

Filosofía

Crítica y liberadora

Bajo el marco de la transmodernidad y el diálogo intercultural

52

Resumen:

La modernidad desde la concepción de la Europa occidental ha sido criticada y debatida por Dussel, poniendo en duda la posición histórica de Europa como centro, y proponiendo a partir de ello el proyecto de la Transmodernidad, que busca que las culturas periféricas, que han sido oprimidas y colonizadas por Europa, entren en un diálogo intercultural. No obstante, la utopía propuesta por Dussel, tiene ciertas categorías y lineamientos que pueden ser criticados desde la misma forma en que dicho autor las expone; punto desde el cual realizo mi crítica al proyecto transmoderno.

Palabras clave: Modernidad; Europa; Transmodernidad; América Latina; Diálogo intercultural; Periferias.

Abstract:

Modernity from conception of Western Europe has been criticized and debated by Dussel, discussing the historical position of Europe as the center, and proposing from this Trans-modernity project, which looks for that peripheral cultures, which have been oppressed and colonized by Europe, come in an intercultural dialogue. However, the utopia proposed by Dussel, has certain categories and guidelines that can be criticized from the way that the author exposes; point from which I do my critique about trans-modern project.

Key words: Modernity; Europe; Trans-modernity; Latin America; Intercultural dialogue; Peripheries.

ALIRO GRIMALDO

Corporación Universitaria Minuto de Dios
alirgrimaldo@hotmail.com

Parece que el desarrollo del proceso histórico mundial siempre se ha ejecutado bajo las determinaciones categoriales del dominador y dominado, del señor y esclavo, expuestas de manera precisa por Nietzsche en su texto la Genealogía de la moral (Cfr. 1996, pp. 41-42). En este caso nos estamos refiriendo a la imposición hegemónica de grandes sistemas como el instaurado por la Europa moderna en la colonización sobre América, Asia, India, y otros continentes, en donde creó una visión desorientada de lo que se conoce todavía como periferias . El prejuicio se enmarca así en que Europa es el centro, y el resto del mundo es la periferia, o lo que no se determina bajo las categorías directas de la civilización.

En esta perspectiva, la filosofía crítica ha querido despertar su interés por dejar atrás todos estos prejuicios fuertemente arraigados a nuestro pensamiento colonizado, para así abrir paso a lo que hoy denominados filosofía de la liberación. ¿Cómo se da esto? No es fácil desarrollar un proyecto amplio, en el que el pensamiento filosófico crítico despierte sobre un mundo que habiendo sido colonizado, debe buscar su propia emancipación desde los términos culturales, sociales, políticos, religiosos, y por qué, desde la reflexión abstracta sobre el mundo, es decir, el resurgir de la filosofía propia de cada cultura que hubo de ser alienada y colonizada.

Ahora bien, para exponer los diferentes lineamientos de este gran proyecto teórico que busca la realización concreta de acciones emancipatorias sobre las culturas periféricas, me basaré principalmente en el artículo de Enrique Dussel llamado: Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación). Este artículo será complementado con algunos matices teóricos de diferentes textos, que reflexionando en torno a la filosofía de la cultura en la sociedad y por tanto

del mundo, iré mencionando paulatinamente en el presente escrito. Pero antes de exponer lo que aquí menciono, formularé una pregunta que será transversal a toda la estructura conceptual expuesta en el presente documento, dicha pregunta reza: ¿De qué forma el diálogo intercultural permite que las periferias o las culturas dominadas puedan llegar a su liberación?

Enrique Dussel busca una reivindicación de aquellas culturas que han sido desechadas por la Europa moderna, pero atendiendo a un trabajo exhaustivo y genealógico (reconstrucción histórica) de las propias raíces (origen) culturales de latinoamericana, que ya estaban constituidas antes del colonialismo europeo y sus imposiciones hegemónicas. No obstante, su investigación y propuesta no sólo se reduce a latinoamericana, sino a otras ubicaciones mundiales, que también han sido excluidas y consideradas como periferias por Europa y Estados Unidos (Asia: India, China; África, etc.) De este modo, el objetivo de Enrique Dussel se enmarca en buscar para América latina su “lugar” en la historia universal, para afirmar así la existencia de una cultura e identidad histórica de América Latina. (Cfr. Dussel, 2005, p. 2).

Pero esto sólo se puede alcanzar con lo que Enrique Dussel llama el diálogo intercultural, que para llevarlo a cabo “(..) 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 las culturas.” (Dussel, 2005, p. 3). Y efectivamente, este es un trabajo propio que realizó Dussel en los diferentes viajes que hizo a lo largo del mundo, en donde esboza de forma general y crítica dichos viajes, para reconocer los lineamientos en los que se establece la Filosofía de la liberación. Sin embargo, y tomando lo anterior, ¿qué es la interculturalidad? En este aspecto, Dussel y Raúl Fornet Betancourt coinciden en afirmar que la “(..) interculturalidad quiere designar (..) aquella postura o disposición por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias en relación con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos.” (Betancourt, s.f, p. 2).

La diferencia entre estos dos autores, radica en que para Dussel, la interculturalidad necesita del diálogo basado en la autocrítica cultural para dirigirse así a otras culturas; a diferencia de Betancourt, que no determina estos lineamientos para su concepción de la interculturalidad. Ahora bien, ¿Por qué nace el término interculturalidad y cuál es su objetivo? Como ya lo afirmaba en la introducción, a lo largo de la historia han ocurrido procesos de dominación y explotación de unos sobre otros,

creando la concepción de centro –como lo evidenciamos con Europa–, y en consecuencia la determinación de la periferia cultural, como en el caso de Latinoamérica y otras culturas mundiales. Pero sería La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación, la que daría paso a una perspectiva crítica de esto que sucedía en la cultura, para así dejar atrás la ingenua comprensión del incipiente diálogo intercultural que se establecía entre el centro y la periferia.

No era un “diálogo” simétrico, sino que todo lo contrario, era una cultura “imperial” (la del “centro”) que buscaba colonizar , explotar y luego aniquilar a las periferias como la de América Latina, Asia o África. A esto le sucedió un post-colonialismo que inicia desde el siglo XIX sobre Latinoamérica; y después de la II guerra mundial sobre Asia y África. Aquí había unas elites ilustradas que ejecutaban su poder alienante sobre la población dominada, en donde estas también se oponían y hacían resistencia en contra del marco, por ejemplo, económico capitalista. De este modo, hay diferentes grupos oprimidos, que para Dussel, si hacemos una extrapolación del pensamiento de Nietzsche, debían hacer un tipo de transvaloración de los valores , ya que “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. Por ello se hablaba de una “liberación de la cultura popular”. (Dussel, 2005, p. 7).

Esta cultura popular será fundamental desde la perspectiva de Dussel, para la búsqueda de una liberación cultural en toda su amplitud, pues la conforman hombres oprimidos y excluidos por un centro que les ha rebatado su propia cultura, para así imponer una que siendo extranjera, difiere totalmente de sus doctrinas y forma de pensar el mundo y el hombre. De este modo, esto se constituye ya no bajo el marco de una revolución social o liberación nacional , sino en la revolución de la cultura, en donde “Esa cultura periférica oprimida por la cultura imperial debe ser el punto de partida del diálogo intercultural.” (Dussel, 2005, p. 7). Desde ya se vislumbra que el diálogo intercultural no se constituye solamente por individuos críticos frente a la imposición de otra cultura, sino por la cuestión

Negativa de los oprimidos o víctimas del colonialismo y post-colonialismo que buscan su propia liberación.

Bajo esta perspectiva, es menester aclarar que existe una forma de exterioridad que “(..) es el propio pueblo que, aunque oprimido por el sistema, es lo más extraño

a él. (Dussel, 2005, p. 7). Los procesos coloniales poco conocen de la complejidad cultural que constituye a los pueblos que oprime, por ello, surge en consecuencia la cultura popular que se distingue de los populismos. ¿Por qué razón? La cultura popular es esencialmente oprimida por otros, y por tanto se les considera una clase baja o inferior, sin embargo manifiestan su exterioridad, que no es otra cosa que la expresión de su propia cultura, a pesar de estar sometida y arrebatada por los dominadores. A diferencia de esto, el populismo es un conjunto de ideologías políticas que agrupan bajo “la cultura nacional” y el Estado, tanto a las élites como a los grupos oprimidos o explotados.

Teniendo esto claro, el primer aspecto expuesto por Dussel se refiere a la reconstrucción de la historia cultural latinoamericana dentro del marco de la historia mundial, que busca finalmente el proyecto de “una cultura popular post-capitalista”, para así superar las determinaciones impuestas por el postcolonialismo, y de este modo establecer una nueva lógica que no proceda ya de la dominación económica, social o política establecida, sino desde los propios lineamientos de cada cultura.

Como segundo aspecto, parece encontrarse en la experiencia cultural una forma de dialéctica que surge de una tipología cultural, enmarcada desde una visión post-culturalista. Podemos iniciar una exposición amplia de ello. La cultura burguesa y la cultura proletaria las podemos encontrar en la crítica de Marx hacia una sociedad en la que los burgueses tenían los medios de producción, y los proletarios la fuerza obrera. Los primeros dominaban a los segundos principalmente desde el marco socio-económico que favorecía la división de clases y de trabajo. Luego están los países del centro y los de la periferia, que fue una lógica creada por el eurocentrismo; igualmente los primeros dominaban a los segundos. Seguidamente, encontramos la cultura multinacional o imperialismo cultural en relación con la cultura de masas o cultura alienada.

La cultura multinacional crea un imperialismo cultural –vista por ejemplo desde el post-colonialismo– que instaura procesos socioeconómicos y políticos agresivos a través de grandes transnacionales y multinacionales en otros países. Esto crea en consecuencia las culturas de masas o alienadas, en tanto, como lo afirma Blanca Muñoz, se crea una unidimensionalidad entendida como sociedad de la Administración total, en la que subsiste una cotidianidad dominada por las formas de consumo y los mass-media. (Cfr., 1993, p.75) Finalmente, encontramos a una cultura nacional o del populismo cultural que articulado con la élite ilustrada, está en contraposición

a la cultura popular. En el primer aspecto, vemos cómo Benedict Anderson refleja el intento fallido de la instauración de algunos nacionalismos por ejemplo, por parte de Europa en África del sur, que buscando la instauración de una lengua extranjera que pertenecía a las élites ilustradas, unificando para ello territorio y lengua bajo el marco de la nación, reflejaba la gran dificultad de ese proceso, ya que los nativos resultaban ser una cultura dominada pero popular, y la lengua que se buscaba imponer resultaba ser solamente administrativa para dichas élites. (Cfr. 1993, pp. 75-76). Esto nos hace comprender.

La cultura imperial (pretendidamente cultural) 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 masas (que es alienante y unidimensional tanto en el centro como en la periferia), ni que la cultura popular. (Citado por Dussel, 2005, p. 10)

Pero será la cultura popular, por ejemplo en Latinoamérica –más allá de las otras perspectivas anteriormente analizadas– la que debe surgir, pues es la clave para una liberación cultural, en donde los individuos deben tomar conciencia subjetiva de su función histórico-revolucionaria, es decir, que también deben ser tomados en cuenta y ser reconocidos como creadores de cultura, dejando atrás igualmente una América latina unificada, para reconocer así que hay otras formas culturales en su territorio (Cfr. Dussel, 2005, p. 10-11).

Habiendo esbozado todo lo anterior, Dussel expondrá un segundo aspecto que es neurálgico en su análisis, pues afirma que así como se argumentaba la inexistencia de la cultura latinoamericana, esto permitiría igualmente hacer una revaloración de las periferias y de Europa misma en este marco. ¿Por qué razón? En primera instancia, Europa y su instauración del occidentalismo, en contravía del orientalismo, fue un continente en su mayoría periférico antes de la modernidad, si se analiza desde el próspero desarrollo de culturas como la musulmana en los aspectos económicos, mercantiles, científicos, y en otros aspectos que mostraban su superioridad frente a Europa.

Segundo, y en consecuencia de lo anterior, esto incentivó diferentes procesos de colonización como la “apertura” geopolítica de Europa en el Atlántico, realizada concretamente por España en la colonización de América en 1492. Para Dussel este sería el inicio de la modernidad, aunque dicha tesis parezca controversial con la historia

tradicional que se nos ha enseñado acerca del modernismo. Dussel afirma que esta modernidad iniciada por España tiene una estrecha relación con el colonialismo, el sistema mundo y el capitalismo, respaldada además por una producción intelectual incipiente en los círculos académicos y literarios de España.

Esto traería como consecuencia diferentes tipos de comprensión de la modernidad, pues para Dussel surge una segunda modernidad que se desarrolla en las Provincias Unidas de Países Bajos; y una tercera modernidad que se dio tal y como hoy la concebimos, desde la perspectiva inglesa y luego francesa, en donde hay una producción filosófica del individualismo (antropocentrismo), y luego un desarrollo de la revolución industrial y de la Ilustración que permitió que la modernidad llegara a su plenitud, favoreciendo la expansión colonial en ese momento coyuntural hacia Asia y luego al África. Este nuevo posicionamiento en otros continentes creó el centro Europeo y las periferias, favoreciendo un falso diálogo entre culturas que parecían simétricas. Así, desde la antropología, se reconoce primero unas culturas superiores o ilustradas que se han desarrollado simétricamente, opuestas a “las otras” que corresponden a las culturas primitivas como las indígenas americanas. Entre estas y aquellas no había simetría alguna, y mucho menos entre culturas ilustradas y las culturas que nunca se tomaban en cuenta: como la China, India, musulmana, etc.

Por lo tanto, esto es un diálogo falso, que por ejemplo, desde la perspectiva postcolonial, tiene una falsa búsqueda de lo simétrico entre las culturas, ya que los intereses se enmarcaban en una imposición disfrazada de una “(..) ideología como discurso que, bajo la apariencia de una explicación de la realidad que ofrece elementos para orientarse en ella, encubre, justifica y legitima esa realidad (..)” (Pérez, 1995, p. 68). Desde el multiculturalismo altruista, para imponer un Estado liberal multicultural, que incentiva una política cultural agresiva, que elimina lo propio de la otra cultura para imponer, así sea por medio de las armas, los intereses económicos y políticos del capitalismo de una nación sobre otras (sistema-mundo). De esta forma era manipulada la idea del multiculturalismo, que en principio responde al reconocimiento de la existencia de múltiples culturas en el mundo, que son en sí particulares y diferentes una de otras. Un ejemplo claro de ello es el neoconservadurismo de los Estados Unidos, que responde a un fundamentalismo de mercado: en donde se acaba identificando disciplina con orden y autoridad con jerarquía, y en donde se entiende a la

cultura como el acceso colectivo a un conjunto de derechos sociales y políticos (Cfr. Muñoz, 2005, p. 73).

Como tercer punto de este análisis, llegamos a la importancia de la comprensión teórica de la cultura en Dussel, que trata sobre la Transmodernidad y el diálogo intercultural. Dicha Transmodernidad es una propuesta teórica y reflexiva que no está sujeta al marco de la postmodernidad, dado que esta última es la continuación y la parte final de la modernidad eurocentrista, que sigue siendo apoyada por autores y críticos que terminan siendo para Dussel un segundo eurocentrismo. Por este motivo, la Transmodernidad es una superación de ese postmodernismo, para proponer la crítica a una modernidad Europa absoluta. ¿A qué me refiero con esto? Antes de que los diferentes procesos coloniales hegemónicos se perpetraran sobre algunas culturas universales como la India, la China, o la musulmana, Europa sólo estaba dando sus albores para dar paso al modernismo, pues como afirmaba anteriormente, este inicia propiamente con el colonialismo. En consecuencia, Europa no era el centro económico mundial. Así, dichas culturas universales eran pre-modernas antes de que Europa instaurara una forma de modernidad radical sobre estos territorios, por medio de la colonización, el sistema-mundo capitalista, etc.

Con este proceso, las culturas universales se vieron influenciadas por la modernidad Europea, lo que permitió posteriormente estar sometidas a un marco político económico moderno, que fue adaptado poco a poco a lo propio de dichas culturas. Es así que Europa primero fue moderna, y luego por medio de estos mecanismos coloniales, se convirtió paulatinamente en el centro económico, que fue absorbiendo desde la explotación económica, social y política esas otras culturas. De este modo, surge la Transmodernidad, pues la modernidad Europea al llevar su influjo hegemónico y dominador sobre otras latitudes “periféricas” pre-modernas, instauró una modernidad que chocó de diversas formas con las culturas universales, haciendo que dichas culturas tuvieran que adaptarse a ese sistema-mundo, pero desde su propia producción cultural.

Así en la Transmodernidad, las culturas universales se sitúan en un más allá respecto al desarrollo total moderno Europeo, para mostrar que también tiene un anterior cultural propio que no se ha transformado del todo, y que sigue respondiendo ante el reto de la influencia de lo que algún día la Europa moderna instauró sobre ellos, para convertirse así en el centro económico mundial. Sin embargo, el centro europeo tuvo su apogeo sólo en dos siglos, por lo que muestra que esa pre-

modernidad de las culturas universales, debe ser rescatada y reivindicada por medio de una génesis cultural, que les identifique y diferencie ante una modernidad que pareció abarcar gran parte de sus vidas, a veces con la impotencia de no poder invertir procesos tan fundamentalistas y radicales, como los impuestos por este proceso histórico dominante de la cultura.

No obstante, la Transmodernidad ha puesto en marcha una utopía pluriversa que busca por medio del diálogo intercultural, un diálogo transversal entre las periferias o esos otros que no son los eruditos o académicos, sino aquellos que son las víctimas o los dominados, por ejemplo, por las consecuencias de un modernismo colonial, y por un post-colonialismo instaurado por Estados Unidos y la Europa actual. En este marco, se busca un diálogo multicultural que no pretende la simetría entre las culturas, como lo hacía el falso diálogo cultural entre centro y periferias, sino al reconocimiento de una asimetría que responde a varios ejes culturales universales diferentes unos de otros, pero que tienen en común el ser oprimidos o dominados a causa de las fuerzas poderosas del sistema-mundo, del capitalismo y otras acciones instauradas por la modernidad. De este modo será entendida la interculturalidad, que siendo el conjunto de esas periferias o esos otros, pueden entrar en diálogo en la medida que sean críticos con lo impuesto sobre sus propias culturas, para así reconocer que ya no son pre-modernas o totalmente modernas, sino que pueden concebirse como transmodernas (Cfr. Dussel, 2005, págs. 17-18).

Con el diálogo intercultural, las víctimas del postcolonialismo deben ser auto-críticas de su propia cultura para así poder entrar en diálogo con las otras. Esta crítica radica en reconocer que todos los supuestos de las culturas universales que fueron influenciados por la modernidad, pueden ser depurados y decantados para llegar a una génesis de sus propias raíces culturales; igualmente, se busca reconocer e identificar para ello las influencias modernas sobre su cultura, para saberse de este modo transmodernas. Bajo esta perspectiva, Dussel afirma que

Las culturas postcoloniales deben efectivamente descolonizarse, pero para ello deben comenzar por autoevaluarse (...) 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. (2005, págs. 19; 22)

Un ejemplo de ello ha sido el expuesto por el filósofo árabe Al-Yabri, con su pro-

puesta de deconstruir críticamente la cultura árabe-musulmana influenciada por la modernidad Europea , para encontrar aquello que es propio de su cultura y así traerlo de vuelta.

En este orden de ideas, todo esto responde según Dussel al proyecto “trans-moderno” como un intento liberador. Dicho proyecto busca en primera instancia, afirmar la negación y exclusión de la exterioridad de otras culturas universales, llevada a cabo por Europa a través de los procesos de la modernidad y del post-colonialismo. Segundo, los valores tradicionales ignorados por esa modernidad, son el punto de partida de una crítica interna o autocrítica cultural. Tercero, esta crítica interna es realizada por críticos que están bajo una forma de biculturalidad de las “fronteras”, en tanto la cultura propia y la cultura moderna europea conforman los límites e influencias dentro de una misma cultura.

Y finalmente, esto supone un tiempo para la creación del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía trans-moderna, es decir, las culturas pueden reconocer que ya no son sólo productos de la modernidad y de su respuesta cultural frente a este proceso, sino que tienen algo propio que se fue dirimiendo progresivamente por la imposición del colonialismo y la modernidad. Con esa aseveración, las culturas ya no son modernas ni postmodernas, sino transmodernas, en donde se puede crear un diálogo principalmente entre los críticos que son a su vez víctimas, buscando crear cultura desde la exterioridad. Esta última no es negativa sino positiva, pues responde a lo propio de cada cultura, y de lo que se ha ido perdiendo por causa de la negación de la Europa moderna (Cfr. 2005, p. 24).

¿Pero a qué se debe que Dussel hable de una trans-modernidad y luego de una utopía trans-moderna? Dussel ha propuesto la Transmodernidad como la oportunidad de afirmar los propios valores culturales (exterioridad), que permite asimismo la creación de cultura a través de un diálogo intercultural, que se vuelca sobre las víctimas del dominio del colonialismo moderno que aun coexisten con algunas de sus influencias; y de un post-colonialismo constituido por el mercado capitalista de masas. De esta forma, la utopía trans-moderna se pone en marcha en la medida en que las culturas universales entren en diálogo intercultural desde la crítica interna.

En segunda instancia, se busca que haya posteriormente un pluriverso trans-moderno multicultural que esté en constante diálogo crítico intercultural, en donde según Dussel, pueden participar no sólo las periferias y sus dominados o víctimas,

sino también otras culturas universales como la europea (norte), junto a la islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú. etc., esto es, norte-sur, sur-sur. Ahora bien, esto no busca la unidad globalizada de las culturas, sino el reconocimiento de una alteridad que reconoce que hay unos otros, que aunque no son simétricos entre sí, pueden entrar en un constante diálogo intercultural y por tanto multicultural.

Finalmente, habiendo expuesto a groso modo las ideas principales del texto de Dussel, hago mención a tres críticas que surgen de la interpretación del mismo. La primera radica en su afirmación de que una Filosofía de la Liberación y una Filosofía crítica de la cultura, busca que los oprimidos por los distintos procesos de dominación, generen una “(...) nueva élite cuya “ilustración” se articulara a los intereses del bloque social de los oprimidos, es decir, una “liberación de la cultura popular”. (2005, p. 7) Con esto, tal y como lo mencionaba anteriormente, se crea una transvaloración de los valores al estilo de Nietzsche, ya que quitamos unos valores para imponer los propios, y así pasar de cierta forma de ser dominados a dominadores.

Estos términos nietzscheanos no se determinan bajo las perspectivas positivas o negativas, por lo que puedo extrapolar a los mismos para analizar críticamente el proyecto transmoderno, que busca cambiar el curso cultural que se le ha impuesto a una cultura universal. De este modo, crear una nueva élite permite instaurar una reinversión valorativa, en donde es probable que haya una unificación interna en cada cultura universal particular, que puede contener el matiz de reinvertir los papeles y atacar a aquellos que antes les había dominado. La cultura musulmana extremista y fundamentalista es un ejemplo de ello, si vemos su contrapartida Occidental estadounidense, que muestra el proyecto trans-moderno como un fracaso.

Por consiguiente, la idea no sería la generación de nuevas élites, sino la creación de grupos de pensadores críticos, que representando a su propia cultura sometida y víctima de la dominación, puede entrar en diálogo intercultural con otras culturas universales, que han tenido que enfrentar estas mismas situaciones de sometimiento a lo largo de su desarrollo cultural e histórico. Aquí radica una de las contradicciones de Dussel, pues inicia su texto hablando de la generación de nuevas élites, para terminar afirmando que el diálogo intercultural depende de los creadores críticos de su propia cultura (Cfr. 2005, p. 23). Las nuevas élites pueden ser esos pensadores críticos; pero si estos se enmarcan sólo bajo una revolución cultural propia, pueden parecer no altruistas con las otras culturas, si lo analizamos desde los términos éti-

cos de la alteridad. Hablar por el contrario de creadores críticos de su propia cultura, toma una connotación diferente en cuanto al reconocimiento necesario de unos otros periféricos, que también deben ser autocríticos para así entrar en un diálogo intercultural efectivo.

Segundo, analizando sus puntos negativos, el proyecto trans-moderno al ser una utopía, puede quedarse sólo en una propuesta teórica. Vemos que algunas culturas latinoamericanas internas han llevado a cabo de cierta forma algunos lineamientos que este proyecto establece (Cfr. Dussel, 2005, p. 20). Pero analizando las grandes culturas universales, sólo se ven diálogos interculturales enmarcados en hacer distinciones culturales y turísticas (lo exótico de cada una), más no en manifestar la crítica interna que expone Dussel. Varias conferencias y grandes encuentros se han llevado a cabo bajo el marco de este proyecto, pero aun vemos cómo muchas culturas propias de Latinoamérica no han dado ese paso crítico, y mucho menos África, Asia y la misma América Latina respecto a Europa o Estados Unidos. La utopía es un reto grande que no debe quedarse sólo en presupuestos teóricos; sin embargo, estos pueden trascender a la experiencia si los dominados cobran conciencia de su situación y de su función histórica-revolucionaria.

Por último, Dussel recae en otra contradicción, pues si el diálogo intercultural debe ser transversal, es decir, que indica ese movimiento que va de periferia a periferia (Cfr. 2005, p. 18); y si en el pluriverso trans-moderno y multicultural, en que muchas universalidades como la europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc., pueden entrar en diálogo crítico intercultural (Cfr. Dussel, 2005, p. 25). No habría cabida para esa Europa que Dussel expone como cultura universal, pues esta es centralista y hegemónica. De este modo, si el diálogo intercultural responde a cómo “Las diferencias dialogan desde sus negatividades distintas sin necesidad de atravesar el “centro de hegemonía” (Dussel, 2005, 18), que en este caso es Europa, ¿cómo puede entonces un diálogo intercultural permitir la exposición crítica de un centro que no es periferia, y el cual ha sido meca de la imposición colonial y moderna sobre otras culturas del mundo? En esta perspectiva, si el diálogo intercultural no sólo se enmarca en el diálogo crítico entre las periferias, permitiendo la participación de culturas dominantes como la europea en dicho diálogo, se podría anular esta contradicción en Dussel. Igualmente, si este filósofo argentino se refiere a una Europa que posee algunas periferias internas, haría que sus propias afirmacio-

nes no se contradijeran.

En conclusión –respondiendo a la pregunta introductoria del presente escrito– el diálogo intercultural favorece que las periferias y sus víctimas, por medio de una filosofía crítica y de la liberación, tomen conciencia de su función dentro de la historia, para así ubicar y reivindicar su propia cultura, que siendo primero de-construida por sus propios críticos de toda influencia de la dominación, permite finalmente exponer lo que realmente constituye su exterioridad cultural. No obstante, esto sólo se puede realizar bajo el marco ético de la alteridad de reconocer unos otros, u otras culturas universales, que también tiene sus propias víctimas y sus negatividades como consecuencia de dominaciones particulares, que si lo vemos desde el marco de la influencia imperativa de la modernidad y del post-colonialismo, incentiva al desarrollo del proyecto utópico de la Transmodernidad, que busca hacer de cada cultura universal una respuesta que muestra las diferencias, pero también los entramados que se han suscitado desde las diferentes formas de dominación sobre dichas culturas.

Bibliografía:

- Anderson, Benedict (1993). El origen de la conciencia nacional. En: Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Fondo de cultura económica: México, D.F.
- Dussel, Enrique. Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la liberación). Artículo consultado electrónicamente. En: <http://ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/105.pdf>
- Fornet-Betancourt, Raúl. Crítica intercultural de la Filosofía latinoamericana actual. En: <http://www.olimon.org/uan/fornet-esbozo.pdf>
- Muñoz, Blanca (2001). La industria cultural como industria de la conciencia: el análisis crítico en las diferentes generaciones de la teoría de la Escuela de Frankfurt. En: Revista de Teoría crítica, (3).
- Muñoz, Blanca. La cultura como Análisis de la cotidianidad. En: Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura. Anthropos: Barcelona.
- Muñoz, Blanca (2005). El modelo cultural del neoconservadurismo. En: Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura. Anthropos: Barcelona.
- Nietzsche, Friedrich (1996). Tratado primero: “Bueno y malvado”, “bueno y malo”. En: La genealogía de la moral. Un escrito polémico. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial: Madrid.
- Pérez Tapias, José Antonio (1995). Filosofía y cultura: La filosofía como hermenéutica crítica de la cultura. En: Filosofía y crítica de la cultura. Trotta: Madrid.