



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 28-42
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

Interculturalidad y transición a la Transmodernidad

Interculturality and Transition to Transmodernity

Yamandú ACOSTA

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8345-8786>

yamacoro49@gmail.com

Universidad de la República, Uruguay

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3108461>

RESUMEN

Se postula la tesis de una transición a la transmodernidad desde la modernidad imperante hoy profundizada como posmodernidad. La categoría de transmodernidad es abordada en diálogo con su formulación por Enrique Dussel. Se entiende que transmodernidad es también transoccidentalidad, por ser la modernidad en su profundización posmoderna la figura vigente de la occidentalidad. Entonces, la transición a la transmodernidad lo es también a la transoccidentalidad, implicando un cambio civilizatorio. Tanto la transmodernidad como la transición a la misma suponen una interculturalidad descentrada y crítica. El papel de la filosofía intercultural latinoamericana a la construcción de esa interculturalidad es debatido.

Palabras clave: Transmodernidad, interculturalidad, transición, modernidad, filosofía intercultural latinoamericana.

ABSTRACT

The thesis of a transition to transmodernity is postulated from modernity today deepened as posmodernity. The category of transmodernity is approached in dialogue with its formulation by Enrique Dussel. It is understood that transmodernity is also trans-westernity, since modernity is in its posmodernity deepening the current figure of westernity, implying a civilizational change.

Both transmodernity and the transition to it suppose an off-centered and critical interculturality. The role of Latin American intercultural philosophy in the constitution of this interculturality is debated.

Keywords: Transmodernity, interculturality, transition, modernity, Latin American intercultural philosophy.

Recibido: 30-03-2019 • Aceptado: 28-04-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Debo a *Álvaro Márquez-Fernández* el haberme hecho partícipe de varios de sus proyectos intelectuales, dando muestras reiteradas de amistad, apertura, generosidad y reconocimiento.

Colaborar nuevamente en esta ocasión en las páginas de *Utopía y praxis latinoamericana* que él, su director-fundador abrió para mí desde los inicios de nuestra amistad que él propició desde Maracaibo a fines del siglo pasado, es contribuir en la continuidad del que ha sido, es y seguirá siendo un importante proyecto suyo y nuestro a través de cuya vigencia sostenida sobre la validez de su propuesta, *Álvaro Márquez Fernández* continuará aportando a la sinérgica articulación transformadora entre utopía y praxis en nuestra América, para sí misma y para el mundo.

INTRODUCCIÓN

Se sostiene la tesis de una larga y conflictiva transición que se evidencia a través de episódicas emergencias de la transmodernidad, a partir del establecimiento de las condiciones para su nacimiento subsidiario al nacimiento de la modernidad en 1492, pero de constante presencia como ausencia¹ desde el establecimiento de aquellas condiciones.

Esa transición a la transmodernidad es comprendida como superación crítica de la modernidad-posmodernidad y del capitalismo en cuanto modo de producción que se sustenta en los fundamentos culturales que la modernidad-posmodernidad define, y por lo tanto también de la occidentalidad, de la que son sus figuras dominantes vigentes.

Se trata pues de una transición que más allá de un cambio cultural, implica un cambio civilizatorio en el que plausiblemente se resolverían las incompletudes, derrotas, fracasos o limitaciones de las transiciones antecedentes, todas las cuales –aunque de maneras diferentes- responden a la matriz occidental.

Se postula que esa transición –posible y necesaria²- implica un ejercicio de interculturalidad que se entiende constitutivo de la cultura de la transmodernidad –no aleatorio y subsidiariamente instrumental-, que la definen como radicalmente alternativa frente al monoculturalismo constitutivo de la cultura de la modernidad-posmodernidad capitalista y de la occidentalidad con sus efectos de consolidación de una fragmentación multicultural: una civilización hegemónica que subsume una diversidad de culturas cuyas identidades le son de una u otra manera, funcionales.

Dicho negativamente: no hay interculturalidad propiamente tal desde la modernidad-posmodernidad; ellas solamente admiten monoculturalidad y multiculturalidad, en cuanto lógicas culturales –hegemónica en su estatus de civilización la primera y subsidiaria en su condición de complementariedad la segunda- de sus procesos de constitución.

¹ La idea del sujeto como ausencia presente, que en cuanto ausencia “está enfrentado al sistema” y “lo trasciende” que a nuestro modo de entender aplica especialmente en nuestra postulación del *sujeto transmoderno*, que “no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental *a priori*”, sino un resultado “*a posteriori*” de un proceso, para el caso, el de la modernidad que se despliega a partir de 1492, la tomamos de Hinkelammert, F. (2003). El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido. EUNA, Heredia, Costa Rica, p. 496.

² “Posible” tanto en el sentido más obvio que refiere a que las condiciones dominantes vigentes en la realidad no obstante pueden dificultarla, en última instancia no podrían impedir dicha transición; pero “posible” también en el sentido más fuerte y acotado de la mayor sustentabilidad de esa transición a la transmodernidad, comparativamente a la insustentabilidad con síntomas cada vez más visibles de una modernidad que profundizada como posmodernidad se resiste a esa transición al mismo tiempo que la provoca como un efecto no intencional. “Necesaria” no en el sentido de inevitable, sino que en correspondencia con los dos sentidos de “posible” antes discernidos y muy especialmente con el segundo, de no producirse esa transición, la profundización totalizante de la modernidad-posmodernidad con su “totalitarismo del mercado” - Hinkelammert, F. (2018). El totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo. Akal Inter Pares, México-, conduce aceleradamente a la humanidad y a la naturaleza a sobrepasar los límites de su viabilidad.

Cuál sea la interculturalidad constitutiva de la transmodernidad y de la transición cultural y civilizatoria hacia ese horizonte de sentido, adquiere centralidad en la reflexión, pues se hace necesario discernir entre ejercicios de –aparente- interculturalidad que refuerzan sobrelegitimando –eventualmente de un modo no intencional- a la monoculturalidad/multiculturalidad moderno-posmoderno-capitalista-occidental y ejercicios de efectiva interculturalidad en los términos de una interculturalidad descentrada y crítica que son aquellos que tienen lugar desde la constitutiva –y constituyente- interculturalidad de la transmodernidad.

¿QUÉ ES LA TRANSMODERNIDAD?

A los efectos de responder a la pregunta ¿Qué es la transmodernidad?, trabajaremos con la caracterización fundante que de la misma ha elaborado Enrique Dussel a partir de su inicial referencia a este concepto en 1992³ – a nuestro juicio una categoría analítico-crítico-normativa central para entender el mundo contemporáneo; procurando puntualizar nuestras personales apreciaciones y propuestas sobre la misma y a partir de ella; entendemos que con Dussel, eventualmente más allá de Dussel dentro del espacio teórico crítico abierto por él, pero no contra él.

En 1992, al cumplirse 500 años del acontecimiento e inicio del proceso histórico que el pensamiento de cuño eurocéntrico ha identificado como “descubrimiento de América”, Enrique Dussel publica el libro *1492 El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, aludido en el anterior párrafo. Visiblemente, la publicación 500 años después del acontecimiento de 1492 que desencadena el referido proceso no fue casual. En el mismo año en que –especialmente en el mundo iberoamericano- se vuelve la mirada al 12 de octubre de 1492 para celebrar el “descubrimiento de América” y el consecuente “encuentro de dos mundos”, el libro de Dussel denuncia la verdad del “descubrimiento” como “encubrimiento” que transforma al “encuentro de dos mundos” en el sometimiento de un mundo –el mundo “descubierto”- al otro mundo –el mundo “descubridor”, en el encubrimiento del mundo entonces “encubierto” por el mundo entonces “encubridor”, arrojando consecuencias en la comprensión crítica de la modernidad que inicia con el inicio de ese “encubrimiento” de 1492 y que a partir de allí y por los 500 años siguientes se constituye y fundamenta en el mito implicado en la pretensión de “descubrimiento”; el libro de Dussel desentraña el origen de ese mito, aportando sustantivamente a la comprensión crítica de la modernidad.

La fundamentación de la categoría de transmodernidad implica inevitablemente la referencia a la categoría de modernidad. En esa relación inevitable se juegan dos asuntos teóricamente centrales: por un lado si “transmodernidad” nombra una realidad efectivamente alternativa a la de la modernidad –y de la posmodernidad- y, por otro lado, si el discurso sobre la “transmodernidad” –que inaugura Dussel- es él mismo transmoderno y por lo tanto alternativo al discurso de la modernidad o, por el contrario, se mantiene dentro de la episteme moderna como han debatido, entre otros, Santiago Castro-Gómez, Ofelia Schutte y Horacio Cerutti-Guldberg⁴, por lo que no pasaría de ser una narrativa contra-moderna, pero dentro de los límites de la modernidad y, por lo tanto, no alternativa a la narrativa de la modernidad.

Con el mayor aprecio por todos los argumentantes, así como por todos los argumentos –adelantando mi posición sobre transmodernidad como trascendentalidad al interior de la modernidad-posmodernidad, sobre la que más adelante volveré-, sostendré que en tanto trascendentalidad inmanente a la modernidad-posmodernidad, la “transmodernidad” nombra una realidad alternativa, tanto efectiva como posible, así como también deseable. Sostendré además, por las mismas razones, que las categorías “pueblo, el pobre, el

³ Dussel, E. (1992). *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Antropos, Santafé de Bogotá, pp. 245-250.

⁴ Moraña, M. (2014). *Inscripciones críticas. Ensayos sobre cultura latinoamericana*. Editorial cuarto propio, Santiago de Chile, p. 304.

oprimido, el excluido”⁵, que quienes debaten el pensamiento de Dussel identifican como “modernas” y por lo tanto valoran la producción teórica de Dussel como prisionera de la modernidad, son resultado de emergencias de la “transmodernidad” al interior de la modernidad encubridora, por lo que aparentemente modernas, son –probablemente, más que en su letra, en su espíritu⁶-, en el discurso de Dussel, categorías transmodernas, en legítimo ejercicio de la transculturación narrativa⁷.

En el proceso de explicitación y fundamentación de la categoría de “Trans-modernidad”, Dussel parte del discernimiento semántico de dos significados de la palabra “Modernidad”: 1) un sentido “primario y positivo *conceptual*” por el que “es emancipación racional” que implica “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la Humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano”⁸ “un contenido secundario y negativo *mítico*”, por el que “es justificación de una praxis irracional de violencia”⁹.

Efectúa a continuación una descripción analítica del mito de la modernidad. El mismo incluye la autocomprensión de la sociedad moderna como superior y más desarrollada (autocomprensión que implica un eurocentrismo no consciente de sí mismo), la exigencia moral de desarrollar a las otras sociedades, como imperativo categórico de dicha superioridad, la tesis de que ese desarrollo debe replicar el pretendidamente lineal y ascendente desarrollo europeo, tesis que implica incurrir –también sin conciencia- en la “falacia desarrollista”, la tesis de la violencia legítima bajo la figura de la “guerra justa colonial” a ser llevada a cabo por la sociedad moderna frente a la otras sociedades –inferiores- que se resisten a la modernización y al desarrollo que promete, la interpretación de la sacrificialidad que la violencia de la modernidad produce como necesaria y salvífica, la legitimación de la violencia de la modernidad que se autoconcibe como “inocente” y “emancipadora”, acompañada de la deslegitimación de las resistencias desplegadas desde las sociedades sometidas, en cuanto que esa violencia implica también la violencia simbólica que las lleva a internalizar el sentimiento de “culpa” por los sacrificios de los que sería responsable la resistencia a la modernidad y no la violencia de la misma que se ha travestido de “inocencia” y “emancipación”; finalmente bajo el supuesto del “carácter civilizatorio de la Modernidad” –y el valor superior que la civilización supone- los “sufrimientos o sacrificios (los costos) de la modernización” sobre esas formas-otras-inferiores de lo humano – “pueblos atrasados (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera”, son interpretados –y por consiguiente legitimados- como inevitables”¹⁰.

Inmediatamente, Dussel realiza el discernimiento de las que en principio entiende como dos formas de superación de la modernidad.

⁵ *Ídem*.

⁶ La referencia a la “letra” y el “espíritu” es frecuente y de recibo en la jerga jurídica en relación a la ley. La “letra” es lo que está puesto en negro sobre blanco, mientras que el “espíritu” es el sentido profundo y no aparente en relación al cual la letra debería ser interpretada. Como enunciaba Martí en *Nuestra América* de 1891 en relación a la independencia, sostenemos que también en relación a las categorías, lo fundamental más que el cambio de la letra es el cambio de espíritu en las mismas: “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu” - Martí, J. (1992). *Obras escogidas* en tres tomos. Editora de Ciencias Sociales, La Habana, Tomo II, p. 484. Con términos que por su forma o “letra” aparecen como categorías modernas, por su “espíritu” en el espacio teórico-crítico abierto por Dussel, emergen como categorías transmodernas portadoras de significados alternativos a los de la modernidad a través de significantes aparentemente modernos. Es un “espíritu” que remite a las alteridades encubiertas por la modernidad –transmodernas- y no a las mismidades encubridoras de la modernidad.

⁷ La “transculturación narrativa” –Rama, A. (1987). *Transculturación narrativa en América Latina*. Siglo XXI, México- implica un uso de términos y conceptos más allá de su “letra” así como también del “espíritu” establecido, desde un “espíritu” alternativo, que implica otro sentido que fundamenta otro proyecto. Esta apropiación de la “letra” y resignificación del “espíritu”, desde nuestro punto de vista es plenamente legítima, cuando lo que importa es efectivamente hacer visible una espiritualidad alternativa en lugar de mantenerse sometido a la espiritualidad establecida. ¿Qué otra cosa han hecho y siguen haciendo los pueblos originarios al celebrar sus dioses y su espiritualidad en el templo católico?

⁸ Dussel, E. (1992). *Op. cit.*, p. 245.

⁹ *Ibidem*, pp. 245-246.

¹⁰ *Ibid.*, p. 246.

La ensayada por la posmodernidad pone el foco en la modernidad como emancipación racional, develándose como “superación” nihilista “desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad” por el que la “praxis irracional de violencia” en cuanto “contenido secundario y negativo *mítico*” de la modernidad, no obstante se traviste como superación –posmoderna- de la modernidad, resulta ser en realidad la profundización y extensión de ese contenido anti-emancipador y anti-universalista de la modernidad. Al no tratarse efectivamente de una superación, sino de una profundización y extensión nihilista de la violencia irracional de la modernidad, podría decirse que es modernidad *in extremis*¹¹.

Mientras tanto, la superación de la “Modernidad” “como Trans-Modernidad”, “ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro”¹². Al focalizarse sobre el contenido negativo, secundario y mítico de la modernidad, la transmodernidad habilita la profundización y extensión del contenido primario, positivo y conceptual de la modernidad, pero no como extensión y profundización del proyecto de la modernidad –que es un proyecto autocentrado y por ello consciente o inconscientemente eurocéntrico- ni como construcción de una modernidad-otra, sino en razón de afirmar la “razón del Otro” y afirmarse desde ella, como *transmodernidad*. Por ello no se trata ya solamente de “emancipación racional”, sino que se “supera la razón emancipadora, como “razón liberadora” cuando se descubre el eurocentrismo de la razón ilustrada, cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico”¹³.

Liberación desde la transmodernidad es un más allá de la emancipación de la modernidad y no simplemente una profundización o extensión de la misma.

La *liberación transmoderna* hace factible una efectiva universalización de la emancipación humana en la diversidad de sus expresiones no excluyentes, universalización de la emancipación humana que implica una *liberación* no solamente de las orientaciones anti-emancipatorias y anti-universalistas propias del sentido mítico de la modernidad, sino también de las orientaciones emancipatorias y universalistas de la modernidad por cuanto estas al ser autocentradas quedan condenadas a emancipación y universalismo de la mismidad –universalismo y emancipación abstractos en tanto limitados-, a diferencia de la *liberación transmoderna* –o de la *transmodernidad* como *liberación*- que habilita la emancipación desde la referencia de la alteridad y por lo tanto la de todas las mismidades que tengan su referencia en todas las alteridades, que hacen a una emancipación y universalismo concretos contenidos en el espíritu transmoderno de la categoría de *liberación* con su correlato en el espíritu liberador de la categoría de *transmodernidad*.

TRANSICIÓN A LA TRANSMODERNIDAD: SUPERACIÓN CRÍTICA DE LA MODERNIDAD/POSMODERNIDAD, DEL CAPITALISMO Y DE LA OCCIDENTALIDAD

Señalaba Hinkelammert en 1988 la tarea a asumir y desarrollar por la humanidad en la perspectiva de su sobrevivencia frente a los signos de la que valoraba como crisis civilizatoria de la sociedad moderno-occidental: “Desoccidentalizar el mundo, eso es esta tarea. Desoccidentalizar la iglesia, desoccidentalizar el socialismo, desoccidentalizar la peor forma de Occidente, que es el capitalismo, desoccidentalizar la

¹¹ Reflexionando sobre la posmodernidad, Hinkelammert señala que no está establecida la pretendida cultura de la posmodernidad como alternativa a la modernidad, sino que tal posmodernidad no parece ser más que “civilización occidental *in extremis*”, y por lo tanto –pensamos- modernidad *in extremis*, por cuanto la modernidad es entonces la figura dominante vigente de la occidentalidad. Hinkelammert -como Dussel-, entienden que la superación de esa crisis civilizatoria solamente puede lograrse saliendo del “marco de la cultura de la modernidad”, perspectiva que a juicio de Hinkelammert la posmodernidad no cumple desde que “ninguna época nueva se llama post-época anterior”- Hinkelammert, F. (1991). La fe de Abraham y el Edipo occidental. DEI, San José, Costa Rica, p. 83-. La superación de la crisis civilizatoria en la propuesta analítico-crítico-normativa de Dussel, radica en la transmodernidad, como alternativa a la modernidad y por lo tanto a la occidentalidad, por lo que -proponemos- transmodernidad es también *transoccidentalidad*.

¹² Dussel, E. (1992). *Op. cit.*, p. 246.

¹³ *Ibid.*, p. 247.

democracia. Pero eso implica reconocer que el mundo es el mundo de la vida humana, en la cual todos tienen que poder vivir. Este reconocimiento constituye la superación de Occidente¹⁴.

Superar “la peor forma de occidentalidad que es el capitalismo” implica superar la Occidentalidad y superar la Occidentalidad implica a su vez superar la Modernidad que es la expresión vigente –también como Posmodernidad- en cuanto dominante de la civilización occidental, quienes aportan los fundamentos civilizatorios y culturales del capitalismo.

Esta superación es una posibilidad para la *transmodernidad* en el proceso de su constitución y –entendemos- una superación producida por ese proceso de constitución.

Transmodernidad es también *transoccidentalidad*.

La superación de Occidente pasa por la constitución *intercultural transmoderna* y *transoccidental* que desde su referencia en la alteridad que la distingue del constitutivo monoculturalismo/multiculturalismo moderno-posmoderno-occidental, reconoce que el mundo es el mundo de la vida humana en el cual todos tienen que poder vivir, un “todos” que incluye a la naturaleza también en la diversidad de sus expresiones no humanas, como totalidad.

Como adelantamos, esta superación además de posible es necesaria.

Incluye el reconocimiento y afirmación de la alteridad de los otros seres humanos y de la naturaleza en los términos de una relación que frente a la moderna asimetría sujeto-objeto, logre imponer la transmoderna horizontalidad sujeto-sujeto en la realización del proyecto válido de la *transmodernidad*¹⁵.

Frente a quienes sostienen que la alternativa a la modernidad capitalista podría ser una modernidad no capitalista, Dussel en su tesis 16ª de economía política “Más allá de la modernidad y del capitalismo. La transición a un nuevo sistema económico”¹⁶ sostiene que “la modernidad y el *capitalismo* son dos aspectos de lo mismo. La modernidad es el todo, el *mundo* y el fundamento del aspecto particular en el *campo* económico en el que consiste el sistema capitalista”¹⁷. Surge con claridad que si la modernidad es el todo y el fundamento respecto del sistema capitalista como aspecto particular de ese todo en el campo económico, superar críticamente el capitalismo, implica hacerlo con la modernidad en cuanto totalidad que lo fundamenta.

Entendemos subsidiariamente que superar la modernidad con radicalidad, incluye –en los términos en que Hinkelammert lo señala- la superación de Occidente.

En su 16ª tesis de economía política, Dussel identifica a la *transmodernidad* “como nuevo momento de la historia que empezamos a recorrer” en el proceso que indica como de una “transición” –de la modernidad a la transmodernidad-, transición en la que “habrá una ruptura” en diversos niveles de la vida social – “en la política, en la cultura, en la construcción de la subjetividad, en la concepción y práctica del género y de la raza y también en la economía”¹⁸.

Interesa destacar que sin dejar por ello de ser un proyecto de futuro, la *transmodernidad* es ahora también un “nuevo momento de la historia que empezamos a recorrer”, o sea que ya nos encontramos iniciando la transición a la *transmodernidad* en el contexto de la modernidad-posmodernidad, la que entendemos no es posible si no es ella misma –la transición- ya *transmoderna*, pues de ser moderna –dado el carácter

¹⁴ Hinkelammert, F. (1991). *Op. cit.*, p. 12.

¹⁵ Entendemos que el proyecto de la modernidad dominante es un proyecto vigente, tanto en términos de lo instituido como en términos de lo instituyente, pero no es válido en cuanto es portador de un universalismo excluyente implicado en la imposición de su particularismo eurocéntrico como pretendido universalismo cuya lógica destruye la posibilidad de la vida. En cambio el *proyecto de la transmodernidad*, probablemente vigente solamente en términos de lo instituyente, es además válido porque reconoce y propone que todos en su diversidad –naturaleza incluida-, deben poder vivir, dando los pasos adecuados a la realización de un universalismo concreto no homogeneizante en cuanto incluyente de todas las diferencias y distinciones no excluyentes.

¹⁶ Dussel, E. (2014). 16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica. Siglo XXI, México, pp. 297-333.

¹⁷ Dussel, E. *Ibidem*, pp. 299-300.

¹⁸ *Ibid.*, p. 303.

monológico y autocentrado de la modernidad, dicha transición no sería posible, por lo que la transición a la *transmodernidad* es desde el marco de condiciones que impone la modernidad-posmodernidad vigente, pero inevitablemente también desde las que dentro de ese marco –como trascendentalidad inmanente– impone la misma transmodernidad en el ejercicio intercultural de su emergencia que –según entendemos y proponemos– ha acompañado desde siempre a la modernidad como su condición de posibilidad y fundamento por ella reprimido e invisibilizado.

Es relevante que la transición que se inicia implica “ruptura” en los señalados distintos niveles; por tratarse de una “ruptura” a su vez una y múltiple en un proceso de “transición” muy probablemente parecería adecuarse más a la lógica de la “ruptura pactada” sobre la que ha teorizado Norbert Lechner¹⁹ (Lechner: 2006, pp. 295-307), que a la de la revolución en el registro del marxismo clásico.

Entre las rupturas que tienen lugar en la transición a la transmodernidad señaladas por Dussel, una es la que tiene lugar “en la construcción de la subjetividad”, afirmación en la que –entendemos– *transmodernidad* aparece como la variable libre y la *subjetividad* como variable ligada o determinada. Mientras tanto, desde la perspectiva de la tesis del *sujeto transmoderno* en proceso de constitución en clave intercultural que es la que centralmente queremos defender, entendemos que si bien la *transmodernidad* como “momento de la historia” que se objetiva en específicas relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, hace a una objetividad que implica una ruptura “en la construcción de la subjetividad” respecto de las relaciones propias de la modernidad dominante; también el *sujeto transmoderno* en el proceso intercultural de su constitución y justamente por el mismo, es protagónico en la producción de ese “momento de la historia” y de las nuevas relaciones que implican una “ruptura” proponemos que probablemente “pactada” con las propias de la modernidad y nos colocan en la *transmodernidad* o en transición hacia ella.

“La novedad –argumenta Dussel– no emergerá exclusiva ni principalmente desde la misma modernidad eurocéntrica”, sino que “Surgirá desde la exterioridad de la modernidad”²⁰. Recordemos que, según nuestra propuesta, “exterioridad” en Dussel debe entenderse como “trascendentalidad inmanente”. Y esa exterioridad incluye experiencias humanas anteriores a la modernidad, así como también aquellas otras que acompañan –por ella negadas– a la modernidad en todos los momentos de su desarrollo y constituyen su propia condición de posibilidad como tal modernidad.

El “descubrirse a sí mismas como valiosas”²¹ por parte de esas *humanidades* negadas por la modernidad eurocéntrica es el primer paso para “ir construyendo durante los siglos venideros una nueva humanidad pluriversa”²².

El “descubrirse a sí mismas como valiosas” por parte de esas *humanidades* negadas expresa con palabras muy próximas el ejercicio del “*a priori* antropológico” con que Arturo Andrés Roig ha identificado la constitución del ser humano como sujeto en sus emergencias históricas en términos de “nosotros”²³: allí radicarían los nacimientos de estas *humanidades* cuyas condiciones de posibilidad en razón de la negación que motiva la afirmación, nos remiten a 1492 y que en su auto-reconocimiento como valiosos e “inocentes” en cuanto no culpables de su situación de sometimiento en el marco de la modernidad eurocéntrica, asumen las condiciones de “*subjetividad*” que implica “una experiencia fundante de carácter antropológico” y de la que se desprende “el reconocimiento del otro como sujeto, es decir el reconocimiento de la historicidad de todo hombre”²⁴ que habilita una exigencia de interculturalidad descentrada en la constitución de una *Humanidad*

¹⁹ Lechner, N. (2006). “La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado”, en: Obras escogidas. Tomo I. Lom, Santiago de Chile, pp. 140-335.

²⁰ Dussel, E. (2014). *Op. cit.*, p. 303.

²¹ *Ídem*.

²² *Ídem*.

²³ Roig, A.A. (1981). Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. FCE. México, pp. 9-17.

²⁴ *Ibidem*, p. 16.

en la que puedan vivir todas las *humanidades* cuya forma de vida sea compatible con la de todas y cada una de las otras *humanidades*.

Volviendo al planteo de Dussel, a ese primer momento fundante, sigue un segundo momento que refiere a la recuperación de su historia y su memoria. Finalmente, un tercer momento, el del “diálogo con la modernidad”, “aprendiendo de esta lo positivo según el criterio y los intereses de los actores colectivos nuevos renacidos en la historia”²⁵. En nuestra lectura serían los tres grandes momentos –que se suceden, pero también coexisten en los sucesivos presentes- en el proceso de constitución intercultural del *sujeto transmoderno* y la transición a la transmodernidad.

Y allí Dussel aporta nuevas precisiones a la comprensión del *proyecto de la transmodernidad*: “el proyecto no es *una* humanidad futura sino, y quizá por un largo período, el crecimiento de “un mundo en el que quepan muchos mundos” (como anuncian los zapatistas), un *pluri-verso* (no un *uni-verso*) rico en *semejanzas* y en *diferencias analógicas*, que eviten la uniformidad unívoca de la universalización de solo *una* cultura y la confrontación irreconciliable de todos contra todos”²⁶. Estas precisiones valen –entendemos- para el *sujeto transmoderno*, que es un sujeto en el que caben muchos sujetos, todos aquellos cuyo sentido de vida buena sea compatible con el sentido de vida buena de todos los otros; un sujeto cuyo ser uno incluye la pluralidad de sujetos antes señalada en el dinámico proceso intercultural de constitución que es tanto de este como de aquellos.

El proyecto de la *transmodernidad* o la constitución intercultural del *sujeto transmoderno* implica una superación crítica de la modernidad, que es condición de la superación crítica del capitalismo.

De ese *sujeto transmoderno* en el proceso de cuya constitución se objetiva la superación crítica de la modernidad, es en “el trabajo vivo, del trabajador desnudo, como fantasma –nada para la economía política-, de donde nace la nueva subjetividad comunitaria, la conciencia de la necesidad de crear un nuevo sistema donde se pueda ser parte creadora, participante en una alternativa que evite el suicidio colectivo”²⁷ implicado en la profundización del capitalismo. Como exterioridad al capital –siempre en el sentido de trascendencia inmanente- se constituye interculturalmente el *sujeto transcapsitalista* que interpela críticamente a la civilización del capital y que hace parte del *sujeto transmoderno* que interpela críticamente a la civilización moderno-occidental.

Desde esa interpelación crítica no surge un proyecto de sistema económico modelizado alternativo, sino “criterios o principios normativos” que refieren a “que todos deben poder vivir” por lo que se trata de “un mundo en el que quepan muchos mundos”. Esa es la alternativa que es *transmoderna*, *transoccidental* y *transcapsitalista*. Ella no diseña cómo debe ser el modo de producción ni cuáles las relaciones sociales en la que el mismo se sustente, sino apenas que tanto aquél como estas deben ser compatibles con el criterio o principio normativo que enuncia “que todos deben poder vivir” haciendo posible “un mundo en el cual quepan muchos mundos”.

Hay evidencia empírica y ya lejana evaluación teórica respecto a la incompatibilidad del capitalismo con esos criterios o principios normativos²⁸, por lo que es necesario trascenderlo para que la vida humana y de la naturaleza siga siendo posible y para ello hay que construir “una sociedad, un mundo, un cosmos transcapsitalista, más allá de este sistema y quitándonos sus reglas de encima”²⁹.

²⁵ Dussel, E. (2014). *Op. cit.*, p. 303.

²⁶ *Ibidem*, pp. 303-304.

²⁷ *Ibid.*, p. 322.

²⁸ Escribe Marx respecto del modo de producción capitalista: “la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*” Marx, C. (1972). *El capital. Crítica de la economía política*. FCE, quinta reimpresión, Tomo I, p. 424.

²⁹ Cerutti-Guldberg, H. (2015). *Posibilitar otra vida transcapsitalista*. CIALC-UNAM & Universidad del Cauca, México, p. 180.

Esta construcción necesaria, solamente es posible a partir de un ejercicio intercultural de “sujetividad” por parte de “distintas” pero crecientes mayorías que haga a la constitución del *sujeto transcapsitalista*, constitución que tiene sus fundamentos en la del *sujeto transmoderno y transoccidental*.

A nuestro juicio, convergentemente con lo que acabamos de sostener, cierra Dussel su 16ª tesis sobre economía política señalando que, considerando “el suicidio colectivo” en que por la totalización de la racionalidad moderno-occidental-capitalista se ha embarcado la humanidad, ésta cuenta con solamente una última posibilidad: “En la conciencia ético-normativa, en las decisiones práctico-políticas colectivas de la humanidad reside la última posibilidad”³⁰.

Claramente es en decisiones que involucran a la humanidad como sujeto –pues las decisiones son siempre de sujetos y las decisiones “colectivas” implican reconocimiento e intersubjetividad –inevitadamente interculturalidad–; y las de la humanidad –a través de sus humanidades constituyentes– las implican en grado superlativo. Decisiones que en cuanto “práctico-políticas” implican a “la conciencia ético normativa” orientando las decisiones estratégicas sobre la referencia de los criterios o principios normativos ya señalados.

La humanidad se enfrenta a un dilema: “o a) *el capitalismo y la modernidad* con la lógica de la economía clásica o actual neoliberal (la bolsa de valores o el capital, el egoísmo de la subjetividad competitiva), que conduce inexorablemente a la extinción de la especie humana, o b) la afirmación de la *vida* de la humanidad, que es la condición absoluta y el bien común originario y final, que exige *otro posible sistema económico alternativo*.”³¹

Siendo la política el arte de lo posible³² y siendo el capitalismo moderno-occidental imposible en cuanto a que constitutivamente se desarrolla socavando la vida humana y la naturaleza –como señalara Marx– orientándolas hacia su extinción, es claro que este sistema no responde al criterio o principio ético-normativo según el cual todos deben poder vivir, por lo que debe ser estratégicamente superado en “otro posible sistema económico alternativo” que será posible en el sentido de que pueda ser técnica y políticamente implementado, pero fundamentalmente en que responda al criterio o principio ético-normativo que enuncia “que todos puedan vivir”.

¿CUÁL INTERCULTURALIDAD?

Para llegar a discernir la interculturalidad que de hecho y de derecho propicia la transición a la transmodernidad desde las emergencias transmodernas que se han hecho posibles –y necesarias– desde 1492, comenzaré por referirme al papel de la *filosofía intercultural latinoamericana*, especialmente pertinente en la circunstancia de esta exposición en la que mis interlocutores tienen una importante trayectoria de investigación en ese campo³³.

En la exposición que presenté en Mendoza en marzo de 2004 bajo el título “Espacio cultural e intelectual latinoamericano en el cono sur: redes y conexiones”³⁴, destacué la relación con el movimiento y red de la

³⁰ Dussel, E. (2014). *Op. cit.*, p. 333.

³¹ *Idem*.

³² El sentido en que consideramos aquí sumariamente la política como arte de lo posible, surge de nuestra lectura de Hinkelammert, F. (1990). “El realismo en política como arte de lo posible”, en: *Crítica a la razón utópica*. DEI, San José, Costa Rica, pp. 20-29.

³³ Este artículo –aquí revisado y ampliado– corresponde a la conferencia central brindada en la Jornada *Filosofía intercultural: desafíos teóricos y prácticos*, Grupo de Investigación UBACYT N° 20020130100511BA y Sección Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 7 de diciembre de 2017.

³⁴ Acosta, Y. (2005). “Espacio intelectual y espacio cultural latinoamericano: redes, conexiones e islas”, *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, INCIHUSA, Mendoza, Argentina. N°. 6-

filosofía latinoamericana-historia de las ideas emergente en la década de los '50³⁵ y con la *filosofía de la liberación*³⁶ que con fuertes vínculos con la anterior, primero como movimiento y luego como red emergió en la de los '70; del movimiento y la red de la *filosofía intercultural* y el proyecto de la *filosofía intercultural latinoamericana*³⁷ emergentes en la década de los '90.

Cerrando entonces mis consideraciones sobre esta última, escribía: "La *red de la filosofía intercultural* en pleno proceso de desarrollo pone, al igual que la *filosofía latinoamericana* y la *filosofía de la liberación*, el acento en el *sujeto*. No obstante, más que la perspectiva del auto-reconocimiento –con la que no entra en conflicto–, se trata aquí de la del reconocimiento del otro como tal. Sin este reconocimiento no se cumplen las condiciones mínimas del diálogo intercultural"³⁸.

Y cerrando el conjunto de la exposición, señalaba: "Estamos pues en presencia de redes que no se cierran como islas, sino que tienden a potenciarse en la dinámica abierta de una red de redes, construyendo desde el Cono Sur, para la región, América Latina y el mundo, un *espacio intelectual* con vocación de construcción de un *espacio cultural* que puede caracterizarse como *latinoamericano, liberador e intercultural*; autónoma y auténtica contribución a la realización de un universalismo concreto"³⁹.

En esa línea de apertura que de la *filosofía latinoamericana* ha llevado a la *filosofía de la liberación* y de éstas a la *filosofía intercultural*, nos encontramos ahora en posición de diálogo con quienes –como Alcira Bonilla que nos ha ofrecido generosamente esta oportunidad de exposición y conversación⁴⁰– tienen como *locus enuntiationis* "la filosofía intercultural latinoamericana ("nuestroamericana") liberadora"⁴¹.

Registremos la caracterización que de este *locus enuntiationis* – *la filosofía intercultural latinoamericana* ("nuestroamericana") liberadora– nos brinda Alcira Bonilla:

Con esta denominación se designa la deriva filosófica latinoamericana de la filosofía intercultural a partir del Congreso Internacional de Filosofía Intercultural de 1995. La misma que también está vinculada con el desarrollo previo de la Filosofía de la Liberación, los estudios post- y decoloniales y la filosofía crítica más tradicional. El calificativo «nuestroamericana» remite a *Nuestra América* de José Martí donde el pensador cubano distingue «Nuestra América» y un «nosotros nuestro americano» de «otra» América, desconocedora de sus raíces y dependiente de los Estados Unidos y/o de Europa. La filosofía intercultural «nuestroamericana» liberadora entiende las culturas como entidades abiertas y dinámicas, situadas témporo-espacialmente. Se trata igualmente de una filosofía del reconocimiento crítica, puesto que concibe el reconocimiento como actitud ética fundamental en tanto habilita una traducción intercultural que permite «polílogos» tendencialmente simétricos entre personas y grupos que se identifican con culturas diferentes (dominadoras o sometidas). Por ello se hace cargo de la «historia de la inhumanidad» o sombra que acompaña toda la historia de la filosofía occidental, sobre todo moderna y contemporánea (las violencias y daños físicos, culturales, epistemológicos y morales causados al «otro» por los procesos de conquista, colonización, evangelización e imperialismo, hasta terminar en los terrorismos de Estado y las guerras actuales), e intenta devolver a estos grupos y personas su voz y agencia mediante efectivas

7, pp. 29-45.

³⁵ *Ibidem*, pp. 39-41.

³⁶ *Ibid.*, pp. 41-43.

³⁷ *Ibid.*, pp. 43-44.

³⁸ *Ibid.*, p. 44.

³⁹ *Ídem*.

⁴⁰ Coordinadora del Grupo de Investigación UBACYT de la Universidad de Buenos Aires, antes señalado.

⁴¹ Bonilla, A. (2017). "Lectura intercultural de algunas patologías sociales en América Latina", en: Sauerwald, G. y Salas Astrain, R. (eds). La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth. Lit Verlag, Zürich, pp. 81-92.

acciones que vayan restañando las prácticas de dominación y creando condiciones de simetría dialógica⁴².

La especificación de la *filosofía intercultural latinoamericana* como «*nuestroamericana*» y *liberadora* en diálogo con la Filosofía de la Liberación, la incorporación de los estudios post- y decoloniales y de la filosofía crítica más tradicional, la comprensión de las culturas como realidades dinámicas y abiertas situadas en el tiempo y el espacio, su identificación como filosofía del reconocimiento crítica para la que el reconocimiento reviste la condición de actitud ética fundamental, habilitante de una traducción intercultural que admite “polilogos” tendencialmente simétricos entre personas y grupos que se identifican con culturas diferentes – sean estas dominadoras o sometidas-, filosofía que por todas esas razones señaladas se hace cargo de la “historia de la inhumanidad” que como su sombra acompaña a toda la historia de la filosofía occidental que inflige importantes daños de diverso orden –físicos, culturales y morales- al “otro” sometido, a través de los procesos –conquista, colonización, evangelización, imperialismo, hasta desembocar en los terrorismos de Estado y las guerras actuales-, frente a lo cual asume la tarea de procurar devolver su voz y agencia a esos otros dominados a través de acciones efectivas que permitan restañar las heridas y crear condiciones de simetría para el diálogo, constituyen una caracterización actualizada de la *filosofía intercultural latinoamericana* en una de sus expresiones vigentes y a nuestro modo de entender también válida, pues esa capacidad de agencia a la que se intenta aportar en el campo de la filosofía a través de un posicionamiento crítico radical frente a la propia historia de la filosofía occidental y en particular frente a su inflexión moderno-occidental, es válida en el sentido de ser valiosa una transformación de la filosofía en clave intercultural por la que la filosofía deje de ser un discurso de legitimación de la cultura moderno-occidental –lo cual puede acaecerle aún a las perspectivas críticas en las líneas de Kant y de Marx en cuanto no hay ruptura con la modernidad ni superación de sus implicaciones monoculturales y sus derivas multiculturales posmodernas; y pase a ser un discurso de transformación de la sociedad moderno-posmoderno-occidental en una sociedad otra (que hemos señalado a través del concepto de transmodernidad).

El proyecto de la *filosofía intercultural* puede seguramente recibir muchas críticas *por derecha* en razón de su carácter programático que apuesta a un espacio “inter” como *locus enuntiationis*, cuya configuración requiere ejercicio de interculturalidad, el cual supone simetría y reciprocidad como condiciones del diálogo. Si la comunidad ideal de comunicación es un referente utópico –una idea reguladora y no una factibilidad empírica- en la ética comunicativa monocultural moderno-occidental –Apel y Habermas-, por lo que ni simetría ni reciprocidad se cumplen cabalmente en las comunidades empíricas de comunicación moderno-posmoderno-occidentales; la condición utópica del espacio “inter” pareciera proyectarse y alejarse en un sentido superlativo de toda factibilidad empírica y con ello, potenciarse el alejamiento de la procurada agencia de los “otros” dominados.

Las críticas *por derecha* arraigan en su fundamentación más fuerte en la tesis –Heidegger *dixit*- del origen griego de la filosofía y de la historia ulterior de ese logos filosófico como dinámico vertebrador de la civilización occidental. Solamente al interior de ese *logos* –razón y discurso- el diálogo sería posible: se trataría pues de profundizar y extender totalizándola a la monoculturalidad moderno-occidental que deriva en la multiculturalidad posmoderno-occidental y no de la empresa –imposible en el campo de la filosofía según esta tradición- de procurar la interculturalidad.

Tal vez más preocupantes son las críticas *por izquierda*.

Escribe Catherine Walsh:

La reciente «apertura» del campo de la filosofía, por ejemplo, para incluir o incorporar a los «otros» (otras culturas, otros conocimientos), referida como «filosofía intercultural» por intelectuales

⁴² *Ibidem*, pp. 81-82.

latinoamericanos –como Fernet-Betancourt, Roig, Turbino y otros- parece, en esencia, no ser nada más que una manifestación de un nuevo multiculturalismo disciplinario, por el simple hecho que no promueve ningún cambio radical en la estructura y sistema eurocéntricos y blanco/blanco-mestizo de pensamiento. En vez de impulsar un diálogo de pensamiento diferencialmente localizado y el reconocimiento que la filosofía, como otras disciplinas, ha perpetuado la diferencia colonial epistémica, esta «filosofía intercultural» solo hace promover la inclusión vacía de «lugar político»⁴³.

Y continúa escribiendo en especial referencia a Fernet-Betancourt:

Dicho de otro modo, lleva a cabo una semblanza de la inclusión mientras, en la práctica, realiza una exclusión –de indígenas y afros (pero también de mujeres, campesinos y otros grupos históricamente subalternizados)-, como sujetos con una agencia y crítica epistémica, política y cultural y con un pensamiento que difiere radicalmente en su lógica y en su fundación sociohistórica y política de la de los filósofos blanco y blanco-mestizos, de base eurocéntrica, el que propone un “diálogo intercultural” que permite nada menos que un «descubrimiento de América» en toda su variedad y diversidad⁴⁴.

Comparto con Catherine Walsh la significación que la *interculturalidad* tiene –y debe tener- para América Latina, cuando escribe:

Interculturalidad tiene una significación en América Latina y particularmente en Ecuador, ligada a las geopolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos «otros», de una práctica política «otra», de un poder social «otro», y de una sociedad «otra»; formas distintas de pensar y actuar con relación y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política (Walsh: 2014, p. 17).

No obstante, no comparto sus consideraciones antecedentes sobre la *filosofía intercultural latinoamericana* que la descalifican en su pretensión de aportes a la construcción de interculturalidad en el sentido que ella señala; consideraciones que además podrían volverse sobre quien escribe en inglés “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, participa –entre otros muchos otros destacados eventos en el Seminario “Mapping the Decolonial Turn. Post/Trans-Continental Inventions in Philosophy, Theory and Critique”, University of California, abril 21-23 de 2005 en el que presenta la ponencia “«Other» Knowledges, «Other» Critiques. Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and De-coloniality in the other America”, en la que la “agencia y crítica epistémica y cultural” y la “lógica” y la “fundación sociohistórica y política” del “pensamiento” muy probablemente suponga una formación académica “de base eurocéntrica” al interior del sistema “blanco/mestizo de pensamiento”.

Pienso que esta crítica “por izquierda” puede resolverse a través de algunas adecuadas precisiones respecto del *locus enuntiationis* al que en su ponencia hace referencia Alcira Bonilla, a saber “la filosofía intercultural latinoamericana (nuestroamericana) liberadora”.

⁴³ Walsh, C. (2014). “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en: García Linera, Á., Mignolo, W. y Walsh, C. (eds). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Ediciones Del Signo, 2ª edición, Buenos Aires, p. 34.

⁴⁴ *Ídem*.

En la lectura que Catherine Walsh efectúa de la “filosofía intercultural” realizada “por intelectuales latinoamericanos –como Fernet-Betancourt, Roig, Turbino y otros– tradición en la que se inscribe Alcira Bonilla-, el acento está puesto en la “disciplina”, que específicamente en el caso de la filosofía implicaría constitutivamente en su condición de “logos” auto-centrado incapacidad para la interculturalidad y como efecto eventualmente no intencional de procurar realizarla, aportar a la consolidación de la fragmentación de la multiculturalidad bajo hegemonía de la monoculturalidad moderno-occidental.

La “disciplina” en la lectura de Walsh sobre la “filosofía intercultural latinoamericana”, es el marco de referencia para (des) calificar a su objeto de análisis en sus pretensiones liberadoras.

A mi modo de ver, el *locus enuntiationis* no es –en principio-, una “disciplina”

La “disciplina” no es sino mediación de un *locus enuntiationis* que la trasciende y que es el que la aporta radicalidad a la enunciación y por lo tanto tiene capacidad de “indisciplinar”, “interdisciplinar”, “transdisciplinar” y por cierto también “disciplinar” a la disciplina –cualquiera ella sea, la filosofía incluida- y ese *locus enuntiationis* explicitado por Alcira Bonilla en la condición “nuestroamericana” y en la orientación “liberadora” de la “filosofía intercultural latinoamericana”, refiere a un “nosotros” –plural, diverso, complejo, heterogéneo, conflictivo y asimétrico - “tópico” orientado a través del ejercicio del a priori antropológico una y otra vez emergente en la praxis de los “nosotros” tópicos, en el horizonte de sentido liberador de un “nosotros” “utópico” en el que la pluralidad, la diversidad, la diferencia, la distinción, la complejidad, la heterogeneidad y la conflictividad se resignifiquen a través de la cancelación de todas las asimetrías.

La filosofía –u otra disciplina- no es un lugar de enunciación. El lugar de enunciación es humano, ético-antropológico, socio-histórico-cultural-político y la “disciplina” es mediación a la que ese lugar de enunciación fundamenta en su sentido, indisciplinándose y disciplinándola, interdisciplinándola, transdisciplinándola o indisciplinándola.

En el caso de la “filosofía intercultural latinoamericana (“nuestroamericana”) liberadora” el *locus* es el “nosotros” “nuestroamericano” cuya orientación liberadora implica la cancelación de todas las asimetrías, tanto internas como externas. Y la cancelación de “todas” las asimetrías para que sea una meta plausible implica un proceso en el que las asimetrías se cancelan, ese proceso es el de la interculturalidad efectivamente tal y el de la “filosofía intercultural latinoamericana («nuestroamericana») liberadora” que en los procesos de construcción de un “nosotros” que son constitutivamente de construcción de interculturalidad que la trascienden, encuentra su fundamento y su sentido.

El sentido es “impulsar un diálogo de pensamiento diferencialmente localizado” como lo requiere Walsh para prácticas de efectiva interculturalidad y no “promover la inclusión vacía de “lugar político” desde que el *locus enuntiationis* del “nosotros” “nuestroamericano” que entre otras prácticas de constitución, da sentido liberador a la práctica de la “filosofía intercultural”, es –además de histórico, social, cultural, antropológico y ético- un “lugar político”, pero no como espacio vacío, sino como sujeto político que se constituye, organiza y activa para cancelar las asimetrías que actualmente lo atraviesan.

La cancelación de las asimetrías como práctica y horizonte estratégico, implica no solamente promover “cambio radical en la estructura y sistema eurocéntricos y blanco, blanco/mestizo de pensamiento” como lo requiere Catherine Walsh, sino también en la estructura y sistema eurocéntricos y blanco, blanco/mestizo de dominación que incluye al pensamiento, pero no se reduce a él.

La promoción de cambios radicales tanto en la estructura y sistema de pensamiento, como en la estructura y sistema de dominación en su conjunto, como las que efectúa la misma Catherine Walsh, también la que ensaya la *filosofía intercultural latinoamericana (nuestroamericana) liberadora*, tiene limitaciones, pero si entendemos que su promoción no se ensaya desde una disciplina, sino desde el lugar histórico-ético-antropológico-social-político tópico/utópico de “nuestra América” en cuanto expresión situada de la transmodernidad, queda a la vista que estas limitaciones son históricas y no esenciales o constitutivas y por lo tanto pueden ser históricamente superadas a través del mantenimiento de la vigilancia crítico-constructiva.

En mi actual propuesta de análisis, el *locus enuntiationis* del “nosotros” “nuestroamericano” en el proceso de su constitución, nombra en nuestra América al proceso fundacional de transición a la “transmodernidad” en la compleja constitución del “nosotros” transmoderno que es trascendental –en cuanto a que es su condición de posibilidad- del “nosotros nuestroamericano” en cuanto a una experiencia específica de su constitución en nuestra América.

Como el “nosotros” “nuestroamericano”, también el “nosotros transmoderno” es “tópico” y “utópico” desde 1492, y también como él es constitutivamente “intercultural”. Esto es, la “interculturalidad” no es para él una posibilidad a ser libremente elegida como alternativa, sea a la “monoculturalidad”, sea a la “multiculturalidad” –que son las caras culturalmente complementarias de la modernidad-posmodernidad occidental hegemónica-; sino una necesidad inherente a la condición dinámica, pluralista, abierta y articuladora de diferencias con cancelación de asimetrías, que hacen a su identidad.

Para ir cerrando, con Catherine Walsh compartimos que “*Interculturalidad* tiene una significación en América Latina y particularmente en Ecuador, ligadas a las geopolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación”⁴⁵.

Pero sin negar el protagonismo de “las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros” en la construcción de esa significación de *interculturalidad*, esa referencia debe trascenderse hacia todos los “otros” –pueblos indígenas y negros incluidos-, que se reconocen, afirman, organizan y activan en la perspectiva de la cancelación de todo tipo de asimetrías que se explican desde la matriz de la modernidad/posmodernidad y por lo tanto a la descolonización y a la transformación, y por lo tanto a *las luchas históricas y actuales de los pueblos* sobre las “luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros” como última instancia en el desmontaje crítico de la modernidad/posmodernidad/colonialidad occidental: sin la liberación de los pueblos indígenas y negros no hay liberación de los pueblos y sin la liberación de los pueblos, no hay liberación de los pueblos indígenas y negros.

Compartimos también con Catherine Walsh que “Más que un simple proceso de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro” y de una sociedad “otra”; formas distintas de pensar y actuar en relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política”⁴⁶. Profundizando esta idea, la *interculturalidad* consiste en un conjunto de procesos –históricos, sociales, culturales y políticos- por el cual un “nosotros” “otro” respecto de la modernidad/posmodernidad/colonialidad/occidentalidad, que categorialmente puede señalarse como “nosotros” o “sujeto” *transmoderno*, se constituye.

Acordamos también con que la *interculturalidad* de la que se trata no proviene de “una institución académica” sino de movimientos sociales –o comunitarios- en los que lo “étnico-social” es una última instancia de referencia en la orientación de sentido, pero no un límite para dejar fuera de la constitución intercultural a interlocutores del campo social popular provenientes de matrices étnicas otras que “los pueblos indígenas y negros”.

Que el criterio, última instancia o la orientación radical de sentido transformador de la agencia intercultural pueda radicar –de hecho y de derecho- en particular en Ecuador y en general en América Latina, en “los pueblos indígenas y negros”, no debe querer decir que la interculturalidad como proceso de constitución de todas esas otredades a que se ha hecho referencia que hacen a la *transmodernidad*, pueda o deba excluir otros sectores del campo social popular –constituido por todos aquellos que padecen asimetrías, que además de los pueblos indígenas y negros, incluye a las mayorías de los blancos y mestizos- que justamente en el

⁴⁵ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁶ *Ídem*.

grado en que interactúen interculturalmente, reconociéndose y organizándose, podrán activarse como sujeto político popular contrahegemónico, para transformar estructuralmente no solamente el campo del pensamiento, sino el campo del poder por la construcción de una nueva hegemonía, radicalmente nueva por la lógica intercultural de su construcción, que será la hegemonía intercultural transmoderna alternativa a la hegemonía monocultural/multicultural de la modernidad / posmodernidad occidental.

La superación de Occidente como condición de posibilidad para que todos en su diversidad –la naturaleza incluida- puedan vivir.

Ese otro mundo que es posible y necesario, -cuya clave es intercultural/transmoderna, porque este mundo – monocultural/multicultural – moderno/posmoderno- es imposible.

BIODATA

Yamandú ACOSTA: (Montevideo, 1949). Profesor de Filosofía y Magister en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos. Profesor Titular de Historia de las Ideas de la Facultad de Derecho y del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en régimen de dedicación total en la Universidad de la República, Uruguay. Investigador activo, Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores.