *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. Siglo XXI Editores.

_____. 2015. *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Serie Poscolonial. Editorial Akal / Inter Pares.

_____. 2016. *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta.

_____. 2020. *Siete ensayos de la Filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta.

_____. 2022. *Política de la Liberación. Volumen III. Crítica Creadora*. Editorial Trotta.

_____. 2025. *Hacia una teoría de la Modernidad/Colonialidad. La descolonización epistemológica*. Katya Colmenares (ed.). Ediciones Akal.

G77+China. 2024. “Third South Summit Outcome Document”, 21-22 de enero. Disponible en https://www.g77.org/doc/3southsummit_outcome.htm.

García Linera, Álvaro. 2021. “Tiempo histórico liminal”, Jacobin, <https://jacobinlat.com/2021/01/tiempo-historico-liminal/>.

Gunder Frank, André. 1998. *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press.

Jiménez Bandala, Carlos Alberto. 2015. La transmodernidad en los estudios organizacionales. La metáfora del fractal. *Revista Internacional de Organizaciones*, n°14, junio: 77-100.

Lévinas, Emmanuel. 1961. *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*. Países Bajos: Martinus Nijhoff Publishers.

Lyotard, Jean-François. 1979. *La condición posmoderna: un informe sobre el conocimiento*. París: Les Éditions de Minuit.

Mate, Reyes. 2006. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de la historia»*. Editorial Trotta.

Maturo, Graciela. 2020. Transmodernidad latinoamericana. Oriente y Occidente en el pensamiento del poeta. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 25, n°90: 282-285.

Merino, Gabriel et. al. 2022. *China y el nuevo mapa del poder mundial. Una perspectiva desde América Latina*. Serie Geopolíticas mundiales desde el Sur.

_____. 2024. *China en el (des) orden mundial. La transición histórico-espacial y el ascenso de China desde una perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires: Batalla de Ideas, Instituto Tricontinental de Investigación Social.

Movimiento de Países No Alineados. 2024. “Kampala Final Document”, 19-20 de enero. Disponible en: <https://nam.go.ug/sites/default/files/2024-02/Kampala%20Final%20Outcome%20Document.pdf>.

Ó Tuathail, Gearóid et. al. 1998. *The Geopolitics Reader*. Londres y Nueva York: Routledge.

Pérez-Mayo, Augusto Renato y Nohemí Roque-Nieto. 2020. La transmodernidad y la matriz disciplinar como propiedades emergentes en la construcción de la identidad epistémica de los estudios organizacionales. *Revista de Sociología Contemporánea*, Vol. 7, n°23: 30-45.

Pomeranz, Kenneth. 2000. *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.

Remedi, Gustavo. 2019. La teoría inevitable: el proceso de la teoría literaria y el desafío de la transmodernidad. *Literatura: Teoría, Historia, Crítica*, vol. 21, n°2, Julio-Diciembre: 49-82. Universidad Nacional de Colombia.

Rodríguez Magda, Rosa María. 1989. *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos.

_____. 2004. *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos.

Schmidt-Welle, Friedhelm. 2017. Transculturación, traducción cultural y transmodernidad. Conceptos y debates. *Cuadernos de literatura*, Vol. XXI, n°41: Enero-Junio: 91-95.

Stallaert, Christiane. 2017. Transculturación, transmodernidad y traducción. Una mirada latinoamericana sobre la Europa del siglo XXI. *Cuadernos de literatura*, Vol. XXI, n°41: Enero-Junio: 131-152.

Tzili-Apango, Eduardo. 2022. “El discurso asertivo de la geopolítica práctica de China durante la pandemia por covid-19”, en Pérez Rodríguez y Gutiérrez del Cid (coords.), *Cooperación internacional y conflicto ante la crisis del covid-19*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).

Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-system. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-economy in the Sixteenth Century*. Nueva York: Academic Press.

Wang, Yi. 2025. “Building a Global Community of Shared Future and Striving for Greater Achievements in Major-Country Diplomacy with Chinese Characteristics”, *Qiushi* (2).

Instituto Xinhua. 2025. “China Focus: Think tank report highlights new vision of civilizations with development at core”, <https://english.news.cn/20250927/92f3819e81da419a8910a95ae8f89818/c.html>

Zhao, Tingyang. 2006. Rethinking Empire from a Chinese Concept ‘All-under-Heaven’ (Tian-Xia). *Social Identities* 12 (1): 29-41.

_____. 2009. A Political World Philosophy in terms of All-under-heaven (Tianxia). *Diogenes* 221: 5–18. Cambridge University Press.

_____. 2010. The Ontology of Coexistence: From Cogito to Facio. *Diogenes* 57 (4): 27-36. Cambridge University Press.

_____. 2012. “All-Under-Heaven and Methodological Relationism: An Old Story and New World Peace” en *Contemporary Chinese Political Thought. Debates and Perspectives*, Fred Dallmayr et. al (ed.). The University of Kentucky Press.

_____. 2013. The China Dream in Question. *Economic and Political Studies* 2 (1): 127-42.

_____. 2014. “How to make a world” en Seibt, Johanna, y Jesper Garsdal, *How Is Global Dialogue Possible?: Foundational Research on Value Conflicts and Perspectives for Global Policy*. Alemania: De Gruyter.

_____. 2018a. Can This Ancient Chinese Philosophy Save Us From Global Chaos? *New Perspectives Quarterly* 35 (2): 11-13.

_____. 2018b. How to Make a World of Perpetual Peace. *Revue Internationale de Philosophie* n° 283 (1): 39-49.

_____. 2018c. Which Concept of Human Rights Can Be Better Defended? *Revue Internationale de Philosophie* n°283 (1): 31-38.

_____. 2019. *Redefining Philosophy for World Governance*, Liqing Tao (tr.). Palgrave Macmillan and Foreign Language Teaching and Research Publishing Co., Ltd., Beijing.

_____. 2021a. ‘All-under-Heaven’ (Tianxia 天下): Between Idealism and Realism. *Journal of Global Ethics*, 17:1, 26-41.

_____. 2021b. *All under Heaven. The Tianxia System for a Possible World Order*, Joseph E. Harroff (tr.). Great Transformations 3. University of California Press.

_____. 2023. The Possibilities for Trans-civilizations and Trans-subjectivity, *Chuanshan Journal* 4 (julio): 1-9.

_____. 2024a. How to Maximize the Future? *Journal of Eco-civilization Studies* 2 (abril): 20-22.

_____. 2024b. Inviting the Ancients to be Our Contemporaries. *Exploration and Free Views* 1 (enero): 35-43+177.

_____. 2024c. The Transcendental Logic of Tianxia Theory: The Three Dimensional Integration of Ontology, Ethics, and Epistemology. *Journal of Minzu University of China (Philosophy and Social Sciences Edition)* 51 (03) (mayo): 5-17.

Zhao, Tingyang y Sari Hanafi. 2024. Tianxia System and Smart Democracy: An Interview with Zhao Tingyang, *Global Dialogue Magazine*, 29 de febrero.

<https://globaldialogue.isa-sociology.org//articles/tianxia-system-and-smart-democracy-an-interview-with-zhao-tingyang>