



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 31, n.º 114, julio-septiembre, 2026, e148594
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: <https://n2t.net/ark:43441/e148594>
Depositado en Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21125712>



Hacia la construcción de una civilización transmoderna: aportes de la filosofía de la liberación a una interculturalidad crítica

Towards the construction of a transmodern civilization: Contributions of Philosophy of Liberation to critical interculturality

Luis LASCANO-DEMERA

<https://orcid.org/0000-0002-5383-7125>

luis.lascano.d@gmail.com

Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador

RESUMEN

Este artículo examina los aportes de la Filosofía de la Liberación para una teoría crítica de la interculturalidad y del diálogo intercultural orientada a la construcción de una civilización transmoderna. A partir del trabajo de Enrique Dussel y en diálogo con otros autores del pensamiento decolonial, se analiza la crítica a la Modernidad como totalidad desde la categoría de exterioridad, así como los límites del posmodernismo culturalista y esencialista. Se argumenta que, una interculturalidad crítica y liberadora, en lugar de afirmar las culturas negadas en un nivel estético o bajo un purismo ideológico, se funda en el protagonismo de los pueblos oprimidos, en las formas de dominación y su dimensión material, y en la construcción de un pluriverso mediante un diálogo intercultural de semejanza analógica. Finalmente, se sostiene que ese horizonte transmoderno es útil tanto para enfrentar la crisis ecológica como para la construcción del Estado plurinacional en América Latina.

Palabras clave: Filosofía de la Liberación, decolonialidad, transmodernidad, interculturalidad crítica, diálogo intercultural.

ABSTRACT

This article explores the contributions of the Philosophy of Liberation to a critical theory of interculturality, and intercultural dialogue aimed at building a transmodern civilization. Drawing on Enrique Dussel's work and in dialogue with other authors from the decolonial thought, it analyzes the critique of Modernity as a totalizing project through the category of exteriority, as well as the limits of culturalist and essentialist postmodernism. It argues that a critical and liberatory interculturality, instead of affirming marginalized cultures at the aesthetic level or through ideological purism, is founded on the protagonism of oppressed peoples, in the forms of domination and their material dimensions, and in the construction of a pluriverse through intercultural dialogue based on analogical resemblance. Finally, it is argued that this transmodern horizon is useful both for addressing the ecological crisis and for the construction of the plurinational state in Latin America.

Keywords: Philosophy of Liberation, decoloniality, transmodernity, critical interculturality, intercultural dialogue.

Recibido: 05-11-2025 • Aceptado: 30-03-2026

INTRODUCCIÓN

La actual crisis socio-ecológica nos exige reflexionar sobre las limitaciones que presenta el conocimiento hegemónico moderno para pensar lo que acontece y proponer soluciones que puedan romper estructuras de la misma Modernidad, y evitar el ecocidio como suicidio colectivo de la humanidad. La Filosofía de la Liberación plantea que todo pensamiento está localizado y que existen locus de enunciación que activan el pensamiento crítico-liberador y decolonial (Dussel: 2016). Situándose en la periferia, es decir, allí donde sangra el sistema, desde las víctimas de injusticias, desde los oprimidos y excluidos, desde las culturas negadas y despreciadas por la Modernidad, surge un diagnóstico distinto que hace posible criticar a la Modernidad como totalidad, fuera de su ontología ideológica. Este locus de enunciación es el Sur global, metáfora que refiere a los pueblos oprimidos que han tomado conciencia crítica, y que poseen culturas negadas por la Modernidad y distintas a ella (con otro horizonte ontológico y epistemológico) que pueden brindar criterios distintos para construir necesariamente una nueva civilización futura.

Este artículo pretende explorar los aportes teóricos que la Filosofía de la Liberación ha hecho para dar claridad teórica-crítica a una praxis política que se proponga superar la Modernidad. Se abordará el tema de la negación de formas de vida y conocimientos otros, la emergencia del giro decolonial como crítica a la totalidad moderna, y los criterios propuestos para la construcción de una nueva civilización pluriversal mediante el diálogo intercultural. En debate con la filosofía posmoderna, se confrontará desde la Filosofía de la Liberación supuestos como el purismo ideológico (en la afirmación de la propia cultura), y el esencialismo, el cual considera a las culturas negadas por la Modernidad como identidades eternas (por ello su interculturalidad no cuestiona estructuras de dominación). Estas consideraciones permitirán identificar posturas y propuestas teóricas críticas que posibiliten tener criterios para construir una nueva civilización planetaria más allá de la actual.

DEL DESPRECIO A LA AFIRMACIÓN DEL OTRO

Desde su origen en 1492 hasta la actualidad, la Modernidad significa la dominación y opresión de las culturas no-europeas, dando lugar a la colonialidad como parte constitutiva de ella (Mignolo: 2007; Dussel: 2007). De esta forma, se configuró dialécticamente el sistema-mundo moderno/colonial que, mediante la explotación de saberes, riquezas, trabajo, etc., de las colonias, permitió a una Europa periférica instalarse progresivamente como centro. En este proceso, la cultura moderna-europea también despreció y negó lo que para ella no era útil: otras formas de conocimiento y de vida que poseían las culturas dominadas, imponiendo una razón dominadora con pretensión de universalidad (Dussel: 2007, 2016). Por ello, el Sur geográfico, como región sometida al colonialismo histórico (periferia), se solapa en gran medida con el Sur epistemológico (De-Sousa Santos: 2011b); es decir, la idea que en la economía hay centros y periferias también se traslada al ámbito del conocimiento y de la filosofía (Mignolo: 2007).

La epistemología moderna se ubicó entonces en lo que Castro-Gómez (2005b) denomina la "hybris del punto cero": comienzo del epistemológico absoluto que "puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación", y "del control económico y social del mundo" (Castro-Gómez: 2005b, p. 63). Es decir, la Modernidad instauro una visión unívoca del mundo, reconocida como válida y universal, sin posibilidad que coexistan otras formas, las cuales son negadas mediante una violencia epistémica que declara inferiores a otros sistemas de conocimientos, imágenes, símbolos y modos de significación de las civilizaciones dominadas, y las erradica situándolas en el "pasado" de la ciencia moderna o como "superstición" (Castro-Gómez: 2005a). De esta manera, la Modernidad se totaliza, es decir, se concibe así misma como un proceso natural y universal hasta llegar a cerrarse como la realidad misma. Su fundamento como totalidad de sentido entonces se convierte en condición de existencia de todas las cosas (ser), de forma que, pensamientos otros, cuyos fundamentos son distintos a la ontología moderna, guardan exterioridad respecto a la Modernidad, es decir, se sitúan en el *no-ser* (Dussel: 2011).

Boaventura de Sousa (2011a) explica como una racionalidad monocultural que conlleva cinco modos de producción de no-existencia: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular, y lo improductivo. De acuerdo con el autor, la primera tiene como causa la “monocultura del saber”, la cual impone criterios únicos de verdad en la generación de conocimiento o de creación artística, y lo que esté fuera de estos cánones enseguida toma la forma de ignorancia (forma de no-existencia). El segundo modo está dado por “la monocultura del tiempo lineal”: la concepción de la historia de la humanidad como una línea temporal de dirección única, en cuyo frente estaría la Modernidad encabezada por los países centrales avanzados (con sus conocimientos e instituciones). Esto permite catalogar como “atrasado” (o primitivo, tradicional, subdesarrollado) a todo lo que está fuera de la noción eurocéntrica de “progreso” (falacia desarrollista). De Sousa (2011a) sostiene que así la Modernidad ha producido la no contemporaneidad de lo contemporáneo, convirtiéndolos en algo residual como una forma de no-existencia. El tercer modo de producción de no-existencia es identificada por el autor como la “lógica de la clasificación social”, y toma la forma de inferioridad natural (insuperable). Esto se lo hace a partir de clasificaciones raciales o de género que justifican y naturalizan la dominación y el desprecio. La cuarta forma de producción de no-existencia que De Sousa (2011a) descubre es la “lógica de la escala dominante”, y se traduce en privilegiar el modo universal y lo global de estudiar entidades o realidades, declarando irrelevante lo que se está dando a escala local. Finalmente, el autor identifica la “lógica productivista” que, bajo el criterio de maximización de ganancias económicas, causa la no-existencia en forma de lo “improductivo” a toda praxis cuyo fundamento no sea este.

Como se puede evidenciar, el ser de la Modernidad es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y el mundo del humano del centro. Fuera de ella está el no-ser, la no-existencia (exterioridad del sistema), es decir, la barbarie, lo colonial, lo subdesarrollado, (lo que no-es civilizado, lo que no-es metrópoli, lo que no-es desarrollado). Por ello, como menciona Dussel (2011) “el pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad, y se totaliza” (Dussel: 2011, p. 21). Si bien De Sousa plantea que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo (De-Sousa Santos: 2011b), la categoría de exterioridad de Dussel en la Filosofía de la Liberación permite ir más allá de esto, pues el problema no se sitúa solo a nivel epistemológico, sino que nos remite a un nivel más profundo cuando hablamos de la totalidad y del ser: la ontología.

Este tema es tratado por Blaser (2019) al reflexionar sobre los conflictos socioambientales abordados desde la “política racional” vigente. En este caso, las preocupaciones y demandas de algunos pueblos indígenas en un conflicto socioambiental, que implican algo más que simplemente los recursos naturales, son situadas en el no-ser de la racionalidad científica moderna (no-es racional). De este modo, el núcleo ético-mítico de estos pueblos que fundamenta sus prácticas e instituciones, y suele estar incorporado en sus demandas, es en el mejor de los casos “tolerado” y relegado a la categoría eurocéntrica de “cultura” (como lo no-racional). Así, se divide a los que solo tienen “cultura” de aquellos que tienen conocimiento, donde el “conocimiento científico universal” (moderno) es el único que dictamina “cuán basadas en la realidad” están las demandas (Blaser: 2019). Muestra de cómo la Modernidad se ha totalizado y fuera de ella está lo no-real, el sin-sentido o la no-existencia. Por este motivo, Mario Blaser sitúa esto como un conflicto ontológico, antes que como un conflicto epistemológico. Es decir, un conflicto acerca de lo que hay (el ser), y no solo como un conflicto entre diferentes perspectivas de lo establecido. En efecto, advierte que, si una diferencia ontológica es convertida en diferencia epistemológica, la ontología moderna capturará esta diferencia y dirimirá el conflicto en los términos de la “política racional” (basada en la racionalidad científica). Sin embargo, Blaser (2019) recalca que no todos los conflictos que involucran a pueblos indígenas excluidos tienen que ser ontológicos.

Una manifestación de la diferencia ontológica se puede encontrar en la propuesta del pueblo Sarayaku en la COP21: el *Kawsak Sacha* o Selva Viviente. En ella, se propone criterios de civilización fuera de la ontología moderna, por ejemplo, cuando hablan de una “unidad indisoluble entre el ser humano y los seres visibles e invisibles de la selva”, y “relaciones comunicativas entre los varios seres que la conforman” (Pueblo Originario Kichwa Amazónico de Sarayaku: 2015). La Modernidad, en cambio, desde su origen ubicó a la “naturaleza” como mera “res extensa”, es decir, como objeto separado del humano, cuantificable y explotable

(Dussel: 2007; Estermann: 2015). En este sentido, Ulloa (2016) manifiesta que en la ontología moderna (el ser) la noción "naturaleza" es la clave, pues en torno a ella gira la producción de conocimiento científico, de tal modo que se reproduce solamente esta representación occidental mientras se excluyen las formas de pensar y conocer de pueblos indígenas (el no-ser) (Ulloa: 2016).

Frente a este escenario emerge la crítica, es decir, la puesta en cuestión de la totalidad moderna: el pensamiento decolonial, el cual tiene como locus de enunciación o punto de apoyo la exterioridad. Así, desde la exterioridad de la modernidad se puede criticar al ser al situarse en el *no-ser* (excluidos y oprimidos) (Dussel: 2011, 2004; Mignolo: 2007). Es decir, el pensar desde el espacio y las experiencias de la herida colonial que conduce a otro tipo de verdades cuyo fundamento no es el ser sino la colonialidad del ser, es decir, el otro negado (el no-ser). En este sentido, la descolonización es la afirmación de una exterioridad (Dussel: 2011), y es así como nace la propuesta del giro decolonial, como desprendimiento y apertura, la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la Modernidad, y el abrir las puertas al pensamiento otro y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras) (Mignolo: 2007).

MAS ALLÁ DE LA MODERNIDAD: EL PLURIVERSO

En este contexto, cuando otras experiencias culturales irrumpen críticamente, no solamente piden participar en el sistema, sino que exigen la existencia de un nuevo sistema donde sus experiencias, que no habían sido incluidas, crezcan plenamente en el futuro. De aquí nace la categoría de transmodernidad propuesta por Enrique Dussel desde la Filosofía de la Liberación como una etapa creativa en el giro decolonial: la transmodernidad como una nueva edad del mundo, como una nueva civilización futura, más allá de la pretensión de la Modernidad de imponer la verdad europea-norteamericana como universal y unívoca. Esta lógica de la totalidad moderna es de identidad, donde las diferencias son internas y funcionales, y no tienen alteridad de fundamento con respecto a la identidad (ser), es decir, poseen el mismo horizonte o mundo ontológico (Dussel: 2017).

Por otra parte, la propuesta transmoderna parte de la premisa que para ser otro necesita cuidar su espacio, su distinción, sus trazos ontológicos. De esta forma, Dussel (2017) muestra que, al contrario del consenso monosémico de la universalidad de la Modernidad, la transmodernidad tiene un carácter pluriversal que reconoce conceptos polisémicos. Sin embargo, no se trata de la equivocidad posmoderna de admitir muchas "verdades", sino de una pluriversalidad analógica de la semejanza/distinción que permita un diálogo intercultural donde cada cultura reconoce la dignidad de las otras, incluyendo la Modernidad. De este modo, Dussel (2017) señala que a través del diálogo comienza un proceso conjunto de creación de lo nuevo mediante la fusión de horizontes, el cual inicia con la captación de una mínima semejanza analógica del otro mundo ontológico hasta llegar a una mayor comprensión mutua. En el *tiempo del dialogo*, esta comprensión del sentido de los componentes lingüísticos y conceptuales del otro mundo cultural se irá acrecentando, pero sin llegar jamás a la identidad (consenso monosémico) que es imposible ontológicamente, pues en la semejanza no hay identidad, pero tampoco diferencia, sino distinción. Por ello, este diálogo intercultural es de una semejanza polisémica, que une, pero no domina (pues no considera una "supra-cultura"), y no exige el abandono de la distinción histórica cultural (Dussel: 2017). De esta forma la ruptura de la totalidad moderna no dará paso a la equivocidad posmoderna "culturalista" y ecléctica, sino a una transmodernidad que implica la construcción, mediante un diálogo intercultural por semejanza analógica, de una *nueva edad del mundo* y una nueva cultura planetaria que no será uni-versal sino pluri-versal (Dussel: 2017; Estermann: 2015).

En una línea similar, De Sousa (2011a) plantea la ecología de saberes y la traducción intercultural como diálogo epistemológico que busca romper el imperialismo cognitivo moderno situando al conocimiento científico como una forma más de comprensión del mundo entre las diversas existentes. De este modo, la ecología de saberes reconoce el carácter incompleto de todas las formas de conocimiento (ignorantes de otras formas de comprender el mundo) y sus límites internos (restricción de intervenciones en el mundo real) y externos (intervenciones alternativas hechas posibles por otras formas de conocimiento), con el objetivo de promover la interdependencia de conocimientos científicos y no-científicos (De Sousa Santos: 2011a).

Además, el autor sostiene que el forjar legitimidad y credibilidad para el conocimiento no-científico implicaría la utilización contra-hegemónica del conocimiento científico. En este contexto, De Sousa (2011a) muestra que lo que hace factible la ecología de saberes es la traducción intercultural mediante un ejercicio de hermenéutica diatópica, proceso que busca crear inteligibilidad recíproca por semejanza entre los mundos culturales. Este diálogo por traducción hermenéutica entre culturas permite la captación de otros conocimientos sin olvidar el propio, así como elementos de otras filosofías y visiones del mundo que pueden enriquecer a una cultura por el diálogo y la confrontación con otras. Esto dista mucho de admitir el *relativismo* cultural como actitud filosófica, pues la ecología de saberes apuesta a la transformación del mundo mediante la construcción de nuevas alternativas no previstas por el pensamiento occidental (De Sousa Santos: 2011a).

POSMODERNIDAD Y TRANSMODERNIDAD

El carácter universalista de la racionalidad moderna ha sido también puesto en evidencia y cuestionado por la filosofía posmoderna, la cual afirma la pluralidad heterogénea, fragmentaria y diferencial, en oposición a los grandes macro-relatos uniformadores de la Modernidad (Dussel: 2016). Desde esta perspectiva, la interculturalidad es abordada bajo la "ideología de la pureza", de modo que el diálogo es visto con recelo, ante el temor de una "contaminación cultural" que sería negativa para resguardar la diferencia (mas no la distinción) de los mundos culturales (Estermann: 2015). Así, la situación posmoderna tiende a concebir al otro como absolutamente otro y, por tanto, la inconmensurabilidad de las culturas es asumida como un hecho insuperable (Dussel: 2017; Estermann: 2015). Esta postura coloca a las culturas negadas por la Modernidad en irreconciliable contradicción con ella, pues es concebida como el mal absoluto que puede contaminar la "pureza" de otros mundos culturales (Estermann: 2015). De ello se deriva una equivocidad y eclecticismo que obstaculizan el diálogo por semejanza analógica, la ecología de saberes, y la construcción de una nueva civilización pluriversal. Se niega así la posibilidad de que cada cultura, desde sus propios criterios ontológicos, también pueda subsumir elementos que le puedan ser de utilidad de otros mundos culturales mediante un diálogo orientado a la construcción de una nueva civilización futura (Estermann: 2015; Dussel: 2004). Por ello, Estermann (2015) sostiene que un diálogo intercultural sincero y ético no puede ser conservador: transforma a los seres humanos como a sus culturas, siempre "contamina" y no pretende conservar una postura monocultural y culturocéntrica. En consonancia con este purismo ideológico, la corriente posmoderna adopta un enfoque esencialista al concebir los mundos culturales como depósitos inmóviles de saberes y experiencias humanas (Estermann: 2015, p. 111-113). Cada mundo cultural sería, entonces, una *esencia absoluta*, autorreferencial e incapaz de transformación. En esta lógica, afirmar las culturas negadas por la Modernidad se convierte en un fin en sí mismo: "conservar" intacto al otro mundo cultural (fetichismo), concebido como un depósito puro e inmóvil. El horizonte transmóderno parte, en cambio, de otro supuesto: las culturas no son esencias idénticas eternas, ya que los pueblos, han sufrido múltiples transformaciones e ideado nuevas experiencias a lo largo de siglos. Aunque no puedan volver a reproducir su pasado en el futuro, sí pueden vitalizarse y crecer desde su mundo ontológico y entrar en diálogo con otras culturas (Dussel: 2017).

En este contexto, Dussel (2016) argumenta, desde la Filosofía de la Liberación, que no se trata de una mera crítica contra la racionalidad moderna ni de una defensa de otras racionalidades por la razón misma, sino que "se trata de la defensa de las víctimas de los sistemas presentes, de la defensa de la vida humana en riesgo de suicidio colectivo" (Dussel: 2016, p. 48). Sin embargo, el esencialismo y purismo posmoderno, al fetichizar la afirmación de racionalidades o de mundos culturales negados por la Modernidad, impiden visibilizar en la interculturalidad las relaciones estructurales de dominación y exclusión que se han forjado a lo largo del tiempo y el espacio en distintos campos y que atraviesan los mundos culturales (Estermann: 2015, p. 30). Ante esta limitación, Estermann (2015), en diálogo con la Filosofía de la Liberación, plantea una filosofía intercultural crítica y liberadora. Esta propuesta implica articular los campos materiales (económico, político, ecológico) que atraviesan al campo cultural en donde el *otro* también se encuentra oprimido y excluido por una estructura de dominación. (Dussel: 2006). En esta línea, Dussel (2011) argumenta que es el pueblo, entendido como *bloque social de los oprimidos y excluidos*, quien porta una cultura de masas que el sistema le ha inyectado, de la cual tiene que liberarse. Dicha cultura de masas, reflejo de la cultura del

centro, de la modernidad europea (el ser), favorece el proceso de alienación política y económica mediante conocimientos pretendidamente universales que encubren la dominación sufrida por los países periféricos (coloniales) y las clases oprimidas (Dussel: 2011, 2006). Por ello, la interculturalidad crítica y liberadora parte de la exterioridad cultural del pueblo (cuando este ha tomado conciencia crítica de sí) para impulsar una revolución cultural que conduzca a su liberación de las estructuras opresoras en el sistema-mundo capitalista (moderno/colonial) y la construcción de una nueva civilización futura. Una interculturalidad (y un diálogo intercultural) que no toma en cuenta las estructuras injustas de dominación es rápidamente cooptada por la cultura dominante e instrumentalizada por los poderes hegemónicos (Estermann: 2015).

La transmodernidad busca superar los límites de la interculturalidad "culturalista" del posmodernismo, que fetichiza la afirmación del otro mundo cultural (no-ser) como un fin en sí mismo bajo el purismo ideológico (fetichismo), así como también trascender la idea del diálogo intercultural como mero encuentro comunicativo concreto entre personas de una cultura. En este sentido, la filosofía intercultural crítica y liberadora, planteada por Estermann (2015) desde filosofía de la liberación, cuestiona la reducción culturalista del posmodernismo al incorporar otras formas de dominación que acompañan la dominación cultural en la Modernidad: la dominación económica del centro sobre la periferia (colonizadores-colonizados) y la explotación capital-trabajo en el capitalismo; el androcentrismo y patriarcado en las relaciones de género; y la dominación étnico-racial, donde el ser se identifica con el hombre blanco del centro (Estermann: 2015, p. 31-35). Así, por ejemplo, si en un diálogo intercultural "culturalista" entre empresarios de una transnacional norteamericana y campesinos indígenas se discutiera los fundamentos del uso mercantil de la tierra, y la comunidad indígena demostrara, desde los criterios de su mundo cultural, la injusticia social y ambiental que ello implica, seguiría constituyendo un formalismo. En el sistema económico capitalista, la decisión final reside en quien detenta la propiedad o tiene la facultad de adquirirla: el empresario. En contraste, un diálogo intercultural crítico y liberador plantearía, en este caso, la propiedad común como condición de posibilidad para un diálogo simétrico que otorgue legitimidad y posibilite una transformación real a partir de la crítica a la racionalidad moderna. Esta simetría requiere a su vez un principio material que permita criticar y superar el sistema económico de la Modernidad: el capitalismo (Dussel: 2014). Del mismo modo, las restantes relaciones de dominación que atraviesan al mundo cultural también exigirán condiciones materiales específicas que acompañen tanto el proceso del diálogo intercultural como sus resultados, en la medida que este se proponga ser crítico y liberador. En este sentido, no puede haber diálogo intercultural crítico y liberador sin justicia social.

Sin embargo, la interculturalidad posmoderna desatiende estas exigencias materiales que solo pueden surgir desde las víctimas del sistema (Dussel: 2016; Estermann: 2015). Esta omisión, según Estermann (2015), reduce a la interculturalidad a un plano meramente "estético" o formal: un mosaico multicolor donde *culturas otras* (distintas a la moderna) no tienen voz, sino que se convierten en mercancías para el deleite de la cultura moderna, que las contempla desde la *hybris del punto cero* como en una exhibición ferial (Estermann: 2015, p. 30, 94-95). Estermann (2015) califica esta interculturalidad como estética, "culturalista" o light. Por el contrario, la interculturalidad en la transmodernidad no plantea esta "inclusión" que se convierte en un monólogo eurocéntrico que mantiene la exclusión, sino una transformación hacia una nueva civilización futura pluriversal. Por esta razón, Dussel (2016) argumenta que el posmodernismo es una crítica parcial todavía europeo-norteamericano a la Modernidad; una última etapa de esta, crítica pero únicamente válida para el Norte. Al igual que la Modernidad europea, la posmodernidad conserva una intención hegemónica, aunque ahora en nombre de lo particular, derivando en la unilateralidad de sostener únicamente la necesidad de micro-relatos fragmentarios frente a los macro-relatos de la Modernidad (Dussel: 2016). Dussel (2016) sostiene que todo ello termina por negar a los otros mundos culturales la posibilidad de nombrar su propia historia y articular como pueblo un discurso propio autorreflexivo, una narrativa histórica que abra horizontes, que reconstruya su memoria y el sentido de sus luchas (no solo micro-relatos). Por ese motivo, señala que "el Sur no es ni será posmoderno". En ese sentido, la Filosofía de la Liberación es un movimiento que, si bien subsume elementos de la crítica posmoderna, la *descentra* desde la periferia del sistema-mundo, desde la *exterioridad* de la Modernidad (lo desechado, no destruido, no valorizado e "ínútil" de las culturas), y la reformula a partir de las exigencias políticas concretas de los grupos históricamente oprimidos y excluidos.

Si bien el proyecto transmoderno planteado por la Filosofía de la Liberación parte de la afirmación (como autovalorización) de los momentos o valores culturales negados o despreciados por la Modernidad, no cae en el esencialismo purista posmoderno. Esta afirmación no es ni acrítica ni conservadora, pues considera las asimetrías entre los actores *intra-culturales*, es decir, parte de las víctimas de injusticias dentro del mundo cultural negado (Dussel: 2004, 2016). Este punto de arranque o *locus de enunciación* implica que el proceso de afirmación debe ser conducido por pensadores críticos de su propia cultura, es decir, aquellos que desde las víctimas de diversas exclusiones u opresiones en el interior de su cultura la ponen en cuestión y la *recrean* desde los supuestos críticos y posibilidades hermenéuticas de su propio mundo cultural (Dussel: 2004).

Como sostiene Dussel (2016), esto conlleva un desarrollo creativo de la propia tradición cultural: una "estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa" (Dussel: 2016; p. 293). De esta forma, el diálogo intercultural no consistiría principalmente en un diálogo entre los apologistas de sus respectivas culturas (con tesis filosóficas ya consensuadas e inmóviles) sino en un diálogo entre los críticos de cada cultura. En términos de Mignolo (2007), en este esfuerzo creador que no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, los pensadores críticos de cada cultura pueden ser considerados pensadores de "frontera": aquellos que reflexionan y piensan desde el límite, el espacio intermedio o compartido entre el *ser* y el *no-ser* de la Modernidad. Esto les permite, por un lado, poner en cuestión la racionalidad moderna (con pretensión de universalidad) y, por otro, ser críticos de su propio mundo cultural, recreándolo a partir de elementos críticos de su misma cultura e incluso desde la propia Modernidad. A nivel epistemológico, en Boaventura de Sousa puede hallarse un posible ejemplo de este pensamiento de frontera al interior de la Modernidad: la propuesta de una utilización de ciencia contra-hegemónica en la ecología de saberes. Así, el diálogo intercultural se vuelve fundamentalmente crítico y liberador (*intra* y *transcultural*): un diálogo por semejanza analógica entre los críticos de cada cultura, que abre paso a una *nueva edad del mundo*, ya no universal, sino un *pluriverso* transmoderno.

CONSIDERACIONES FINALES

Como se expuso al inicio de este artículo, uno de los motivos que justifican la urgencia del diálogo intercultural para una nueva civilización mundial pluriversal es la crisis ecológica, entendida como la acelerada degradación de los sistemas biofísicos que sustentan la vida. Dussel (2016) caracteriza esta situación como el "suicidio colectivo de la humanidad", cuyas raíces pueden atribuirse a la lógica misma del capitalismo (Dussel: 2014; Löwi: 2012; Smith: 2020). Más aún, esta lógica se inscribe dentro de la Modernidad y su esencia, de la cual el capitalismo es tan solo su sistema económico: la idea del *progreso* lineal, infinito y cuantitativo. Incluso el socialismo real fue una expresión alternativa al capitalismo pero dentro de este horizonte moderno (Dussel: 2014, 2016).

La racionalidad hegemónica moderna se revela incapaz de descubrir su propia lógica como causa del suicidio colectivo, pues no tiene a la Modernidad ni al capitalismo como objetivo de estudio, sino como *locus de enunciación*. Sin embargo, ha reclamado para sí el privilegio de ser el único despliegue de razón humana por sobre los relatos míticos-filosóficos de las culturas del Sur (desechados o negados), los cuales poseen criterios normativos y ontológicos que podrían constituir el pie de apoyo para la construcción de una civilización planetaria ecológicamente sostenible (Dussel: 2016; Estermann: 2015). Tal es el caso de los pueblos originarios del América Latina quienes, aun estando atravesados por la cultura de masas de la modernidad europeo-norteamericana, guardan cierta *exterioridad* donde se pueden hallar y reconstruir propuestas filosóficas propias, como la "ecosofía andina" que muestra Estermann (2015).

La Modernidad, sin embargo, ha desacreditado estos relatos filosóficos y formas de pensamiento que *contienen mitos*, relegándolos al estatuto de lo irracional, atrasado, folclórico y particular (situados en el *no-ser*, modos de *no-existencia*), lo cual ha facilitado la dominación de occidente sobre el Sur y la perpetuación de la actual civilización moderna causante de la crisis ecológica. Frente a esto, se vuelve necesario recuperar la validez y sentido de las epistemologías y filosofías del Sur en un diálogo intercultural crítico y liberador. En esta línea, Dussel (2016) sostiene que los relatos míticos y religiosos de las culturas no son irracionales ni anti-filosóficos, como ha pretendido el eurocentrismo de la Modernidad, sino narrativas *racionales* en base a

símbolos que requieren una hermenéutica para su interpretación. Mas aún, Hinkelammert (2008) muestra que la propia Modernidad opera hasta hoy sobre un gran mito fundante: *el mito del progreso*. Este mito se ha convertido en una espiritualidad secularizada desde la cual se organiza la vida humana, justificando el sacrificio humano y no-humano sistemático. Es un nuevo *fetichismo civilizatorio*, equivalente a la idolatría, que ha divinizado el mercado (Hinkelammert: 2008).

El diálogo intercultural transmoderno también adquiere una relevancia fundamental al interior de los Estados. En América Latina, los casos de Ecuador y Bolivia, que se reconocen constitucionalmente como Estados plurinacionales desde el 2008 y 2009 respectivamente, representan iniciativas pioneras a escala mundial orientadas a dignificar y reconocer, como parte del sistema político, a los múltiples pueblos que coexisten en el territorio (mundos culturales otros y su organización social). Sin embargo, dicho reconocimiento permanece, en gran medida, como un horizonte normativo aún pendiente de traducirse en transformaciones materiales tanto a nivel institucional como en la praxis política y la vida cotidiana. En el caso ecuatoriano, por ejemplo, convergen pueblos y culturas diversas históricamente atravesadas por relaciones de dominación fruto de la colonialidad: andinas, afrodescendientes, amazónicas y mestizas (estos últimos con una mayor interiorización de la racionalidad moderna).

Desde la perspectiva de una interculturalidad crítica y liberadora, el desafío consiste en construir un Estado plurinacional que no reduzca los otros mundos culturales a expresiones meramente estéticas (posición posmoderna) mientras la cultura moderna europeo-norteamericana finalmente sigue imponiéndose en los campos económico, político y epistémico. Se trata, más bien, de reconocer en aquellas culturas negadas por la Modernidad fuentes legítimas de reflexión racional, ética y experiencia histórica capaces de contribuir activamente a la transformación de estructuras en el marco de un proyecto político de liberación nacional y popular. Esto permitiría, además, posicionarse frente al Norte de manera distinta, autónoma y con criterios culturales propios.

En este sentido, la construcción del Estado plurinacional implicaría un proceso conjunto de *creación de lo nuevo* a través del diálogo intercultural, evitando de este modo la identidad purista, la supremacía y la idealización romántica del propio mundo cultural. El Estado plurinacional sería resultado de una fusión paulatina de horizontes de los mundos culturales basada en la captación de semejanzas analógicas (manteniendo cada uno su distinción ontológica), un proceso creativo tanto inter como intracultural que tiene como punto de partida las víctimas de injusticias. Ello no implica la negación de toda expresión de racionalidad moderna en el Estado, sino la integración de lo mejor de la Modernidad desde criterios propios que emergerán de un diálogo intercultural que se proponga un proyecto político de liberación nacional y popular.

En este marco, es fundamental recordar, como sostiene De Sousa (2011a), que el pensamiento crítico que propone la ruptura del orden vigente desde sus víctimas, la descolonización epistemológica, y creación de un nuevo orden, debe estar conectado siempre a la realidad, es decir, renovarse constantemente y con un análisis siempre tan abierto e incompleto como lo que acontece en la praxis política.

BIBLIOGRAFÍA

- BLASER, M. (2019). "Reflexiones sobre la Ontología Política de los Conflictos Medioambientales". América Crítica. Año 3, N° 2, pp. 63-79.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2005) La poscolonialidad explicada a los niños. Popayán, Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2005) La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada, 1750-1816. Bogotá,
- DE SOUSA SANTOS, B. (2011). "Epistemologías del Sur". Utopía y Praxis Latinoamericana. Año 16, N° 54, pp. 17-39.

- DE SOUSA SANTOS, B. (2011) "Introducción: Las Epistemologías del Sur". Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer. CIDOB.
- DUSSEL, E. (2016). Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad. México, Ediciones Akal.
- DUSSEL, E. (2007). Política de la Liberación: Historia Mundial y Crítica. Madrid, Trotta.
- DUSSEL, E. (2011). Filosofía de la Liberación. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- DUSSEL, E. (2004). "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)". Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual. FORNET-BETANCOURT, R. (ED.). p.123-160,pp. 123-160.Editorial Trotta.
- DUSSEL, E. (2017). "Analogía y comunicación (interpelación, diálogo intercultural hacia la transmodernidad)". Cuadernos Filosóficos. Segunda Época. Año XIV, ,
- DUSSEL, E. (2006). 20 Tesis De Política. Mexico, Siglo XXI Editores.
- DUSSEL, E. (2014). 16 Tesis de Economía Política. Interpretación filosófica. México, Siglo XXI Editores.
- ESTERMANN, J. (2015). Más allá de Occidente: apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- HINKELAMMERT, F. (2008). Hacia una crítica de la razón mítica. Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana.
- LÖWI, M. (2012), Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- MIGNOLO, W. (2007). "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura". El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. CASTRO-GÓMEZ, S. y R. GROSFUGUEL (EDS.). p.25-47,pp. 25-47.Siglo del Hombre Editores.
- PUEBLO ORIGINARIO KICHWA AMAZÓNICO DE SARAYAKU. (2015). Kawsak Sacha- Selva Viviente: propuesta de los pueblos originarios frente al Cambio Climático. <<http://sarayaku.org/kawsak-sacha-selva-viviente-propuesta-de-los-pueblos-originarios-frente-al-cambio-climatico/>>.
- SMITH, N. (2020). Desarrollo desigual. Naturaleza, capital y la producción del espacio. Madrid, Traficantes de Sueños.
- ULLOA, A. (2016). "Justicia climática y mujeres indígenas en América Latina". Latin American Studies Association Forum. Año 47, N° 4,pp. 12-16.

BIODATA

Luis LASCANO-DEMERA: Magíster en Cambio Climático, Sustentabilidad y Desarrollo por la Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador. Licenciado en Ciencias Biológicas por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Diplomado en Filosofía de la Liberación por la Universidad Nacional de Jujuy (UNJu). Sus líneas de investigación son: ecología política, filosofía de la liberación, imperialismo y eco-imperialismo. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: "Transformaciones hidrosociales en Picahua, Tungurahua (Ecuador): un análisis multiescalar desde la ecología política del agua"¹ y "¿No consumir carne? Una visión desde la Justicia Ecosocial"²

¹ <http://www.revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/83312>

² <https://www.puce.edu.ec/wp-content/uploads/2023/10/Revista-Nuestra-Ciencia-25.pdf>