

TRANSMODERNIDAD E INTERCULTURALIDAD

(Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)

Enrique Dussel (UAM-Iz., México City, 2005)

1. En búsqueda de la propia identidad. Del eurocentrismo a la colonialidad desarrollista

Pertenezco a una generación latinoamericana cuyo inicio intelectual se situó a finales de la llamada II Guerra Mundial, en la década de los 50s. Para nosotros no había en Argentina de esa época ninguna duda de que éramos parte de la “cultura occidental”. Por ello ciertos juicios tajantes posteriores son propios de alguien que se opone a sí mismo.

La filosofía que estudiábamos partía de los griegos a quienes veíamos como nuestros orígenes más remotos. El mundo amerindio no tenía ninguna presencia en nuestros programas y ninguno de nuestros profesores hubiera podido articular el origen de la filosofía con ellos¹. Además el ideal del filósofo era el que conocía en detalles particulares y precisos las obras de los filósofos clásicos occidentales y sus desarrollos contemporáneos. Ninguna posibilidad siquiera de la pregunta de una filosofía específica desde América Latina. Es difícil hacer sentir en el presente la sujeción inamovible del modelo de filosofía europea (y en ese tiempo, en Argentina, aún sin ninguna referencia a Estados Unidos). Alemania y Francia tenían hegemonía completa, en especial en Sudamérica (no así en México, Centro América o el Caribe hispánico, francés o británico).

En filosofía de la cultura se hacía referencia a Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Alfred Weber, A.L.Kroeber, Ortega y Gasset o F. Braudel, y después un William McNeill. Pero siempre para comprender el fenómeno griego (con las célebres obras tales como la *Paideia* o el *Aristóteles* de W. Jaeger) , la disputa en torno a la Edad Media (desde la revalorización autorizada de Etienne Gilson), y el sentido de la cultura occidental (europea) como contexto para comprender la filosofía moderna y contemporánea. Aristóteles, Tomás, Descartes, Kant, Heidegger, Scheler era las figuras señeras. Era una visión sustancialista de las culturas, sin fisuras, cronológica del Este hacia el Oeste como lo exigía la visión hegeliana de la historia universal.

Con mi viaje a Europa –en mi caso en 1957, cruzando el Atlántico en barco-, nos descubríamos “latinoamericanos” o no ya “europeos”, desde que desembarcamos en Lisboa o Barcelona. Las diferencias saltaban a la vista y eran inocultables. Por ello, el problema cultural se me presentó como obsesivo, humana, filosófica y existencialmente:

¹ Nuestra provincia de Mendoza (Argentina), es verdad, era un último territorio en el sur del Imperio inca, o mejor dicho en el valle de Uspallata, entre Argentina y Chile, con un “puente del inca” y “caminos del inca” que pude observar con asombro en mi juventud de andinista experto, a más de 4.500 mts. sobre el nivel del mar. Véanse aspectos biográfico-filosóficos de mis experiencias generacionales en “Hacia una simbólica latinoamericana (hasta 1969)”, en Dussel, 1993, pp.138-140; y los §§ 1-3 del artículo “En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)”, en Dussel, 1998d, pp. 14-19.

“¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad histórica?”. No era una pregunta sobre la posibilidad de describir objetivamente dicha “identidad”; era algo anterior. Era saber quién es uno mismo como angustia existencial.

Tanto en España como en Israel (donde estuve desde 1957 a 1961, buscando siempre la respuesta a la pregunta por “lo latinoamericano”) mis estudios se encaminaban al desafío de un tal cuestionamiento. El modelo teórico de cultura seguirá siendo inevitablemente el mismo por muchos años todavía. El impacto de Paul Ricoeur en sus clases a las que asistía en la Sorbonne, su artículo tantas veces referido de “Civilización universal y cultura nacional”², respondía al modelo sustancialista, y en el fondo eurocéntrico. Aunque “civilización” no tenía ya la significación spengleriana del momento decadente de una cultura, sino que denotaba más bien las estructuras universales y técnicas del progreso humano-instrumental en su conjunto (cuyo actor principal durante los últimos siglos había sido Occidente), la “cultura” era el contenido valorativo-mítico de una nación (o conjunto de ellas). Este el primer modelo que utilizamos para situar a América Latina en esos años.

Con esta visión “culturalista” inicié mis primeras interpretaciones de América Latina, queriéndole encontrar su “lugar” en la historia universal (a lo Toynbee), y discerniendo niveles de profundidad, inspirado principalmente en el nombrado P.Ricoeur, pero igualmente Max Weber, Pitrim Sorokin, K.Jaspers, W.Sombart, etc..

Organizamos una “Semana Latinoamericana” en diciembre de 1964, con estudiantes latinoamericanos que estudiaban en varios países europeos. Fue una experiencia fundacional. Josué de Castro, Germán Arciniegas, François Houtart, y muchos otros intelectuales, incluyendo P.Ricoeur³ expusieron su visión sobre el asunto. El tema fue la “toma de conciencia” (*prise de conscience*) de la existencia de una cultura latinoamericana. Un Rafael Brown Menéndez o Natalio Botana se oponían a la existencia de un tal concepto.

En el mismo año, publicaba un artículo en la revista de Ortega y Gasset de Madrid⁴, que se oponía a las “reducciones historicistas” de nuestra realidad latinoamericana. Contra el revolucionario, que lucha por el “comienzo” de la historia en el futuro; contra el liberal que mistifica la emancipación nacional contra España al comienzo del siglo XIX; contra los conservadores que por su parte mitifican el esplendor de la época colonial; contra los indigenistas que niegan todo lo posterior a las grandes culturas amerindias, proponía la necesidad de reconstruir en su integridad, y desde el marco de la historia mundial, la identidad histórica de América Latina.

² Publicado en Ricoeur, 1964, pp. 274-288. Se había publicado en 1961 en la revista *Esprit* (Paris), octubre. La diferenciación entre el nivel “civilización”, más bien en referencia a los instrumentos (técnicos, científicos o políticos), de la “cultura” indica lo que hoy denominaría una “falacia desarrollista”, al no advertir que todo sistema instrumental (en especial el político, pero igualmente el económico) ya es “cultural”.

³ Los trabajos se publicaron en *Esprit*, 7-8, Octubre (1965). Presenté un trabajo sobre "Chrétientés latino-américaines", (que apareció posteriormente en polaco: "Spolecznosci Chrzescijanskie Ameriki Lacinskiej", en Dussel, 1967b, pp. 1244-1260).

⁴ “Iberoamérica en la Historia Universal”, en Dussel, 1965, pp.85-95. En este momento ya había prácticamente escrito dos libros: *El humanismo helénico* –escrito en 1961-, *El humanismo semita* –escrito en 1964-, y tenía los materiales que aparecerán con el título de *El dualismo en la antropología de la cristiandad* –escrito finalmente en 1968-. Había hecho una reconstrucción creadora de lo que llamaba la “protohistoria” latinoamericana, la de Cristóbal Colón o Hernán Cortés.

Respondían estos trabajos filosóficos a un período de investigación histórica-empírica (de 1963 en adelante) paralela (por una beca que usufruqué en Maguncia durante varios años) en vista de una tesis de historia hispanoamericana que defendí en La Sorbonne (Paris) en 1967⁵.

Un curso de Historia de la Cultura en la Universidad del Nordeste (Resistencia, Chaco, Argentina) –durante cuatro meses de febril trabajo, de agosto a diciembre de 1966, ya que dejando Maguncia en Alemania regresaba a fin de ese año nuevamente a Europa (mi primer viaje en avión sobre el Atlántico) para defender la segunda tesis doctoral en febrero de 1967 en Paris-, me dio la oportunidad de tener ante mi vista una visión panorámica de la “Historia mundial” (a la manera de Hegel o Toynbee), donde por medio de una reconstrucción (“de-strucción” heideggeriana) intentaba siempre ir “situando” (la *location*) a América Latina. En ese curso, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*⁶, se intentaba elaborar una historia de las culturas a partir del “núcleo ético-mítico” (*noyau éthico-mythique* de P.Ricoeur) de cada una de ellas. Para intentar el diálogo intercultural había que comenzar por hacer un diagnóstico de los “contenidos” últimos de las narrativas míticas, de los supuestos ontológicos y de la estructura ético-política de cada una de ellas. Se pasa muy pronto a teorizar el diálogo, sin conocer en concreto los temas posibles de un tal diálogo. Por ello, ese *Curso de 1966*, con una extensa introducción metodológica, y con una descripción mínima de las “grandes culturas” (teniendo en cuenta, criticando e integrando las visiones de Hegel, N.Danilevsky, W.Dilthey, Spengler, Alfred Weber, K.Jaspers, A.Toynbee, Teilhard de Chardin y muchos otros, y en referencia a las más importantes historia mundiales de ese momento), me permitió “situar”, como he dicho, a América Latina en el proceso del desarrollo de la humanidad desde su origen (desde la especie *homo*), pasando por el paleolítico y neolítico, hasta el tiempo de la invasión de América por parte del Occidente⁷. Desde Mesopotamia y Egipto, hasta la India y China, cruzando el Pacífico se encuentran las grandes culturas neolíticas americanas (una vertiente de la “proto-historia” latinoamericana). El enfrentamiento entre pueblos sedentarios agrícolas con el indoeuropeos de las estepas euroasiáticas (entre ellos los griegos y romanos), y de estos con los semitas (procedentes del desierto arábigo, en principio), me daban una clave de la historia del “núcleo ético-mítico”, que pasando por el mundo bizantino y musulmán, llegaban a la península ibérica romanizada (la otra vertiente de nuestra “proto-historia latinoamericana”).

⁵ A diferencia de muchos que hablan de la cultura, y de la cultura latinoamericana en particular, tuve la oportunidad durante cuatro años de permanecer largos meses en el Archivo General de Indias de Sevilla, de estudiar las obras fundamentales históricas para la comprensión científico-positiva del siglo XVI latinoamericano, el comienzo de la época colonial, lo que llenó a mi cerebro de una cantidad impresionante de referencias concretas de todos el continente latinoamericano (desde la California mexicana hasta el sur de Chile, ya que me interné igualmente en los siglos XVII y XVIII). Para mi hablar de “cultura latinoamericana” eran referencias a pueblos indígenas, luchas de conquista, procesos de adoctrinamientos, fundación de ciudades, de “reducciones”, de cabildos, concilios provinciales, sínodos diocesanos, diezmos de las haciendas, pago de las minas, etc., etc. Nueve tomos publicados entre 1969-1971 sobre *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio* (Dussel, 1970).

⁶ Editado en rotaprint por la Universidad del Nordeste, Resistencia (Argentina), gran formato, 265 págs. Se publica por primera vez en el CD titulado: *Obra Filosófica de Enrique Dussel (1963-2002)*, pedidos por e-mail a: dussamb@servidor.unam.mx.

⁷ En ese curso dejé en realidad fuera de consideración a la Europa latino-germánica, que sólo estudié hasta el siglo V.

En marzo de 1967, de retorno a Latinoamérica, cuando el barco pasó por Barcelona, el editor de Nova Terra me entregó en mano mi primer libro: *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. En esta obra se veía plasmada una filosofía de la cultura en el nivel religioso de nuestro continente cultural. Esta pequeña obra “hará historia”, porque se trataba de la primera reinterpretación de una historia religiosa desde el punto de la historia mundial de las culturas. En la tradición historiográfica la cuestión se formulaba: “¿Cuáles fueron las relaciones de iglesia y estado?”. Ahora en cambio se definía: “*Choque entre culturas y situación de la Iglesia*”⁸. La crisis de la emancipación contra España (en trono al 1810) se la describía como “el pasaje de un *modelo de cristiandad* al de una sociedad *pluralista y profana*”. Era ya una *nueva historia cultural* de América Latina (no sólo de la iglesia), no ya eurocéntrica, pero todavía “desarrollista”.

Es por ello que en la *conferencia programática* que pronuncié el 25 de mayo de 1967: “Cultura, Cultura latinoamericana y cultura nacional”⁹ –en la misma Universidad del Nordeste-, era como un *Manifiesto*, una “toma de conciencia generacional”. Releyéndola encuentro en ella bosquejado muchos aspectos que, de una u otra manera, serán modificados o ampliados durante más de treinta años.

En septiembre de ese mismo año comenzaban mis cursos semestrales en un Instituto fundado en Quito (Ecuador), donde ante la presencia de más de 80 participantes adultos de casi todos los países latinoamericanos (incluyendo el Caribe y los “latinos” en Estados Unidos), podía exponer esta nueva visión reconstructiva de la historia de la cultura latinoamericana en toda su amplitud. La impresión que causaba en la audiencia era inmensa, profunda, desquiciante para unos, de esperanza en una nueva época interpretativa al final para todos¹⁰. En un curso dictado en Buenos Aires en 1969¹¹, iniciaba con “Para una filosofía de la cultura”¹², cuestión que culminaba con un párrafo titulado: “Toma de conciencia de América Latina”, se escuchaba como un grito generacional:

“Es ya habitual decir que nuestro pasado cultural es heterogéneo y a veces incoherente, dispar y hasta en cierta manera marginal a la cultura europea. Pero lo trágico es que se desconozca su existencia, ya que lo relevante es que de todos modos hay una cultura en América Latina. Aunque lo nieguen algunos, su originalidad es evidente, en el arte, en su estilo de vida”¹³.

Ya como profesor en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), vertí de manera estrictamente filosófica, dicha reconstrucción histórica. Se trata de una trilogía, en un nivel antropológico (en cuestiones tales como la conceptualización del alma-cuerpo

⁸ Dussel, 1972, pp. 56ss.

⁹ Apareció por primera vez con ese título en Dussel, 1968, pp. 7-40. Los anteriores artículos citados en la nota 2, y éste, han sido recopilados, junto a otros, en portugués (no existe de esa colección antológica una edición española) en Dussel, 1997; el último de ellos en pp.25-63. Antes lo había incluido, algo modificado, en Dussel, 1972, pp. 29-47.

¹⁰ Una síntesis de esos cursos en Quito aparecieron después en Dussel, 1972b y sus diversas ediciones. Otra versión se publicó como un librito en Dussel, 1970b. Eran años de gran efervescencia intelectual crítico-creadora.

¹¹ Dussel, 1968c, pp.32-155.

¹² *Ibid.*, pp.33-47.

¹³ *Ibid.*, p.48

e inmortalidad del alma; o carne-espíritu, persona, resurrección, etc.) siempre teniendo en cuenta la cuestión de los orígenes de la “cultura latinoamericana”, de las obras *El humanismo helénico*¹⁴, *El humanismo semita*¹⁵ y *El dualismo en la antropología de la cristiandad*¹⁶. En esta última obra se cerraba el *Curso de 1966*, que terminaba en el siglo V de la Cristiandad latino-germánica, con el tratamiento de Europa hasta su entronque con su expansión en América Latina. Nuevamente reconstruí toda esta historia de las Cristiandades (armenia, georgiana, bizantina, copta, latino-germánica, etc.), describiendo también el choque del mundo islámico en Hispania (desde el 711 hasta el 1492 d.JC), en otras obras posteriores¹⁷.

La obsesión era no dejar siglo sin poder integrar en una visión tal de la Historia Mundial que nos permitiera poder entender el “origen”, el “desarrollo” y el “contenido” de la cultura latinoamericana. La exigencia existencial y la filosofía (todavía more eurocéntrico) buscaba la identidad cultural. Pero ahí comenzó a producirse una fractura.

2. Centro y periferia cultural. El problema de la liberación

Desde los finales de la década del 60, y como fruto del surgimiento de las ciencias sociales *críticas* latinoamericanas (en especial la “Teoría de la Dependencia”¹⁸), y por la lectura de *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas, y quizá inicial y principalmente por los movimientos populares y estudiantiles del 1968 (en el mundo pero fundamentalmente en Argentina y América Latina), se produjo en el campo de la filosofía y por ello en la filosofía de la cultura, una ruptura histórica. Lo que había sido el mundo metropolitano y el mundo colonial, ahora (desde la terminología todavía desarrollista de Raúl Presbisch en la CEPAL) se categorizar como “centro” y “periferia”. A esto habrá que agregar todo un horizonte categorial que procede de la economía *crítica* que exigía la incorporación de las clases sociales como actores intersubjetivos a integrarse en una definición de cultura. Se trataba, no de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permitía escindir el concepto “substancialista” de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no sólo como “diálogo” o “choque” intercultural, sino más estrictamente como *dominación* y *explotación* de una sobre otras). La asimetría de los actores había que tenerla en cuenta en todos los niveles. La etapa “culturalista”

¹⁴ Dussel, 1975.

¹⁵ Dussel, 1969.

¹⁶ Dussel, 1974.

¹⁷ Por ejemplo, en la “Introducción General”, en Dussel, 1983b, pp.103-204. Y en muchos otros trabajos (como en Dussel, 1998, [26]; y más largamente en la *Política de Liberación* que estoy elaborando ahora) retomo el tema de la “fundación” y “desarrollo” de la Cristiandad latino-germánica (la primera etapa de la Europa propiamente dicha). Véase mi artículo “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, en Dussel, 2001, pp.345-359.

¹⁸ Véase una historia y una reconstrucción teórica de la “Teoría de la Dependencia” en Dussel, 1988, pp. 205-230. Theotonio dos Santos acaba de volver sobre el tema, en Santos, 2001, confirmando mis hipótesis enteramente. Desde 1975 hasta fines de los 90s, las ciencias sociales latinoamericanas se fueron volviendo más y más escépticas con respecto a la “Teoría de la Dependencia”. Yo demostré (en 1988) en el *op.cit.*, que la refutación fue inadecuada y que la “Teoría de la Dependencia” era la única teoría sostenible hasta el presente. Franz Hinkelammert, en la polémica con Karl-Otto Apel, mostrará rotundamente la validez de dicha “Teoría”.

había concluido. En 1983 me expresaba así, en un párrafo sobre “Más allá del culturalismo”:

“Las situaciones cambiantes de la *hegemonía*, dentro de los bloques históricos bien definidos, y en relación a formaciones ideológicas de las diversas clases y fracciones, era imposible de descubrir para la visión estructuralista del culturalismo [...]. Faltaba también al culturalismo las categorías de *sociedad política* (en último término el Estado) y *sociedad civil* [...]”¹⁹.

La filosofía latinoamericana como *Filosofía de la Liberación* descubría su condicionamiento cultural (se pensaba *desde* una cultura determinada), pero además articulado (explícita o implícitamente) desde los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etc. determinadas. La *location* había sido descubierta y era el primer tema filosófico ha ser tratado. El “diálogo” intercultural había perdido su ingenuidad y se sabía sobredeterminado por toda la edad colonial. De hecho en 1974 iniciamos un “diálogo” intercontinental “Sur-sur”, entre pensadores del Africa, Asia y América Latina, cuyo primer encuentro se efectuó en Dar-es-Salam (Tanzania) en 1976²⁰. Estos encuentros nos dieron un nuevo panorama directo de las grandes culturas de la humanidad²¹.

La nueva visión sobre la cultura se dejó ver en el último encuentro llevado a cabo en la Universidad de El Salvador de Buenos Aires, ya en pleno desarrollo de la Filosofía de la Liberación, bajo el título “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”²². Era un ataque frontal a la posición de Domingo F.Sarmiento, un eminente pedagogo argentino autor de la obra *Facundo: Civilización o barbarie*. La civilización era la cultura norteamericana, la barbarie la de los caudillos federales que luchaban por las autonomías regionales contra el puerto de Buenos Aires (correa de transmisión de la dominación inglesa). Se trataba del comienzo de la demitificación de los “héroes” nacionales que habían concebido el modelo neocolonial de país que mostraba ya su agotamiento²³. Una cultura “imperial” (la del “centro”), que se había

¹⁹ Dussel, 1983, t.I/1, pp.35-36.

²⁰ Se trataba de un diálogo entre intelectuales del Tercer Mundo, que nos llevó en los años subsecuentes (y hasta la actualidad) a participar en encuentros en Delhi, Ghana, São Paulo, Colombo, Manila, Oaxtepec, etc.

²¹ Por mi parte, al haber vivido en Europa casi 8 años; 2 años entre palestinos (muchas veces musulmanes) en Israel; viajando y dando conferencias o participando en seminarios o congresos en 5 ocasiones en la India (de todas las culturas la más impresionante), en Filipinas 3 veces, en Africa en numerosos eventos (en Kenya, Zimbawue, Egipto, Marruecos, Senegal, Etiopía, etc.) me fueron dando una percepción directa de las “grandes culturas” que he venerado con pasión y respeto.

²² Publicada en Dussel, 1997, pp.121-152, y expuesta en plena lucha contra la dictadura militar ante un público de cientos y cientos de participantes. Apareció por primera en Dussel, 1974c, pp. 93-123 y en Dussel, 1973c, pp. 43-73.

²³ Las manifestaciones tumultuosas de diciembre de 2001 en Argentina, fueron ya el final del largo proceso de vaciamiento de un país periférico, explotado por la estructura colonial durante tres siglos, por los préstamos y la extracción de riqueza agrícola desde mediados del siglo XIX hasta el XX, y por el aceleramiento en la extracción de riqueza del modelo neoliberal implementado por Bush y Menem. Una generación fue físicamente eliminada en loa “Guerra sucia” (1975-1984) para que pudiera ser implementado el modelo económico, que llevó a la miseria al país más rico e industrializado de América Latina desde 1850 a 1950. Todo esto lo preveía claramente la Filosofía de la Liberación desde comienzo de la década del 70, posterior a la derechización política, que destituyó el gobierno de Cámpora, dirigida por el mismo inocultable fascismo de J.D.Perón desde Junio de 1973

originado con la invasión de América en 1492, se enfrentaba a las culturas “periférica” en América Latina, África, Asia y Europa oriental. No era un “diálogo” simétrico, era de dominación, de explotación, de aniquilamiento. Además, en las culturas “periféricas” había élites educadas por los imperios, que como escribía Jean Paul Sartre en la introducción a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, repetían como eco lo aprendido en París o Londres. Elites ilustradas neocoloniales, fieles a los imperios de turno que se distanciaban de su propio “pueblo”, y que lo utilizaban como rehén de su política dependiente. Había entonces asimetrías de dominación en el plano mundial: a) una cultura (la “civilización” de Ricoeur), la occidental, metropolitana, eurocéntrica dominaba y pretendía aniquilar todas las culturas periféricas; y b) las culturas poscoloniales (América Latina desde domienzo del siglo XIX y Asia y África con posterioridad a la llamada II Guerra mundial) escindidas internamente entre 1) grupos articulados a los imperios de turno, élites “ilustradas” cuyo domino significaba dar la espalda a la ancestral cultura regional, y 2) la mayoría popular afincada en sus tradiciones, y defendiendo (frecuentemente de manera fundamentalista) lo propio contra lo impuesto desde una cultura técnica, económicamente capitalista.

La Filosofía de la Liberación, como filosofía *crítica* de la cultura, debía generar una nueva élite cuya “ilustración” se articulara a los intereses del *bloque social de los oprimidos* (que para A.Gramsci era el *popolo*). Por ello se hablaba de una “liberación de la cultura popular”:

“Una es la *revolución patriótica* de la liberación nacional, otra la *revolución social* de la liberación de las clases oprimidas, y la tercera es la *revolución cultural*. Esta última se encuentra en el nivel pedagógico, el de la juventud y el de la cultura”²⁴.

Esa cultura periférica oprimida por la cultura imperial debe ser el punto de partida del diálogo intercultural. Escribíamos en el 1973:

“La cultura de la pobreza cultural, lejos de ser una cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de la resistencia del oprimido contra el opresor [...] Para crear algo nuevo ha de tenerse una palabra nueva que irrumpe a partir de la *exterioridad*. Esta *exterioridad* es el propio pueblo que, aunque oprimido por el sistema, es lo más extraño a él”²⁵.

El “proyecto de liberación cultural”²⁶ parte de la cultura popular, todavía pensada en la Filosofía de la Liberación en el contexto latinoamericano. Se había superado el desarrollismo culturalista que opinaba que de una cultura tradicional se podría pasar a una cultura secular y pluralista. Pero igualmente había todavía que radicalizar el análisis equívoco de “lo popular” (lo mejor), ya que en su seno existía igualmente el núcleo que albergará al populismo y al fundamentalismo (lo peor). Será necesario dar un paso más.

3. La cultura popular: no es simple populismo

²⁴ Dussel, 1997, p.137.

²⁵ *Ibid.*, p.147.

²⁶ *Ibid.*, pp.146ss.

En un artículo de 1984, “Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)”²⁷, debí una vez más aclarar la diferencia entre a) el “pueblo” y “lo popular” y b) el “populismo” (tomando este último diversos rostros: desde el “populismo tatcherista” en el Reino Unido – sugerido por Ernesto Laclau y estudiado en Birmingham por Richard Hall-, hasta la figura actual del “fundamentalismo” en el mundo musulmán; “fundamentalismo” que se hace presente igualmente, por ejemplo, en el cristianismo sectario norteamericano de un George W. Bush).

En ese artículo dividíamos la materia en cuatro párrafos. En el primero²⁸, reconstruyendo posiciones desde la década del 60 mostrábamos la importancia de superar los límites reductivistas (de los revolucionarios ahistóricos, de las historias liberales, hispánico-conservadoras o meramente indigenistas), reconstruyendo la historia cultural latinoamericana dentro del marco de la historia mundial (desde el Asia nuestro componente amerindio; la proto-historia asiático-afro-europea hasta la cristiandad hispana; la cristiandad colonial hasta la “cultura latinoamericana dependiente”, postcolonial o neocolonial). El todo remataba en un proyecto de “una cultura popular post-capitalista”²⁹

“Cuando estábamos en la montaña –escribía Tomás Borge sobre los campesinos- y los oíamos hablar con su corazón puro, limpio , con un lenguaje simple y poético, percibíamos cuanto talento habíamos perdido [las élites neocoloniales] *a lo largo de los siglos*”³⁰.

Esto exigía un nuevo punto de partida para la descripción de la cultura *como tal* –tema del segundo párrafo³¹

Desde una relectura cuidadosa y arqueológica de Marx (desde sus obras juveniles de 1835 a 1882³², indicábamos que toda cultura es un *modo* o un un sistema de “tipos de *trabajo*”. No en vano la “agri-cultura” era estrictamente el “*trabajo* de la tierra” –ya que “cultura” viene etimológicamente en latín de “cultus” en su sentido de consagración sagrada³³-. La poiética *material* (fruto físico del trabajo) y *mítica* (creación simbólica) son *pro*-ducción cultural (un poner *fuera*, objetivamente, lo subjetivo, o mejor intersubjetivo, comunitario). De esta manera lo económico (sin caer en el economicismo) era rescatado.

²⁷ Dussel, 1997, pp.171-231. Apareció por primera vez como "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)", Dussel, 1984b, pp. 9-45.

²⁸ Véase Dussel, 1997, pp.171ss.

²⁹ *Ibid.*, pp.189ss.

³⁰ Borge, 1981, p.116.

³¹ Dussel, 1997, pp.191ss.

³² Que se expresará posteriormente en mi trilogía: Dussel, 1985, 1988 y 1990.

³³ Aunque en realidad es lo mismo, porque al herir a la “terra mater” con el arado el indoeuropeo tenía necesidad de un acto sagrado de “reparación” anticipado: un “culto a la terra mater” como condición de posibilidad de arrancarle *por medio del trabajo* en su “dolor” (el “dolor” de la tierra y de la humanidad) el fruto , la cosecha, el alimento humano. Dialéctica de vida-muerte, felicidad-dolor, alimento-hambre, cultura-caos. Y, por ello, muerte-resurrección, dolor-fecundidad, necesidad-satisfacción, caos-creación.

En un tercer apartado³⁴, se analizaban los diversos momentos ahora fracturados de la experiencia cultural –en una visión postculturalista o post-spengleriana-. La “cultura burguesa” (a) se la estudiaba ante la “cultura proletaria” (b) (en abstracto); la “cultura de los países del centro” se la analizaba ante “la cultura de los países periféricos” (en el orden mundial del “sistema-mundo”); la “cultura multinacional o imperialismo cultural” (c) se la describía en relación a la “cultura de masas o cultura alienada” (d) –globalizada-; la “cultura nacional o del populismo cultural” (e) se la articulaba con la “cultura de la élite ilustrada” (f) y se la contraponía a la “cultura popular”³⁵ o la “resistencia creación cultural” (g).

Evidentemente esta tipología cultural, y sus criterios categoriales, suponían una larga “lucha epistemológica”, crítica, propia de las ciencias sociales nuevas de América Latina y de la Filosofía de la Liberación”. Estas distinciones la habíamos logrado ya mucho antes, pero ahora se perfilaban definitivamente.

ESQUEMA 1

(a) Cultura burguesa	Capitalismo central	Cultura multinacional (c)		Cultura de masas (d)
	Capitalismo periférico	Cultura ilustrada (f)	Cultura nacional (e)	
(b) Cultura proletaria	Trabajo asalariado	Trabajadores Campesinos	Cultura popular (g)	
	Guardan exterioridad ³⁶	Etnias, Artesanos, Marginales, Otros		

En 1977, en el tomo III de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, habíamos escrito:

“La *cultura imperial*³⁷ (pretendidamente universal) no es lo mismo que la *cultura nacional* (que no es idéntica a la popular), que la *cultura ilustrada* de la élite neocolonial (que no siempre es burguesa, pero si oligárquica), que la *cultura de*

³⁴ Dussel, 1997, pp.198ss.

³⁵ Véanse de la época “Cultura(s) popular(es)”, número especial sobre el tema en *Comunicación y cultura* (Santiago), 10 (1983); Bosi, 1977; Ardiles, 1975, 1975, pp.9-32; Cabral, 1981; Najenson, 1979; Warman, 1969; “Filosofía y política de las étnias en la última década”, en Vidales, 1982, pp.385-401; etc.

³⁶ Téngase especialmente en cuenta que grupos culturales (étnias indígenas, lumpen o marginales, etc.) se encuentran como “fuera” del orden capitalista pero dentro o en el seno del pueblo.

³⁷ En 1984 la hemos denominado “cultura multinacional” en relación a las corporaciones multinacionales”, pero en realidad sería más adecuada llamarla, en 2003, la “cultura dominante que se globaliza desde el centro del capitalismo post-Guerra Fría”.

masas (que es alienante y unidimensional tanto en el centro como en la periferia), ni que la *cultura popular*“³⁸.

Y se agregaba:

“A la *cultura imperial*, a la *ilustrada* y a la *de masas* (en la que debe incluirse la cultura proletaria como negatividad) son los momentos internos imperantes a la totalidad dominante. La *cultura nacional*, sin embargo, es todavía equívoca aunque tiene importancia [...] La *cultura popular* es la noción clave para una liberación [cultural]”³⁹.

En los 80s, con la presencia activa del FSLN en Nicaragua y muchas otras experiencias en toda América Latina, la cultura creadora era concebida como la “cultura popular revolucionaria”⁴⁰:

“La cultura popular latinoamericana –escribíamos en el nombrado artículo de 1984- sólo se esclarece, decanta, se autentifica en el proceso de liberación (de liberación económica del capitalismo, liberación política de la opresión) instaurando un nuevo tipo democrático, siendo así *liberación cultural*, dando un paso creativo en la línea de la tradición histórico-cultural del pueblo oprimido y ahora protagonista de la revolución”⁴¹.

En esa época se hablaba del “sujeto histórico” de la cultura revolucionaria: el “pueblo”, como “bloque social de los oprimidos”, cuando cobra “conciencia subjetiva” de su función histórico-revolucionaria⁴².

La cultura popular no era populista. “Populista” indicaba la inclusión en la “cultura nacional” de la cultura burguesa u oligárquica de su élite y la cultura del proletariado, del campesino, de todos los habitantes del suelo organizado bajo un Estado (que en Francia se denominó el “bonapartismo”). Lo popular, en cambio, era todo un sector social de una nación en cuanto explotado u oprimidos, pero que guardaba igualmente una cierta “exterioridad” –como veremos más adelante-. Oprimidos en el sistema estatal, alterativos y libres en aquellos momentos culturales simplemente despreciados por el dominador, como el folklor⁴³, la música, la comida, la vestimenta, las

³⁸ Consúltense el texto en Dussel, 1980b.,p.72.

³⁹ *Ibid.*.

⁴⁰ Véase Ernesto Cardenal, “Cultura revolucionaria, popular, nacional, anti-imperialista”, en *Nicaráuac* (Managua), 1 (1980), pp.163ss;

⁴¹ Dussel 1997, pp.220-221. Escribía Mao Tse-tung: “Es un imperativo separar la excelente cultura antigua popular, o sea, la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de toda la putrefacción propia de la vieja clase dominante feudal [...] La actual nueva cultura proviene de la antigua, por ello debemos respetar nuestra propia historia y no amputarla. Mas respetar una historia significa conferirle el lugar que le corresponde, significa respetar su desarrollo [...]” (Tse-tung, 1969, p.396). Mao distingue en esta obra entre “antigua” y “vieja” cultura; entre cultura “dominante”, “vigente”, “imperialista”, “semifeudal”, “reaccionaria”, “de nueva democracia”, “cultura de las masas populares”, cultura “nacional”, “revolucionaria”, etc.

⁴² Textos en Ramírez, 1982, p. 8; Bayardo, 1980, pp.155s.

⁴³ Escribe A.Gramsci: “El folklor no debe ser concebido como algo ridículo, como algo extraño que causa risa, como algo pintoresco; debe ser concebido como algo relevante y debe considerarse seriamente. Así el

fiestas, la memoria de sus héroes, las gestas emancipatorias, las organizaciones sociales y políticas, etc.

Como puede verse la visión sustancialista monolítica de *una* cultura latinoamericana había sido dejada atrás, y las fisuras internas culturales crecían gracias a la misma revolución cultural.

4. Modernidad, globalización del occidentalismo, multiculturalismo liberal y el imperio militar de la “guerra preventiva”

Lentamente, aunque la cuestión había sido vislumbrada intuitivamente desde finales de la década de los 50s., se pasa de a) una obsesión por “situar” América Latina en la historia mundial –lo que exigió reconstruir totalmente la visión de dicha historia mundial-, a b) poner en cuestión la visión *standard* (de la generación hegeliana) de la misma historia universal que nos había “excluido”, ya que al ser “eurocéntrica” construía una interpretación distorsionada⁴⁴, no sólo de las culturas no-europeas, sino que, y esta conclusión era imprevisible en los 50s y no había sido esperada *a priori*, igualmente interpretaba inadecuadamente a la misma cultura occidental. El “orientalismo” (defecto de la interpretación europea de todas las culturas al oriente de Europa, que Edward Said muestra en su famosa obra de 1978, *Orientalismo*) era un defecto articulado y simultáneo al “occidentalismo” (interpretación errada de la misma cultura europea). Las hipótesis que nos habían permitido negar la inexistencia de la cultura latinoamericana nos llevaban ahora al descubrimiento de una nueva visión *crítica* de las culturas periféricas, e inclusive de Europa misma.. Esta tarea iba siendo emprendida casi simultáneamente en todos los ámbitos de las culturas poscoloniales periféricas (Asia, Africa y América Latina), aunque por desgracia en menor medida en Europa y Estados Unidos mismos.

En efecto, a partir de la problemática “postmoderna” sobre la naturaleza de la Modernidad –que en último término es todavía una visión todavía “europea” de la Modernidad-, comenzamos a advertir que, lo que nosotros mismos habíamos llamado “postmoderno”⁴⁵, era algo distinto a lo que aludían los Postmodernos de los 80s (al menos daban otra definición del fenómeno de la Modernidad tal como yo lo había entendido desde los trabajos efectuados para situar a América Latina en confrontación a una cultura moderna vista desde la periferia colonial). Por ello, nos vimos en la necesidad de reconstruir desde una perspectiva “exterior”, es decir: mundial (no provinciana como eran las europeas), el concepto de “Modernidad”, que tenía (y sigue teniendo) en Europa y Estados Unidos una clara connotación eurocéntrica, notoria desde Lyotard o Vattimo, hasta Habermas y de otra manera más sutil en el mismo Wallerstein –en lo que hemos denominado un “segundo eurocentrismo”-.

aprendizaje será más eficaz y más formativo con respecto a la cultura de las grandes masas populares (*cultura delle grandi masse popolari*)” (Gramsci, 1975, p. 90).

⁴⁴ En aquellas afirmaciones tan evidente para todo europeo o norteamericano de que “Europa es la culminación de la historia universal”, o de que la historia “se desarrolla del Este hacia el Oeste”, desde la niñez de la humanidad hasta su plenitud (Véase la primera conferencia dictada en Frankfurt, en Dussel, 1993).

⁴⁵ En 1976, antes que Lyotard, usamos ese concepto en las “Palabras preliminares” de nuestra *Filosofía de la Liberación*, cuando escribíamos: “Filosofía de la liberación, *filosofía postmoderna*, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra...”.

El estudio de esta cadena argumentativa nos permitió vislumbrar un horizonte problemático y categorial que relanzó nuevamente el tema de la cultura, ahora como crítica de la “multiculturalidad liberal” (a la manera de un John Rawls, por ejemplo en *The Law of people*), y también como crítica del optimismo superficial de una pretendida “facilidad” con la que se expone la posibilidad de la comunicación o del diálogo multicultural, suponiendo ingenuamente (o cínicamente) una simetría inexistente en realidad entre los argumentantes.

Ahora no se trata ya de “localizar” a América Latina. Ahora se trata “situar” a *todas las culturas* que *inevitablemente* se enfrentan hoy en todos los niveles de la vida cotidiana, de la comunicación, la educación, la investigación, las políticas de expansión o de resistencia cultural o hasta militar. Los sistemas culturales, acuñados durante milenios pueden despedazarse en decenios, o desarrollarse por el enfrentamiento con otras culturas. Ninguna cultura tiene asegurada de antemano la sobrevivencia. Todo esto se ha incrementado hoy, siendo un momento crucial en la historia de las culturas del planeta.

En nuestra visión del curso de *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, y en los primeros trabajos de esa época, tendía a mostrar el desarrollo de cada cultura como un todo autónomo o independiente. Había “zonas de contactos” (como el Mediterráneo oriental, el Océano Pacífico y las estepas euroasiáticas desde el Gobi hasta el Mar Caspio), pero explícitamente dejaba hasta la expansión portuguesa por el Atlántico Sur y hacia el Océano Índico, o hasta el “descubrimiento de América” por España, el comienzo del despliegue del “sistema-mundo”, y la conexión por primera vez de las grandes “ecumenes” culturales independientes (desde Amerindia, China, el Indostán, el mundo islámico, la cultura bizantina y la latino-germánica). La modificación radical de esta hipótesis por la propuesta de A.Gunder Frank del “sistema de los cinco mil años” –que se me impuso de inmediato porque eran exactamente mi propia cronología-, cambió el panorama. Si debe reconocerse que hubieron contactos firmes por las indicadas estepas y desiertos del norte del Asia oriental (la llamada “ruta de la seda”), fue la región de la antigua Persia, helenizada primero (en torno a Seleukon, no lejos de las ruinas de Babilonia) y después islamizada (Samarkanda o Bagdad), la “placa giratoria” del mundo asiático-afro-mediterráneo. La Europa latino-germana fue siempre periférica (aunque en el Sur tenía un peso propio por la presencia del antiguo Imperio romano), pero nunca fue “centro” de esa inmensa masa continental. El mundo musulmán (desde Mindanao en Filipinas, Malaka, Delhi, el “corazón del mundo” musulmán, hasta el Magreb con Fes en Marruecos o la Andalucía de la Córdoba averroísta) era una cultura mercantilista mucho más desarrollada (científica, teórica, económica, culturalmente) que la Europa latino-germana después de la hecatombe de las invasiones germanas⁴⁶, y las mismas invasiones islámicas desde el siglo VII d.C. Contra Max Weber debe aceptarse una gran diferencia civilizatoria entre la futura cultura europea (todavía subdesarrollada) con respecto a la cultura islámica hasta el siglo XIII (las invasiones turcas siberianas troncharán la gran cultura árabe).

En el Occidente la “Modernidad”, que se inicia con la *invasión* de América por parte de los españoles, cultura heredera de los musulmanes del Mediterráneo (por

⁴⁶ Lo que estamos exponiendo se encuentra explicado en mi artículo: “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, en Dussel, 2001, pp.345ss.

Andalucía) y del Renacimiento italiano (por la presencia catalana en el sur de Italia)⁴⁷, es la “apertura” geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control del “sistema-mundo” en sentido estricto (por los océanos y no ya por las lentas y peligrosas caravanas continentales), y la “invención” del *sistema colonial*, que durante 300 años irá inclinándose lentamente la balanza económica-política a favor de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo (mercantil en su inicio, de mera acumulación originaria de dinero). Es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente.

Si esto es así, *España es entonces la primera nación moderna*. Esta hipótesis se opone a todas las interpretaciones de la Modernidad, del centro de Europa y Estados Unidos, y aún es contraria a la opinión de la inmensa mayoría de los intelectuales españoles hoy en día. Sin embargo, se nos impone cada vez con mayor fuerza, a medida que vamos encontrando nuevos argumentos. En efecto, la Primera Modernidad, la ibérica (del 1492 a 1630 aproximadamente), tiene matices musulmanes por Andalucía (la región que había sido la más culta del Mediterráneo⁴⁸ en el siglo XII), se inspira en el Renacimiento humanista italiano implantado firmemente por la “Reforma” del cardenal Cisneros, por la reforma universitaria de los dominicos salmantenses (cuya Segunda Escolástica es ya “moderna” y no meramente medieval), y, en especial poco después, por la cultura barroca jesuítica, que en la figura filosófica de Francisco Suárez inaugura en sentido estricto el pensamiento metafísico moderno⁴⁹. *El Quijote* es la primera obra literaria moderna de su tipo en Europa –cuyos personajes tienen cada pie en un mundo distinto: en el sur islámico y en el norte cristiano, en la cultura más avanzada de su época y en la inicial modernidad europea⁵⁰-. La primera gramática de una lengua romance fue la castellana, editada por Nebrija en 1492. En 1521 es aplastada por Carlos V la primera revolución burguesa en Castilla (los comuneros luchan por la defensa de sus fueros urbanos). La primera moneda mundial la moneda de plata de México y el Perú, que pasaba por Sevilla y se acumulaba al finalmente en China. Es una Modernidad mercantil, preburguesa, humanista, que comienza la expansión europea.

Sólo la *Segunda modernidad* se desarrolla en las Provincias Unidas de los Países Bajos, provincia española hasta comienzo del siglo XVII⁵¹, un nuevo desarrollo de la Modernidad, ahora propiamente burguesa (1630-1688). La *Tercera modernidad*, inglesa

⁴⁷ Para los intelectuales de Europa del Norte y Estados Unidos, desde J.Habermas hasta Toulmin, la Modernidad sigue aproximadamente este camino geopolítico: Renacimiento (Este) □ Reforma protestante (Norte) □ Revolución francesa (Oeste) □ Parlamentarismo inglés. La Europa del Mediterráneo occidental (España y Portugal) son explícitamente excluidas. Se trata de una miopía histórica. El mismo G.Arighi, que estudia el capital financiero genovés ignora que éste era un momento del Imperio español (y no viceversa). Es decir, Italia renacentista es todavía mediterránea (antigua), España es atlántica (es decir: moderna).

⁴⁸ Véase la magnífica reinterpretación de la historia de la filosofía de Mohamed Abed Yabri, en Al-Yabri, 2001 y 2001b.

⁴⁹ Téngase en cuenta que René Descartes es alumno de La Flèche, colegio jesuita, y reconoce que la primera obra filosófica que leyó fueron las *Disputaciones metafísicas* de F.Suárez. Véase el capítulo histórico correspondiente al tema en una obra que estoy elaborando en el presente titulada *Política de Liberación*.

⁵⁰ No olvidando que el caballero medieval (Quijote) se enfrenta a los molinos, que son el símbolo de la Modernidad (molinos procedentes del mundo islámico: Bagdad tenía molinos en el siglos VIII d.C).

⁵¹ Véase Wallerstein, 1974.

y posteriormente francesa, despliega el modelo anterior (filosóficamente iniciado por un Descartes o spinoza, desplegándose con mayor coherencia práctica en el individualismo posesivo de un Hobbes, Locke o Hume).

Con la Revolución industrial y la Ilustración la Modernidad alcanzaba su plenitud, y al mismo tiempo se afianzaba el colonialismo expandiéndose Europa del Norte por el Asia primero y posteriormente por el África.

La Modernidad habría tenido cinco siglos, lo mismo que el “sistema-mundo”, y era coextensivo al dominio europeo sobre el Planeta, del cual había sido el “centro” desde el 1492. América Latina, por su parte, fue un momento constitutivo de la Modernidad. El sistema colonial no pudo ser feudal –cuestión central para las ciencias sociales en general, demostrada por Sergio Bagú-, sino periférico de un mundo capitalista moderno, y por lo tanto él mismo moderno

En este contexto se efectuó una crítica a la posición ingenua que definía el diálogo entre las culturas como una posibilidad simétrica multicultural, idealizada en parte, y donde la comunicación pareciera ser posible para seres racionales. La “Ética del Discurso” adoptaba esta posición optimista. Un Richard Rorty, y con diferencias un A.McIntyre, mostraba o la completa inconmensurabilidad de una comunicación imposible o su extrema dificultad. De todas maneras se prescindía de situar a las culturas (sin nombrarlas en concreto ni estudiar su historia y sus contenidos estructurales) en una situación asimétrica que se originaba por sus respectivas *posiciones* en el sistema colonial mismo. La cultura occidental, con su “occidentalismo” obvio, situaba a todas las otras culturas como más primitivas, pre-modernas, tradicionales, subdesarrolladas.

En el momento de elaborar una teoría del “diálogo entre culturas” pareciera que todas las culturas tienen simétricas condiciones. O por medio de una “antropología” *ad hoc* se efectúa al tarea de la observación descomprometida (o en el mejor de los casos “comprometida”) de las culturas primitivas. En este caso existen las culturas superiores (del “antropólogo cultural” universitario) y “las otras” (las primitivas). Entre ambos extremos están las culturas desarrolladas simétrica y “las otras” (que ni siquiera pueden situárselas asimétricamente por el abismo cultural infranqueable). Es el caso de Durheim o de Habermas. Ante la posición observacional de la antropología no puede haber diálogo cultural con la China, la India, el mundo islámico, etc., que no son culturas ilustradas ni primitivas. Están en la “tierra de nadie”.

A esas culturas que no son ni “metropolitanas” ni “primitivas”, se las va destruyendo por medio de la propaganda, de la venta de mercancías, productos materiales que son siempre culturales (como bebidas, comidas, vestidos, vehículos, etc.), aunque por otro lado se pretende salvar dichas culturas valorando aisladamente elementos folklóricos o momentos culturales secundarios. Una transnacional de la alimentación puede subsumir entre sus menús un plato propio de una cultura culinaria (como el “Taco Bell”). Esto pasa por “respeto” a las otras culturas.

Este tipo de multiculturalismo altruista queda claramente formulado en el “overlapping consensus” de un John Rawls, que exige la aceptación de ciertos principios procedimentales (que son inadvertidamente profundamente culturales, *occidentales*) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política, y permitiendo al mismo tiempo la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente esto supondría en los que establecen el diálogo aceptar un Estado liberal multicultural, no advirtiendo que la estructura misma de ese Estado multicultural tal como se institucionaliza en el

presente es la expresión de la cultura occidental y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas. Subrepticamente se ha impuesto una estructura cultural en nombre de elementos puramente formales de la convivencia (que han sido expresión del desarrollo de una cultura determinada). Además, no se tiene clara conciencia que la estructura económica de fondo es el capitalismo transnacional, que funda ese tipo de Estado liberal, y que ha limado en las culturas “incorporadas”, gracias al indicado “overlapping consensus” (acción de vaciamiento previo de los elementos críticos anticapitalistas de esas culturas) diferencias anti-occidentales inaceptables.

Este tipo aséptico de diálogo multicultural (frecuentemente también entre las religiones universales), se vuelve en ciertos casos en una política cultural agresiva, como cuando Huntington, en su obra *El choque de civilizaciones*, aboga directamente por la defensa de la cultura occidental por medio de instrumentos militares, en especial contra el fundamentalismo islámico, bajo cuyo suelo se olvida de indicar que existen los mayores yacimientos petroleros del Planeta (y sin referirse la presencia de un fundamentalismo cristiano especialmente en Estados Unidos, de igual signo y estructura). De nuevo no se advierte que “el fundamentalismo del mercado” –como lo denomina George Soros- funda ese fundamentalismo militar agresivo, de las “guerras preventivas”, que se los disfraza de enfrentamientos culturales o de expansión de una cultura política democrática. Se ha pasado así de a) la pretensión de un diálogo simétrico del multiculturalismo a b) la supresión simple y llana de todo diálogo y a la imposición por la fuerza de la tecnología militar de la propia cultura occidental –al menos este es el pretexto, ya que hemos sugerido que se trata meramente del cumplimiento de intereses económicos, del petróleo en la guerra de Irak.

En su obra *Imperio* Negri y Hardt sostienen una cierta visión postmoderna de la estructura globalizada del sistema-mundo. A ella es necesario anteponerle una interpretación que permita comprender más dramáticamente la coyuntura actual de la historia mundial, bajo la hegemonía militar del Estado norteamericano (el *home-State* de las grandes corporaciones transnacionales, que lentamente, como cuando en la República romana Cesar atravesó el Rubicón), que va transformando a los Estados Unidos de una *república* en un *imperio*⁵², dominación posterior al final de la “Guerra Fría” (1989), que intenta encaminarse a una gestión monopolar del Poder global. ¿A qué queda reducido el diálogo multicultural que una cierta visión ingenua de las asimetrías entre los dialogantes? ¿Cómo es posible imaginar un diálogo simétrico ante tamaña distancia en la posibilidad de empuñar los instrumentos tecnológicos de un capitalismo fundado en la expansión militar? ¿No estará todo perdido, y la imposición de un cierto occidentalismo, cada vez más identificado con el “americanismo” (norteamericano, es evidente), borrará de la faz de la tierra a todas las culturas universales que se han ido desarrollando en los últimos milenios? ¿No será el inglés la única lengua clásica que se impondrá a la humanidad, que agobiada deberá olvidar sus propias tradiciones?

5. *Transversalidad del diálogo Intercultural Transmoderno: mutua liberación de las culturas universales postcoloniales*

⁵² Ante la pasiva posición del Congreso (¿no pareciera ser un ejemplo de la trágica inoperancia del Senado romano en tiempos de Cicerón, centro de la República romana?) el Departamento de Estado y el “equipo” del Presidente George W. Bush toman todas las decisiones en la indicada Guerra de Irák (¿cómo Julio Cesar que instala el “Imperio”, figura jurídica e institución política inexistente con anterioridad en Roma?).

Llegamos así a una última etapa de maduración (que como siempre había sido anticipada en intuiciones previas), a partir de nuevas hipótesis de André Gunder Frank. Su obra *ReORIENT: global economy in the Asian Ages*⁵³ (y la más compleja argumentación de Kenneth Pomeranz en *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*⁵⁴) nuevamente nos permite desplegar una problemática ampliada y crítica, que debe retomar las claves interpretativas del problema de la cultura de la década de los 60s, alcanzando ahora una nueva implantación que hemos querido denominar “*Trans-moderna*”, como superación explícita del concepto de “*Post-modernidad*” (postmodernidad que es *todavía un momento final de la Modernidad*).

La reciente nueva hipótesis de trabajo puede formularse de la siguiente manera, y muy simplificadamente: la Modernidad (el capitalismo, el colonialismo, el primer sistema-mundo) no es coetánea a la hegemonía mundial de Europa, jugando la función de “centro” del mercado con respecto a las restantes culturas. “Centralidad” del mercado mundial y Modernidad no son fenómenos sincrónicos. La Europa moderna llega a ser “centro” *después* de ser “moderna”. Para I. Wallerstein ambos fenómenos son coextensivos (por ello posterga la Modernidad y su centralidad en el mercado mundial hasta la “Ilustración” y el surgimiento del liberalismo). Por mi parte pienso que los cuatro fenómenos (capitalismo, sistema-mundo, colonialidad y modernidad) son coetáneos (pero la “centralidad” del mercado mundial). Hoy, entonces, debo indicar que hasta el 1789 (por dar una fecha simbólica a finales del siglo XVIII) la China y la región indostánica tenían un tal peso productivo-económico en el “mercado mundial” (produciendo las mercancías más importantes de dicho mercado tales como la porcelana, la tela de seda, etc.) que Europa no podía de ninguna manera igualar. Europa no podía vender *nada* en el mercado extremo oriental. Sólo había podido comprar en dicho mercado chino durante tres siglos gracias a la plata de América Latina (del Perú y México principalmente).

Europa comenzó a ser “centro” del mercado mundial (y extender por ello el “sistema-mundo” a todo el planeta) desde la revolución industrial; que en el plano cultural produce el fenómeno de la Ilustración, cuyo origen, *in the long run*, debemos irse a buscarlo (según las hipótesis que consideraremos a continuación del filósofo marroquí Al-Yabri) en la filosofía averroísta del califato de Córdoba. La hegemonía central e ilustrada de Europa no tienen sino dos siglos (1789-1989)⁵⁵. ¡Sólo dos siglos! Demasiado corto plazo para poder transformar en profundidad el “núcleo ético-mítico” (para expresarnos como Ricoeur) de culturas universales y milenarias como la china y otras del extremo oriente (como la japonesa, coreana, vietnamita, etc.), la indostánica, la islámica,

⁵³ Gunder, 1998.

⁵⁴ Pomeranz, 2000. En esta obra Pomeranz prueba que efectivamente hasta el 1800 Inglaterra no tenía ningún avance significativo sobre el delta del Yangzi en China (con 39 millones de personas en 1750), y que después de evaluar con nuevos argumentos el desarrollo ecológico de la explotación del suelo en ambas regiones, atribuye la posibilidad de la revolución industrial en Inglaterra debido a dos factores externos o fortuitos al sistema económico mismo inglés: el tener colonias y el uso del carbón. Ningún otro factor permitió la mínima ventaja inicial de Inglaterra sobre la región del Delta del Yangzi que en poco tiempo se hizo gigantesca. Deja de lado entonces aún una crisis económica en China o el Indostán. EL uso creciente y antiecológico del suelo exigió en China una mayor mano de obra campesina, que le impidió liberarla (como Inglaterra pudo hacerlo gracias a los factores externos al sistema económico mismo indicados) hacia la industria capitalista naciente también en China.

⁵⁵ De la revolución francesa a la caída de la URSS, que significa el ascenso monopolar de la hegemonía norteamericana actual, posterior al final de la Guerra Fría.

la bizantino-rusa, y aún la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural). Esas culturas han sido en parte *colonizadas* (incluidos en la totalidad como negadas, el aspecto A del esquema 1), pero en la mejor estructura de sus valores han sido más excluidas, *despreciadas, negadas, ignoradas* más que aniquiladas. Se ha dominado el sistema económico y político para poder ejercer el poder colonial y acumular riqueza gigantesca, pero se ha evaluado a esas culturas como despreciables, insignificantes, no importantes, no útiles. Ese desprecio, sin embargo, ha permitido que ellas sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élites modernizadas y occidentalizadas. Esa “exterioridad” negada, esa alteridad siempre existente y latente indica la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brazas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo. Esa exterioridad cultural no es una mera “identidad” sustantiva incontaminada y eterna. Ha ido evolucionando ante la Modernidad misma; se trata de una “identidad” en sentido de proceso y crecimiento pero siempre como exterioridad.

Esas culturas universales, asimétricas de un punto de vista de sus condiciones económicas, políticas, científicas, tecnológicas, militares, guardan entonces una alteridad con respecto a la propia Modernidad europea, con la que han convivido y han aprendido a responder a su manera a sus desafíos. No están muertas sino vivas, y en la actualidad en pleno proceso de renacimiento, buscando (y también inevitablemente equivocando) caminos nuevos para su desarrollo próximo futuro. Por no ser modernas esas culturas tampoco pueden ser “post”-modernas. Son Pre-modernas (más antigua que la modernidad), Coetáneas a la Modernidad y próximamente Trans-modernas. El Post-modernismo es una etapa final de la cultura moderna europeo-norteamericana, el “centro” de la Modernidad. Las culturas china o vedantas no podrán nunca ser post-moderno-europeas, sino otra cosa muy distinta y a partir de sus propias raíces.

Así el concepto estricto de “*trans-moderno*”⁵⁶ quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other Location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para sola cultura moderna. Una futura cultura *trans-moderna*, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (no es lo mismo ser un “centro-imperial” a ser parte del “coro-central” semiperiférico –como Europa hoy, y más desde la Guerra de Irak en 2003–, que mundo post-colonial y periférico). Pero, un mundo post-colonial y periférico como la India, en una asimetría abismal con respecto al centro-metropolitano de la época colonial, no por ello deja de ser un núcleo creativo de renovación de una cultura milenaria y decisivamente distinta a todas las otras, con capacidad de proponer respuestas novedosas y necesarias a los angustiosos desafíos que nos lanza el Planeta en el inicio del siglo XXI.

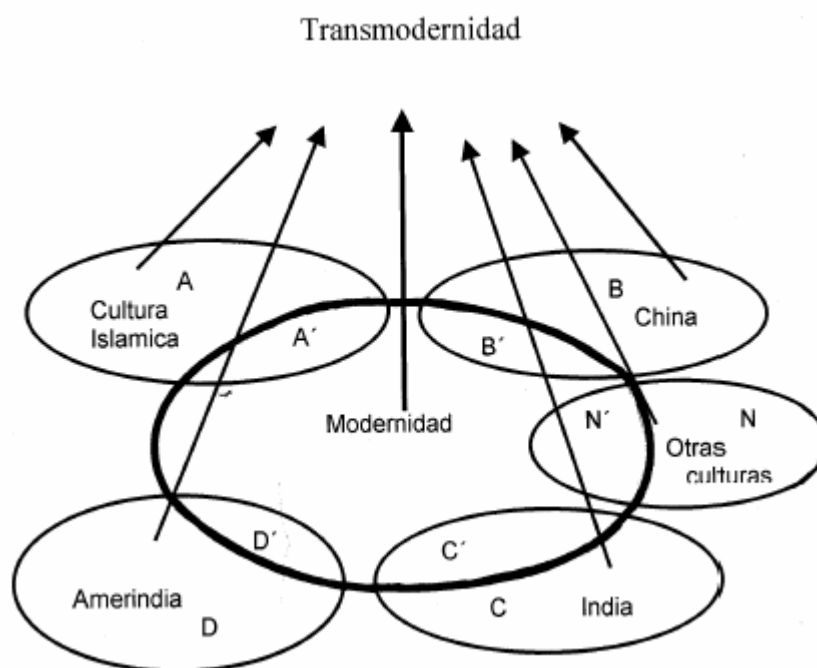
⁵⁶ Véase el “§ 5. La *Trans-modernidad* como afirmación”, en Dussel, 2002, pp. 221-244.

Trans-modernidad” indica todos los aspectos que se sitúan “más-allá” (y también “anterior”) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversal.

Un diálogo intercultural deber ser *transversal*⁵⁷, es decir, debe partir de *otro lugar* que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas. Veamos algunos aspectos de este diálogo crítico intercultural con intención de *trans-modernidad*.

ESQUEMA 2

MODELO APROXIMADO PARA COMPRENDER EL SENTIDO DE LA TRANS-MODERNIDAD CULTURAL



⁵⁷ “Transversal” indica aquí ese movimiento que de la periferia a la periferia. Del movimiento feminista a las luchas antirracistas y anticolonialistas. Las “Diferencias” dialogan desde sus negatividades *distintas* sin necesidad de atravesar el “centro” de hegemonía. Frecuentemente las grandes megalópolis tienen servicios de subterráneos que van de los barrios suburbanos hacia el centro; pero falta conexión de los subcentros suburbanos entre ellos. Exactamente por analogía acontece con el diálogo intercultural.

Tomemos como hilo conductor de nuestra exposición una obra de la cultura islámica en el nivel filosófico. Mohammed Abed Al-Yabri, en sus obras *Crítica de la razón árabe*⁵⁸ y *El legado filosófico árabe*⁵⁹, es un excelente ejemplo de lo que deseamos explicar. Al-Yabri –filósofo magrebí, es decir, de una región cultural bajo el influjo del pensamiento del Califato de Córdoba en su edad clásica- comienza la deconstrucción de su tradición árabe⁶⁰, que culminó en una auténtica “Ilustración” filosófica –antecedente directo de la renovación latino-germánica del París del siglo XIII, y por ello aún es un antecedente directo de la *Aufklaerung* europea del siglo XVIII (“averroísta”, según las hipótesis de Al-Yabri)-.

5. 1. Afirmación de la exterioridad despreciada

Todo comienza por una *afirmación*. La *negación de la negación* es el segundo momento. ¿Cómo podrá negarse el desprecio de lo propio sino iniciando el camino con el autodescubrimiento del propio valor? Afirmación de una “identidad” *procesual* y reactiva ante la misma Modernidad. Las culturas poscoloniales deben efectivamente descolonizarse, pero para ello deben comenzar por autovalorarse.

Pero hay diferentes maneras de afirmarse; entre ellas hay maneras equivocadas de la propia afirmación. Por ello, a partir del ejemplo indicado y en primer lugar, Al-Yabri critica las propias interpretaciones o “lecturas” hermenéutica de la tradición islámica de la filosofía árabe contemporánea en el mundo musulmán. La primer línea interpretativa es la del fundamentalismo (“*salafis*”⁶¹). Dicha interpretación tiene una intención *afirmativa*, como todas las restantes, ya que intenta recuperar la antigua tradición árabe en el presente. Pero para Al-Yabri dicha corriente es ahistórica, meramente apologética y tradicionalista. Otra línea de interpretación es la liberal, europeísta, pretende ser meramente moderna, pero al final niega el pasado o no sabe como reconstruirlo. La tercera es la interpretación izquierdista (“el *salafismo* marxista”)⁶². La pregunta, ante estas tres hermenéuticas presentes del pasado, es: “¿De qué modo [podemos] reconstruir [hoy] nuestro legado?”⁶³.

Con toda evidencia, el primer paso es estudiar afirmativamente dicho legado. Al-Yabri, lector desde el dominio de la lectura árabe como lengua materna, y aprendiz desde su niñez de la cultura islámica, tiene una enorme ventaja sobre todos los especialistas europeos o norteamericanos que estudian al mundo árabe como un “objeto” científico y

⁵⁸ Al-Yabri, 2001

⁵⁹ Al-Yabri, 2001b.

⁶⁰ El árabe, después de siglos de traducción del griego de las obras filosóficas helénicas, debió inventar una lengua técnico-filosófica absolutamente sofisticada. Por ello desde Marrueco hasta Filipinas la filosofía del mundo musulmán debe llamarse “filosofía árabe”, el nombre de su lengua clásica.

⁶¹ *El legado*, pp.20ss. A la pregunta de “¿cómo recobrar la gloria de nuestra civilización?, ¿cómo dar nueva vida a nuestro legado”, nuestro autor responde con una exigentes descripción de las repuestas ambiguas, parciales o eurocéntricas. Los “salafies” fueron originados por la posición de Yamal al-Din al-Afgani (+1897), que luchó contra los ingleses en Afganistán, residió en Istambul, se refugió en El Cairo y huyó finalmente a París. Este movimiento intenta liberar y unificar el mundo islámico.

⁶² He indicado más arriba que mi primer trabajo publicado en 1965 consistió en criticar las interpretaciones o hermenéuticas del “hecho latinoamericano”. Toda *nueva* interpretación cobra conciencia y critica *otras* interpretaciones parciales.

⁶³ *Ibid.*, p.

como una cultura “extranjera”. Lee entonces los clásicos, vislumbra matices desconocidos, y lo hace desde la filosofía hermenéutica francesa contemporánea que ha estudiado como todo magrebí. Expone así positivamente el pensamiento de Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún, pero no es meramente una *pura afirmación* ingenua y apologista.

En el plano de la cultura popular, otro ejemplo, Rigoberta Menchú en *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*⁶⁴, dedica largos capítulos a describir la cultura de su pueblo maya de Guatemala. Parte de una afirmación autovaliosa de sí misma. Es la reflexión originaria sobre la que edificará todo el edificio. Contra los juicios ya hecho habituales, es necesario comenzar desde el origen positivo de la propia tradición cultural.

Este primer paso es un recuerdo del pasado desde una identidad o que ha sido anterior a la Modernidad o que ha evolucionando imperceptiblemente en el contacto inevitable y secreto con la Modernidad.

5.2. Crítica de la propia tradición desde los recursos de la propia cultura

Pero la única manera de poder crecer desde la propia tradición es efectuar una crítica desde los supuestos de la propia cultura. Es necesario encontrar en ella los momentos originarios de una autocrítica.

Es así que Al-Yabri efectúa una “deconstrucción” de su propia tradición con elementos críticos de ella misma y con otros “tomados” de la misma Modernidad. No es la Modernidad la que le impone al intelectual crítico sus instrumentos; es el intelectual crítico el que controla, maneja la elección de los instrumentos modernos que le serán útiles para la reconstrucción crítica de su propia tradición, no como sustancia fija. Al-Yabri muestra así que las escuelas “orientales” del mundo árabe (las escuelas en relación con Bagdad son las propiamente *orientales*, más próximas al gnosticismo persa, y las relacionadas con El Cairo, de tradición neoplatónica alejandrina son ya *occidentales*, dentro del Oriente islámico, como veremos) debieron inicialmente oponerse frontalmente a su enemigo principal: el pensamiento gnóstico persa. Los *mu'tazilíes* crearon estrictamente el primer pensamiento teórico islámico (anti-persa), con componentes propios del *El Korán*, subsumiendo igualmente de manera creadora momentos de la cultura griego-bizantina, con el fin político de justificar la legitimidad del Estado califal⁶⁵. Nacieron así las tradiciones *orientales*. Las escuela abasíes de Bagdad, y sus regiones aledañas como Samarkanda o Bújara, pero igualmente la tradición fatimita de El

⁶⁴ Menchú, 1985.

⁶⁵ De manera sumamente original y autorizada Al-Yabri muestra que “las ciencias filosóficas griegas” llegaron a transformarse en “filosofía”, teología y jurisprudencia islámica gracias a cuatro corrientes filosóficas: “La primera es la representada por los traductores y secretarios de origen iránico [...], el *modelo oriental* (persa) del neoplatonismo. La segunda es la representada por los médicos y traductores cristianos llegados de la escuela persa de Yundisapur [...] que] además de los maestros nestorianos albergó a un grupo de maestros de la escuela de Atenas [...] el *modelo neoplatónico occidental*. La tercera corriente [la más importante], *oriental*, es la representada por los traductores, maestros y sabios harraníes [...] La cuarta, la *occidental*, es la que aparece finalmente con la llegada de la Academia de Alejandría” (Al-Yabri, *op.cit.*, p.177). La Academia se instaló 50 años en la ciudad de los sabeos de Harrán. Esta escuela es fundamental, ya que significa un a síntesis del pensamiento persa, neoplatónico y aristotélico (Véase, *op.cit.*, pp.165ss), cuestión poco estudiada fuera del mundo filosófico árabe., ya que exige una bibliografía sin traducciones a lenguas occidentales. Los “Hermanos de la Pureza” dependen de la tradición de Harrán.

Cairo, con pensadores tales como Alfarabi y Avicena, se inclinaron sin embargo hacia un pensamiento neoplatónico con matices teológico-místicos como “iluminación”. Por el contrario –enseña Al-Yabri contra muchos expositores de la historia de la filosofía árabe-, la filosofía propiamente *occidental* andaluz-magrebí (en torno a las grandes capitales culturales de Córdoba al norte y Fez⁶⁶ al sur), significó una ruptura original que tendrá duradera herencia. Por motivos tanto políticos como económicos (y aquí el filósofo marroquí utiliza instrumentos críticos de la filosofía moderna europea), el califato cordobés, *occidental* como hemos indicado, rompió con la visión teologizante del pensamiento *oriental*, e inauguró una clara distinción entre *razón* natural (que conoce científicamente por observación, y desarrolla la física, la mecánica y la matemática de nueva manera) y la razón iluminada por la *fe*. Se distingue entre *razón* y *fe*, ni se las confunde ni se las niega, se las articula de manera novedosa.

Fue el filósofo Ibn-Abdun quien llevó a Alándalus la orientación racionalista de la escuela de Bagdad (contraria a la posición de Alkindi, Alfarabi y Avicena). Una segunda generación, al comienzo del siglo V de la hégira (siglo XI cristiano), se especializa en matemáticas y medicina. La tercera generación, con Avempace, integra la física y la metafísica, y se libera del neoplatonismo gnóstico de la escuela *oriental*, invocando la argumentación racional aristotélica (depurado del neoplatonismo)⁶⁷.

Los almohades tenían por lema cultural: “Abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes”. Se trata del movimiento cultural liderado por Ibn Túmert, en tiempos de gran cambio y por ello de gran libertad política y ímpetu racionalista y crítico. Ibn Túmert critica la analogía, como método que va de lo conocido a lo desconocido⁶⁸. Si Alfarabi y Avicena (por la multiplicidad y problemas políticos del *oriente*) habían pretendido unir⁶⁹ filosofía y teología, Averroes (en el *occidente* almohade) se proponer separarlas, pero mostrando su mutua autonomía y complementaridad. Tal fue el tema de su obra *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, un verdadero “discurso del método”: la verdad (revelada) no puede contradecir la verdad (racional), y viceversa. En especial, la *Destrucción de la destrucción*, muestra que no son apodícticos los argumentos con los que Algazel intenta demostrar la irracionalidad de la filosofía. Fue entonces la elaboración y expresión de toda la doctrina llamada de la “doble verdad” de Averroes –que tan equívocamente fue interpretada en el mundo latino medieval⁷⁰-. Al mismo tiempo el filósofo cordobés indicó la manera de relacionarse con *otras* culturas:

⁶⁶ Llegó a tener 300 mil habitantes en el siglo XIII.

⁶⁷ Véase Al-Yabri, 2001b, pp.226ss. Para Avempace la perfección humana no consiste en la contemplación extática del sufismo, sino en la vida del ‘hombre solitario’, que como “brote” en la ciudad imperfecta anhela la ciudad perfecta, por el estudio de las ciencias filosóficas racionalmente. El acto del “intelecto agente” por excelencia, el del saber del sabio, que es espiritual y divino. Al-Yabri dedica muy excelentes páginas sobre Avempace en su tratado de la felicidad del sabio, que inspirándose en el último Aristóteles lo desarrolla (Véase mi artículo: “La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al *Del Alma*”, en Dussel, 1994, pp. 297-314).

⁶⁸ Al-Yabri muestra la asombrosa semejanza de las tesis fundamentales de Ibn-Túmert y de Averroes (Al-Yabri, 2001b, pp.323ss).

⁶⁹ Es decir, “confundirlas” de diversas maneras no adecuadas para Averroes.

⁷⁰ Lo notable es que el “averroísmo latino”, que se hizo presente en las escuelas de artes, influenciará decisivamente el origen de la ciencia experimental en Europa.

“Es indudable que debemos servirnos, como de ayuda para nuestro estudio (racional de los seres existentes), de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido [los griegos] [...] Siendo pues esto así, y como que realmente los filósofos antiguos estudiaron ya con el mayor esmero las reglas del razonamiento (la lógica, el método), convendrá que nosotros pongamos manos a la obra de estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonable, lo aceptemos, y si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia”⁷¹.

Por ello, “adoptar el espíritu averroísta es romper con el espíritu avicenista *oriental*, gnóstico, y oscurantista”⁷². Como puede verse la filosofía árabe practico el método que estamos describiendo. Fue fiel a su tradición pero subsumió lo mejor (según propios criterios) de la otra cultura que en algunos aspectos era tenida por muy desarrollada (por ejemplo, en la elaboración de la ciencia lógica)

Una Rigoberta Menchú, de la misma manera, indaga entre las comunidades indígenas hermanas la causa de su pasividad, de su fatalismo, y comienza una crítica comunitaria que los llevará a comprometerse en la lucha ante el gobierno mestizo y la represión militar.

De manera que el intelectual crítico debe ser alguien localizado “entre” (*in betweenness*) las dos culturas (la propia y la Moderna). Es todo el tema del “borden” (la “frontera”) entre dos culturas, como lugar de un “pensamiento crítico”. El tema la expone largamente Walter Mignolo, en el caso de la “frontera” México-norteamericana como ámbito bicultural creativo.

5.3. Estrategia de resistencia. El tiempo hermenéutico

Para resistir es necesario madurar. La afirmación de los propios valores exige tiempo, estudio, reflexión, retorno a los *textos* o los símbolos y mitos constitutivos de la propia cultura, antes o al menos al mismo tiempo que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica.

Al-Yabri muestra lo equivocado de “algunos intelectuales árabes, cuya relación con el legado cultural europeo parece ser más estrecha que la que llevan con el legado árabe-islámico, plantean el problema del pensamiento árabe contemporáneo en estos términos: ¿cómo puede este pensamiento asimilar la experiencia del liberalismo *antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?*”⁷³. Abdalah Laroui, Zaki Nayib Mahmud, Mayid Fajri y tantos otros plantearon así la pregunta. El problema sin embargo es otro:

“¿Cómo el pensamiento árabe contemporáneo puede recuperar y asimilar la experiencia racionalista de su propio legado cultural para vivirla de nuevo, en una perspectiva semejante a la de nuestros antepasados: luchar contra el feudalismo,

Cit. Al-Yabri, 2001, pp.157-158.

⁷² *Ibid.*, p.159.

⁷³ *Ibid.*.

contra el gnosticismo, contra el fatalismo, e instaurar la ciudad de la razón y de la justicia, una ciudad árabe libre, democrática y socialista?”⁷⁴

Como puede observarse, un proyecto de esta envergadura exige tenacidad, tiempo, inteligencia, investigación, solidaridad. Se trata del largo tiempo de la maduración de una nueva respuesta en la *resistencia cultural*, no sólo con las élites de las otras culturas, en especial las dominantes, sino contra el eurocentrismo de las propias élites de la misma cultura periférica, colonial, fundamentalista.

Rigoberta muestra como ejemplo, por su parte, cómo reinterpretó la comunidad, al ir tomando conciencia crítica, el cristianismo tradicional para permitir justificar la lucha de las comunidades contra la dominación de las élites blancas militarizadas en Guatemala. Se trata de una nueva hermenéutica del *texto* constitutivo de la vida cultural de la comunidad (ya que el nivel simbólico es fundamental para los amerindios, teniendo una vertiente maya articulada con la vertiente cristiano-colonial).

5.4. Diálogo intercultural entre los críticos de su propia cultura

El diálogo intercultural presente no es sólo ni principalmente un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes y valores de su propia cultura. Es ante todo el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura ((intelectuales de la “frontera”, *entre* la propia cultura y la Modernidad). No son de los que meramente la defienden de sus enemigos, sino los que primeramente *la recrean desde los supuestos críticos* que se encuentra en su propia tradición cultural y de la misma Modernidad que se globaliza. La Modernidad puede servir como un catalizador crítico (si la usa la mano experta del crítico de *la propia* cultura). Pero, además, no es siquiera el diálogo entre los críticos de “centro” metropolitano con los críticos de la “periferia” cultural. Es antes que nada *un diálogo entre los “críticos de la periferia”*, un diálogo intercultural Sur-Sur, antes que pasar al diálogo Sur-Norte.

Dicho diálogo es esencial. Como filósofo latinoamericano me agradecería comenzar una conversación con Al-Yabri a partir de la siguiente pregunta: ¿Por qué decayó el pensamiento filosófico islámico en una crisis tan profunda a partir del siglo XIV? Esto no se explica sólo por la presencia lenta y creciente del Imperio otomano. ¿Por qué se internó dicha filosofía por el callejón sin salida del pensamiento fundamentalista? Habrá que echar mano de una interpretación histórico-mundial más amplia para comprender que habiendo sido el mundo islámico la “llave” del contacto del “mundo antiguo” (desde Bizancio, y en menor lugar de la Europa latino-germánica, hasta el Indostán y China), inevitablemente la constitución de un “sistema-mundo” por España y Portugal, por el dominio de los Océanos, dejó lentamente al mundo musulmán *fuera* de la zona central de contacto con las otras culturas universales (como lo había sido en el “sistema antiguo”). La pérdida de “centralidad” (y con ello de “información”), el empobrecimiento relativo (aunque más no sea por la inflación de la plata ante las gigantescas cantidades extraídas en América Latina), y otros factores no primariamente culturales o filosóficos, sumió al mundo árabe en una pobreza “periférica”, en una división y un aislacionismo político que lo “tribalizó”, desarticulándose en separatismos destructivos en las antiguas regiones unificadas por el derecho, la religión, la ciencia, el comercio y la lengua árabe. La

⁷⁴ *Ibid.*, p.160.

decadencia filosófica fue sólo un momento de la decadencia de una civilización, de una crisis económica, política y militar de un mundo que de “centro” se transformó en “periferia”. Hay entonces que ligar, por ejemplo, la historia del mundo islámico con el naciente “sistema-mundo”, con América Latina y con el crecimiento de la Modernidad europea, equidistante al peso de la cultura chino-indostánica hasta el 1800. Ello le permitirá en el siglo XIX, es decir después de la revolución industrial, aún “colonizar” al mundo árabe. La “colonialidad” cultural se expresa filosóficamente en decadencia filosófica. Salazar Bondy se preguntaba de manera semejante en América Latina en 1969: “¿Es posible pensar filosófica y creativamente desde un ser colonial?”⁷⁵

En el caso de Rigoberta Menchú el diálogo más fecundo lo realizan los críticos de cada comunidad con las otras comunidades, y de las comunidades indígenas con los críticos del mundo mestizo y latinoamericano hegemónico. Rigoberta se transforma en una interlocutoria de muchas voces, de muchos reclamos, de las feministas, ecologistas, de los movimientos antirracistas, etc.

Al poder fecundarse transversal, mutuamente los pensadores críticos de la periferia, y de los espacios de “frontera” como fruto del diálogo intercultural; al poder organizar redes de discusión de sus problemas específicos proceso de autoafirmación se transforma en un arma de liberación. Debemos informarnos y aprender de los fracasos, de los logros y de la justificación aún teóricas de los procesos de creación ante la globalización de la cultura europeo-norteamericana, cuya pretensión de universalidad hay que deconstruir desde la multifocalidad óptica de cada cultura.

5.5. Estrategia de crecimiento liberador trans-moderno

Una estrategia presupone un proyecto. Denominamos proyecto “*trans-moderno*” al intento liberador que sintetiza todo lo que hemos dicho. En primer lugar, indica la afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aún han quedado *fuera* de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las “fronteras” puede crear un pensamiento crítico. En cuarto lugar, esto supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía *trans-moderna*. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa.

El diálogo, entonces, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno ni postmoderno, sino estrictamente “*trans-moderno*”, porque, como hemos indicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, o aún mejor de su ser “fronterizo”. La exterioridad, no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la Moderna. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad. Por ejemplo, en las culturas indígenas de América Latina hay una afirmación de la Naturaleza

⁷⁵ Salazar Bondy, 1968.

completamente distinta y mucho más equilibrada, ecológica y hoy más necesaria que nunca, que el modo como la Modernidad capitalista confronta dicha Naturaleza como explotable, vendible y destructible.. La muerte de la Naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad, y sin embargo la cultura moderna que se globaliza nada aprende del respeto a la Naturaleza de otras culturas, aparentemente más “primitivas” o “atrasadas”, según parámetros desarrollistas. Este principio ecológico puede también integrar lo mejor de la Modernidad (no debe negar toda la Modernidad desde una identidad sustantiva purista de su propia cultura), para construir aún desarrollos científicos y tecnológicos a partir de esa experiencia de la misma Modernidad.

La afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos postcoloniales, subsumiendo al mismo lo mejor de la Modernidad, debería desarrollar no un estilo cultural que tendiera a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso *trans*-moderno (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.), multicultural, en diálogo crítico intercultural.

6. Respuesta a los desafíos de Raúl Fornet-Betancourt

Nuestro interlocutor se centra, en primer lugar, en la evolución de mi postura en cuanto a la existencia de la “filosofía” en Amerindia, es decir, en las altas culturas del *Abbia Yala* (la denominación de América en la cultura de los Kunas del Panamá) antes de la invasión de los europeos. Todo reside en la definición que se dé de “filosofía”. Si por “filo-sofía” se entiende el “amor de la sabiduría” que consiste en un pensar reflexivo siguiendo los criterios organizacionales del discurso según el *método de la lógica griega*, más específicamente aristotélica (como en el caso de las filosofías peripatéticas, de algunos romanos, de bizantinos, islámicos o latino-germánico desde la mal llamada “Edad Media” hasta la Modernidad europea), que sería la definición *estrecha* de “filosofía”, ni siquiera habría habido filosofía la practicada en China, en el mundo vedanta o budista. Si en cambio, por “amor a la *sabiduría*” se entiende el intento de organizar discursos reflexivos que permiten una cierta comprensión ético-ontológica de la totalidad de lo que se ha experimentado de la realidad, siguiendo metodológicamente *diversos criterios organizacionales* según un orden racional en el discurso, que pueden tener desarrollos propios en cada cultura⁷⁶, evidentemente las teorías emanadas del taoísmo, del budismo, la ontología brahmica o la “sabiduría” de los *amautas* o los *tlamatinime* son auténticas “filo-sofías”.

⁷⁶ Si observamos la obra magna y originaria de la cultura china, el *I Ching*, podemos descubrir una lógica propia que partiendo de las tres líneas paralelas (el Cielo, la perfección), hasta las tres líneas paralelas interrumpidas (la Tierra, lo receptivo a completarse), define 64 ideogramas fundamentales en torno a los cuales toda la “sabiduría” china *organizará* su discurso, prácticamente hasta el presente. La escritura ideográfica es conceptual y binaria. La lógica griega parte completamente de otros supuestos, es decir, organiza la lógica desde otros criterios. Si se toman los criterios organizacionales de la lógica griega como los constitutivos de la “filosofía”, en ese caso no hay filosofía china taoísta o confuciana. Pero si se parte de una meta-lógica que tenga un concepto de la racionalidad englobante de los criterios originarios del *I Ching* y del *Organon* de Aristóteles, entonces habríamos comenzado a vislumbrar un meta-orden filosófico más universal. Por mi parte, he mostrado que los criterios categoriales organizacionales del pesamiento semita son diferentes que los griegos, son más complejos y más críticos. No parte del concepto de *physis* sino de *panim-el-panim* ético por excelencia, intersubjetivo.

comienzo de mi reflexión, en los 60s, hablé del “hombre culto”, que es el sabio que da cuenta de los últimos fundamentos ético-ontológicos de su propia cultura. Esta sabiduría podría ser entonces aceptada como filosofía, una vez definida como tal. En este sentido dichos sabios habrían producido filosofía en la América originaria. En ese entonces, y mucho después, debo reconocerlo, sostenía una cierta visión eurocéntrica de la filosofía (la griega, islámica y occidental moderna). Sin embargo, aún en esa época comenzaba a socavar los cimientos del eurocentrismo, que es siempre helenocéntrico, al dar importancia a las culturas semitas que exigían que se clarificaran otras experiencias humanas que exigían nuevas categorías filosóficas, más allá de las griegas. Mi crítica al helenocentrismo me permitirá posteriormente ser crítico del eurocentrismo.

La formulación de una *meta-lógica* que pueda dar cuenta de los *criterios organizacionales* del *orden y constitución de categorías* y de los *discursos metódicos* racionales de las filosóficas en el horizonte de diversas culturas es todavía una tarea futura. Pero la mera hipótesis de su existencia nos sitúa en otro plano de mayor mundialidad.

Responde rápidamente a los cuatro puntos centrales del argumento crítico.

Ad 1, quiero reafirmar que todo pensamiento que se llame filosófico es un pensamiento abstracto, en la búsqueda de una expresión unívoca, de un altísimo grado conceptual (y en estos pueden aceptarse como filosóficos textos taoístas, tratados vedantas, escritos griegos o expresiones reflexivas de los tlamatimime).

Ad 2, deseo indicar que opino que siendo perfectamente aceptable que la *sabiduría* se exprese por metáforas y mitos (“relatos racionales en base a símbolos”, como diría P.Ricoeur), creo que debe distinguírsele de la filosofía, como un lenguaje que tiende a la univocidad no-mítica, aunque es explicativa hermenéuticamente de los mitos. *Quetzalcoatl* es el nombre figurativo y mítico es el “gemelo” (*coatl*) “divino” (siendo las plumas del ave Quetzal la que simboliza la divinidad en su belleza), Pero *Ometeotl*, dice de manera no-figurativa, unívoca, lo mismo: los “dos” (*ome*) “sagrados” (*teotl*); es decir, el dualismo inicial del universo de los aztecas (y de toda Amerindia), que se opone al monismo inicial de los Indoeuropeos (el “uno” [*to én*] por ejemplo de Plotino). Claro que la filosofía puede partir (y de hecho siempre lo ha hecho) de relatos míticos para dar cuenta de su sentido. Sin embargo, el relato mítico hay que distinguirlo de la expresión conceptual reflexivo-abstracta de la filosofía.

Ad 3, se ha respondido en la cuestión anterior.

Ad 4, opino que puede probarse que las altas culturas han tenido instituciones de aprendizaje en las que los jóvenes se iniciaban en las técnicas desarrolladas por los maestros. Esto supone una gran diferenciación funcional, de roles sociales muy definidos. El “filósofo” o “sabio” (los mandarines, los monjes budistas, los sabios brahámicos, los amautas, los tlamatimime, etc.) no eran propiamente sacerdotes, ni shamanes, ni poetas, ni muchas otras funciones sociales muy “cercanas”. Cuando se organizan en las altas culturas esas funciones sociales que pueden, como los sabios egipcios de Menfis, dedicarse a la *skholé*, creo que podemos hablar de filosofía. Extender el concepto de filosofía a toda expresión simbólica propia de la sabiduría de diversas comunidades (como los mitos de los tupinambas estudiados por Levy-Strauss, que ciertamente son

racionales, pero no abstractamente conceptuales⁷⁷), sería no una concepción intercultural de filosofía, sino una extensión excesiva de dicho concepto.

Ad 5, en referencia a la significación “singularizante” (y aún sustantiva con identidad no contradictoria) del Otro, que pareciera extenderse a América Latina como una totalidad indiferenciada, en la que no se ve con claridad la alteridad de muchos Otros en oposición y aún en conflicto en el *interior* de América Latina, debo indicar lo siguiente. Pareciera que en mi posición se ve sólo la “perifericidad” latinoamericana como un todo (la negatividad continental), pero no se advierten muchos Otros periféricos en el continente cultural (tales como la realidad distinta del indígena, del afrolatinoamericano, etc.). Sólo se observaría la negatividad *ad extra* pero no *ad intra*. Se enfatizaría la realidad de *un* pueblo y no los *diversos* rostros. En efecto, y tal como he mostrado, descubrí la alteridad del indio desde los 60s (siendo objeto de mi tesis doctoral en historia en La Sorbonne). Sobre el esclavo africano en América vislumbré el tema desde aquella época, pero más claramente en los 70s (cuando conocí personalmente el Caribe, en Brasil y el norte-oeste de Colombia, y en especial en el diálogo sobre el racismo con James Cone en New York), y no he dejado de anotarlo siempre. A los afro-latinoamericanos los he considerado como “universos propios con derecho a la autodeterminación cultural, política y religiosa”. Pero es verdad que ante tantos escépticos de la mera existencia de América Latina como tal, es decir como un todo *latinoamericano*, he debido insistir más sobre América Latina *como totalidad* (en su negatividad propia), que en su compleja constitución conflictual *interna* siempre presente y que debe ser resaltadas. Claro que hay “muchas” América Latinas, pero ante el escéptico de su existencia, esta visión daría razón a su pulverización nacionalista. También explicaría el tomar a América Latina como un todo, el hecho de que cuando se efectúa un diálogo intercontinental (como en el que hemos participado frecuentemente entre Africa, Asia y América Latina, y aún en Europa o Estados Unidos), se tiende a hablar de América Latina como una unidad (que de todas maneras existe, ya que un maya o un aymara son pueblos originarios pero *latinoamericanos*, en tanto han hecho un trecho de su historia, al menos los últimos 500 años, juntos a los mestizos, a los criollos, a los afro-latinoamericanos, etc.). Esta cuestión, de la complejidad cultural de nuestra América y del contenido simbólico positivo y contradictorio al interior de la cultura latinoamericana lo he discutido especialmente con Juan Carlos Scannone.

Pienso, tal como lo sospecha Raúl Fornet-B., que tengo una tal concepción de la Filosofía de la Liberación que tiendo a argumentar en el sentido que toda Filosofía Intercultural está ya determinada por los criterios de una Filosofía de la Liberación. Tal como lo he formulado al final del § 5. de esta contribución, el diálogo intercultural *crítico* y fecundo deben realizarlo los *críticos* de cada cultura a partir de los criterios y de las víctimas de su propia cultura, desde una *border land*. En efecto, es la articulación como *intelectual orgánico* (tomando la expresión válida de A.Gramsci), dentro de las organizaciones de las víctimas de la propia cultura (como, por ejemplo, entre los “parias” de la India), lo que le permite, al que pretende dialogar con otros interlocutores de otras culturas, poner en cuestión a la propia cultura (en el caso nombrado, serían los filósofos que ponen en cuestión la dominación brahámica de la filosofía vedanta, no sólo en cuanto a la costumbre de las castas, sino en cuanto a una ontología que para

⁷⁷ Las tragedias de Sófocles son ciertamente expresión de racionalidad, de sabiduría helénica, de razón mítica y poética, pero no son obras filosóficas

fundamento de diversas exclusiones u opresiones en el interior de las culturas del inmenso continente indostánico). En este caso la preguntas iniciales de la Filosofía de la Liberación determinan como un presupuesto a la Filosofía Intercultural que organiza el diálogo entre culturas. No advertir las asimetrías entre las culturas actuales (o diferencias masivas como en la Guerra de Irak de marzo y abril de 2003 en el nivel de tecnología militar, por ejemplo, nivel que siempre tuvo relevancia cultural fundamental), y las asimetrías entre los actores intra-culturales, es perder la referencia originaria del pensar crítico. *Esta referencia a las víctimas desde la espacialidad periférica de la “frontera” como “punto de arranque” del diálogo es el tema originante de todos los demás en la Filosofía de la Liberación*, y por ello, igualmente, de un diálogo *crítico* intercultural. Opino que la articulación con la negatividad de la víctima es de nuevo el presupuesto irrebাসable (para expresarme como K.-O. Apel).

Por todo ello, el concepto de “*trans-modernidad*” supone también la categoría de víctima, de Exterioridad (la exclusión cultural de las víctimas de la Modernidad), y un diálogo *crítico* intercultural también lo presupone, o, en caso contrario, la interculturalidad se tornaría apologética, folclórica o populista (al no considerar la *negatividad* como punto de partida).

Extraído de: Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL)
<http://afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>