

Horizontes *pluriversos* y filosofía crítica latinoamericana. Apuntes sobre el diálogo intercultural

Pluriverse horizons and Latin American critical philosophy.
Notes on intercultural dialogue

Carlos Sergio Aguirre Aguirre
Maestría en Estudios Latinoamericanos – FCPyS–UNCuyo

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo discutir la importancia del diálogo intercultural como una estrategia que permite una práctica filosófica crítica cuando considera a aquellos saberes silenciados por el proyecto europeo-occidental de la modernidad. Creemos que esta articulación posibilita que las poblaciones poscoloniales puedan comunicar su alteridad mediante la estructuración de una realidad polifónica que rescata a esas culturas diversas que hoy comienzan a visibilizarse como voces que resisten la homogeneidad que pretende instalar la globalización capitalista. A partir de esto, que se comienza planteando la importancia de una filosofía que tenga un anclaje en lo histórico y lo contingente para así discutir la vigencia de las ampliaciones metodológicas realizadas por Arturo Roig destacando su propuesta del *a priori antropológico*. Después se detallan algunos elementos del diálogo intercultural propuesto por Raúl Fornet-Betancourt relacionándolos con la idea de una *transmodernidad* con sentidos polifónicos de Enrique Dussel. Finalmente se señala como el diálogo intercultural permite ver al mundo desde "la aún periférica exterioridad del otro" al mismo tiempo que busca razonamientos sólidos que sean capaces de desligarse de cargas históricas que pretenden ver a la filosofía latinoamericana como un eco de la tradición filosófica europea.

Palabras clave: Modernidad, diálogo intercultural, *a priori antropológico*, filosofía pluriversal, *transmodernidad*.

Abstract: This paper aims to discuss the importance of intercultural dialogue as a strategy that allows a philosophical critical practice when considering those silenced knowledge by the western-european project of modernity. We believe that this joint enables postcolonial populations to communicate their otherness by structuring a polyphonic reality that rescues these diverse cultures that begin today visible as voices that resist homogeneity that pretends to install a capitalist globalization. From this, it starts raising the importance of a philosophy that has an anchor in the historical and contingent order to discuss the effect of methodological extensions made by Arturo Roig highlighting his proposal *anthropological a priori*. Then they are considered some elements of intercultural dialogue proposed by Raúl Fornet-Betancourt, relating them to the idea of a *transmodernity* with polyphonic senses by Enrique Dussel. Finally it is pointed out as the intercultural dialogue can see the world from "the still peripheral exteriority of the other" while looking for solid reasoning that are able to break away from historical burdens that claim to see Latin American philosophy as an echo of European philosophical tradition.

Carlos Sergio Aguirre Aguirre / Horizontes pluriversos y filosofía crítica latinoamericana.
Apuntes sobre el diálogo intercultural

Algarrobo-MEL.com.ar – ISSN 2344-9179 / a4-n4-2015 – Sección: Dossier "Filosofía crítica latinoamericana"
Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos FCPyS–UNCuyo / www.algarrobo-MEL.com.ar

Keywords: Modernity, Intercultural dialogue, *anthropological a priori*, pluriversa philosophy, *transmodernity*.

Carlos Sergio Aguirre Aguirre / Horizontes pluriversos y filosofía crítica latinoamericana.
Apuntes sobre el diálogo intercultural

Algarrobo-MEL.com.ar – ISSN 2344-9179 / a4-n4-2015 – Sección: Dossier "Filosofía crítica latinoamericana"
Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos FCPyS-UNCuyo / www.algarrobo-MEL.com.ar

La necesidad de construir una filosofía que cristalice una identidad latinoamericana ha sido coetánea con el intento de destrabar aquella opresión cognitiva que ensalza al conjunto de saberes y prácticas que pueblan ciertos sentidos de la filosofía de nuestro continente. Nos referimos a la significativa tarea de elaborar un andamiaje que sea capaz colocar al lugar de enunciación –desde donde se habla- en un primer plano, para así develar la singularidad que cruza nuestras sociedades y de esa forma poder otorgarle un sentido más amplio a lo que se piensa como disciplina filosófica, descentrando el eje europeo-occidental que domina, en parte, algunos los campos del saber de nuestra región. Un sentido que no anula las pretensiones de universalidad y que coloca como un requisito indispensable manifestaciones que tienen su génesis en una realidad propia desde la cual podemos reflexionar sobre nuestra particular experiencia –desde dónde y cómo pensamos nuestra filosofía–, a la vez que se manifiesta como un gesto contra-hegemónico frente a aquellos saberes del centro colonial que excluyen a aquel sujeto subalterno que ha sido víctima de lo que Enrique Dussel señala como “mito de la modernidad”¹. Considerar a este Otro como “pobre, como mujer dominada eróticamente, como raza discriminada, como juventud o pueblo cultural y pedagógicamente violentado” (Dussel,1999:36) permite desencontrarse con todo desconocimiento de lo heterogéneo –negación que reproduce el criterio civilizador europeo, esa Idea Universal de la modernidad y que lúcidamente Boaventura de Sousa Santos señala que continúa operando a través de la americanización del mundo donde Estados Unidos de América es la última Europa dominante– mediante una valoración de ese eco que la modernidad excluyó al sinsentido. Por lo mismo, hablamos de una práctica filosófica que al darle atención y dignidad a esa alteridad negada, plantea la urgente tarea de articular un diálogo intercultural con horizontes polifacéticos que pueda establecer un intercambio entre distintas tradiciones filosóficas desde un posicionamiento crítico frente al proyecto civilizatorio occidental y a la internalización acrítica de la cultura exterior. Hablamos de un pensar que tenga una vocación en lo social y lo silenciado, y que sea capaz de leer al discurso, tal como señala Arturo Roig, no como “un conjunto de “palabras”, sino de “voces””. “De ahí que hallamos entendido al discurso dentro de los que hemos denominado como “universo discursivo”, y que tanto el uno como el otro se encuentren compuestos por

¹ Dussel indica en relación a esto: “la justificación de la violencia irracional contra la periferia en nombre del proceso civilizador, situando a los victimarios (conquistadores, comerciantes, imperios coloniales, cultura superior) como inocentes, y a los victimarios como culpables”.

presencias y ausencias y que, muchas veces, son más definitorias las segundas que las primeras.” (Roig, en Fonet-Betancourt, 2004: 164).

Siguiendo esta idea, es importante entender que el diálogo intercultural se plantea como un trazado imprescindible cuando se apuesta a crear las condiciones para que los sujetos invisibilizados puedan comunicar su alteridad. Cuando hablamos del proyecto civilizatorio, económico y social que cristalizó la modernidad, y que se constituyó mediante la subalternización de las poblaciones colonizadas, nos referimos a que mediante el establecimiento de Europa como centro hegemónico, la elaboración de una racionalidad eurocentrista fue admitida como universalmente válida, naturalizando así un bloqueo cognitivo de otros actores no europeos. En este punto es interesante detenernos en la reflexión de Partha Chatterjee (2008) cuando señala la contradicción existente entre el espacio-tiempo homogéneo lineal que intenta construir la modernidad capitalista y el tiempo denso y heterogéneo del mundo poscolonial –espacio real de la vida moderna según el autor calcutense– caracterizado por la fragmentación y el desencuentro con la idea de una nación unificada. Mientras que el tiempo utópico del capitalismo pretende naturalizar la idea de vida moderna inmersa en un espacio homogéneo que se familiariza con la idea de progreso, Chatterjee discute que la existencia de diversos lenguajes y universos –esos “otros tiempos”– no son restos sobrantes de una lejana premodernidad, tal como lo pretende reafirmar la modernidad occidental, sino que se ubican como parte constitutiva de la modernidad comunicándose y entrando en conflicto (2008: 63). Se encuentran con ella en un tiempo heterogéneo donde la narrativa de una modernidad uniforme con pretensiones de universalidad es cuestionada.

Partiendo de esta caracterización, es que podemos empezar un análisis que nos permita: (1) comprender que es imposible hablar de un diálogo intercultural en América Latina sin considerar su historia de colonialismo donde aquel sujeto negado fue puesto en función de los intereses del imperio –base histórica que nos permite hablar de una hermenéutica del invasor (Fonet-Betancourt, 1994: 22)–, y (2) discutir cuáles son las implicancias que tiene la articulación de un diálogo que tenga como uno de sus horizontes establecer una relación con el otro de mutua interpelación –no observando a éste como objeto de interés– mediante una construcción dialógica que sea capaz de circular en un espacio no dominante de reconocimiento: “despedirse del hábito de buscar el acceso comunicativo al otro convirtiéndolo en objeto de interés u objeto de investigación porque el otro no es ya mera materia para pensar por un pensamiento dispuesto precisamente a asimilarlo

como lo pensado o conocido, sino sujeto de pensamiento propio en proceso" (*Ibídem*: 17).

Entramos, de esta forma, en un (re)leer ciertas ampliaciones metodológicas que se preocupan por establecer relaciones entre la historia de la ideas, las problemáticas de América Latina que nacen desde un momento concreto y el lugar cotidiano de la filosofía. La importancia de este primer paso radica en que a la vez que permite analizar saberes que se alejan de aquella separación taxativa entre la historia de los sistemas filosóficos y la historia de las ideas –recordemos a Francisco Romero quien en su *Sobre la filosofía en América Latina* (1952) ve la necesidad de abordar una filosofía "pura" al considerar que mientras la historia de la ideas pone atención en los procesos políticos y la generalización de lo ideológico dentro de una comunidad dada la historia de la filosofía se ocupa de lo estrictamente filosófico (Ramaglia, 2009: 379)– busca también entender la importancia de planteos que trabajan desde una filosofía crítica capaz de recuperar *lo histórico* mediante la valoración de una multiplicidad polifónica que pone en crisis nociones de totalidad que niegan el valor de la alteridad.

El *a priori* antropológico de Arturo Roig como consideración de la alteridad silenciada

Entendemos que las ampliaciones metodológicas realizadas por Arturo Roig se posicionan como un primer paso, y ejercicio indispensable, para entender cómo la recuperación de una memoria histórica, y la conexión entre el sujeto y lo contingente, sostiene elementos orientadores para establecer estrategias críticas que nos permitan enfrentar ciertas regularidades cognitivas que pretenden no dilucidar la incesante aparición de diferencias –y de resistencias poscoloniales– que alertan la importancia de un diálogo intercultural bajo una realidad donde el capitalismo transnacional pretende homogenizar las singularidades. En otras palabras: subordinarlas al mismo tiempo que desatiende el potencial de sus especificidades.

La renovación propuesta por Roig, y que nos interesa plantear en la primera parte de este escrito, parte por considerar el universo discursivo en el cual se encuentran inmersos los sujetos de América Latina. De ahí la importancia que el autor le da a los sectores subalternos, debido a que éstos constituyen parte integral de una red compleja de articulaciones y desarticulaciones culturales, sociales, ideológicas y de estilos de vida que configuran "distintas formas de existencia social" (*Ibídem*, 390). En este sentido, que la necesaria vinculación entre una historia de la

ideas y de la filosofía de la cual Roig parte, considera esos otros saberes que cobran validez a partir de su función política, social e ideológica y que no necesariamente responden a patrones académicos de tipo occidentalista. Como señala en *Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana*:

Precisamente con la intención de romper con la vigencia del academicismo de tipo occidentalista y, lógicamente, sin pretender reemplazarlo por otro, propusimos una tabla de criterios para una nueva manera de trabajar las ideas. Allí decíamos que "se debe prestar atención a diversas manifestaciones con las que las ideas aparecen", tales como "filosofemas" (por cierto, no en el sentido que dio Gaos al término), "vivencias", "ideologías", "concepciones del mundo", etc. (Roig, en Fonet-Betancourt, 2004: 164)

De acuerdo a esta ampliación, es necesario indicar que la atención que para Roig merecen otras vías de expresión, tales como el ensayo, el pasquín, los manifiestos u otras formas ligadas a lo simbólico –o a esos saberes *otros*-, no remite necesariamente a una consideración de aquellas manifestaciones como una totalidad indiferenciada, sino que, a partir de su discusión sobre la identidad, comprende que América Latina deposita una diversidad que le es intrínseca. Una substancia cultural plural. Por lo mismo, el autor remarca la necesidad de considerar un "nosotros" que permita situar al saber filosófico en el terreno de lo contingente y lo histórico partiendo de una reformulación del *a priori* hegeliano. Este elemento abre la posibilidad de entender la filosofía más allá de su carga meramente epistemológica al valorar una articulación de distintas voces cargadas de cultura e historia que son expresiones contingentes que "no están ordenadas *a priori* por una unidad metafísica" (Fonet-Betancourt, 1994: 16). Roig, por lo mismo, abre la posibilidad del diálogo entre distintos modos de vida que se sostienen en multifacéticos modos de existencia cuando se considera que unas de las categorías básicas del *a priori antropológico*, desligándolo de la idea del sujeto universal de Hegel, es una reafirmación del sujeto como valioso que no se desliga de su vida cotidiana. El autor señala que "podemos enunciar el *a priori* antropológico que plantea Hegel, como un "querernos a nosotros mismos como valiosos" y consecuentemente un "tener como valioso el conocernos a nosotros mismos", aun cuando sea este o aquel hombre en particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida" (Roig, 2009: 12)

Esta reformulación, es por lo mismo, una consideración que le concede a la filosofía un sentido plural al entender que la necesidad de su construcción radica en situar al sujeto el interior de las múltiples contradicciones sociales y discursos que cruzan la historia de Latinoamérica. Como filosofía de denuncia, y a la vez crítica,

tal ampliación metodológica, al comprender que la historia de las ideas constituyen un campo de investigación necesario y con más posibilidades que las ofrecidas por la historia de la filosofía, es que Roig entenderá que este "ponernos a nosotros mismos como valiosos" necesariamente implica una consideración de la alteridad silenciada. Comprender que el *a priori antropológico* nos desplaza a un campo en el que el sujeto – sujeto que tiene historicidad por más primitivo que sea- adquiere un potencial creador, transformador y de convivencia en un "nosotros", admite también no justificar un pasado, sino reclamar la alteración de un presente en el que el otro tenga voz constitutiva al posicionarse como un sujeto con discurso que se auto-reconoce en presencia también de otro, en la medida en que se afirma en su propia materialidad. La necesidad de una pluralidad radica, por lo mismo, en considerar el carácter social del ser humano y como en su relación con los otros hay una práctica de reconocimiento de uno mismo en valoración con los demás. Es así como entendemos que el *a priori antropológico* es diverso. Criticando al individualismo moderno y metafísico Roig señala:

... toda autoafirmación no lo es de un "yo" metafísico y absoluto, sino de un "nosotros" relativo. Su diversidad no le viene por tanto de aquella individualidad, sino de la inserción de la misma en una pluralidad, que es social e histórica, y en relación con la cual es únicamente posible el individuo mismo (Ibídem: 22).

Esta idea necesariamente nos lleva a problematizar como el moderno eurocentrismo ha llevado a la destrucción de esos saberes *otros* por medio de esa reafirmación de un "yo" metafísico, tal como señala Roig; operación que tiene su explicación en articulaciones políticas, ideológicas y de conquista. Nos referimos a descubrimientos lesionados y subalternizados mediante la estructuración de un determinado orden colonial y que hoy sigue operando cuando las comunidades filosóficas del centro no aceptan esos saberes que emergen desde las fracturadas poblaciones poscoloniales que reclaman alterar el presente. Es necesario entender que la pretensión de universalidad que construyó la filosofía europea se debe a aquel espacio de control alcanzado por el centro colonizador durante la modernidad; situación que llevará a una fragmentación de las poblaciones conquistadas tal como señala Enrique Dussel en *Una nueva edad de la historia de la filosofía*. Aquella incomunicación permitió "un olvido creciente por lo propio, desde el olvido de sus propias tradiciones y confundiendo el alto desarrollo productivo de la Revolución Industrial en Europa con la *verdad universal de su discurso*, tanto por sus contenidos

como por sus métodos" (103). Es así como elaboración de una racionalidad del centro fue admitida como universalmente válida, y por lo mismo naturalizó la exclusión cognitiva de otros actores no europeos en beneficio del capital. Como señala Edgardo Lander:

Al construirse la noción de la universalidad a partir de la experiencia particular (o parroquial) de la historia europea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir de esa particularidad, se erige una universalidad radicalmente excluyente (Lander, 2003: 3).

Considerando esto, creemos que el *a priori antropológico* de Roig propone un carácter liberador y crítico cuando éste decodifica cierto discurso regulador universal de la modernidad occidental en tanto que rechaza un método único de filosofar (Roig en Fernet-Betancourt, 2004: 161). Nos referimos a aquella búsqueda de nuevos constructos subjetivos lesionados y heterogéneos que no son ajenos al discurso filosófico. El apriorismo remite a esa necesidad de un rescate con vocación social. Pero no un apriorismo que se ubica en lo ontológico, sino que se liga a lo axiológico cuando entendemos a éste como una norma que considera a la dignidad humana como elemento fundamental para que el sujeto sea capaz de ordenarse sin ignorar su historicidad. A partir de esto, para Roig es fundamental la necesidad de descentrar al sujeto de su propia subjetividad para que éste se convierta en praxis, en teoría y en historia –un sujeto que forma parte de un proyecto de emancipación– alcanzando así una mirada que él denomina *ectópica*. Una crítica que se centra en afirmar nuestra propia identidad y que la busca anclada en lo contingente y no en el idealismo del pasado, y que valora los motivos de su enunciación en lo histórico. A ésta se le suman la mirada *utópica*, entendida como aquel reclamo de reconocimiento de aquella dignidad, y la mirada *neotópica*, donde esta voz necesita ser reconocida por la comunidad polifónica de Latinoamérica. Roig señala:

Partir del saber del otro para establecer nuevos saberes, no con la mera intención retórica del convencimiento, sin preocuparnos por la verdad o la justicia, sino con el deseo de asegurar un discurso alimentado en fuentes muchas veces inesperadas y con un respaldo comunitario en vistas de aquella dignidad humana de la que hemos hablado (Roig, 2011: 10).

Tres miradas que se concatenan para así asomar y rescatar la riqueza de los diversos universos discursivos, operación que hay que entenderla como un alejamiento

de toda pretensión de sacralizar acríticamente aquellas variantes culturales o reducirla a lo trivial y lo folklórico (Ibídem).

Si hablamos de la necesidad de un diálogo intercultural, por lo mismo, éste exige que toda pretensión de universalidad contemple un punto de partida anclado en lo diverso –una pluriversidad según Fernet-Betancourt– donde el que mira no sea un “yo” ni un “todos” sino aquellos hombres –“algunos”– que interactúan mientras son capaces de tomar conciencia de nuestra inserción en el proceso social.

El diálogo intercultural de Raúl Fernet-Betancourt como descentramiento de los saberes unilaterales: la polifonía de una filosofía pluriversa

La propuesta de Raúl Fernet-Betancourt no sólo es fundamental cuando hablamos sobre la necesidad de repensar una filosofía con un anclaje en lo histórico y lo social, sino que abraza elementos que permiten realizar una crítica a las tradiciones filosóficas monoculturales bajo la perspectiva de construir un proyecto que permita una renuncia a toda pretensión de sacralizar las tradiciones propias. Mediante un diálogo intercultural, donde aceptamos el desafío de articular un espacio donde el otro nos comunique sin bloqueos, es que tenemos la necesidad de reconocer la negación violenta de su dignidad, al mismo tiempo que aquel es capaz de darnos a conocer su alteridad poniendo en discusión y cuestionando nuestras tradiciones. A continuación analizaremos los distintos elementos que configuran la propuesta Fernet-Betancourt, para así discutir cómo tanto una universalidad que sea desligada de la figura de unidad –entendida ésta como una transformación de la razón– y un necesario proceso de inculturación, responden a una estrategia que nos conduce a descentrar y poner en crisis aquellas tradiciones cognitivas que expresan ciertas unilateralidades en el saber filosófico, en la medida que el diálogo intercultural tiene como requisito afirmar la importancia de que aquella exterioridad de la modernidad –esa exterioridad ignorada y desechada tal como señala Enrique Dussel– se haga presente en una vinculación solidaria de saberes.

Una de las primeras problemáticas que abre una perspectiva crítica del quehacer filosófico que contemple un diálogo intercultural, es la referida al tema de la Universalidad. En relación es esto, es Dussel quien hace hincapié en la importancia de un diálogo simétrico, en igualdad de condiciones, donde distintas tradiciones filosóficas puedan intervenir en la elaboración de supuestos que puedan ser manejados de forma diferente por distintas culturas en función de que los mismos

sean capaces de dar repuesta a problemáticas comunes. Situación imposible de lograr bajo la hegemonía de una filosofía convencional y bajo el dominio de tesis filosóficas que han sido consensuadas tradicionalmente. Frente a esto, ve necesario un diálogo que contemple una dimensión ética y política que dé cuenta de las problemáticas que cruzan a las poblaciones poscoloniales, al mismo tiempo que se convierta en un espacio de articulación recíproca de saberes provenientes de filósofos críticos de su propia tradición (Dussel, en Rösen y Kozlarek, 2009: 107). Siguiendo esta idea, el tema de la Universalidad se vuelve fundamental, debido a que se considera tanto la dignidad humana como aquellos procesos históricos por los cuales han surgido las distintas perspectivas filosóficas. En sintonía con los planteamientos de Dussel, Fornet-Betancourt se refiere a la construcción de una Universalidad que sea consecuente con todos los “universos que componen nuestro mundo” (1994: 15), para así conseguir descentrarse de todo centro dominante; inclusive alcanzando una visión crítica frente a lo propio. Un ejercicio que pone en cuestión una idea metafísica y occidental de la unidad. Esto, sin duda, que trae consigo un cuestionamiento y revisión de las formas tradicionales de racionalidad las cuales, sometidas a patrones unilaterales de pretendida universalidad, han sido capaces de naturalizar una marginación académica de otras tradiciones y que, por lo mismo, también anulan todo proyecto de liberación. Tal propuesta no es formulada en el sentido de suprimir todo tipo de razón ni mucho menos de contenidos universalizables, sino que pone en consideración la perspectiva de que el otro –aquel que ha sido excluido de la posibilidad de manifestar todo tipo de saber– tenga la posibilidad de formar parte de una dinámica donde se posiciona en un lugar igualitario frente a otros en el mundo. Mientras que Dussel habla de comenzar por un diálogo del sur con el sur (2009:105), Fornet-Betancourt lo entiende en la óptica de una construcción donde la: “Transformación de la razón o, si se prefiere, de la racionalidad, indicaría aquí la incorporación igualitaria de las perspectivas del Sur sobre el mundo y la historia.” (1994: 19)

A partir de esto, procedemos discutir un elemento fundamental para el desarrollo del diálogo intercultural: la inculturación. Para esto creemos que es primordial empezar por considerar, tal como lo hace Fornet-Betancourt, a toda tradición filosófica como una red de articulaciones históricas, contextuales y cargas culturales que problematizan sobre modos de vidas particulares.

Si bien es cierta la complicación que puede surgir cuando establecemos esta calificación, en la medida de que señalamos la necesidad de un diálogo que contemple revisar distintos presupuestos de la filosofía occidental como así también considerar

los pensamientos de poblaciones marginadas del proceso histórico mediante un cuestionamiento de las formas culturales dominantes, no obstante creemos que la inculturación responde al descentramiento de una hegemonía epistémica occidental. Esto se entiende cuando aquel concepto es usado en la clave de construir el espacio que las culturas no occidentales reclaman, considerando que para esto es necesario el establecimiento de patrones polifónicos donde la circulación de saberes se da en la medida de una mutua interpelación solidaria y no por medio de una limitación de la potencialidad creativa de cada tradición. Entendemos por lo mismo que este mecanismo considera un alejamiento de todo centro ordenador cultural debido a que se sostiene en la premisa de que toda cultura, todo saber, todo filosofar, se tiene que ir (re)definiendo mediante un entramado de reflexión filosófica que busque visibilizar la existencia de culturas que, siendo anteriormente tildadas de inferiores, demandan un reconocimiento de la diferencia. Inculturación responde así a una operación donde una razón única se manifiesta en distintos tipos de racionalidades correspondientes a diferentes voces culturales. En otras palabras: mientras una cultura se incultura de ésta surge una racionalidad al interior de lo que se denomina una "razón filosófica polifónica" que da cuenta de las variadas y fecundas manifestaciones de la razón. En relación esto último, que Fornet-Betancourt señalará que:

... también es posible (...) que en el diálogo intercultural vaya cristalizando más bien el consenso de que ha llegado la hora de renunciar por completo al "concepto de inculturación"; porque más adecuado al modo de pensar interdiscursivo que se va fraguando en el diálogo intercultural, sería a lo mejor el concepto alternativo de inter-transculturización (1994: 18).

Es interesante poder discutir este último punto con los aportes realizados por Dussel cuando habla de una *transmodernidad* con sentidos polifónicos. Creemos que finalmente esto puede aportar dos elementos de utilidad para complementar nuestra argumentación cuando nos referimos a un diálogo que tenga vocación por lo silenciado y excluido de la modernidad: la consideración de los mecanismos históricos y estructurales de acumulación que develan la dimensión ética de un saber filosófico que contempla la necesaria liberación del sujeto poscolonial y, por otro lado, el establecimiento de un diálogo constructivo con la tradición europea. Más allá de los debates que Dussel establece con Gianni Vattimo en relación a la posmodernidad, tema que sobrepasa los límites de este escrito, planteamos que la idea de *transmodernidad* como exterioridad de una modernidad eurocentrista que se encuentra en su ocaso –exterioridad articulada por aquellas víctimas que igualmente

constituyeron la modernidad como *barbaros y excluidos*— se vuelve praxis innovadora al ofrecer una alternativa de radicales transformaciones en la relación entre las metrópolis y el mundo poscolonial que hoy continúa operando. En el momento que considera a aquellas formas de resistencias que hoy demandan una visibilidad pública, esta propuesta se posiciona como un proyecto que afirma el potencial emancipador de aquellas culturas que se ubicaron por fuera de la centralidad empírica de Europa (Dussel, 1999: 38) cuando son capaces de materializar una razón liberadora. Por otro lado, esta articulación depende también de las posibilidades de autoafirmación que tenga la filosofía crítica para estructurar una *filosofía pluriversa* que pueda, tal como señala Fernet-Betancourt, afirmar una pluri-versión de la realidad (1994: 25). Nos referimos a la necesidad de contrastar distintos modos de realidad para establecer la apertura de un diálogo que conduzca a un ordenamiento no totalitario de lo real (Ibídem) como forma de superar todo tipo de relativismo. Es por esto que cuando Dussel nos habla de la posibilidad de establecer una nueva relación entre la filosofía latinoamericana y la europea, demanda la posibilidad práctica de un proyecto global que le otorgue un nuevo sentido a la filosofía. Un carácter liberador que tenga como base una relación de enriquecimiento cognitivo con el otro mediante una irrupción real de la polifonía.

En síntesis, si asumimos la necesidad e importancia de abrirnos hacia otras tradiciones culturales, es necesario aclarar que aquella tarea de reconocer la dignidad humana desde la perspectiva que hemos venido discutiendo, implica no entender y asimilar al otro desde nuestros puntos de vista y desde las naturalizadas categorías heredadas de lo que puede ser un logos dominante —ligado a la idea de unidad y verdad— sino que requiere una operación donde seamos capaces de ver al mundo desde “la aún periférica exterioridad del otro” (Fernet-Betancourt, 1994: 19). Frente a la universalización de las instituciones de la vida moderna, creemos que aquella universalidad anclada en lo plural cobra relevancia cuando palpamos que lo que está en juego es la supervivencia social del hombre en una realidad donde los núcleos de resistencia son cada vez mayores y donde es posible cuestionar la pretendida homogenización que acarrea el proceso de globalización.

Aceptamos así que desde un diálogo intercultural podemos extraer lecciones de vida y estrategias críticas que nos posibiliten razonamientos más sólidos para construir saberes que se desembaracen de cargas históricas que pretenden ver a la filosofía latinoamericana como un eco de la tradición filosófica europea. Reconociendo y analizando críticamente aquella hermenéutica de colonizador, tal como señala Fernet-Betancourt, es posible visibilizar las consecuencias ideológicas,

políticas y culturales de un pasado que se ha construido, citando a Walter Benjamin, *sobre las ruinas de los vencidos* en tanto seamos capaces de entender que el espacio-tiempo mítico de la modernidad ha quedado atrás (Chatterjee, 2008: 85).

Bibliografía

- Chatterjee, Partha. 2008. *La nación en tiempos heterogéneos: y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2009. *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI / CLACSO.
- Dussel, Enrique. Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. En: Rösen, Jörn y Kozlarek, Oliver, *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- Dussel, Enrique. 1999. *Posmodernidad y Transmodernidad: Diálogo con la filosofía de Gianni Vattimo*. México: Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2001. Problemas del diálogo intercultural en filosofía. En: *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 1994. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José de Costa Rica: DEI.
- Lander, Edgardo. 2003. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: UNESCO-CLACSO.
- Löwy, Michael. 2002. *Walter Benjamin: aviso de incendio: Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ramaglia, Dante. 2009. La cuestión de la filosofía latinoamericana. En: Dussel, Mendieta, Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México: CREFAL/Siglo XXI.
- Roig, Arturo. 2011. La filosofía en nuestra América y el problema del sujeto del filosofar. En: *Rostro y filosofía de Nuestra América*, Buenos Aires: Una Ventana.
- Roig, Arturo. 2004. Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana. En Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Roig, Arturo. 2009. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.