

# La Transmodernidad como un proyecto filosófico y político intercultural

## Transmodernity as an intercultural philosophical and political project

**ARTÍCULO**

**Macarena Morales**

Universidad Nacional de Quilmes, Argentina. Contacto: [maquimorales@gmail.com](mailto:maquimorales@gmail.com)

Recibido: septiembre de 2025

Aceptado: octubre de 2025

### Resumen

Este escrito intenta reconstruir la preocupación de Enrique Dussel por afirmar y desarrollar filosóficamente un proyecto transmoderno que aspire a promover la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales a partir de los aportes de la Filosofía de la Liberación.

En primer lugar, se busca reconstruir los inicios de las preocupaciones del filósofo por la problemática de las culturas y sus relaciones entre sí, tomando como punto de partida algunos escritos biográficos del propio autor y las influencias teóricas que le permitieron la construcción de la Filosofía de la Liberación, lo que devendrá, en textos posteriores, en la propuesta de una filosofía transmoderna.

En segundo lugar, se presentan algunas reflexiones en torno a la figura del pueblo oprimido como sujeto privilegiado de la liberación y del diálogo intercultural que constituirá el proyecto transmoderno.

Finalmente, el texto analiza a la Transmodernidad y a sus notas características en relación a la consideración de la Modernidad como una invención y a la apuesta por un “pluriverso *trans*-moderno (con muchas universalidades), multicultural, en diálogo crítico intercultural” (Dussel, 2015, p. 257).

**Palabras claves:** Transmodernidad; Alteridad; Pueblo oprimido; Interculturalidad.

### Abstract

This writing attempts to reconstruct Enrique Dussel's concern with affirming and developing philosophically a transmodern project that aspires to promote the cultural otherness of postcolonial peoples based on the contributions of the Philosophy of Liberation.

First, the aim is to reconstruct the beginnings of the philosopher's concerns with the problems of cultures and their relationships with each other, taking as a starting point some biographical

DIVULGATIO

writings of the author himself and the theoretical influences that allowed him to construct the Philosophy of Liberation, which will become, in later texts, the proposal of a transmodern philosophy.

Secondly, it presents some thoughts on the figure of the oppressed people as the privileged subject of liberation and intercultural dialogue that will constitute the transmodern project.

Finally, the text analyzes Transmodernity and its characteristic features in relation to the consideration of Modernity as an invention and the commitment to a “transmodern pluriverse (with many universalities), multicultural, in critical intercultural dialogue” (Dussel, 2015, p. 257).

**Keywords:** Transmodernity; Otherness; Oppressed people; Interculturality.

## Introducción

La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel se preocupa, desde sus inicios, por la construcción de un diálogo intercultural. Su propia biografía intelectual, su conciencia clara de sostener un pensamiento crítico y situado geopolíticamente en la experiencia concreta de ser un intelectual latinoamericano, le permite elaborar una aguda crítica al canon filosófico hegemónico. De esta manera, dicho diálogo intercultural parte de la conciencia de no estar ante un intercambio simétrico y neutral, sino de relaciones sociales históricas que son desiguales y que están atravesadas por relaciones de dominación y de dependencia.

El análisis que intentamos en este escrito nos resulta particularmente relevante pues aporta herramientas teóricas significativas para comprender la importancia de una praxis filosófica y política que adopte como punto de partida la voz de los grupos sociales oprimidos, y que desde ese lugar complejo se oriente a la elaboración de un diálogo crítico Sur-Sur (Dussel, 2015, p. 292).

En esto consiste, precisamente, el proyecto dusseliano de una filosofía transmoderna, que supere la lógica moderna que se ha constituido históricamente como hegemónica, que la considere una racionalidad más entre otras, y que resalte las herencias culturales previas a la modernidad pero que siguen presentes en la actualidad, que son también universales y que han logrado sobrevivir en diálogo crítico, complejo y también contradictorio con otras tradiciones culturales.

## Desarrollo conceptual

### *Los inicios del diálogo intercultural*

Dussel relata el devenir de su trayectoria filosófica como un proyecto geopolíticamente situado, como un producto de sus propias experiencias biográficas e intelectuales. En varios de sus textos narra su propia vida para intentar explicar la forma en que fue desarrollando sus ideas filosóficas. Para Ramaglia (2024), esta trayectoria -que es al mismo tiempo biográfica e intelectual-

resulta interesante porque independientemente de la significación personal que posee para el autor, da cuenta también de un itinerario crítico del pensamiento filosófico latinoamericano en general, que parte de la denuncia de la ausencia de vinculación con la propia tradición.

En *La nueva edad del mundo. La transmodernidad* (2015), Dussel señala su pertenencia a una generación de intelectuales latinoamericanos que no tenían dudas de ser parte de la cultura occidental. Relata que en su trayectoria universitaria había estudiado que la filosofía partía del pensamiento griego, considerado como los orígenes remotos de esta disciplina, tal como se enseñaba y aprendía en las universidades durante la juventud del autor y como se sigue reproduciendo hoy en muchas instituciones académicas. Los pueblos periféricos no tenían ninguna presencia en los planes de estudio. Por otro lado, se presentaba a las culturas desde miradas esencialistas, sustancialistas, sin fisuras ni complejidades.

Cuando en 1957 viajó a Europa para realizar su doctorado se inicia el descubrimiento de su identidad latinoamericana, su lejanía de esa herencia filosófica occidental que había estudiado en la universidad. Vivió unos años en Europa y también en Israel junto con el sacerdote Paul Gauthier trabajando como carpintero. Entonces

el problema cultural se me presentó como obsesivo, humana, filosófica y existencialmente: “¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad histórica?”. No era una pregunta sobre la posibilidad de describir objetivamente dicha “identidad”; era algo anterior. Era saber quién es uno mismo como angustia existencial (Dussel, 2015, p. 258).

Se inicia entonces un periodo en donde este filósofo asume el esfuerzo por reconstruir la historia mundial procurando situar a América Latina, reconocer y estudiar las culturas mundiales siguiendo los aportes de Paul Ricouer y su distinción entre cultura y civilización.<sup>1</sup> Por esos años, las preocupaciones del autor se centran en reconocer los núcleos ético-míticos de las grandes culturas universales y de América Latina particularmente, es decir, la visión del mundo que tiene una cultura, que le permite interpretar teóricamente los aspectos significativos de la existencia humana y también orientar prácticamente sus comportamientos. Para Dussel, el núcleo ético-mítico es una “visión del mundo (*Weltanschauung*) que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y que los guía éticamente” (Dussel, Mendieta y Bohorquez, 2009, p. 16).

Esta intencionalidad de problematizar el canon filosófico hegemónico desde el reconocimiento de la identidad latinoamericana aparece ya en los textos tempranos del autor. Por ejemplo, *Para una de-strucción de la historia de la ética* (1972), uno de los primeros escritos de la Filosofía de la Liberación, se propone -como el título lo indica- una de-strucción de la historia de la ética que asuma un carácter crítico y reflexivo, “quiere indicar ese camino de retorno en busca de lo olvidado” (1972, p. 6). Esta extensa obra, dividida en dos tomos, busca reconstruir una

<sup>1</sup> El concepto de civilización refiere a las estructuras universales y técnicas del progreso humano, mientras que el de cultura alude a los contenidos valorativos y míticos.

historia de la ética que se aparte críticamente de la interpretación hegemónica transmitida en las cátedras universitarias, que sitúan el origen de la filosofía y de la problemática ética en el contexto griego del siglo VI o V a.C. Dussel (1972) sostiene que en Grecia “nació la ética filosófica, como ontología (...), pero fue una ética filosófica griega; no pudo ser otra, lo fue inevitablemente” (p. 8) Entonces, el filósofo asume la tarea de descubrir el fundamento y los temas de lo que denomina una *ethica perennis*.

La tarea previa o preparatoria de una ética universal, *ethica perennis* o ética-ontológica fundamental, deberá ser una de-estrucción que llegue hasta el hontanar de la esencia humana como existencia, superando los estrechos límites (que no por ello pueden ser dejados de lado porque el filosofar es siempre un pensar en el mundo) de una cultura dada (pero absolutizada como universal y única, al no haberse tenido claramente como punto de partida la finitud del mismo pensar filosófico) (p. 11).

Desde fines de los 60 y durante la década del 70, reconocemos dos grandes influencias teóricas que le permitirán repensar este problema filosófico. Por un lado, la teoría de la dependencia, y por otro lado, la lectura de *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Lévinas.

Sobre la filosofía de Emmanuel Lévinas, Berloegui (1997) sostiene que le permite a Dussel estructurar filosóficamente la experiencia de dominación latinoamericana en dos momentos: uno negativo, de crítica a las filosofías de la Totalidad; y otro positivo, cuya intencionalidad es la construcción de una metafísica de la alteridad, una filosofía que adopte como punto de partida la experiencia de radical alteridad del Otro como pobre latinoamericano.

En palabras del propio Dussel (1993):

¿Por qué Lévinas?

Porque la *experiencia originaria* de la filosofía de la liberación consiste en descubrir el "hecho" masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como "señor" de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la "Modernidad"), centro-periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, versus cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); etc. Esta "experiencia" originaria -vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de la filosofía-, quedaba mejor indicada en la categoría de "Autrui" (otra persona como Otro), como *pauper*. El pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura popular o el mercado bajo la publicidad) no pueden partir simplemente de "l'estime de soi". El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia (p. 141).

García Ruiz (2014) sostiene que la filosofía levinasiana le proporciona a Dussel herramientas fructíferas para construir una crítica a la ontología occidental al tiempo que se distancia del filósofo lituano al realizar una lectura geopolítica de sus categorías, abriendo la pregunta por la construcción de una nueva totalidad, de un orden político al servicio del Otro (p. 778). Se hace

presente, entonces, un cuestionamiento que surge de Lévinas, pero que establece con este autor un diálogo crítico en tanto se cuestiona “la historia como una sucesión lineal de etapas que son la proyección de la historia interna de Europa al estatus de universalidad. América Latina se encuentra, en este sentido, fuera de la modernidad” (2014, p. 779). Se propone entonces una filosofía que problematice los condicionamientos epistemológicos y políticos del pensar filosófico latinoamericano desde la experiencia concreta de opresión y dependencia. En este sentido, Lévinas le permite a la filosofía de la liberación pensar la problemática ética desde una perspectiva geopolítica, al tiempo que el Otro deja de ser afirmado como mera individualidad y pasa a ser concebido como una totalidad cultural e histórica. En efecto

Levinas indica el carácter negativo de la Totalidad en tanto que negación del otro. Pero no indica nada sobre la construcción de una nueva Totalidad, más justa y que reconozca a los múltiples otros que surgen de una relación que desborda los límites de la relación ética. Es el orden de lo político donde la alteridad del otro se ve necesitada de mediaciones, de comparaciones; se tiene que concretar la figura del otro en el interior de una Totalidad histórica: el Estado (García Ruiz, 2014, p. 783).

Por su parte, la teoría de la dependencia proviene del campo económico. Durante el periodo de gestación y elaboración de la Filosofía de la Liberación imperaban las teorías desarrollistas que explicaban el subdesarrollo de los países periféricos como producto de la implementación de políticas económicas incorrectas, características de la situación de atraso de estos territorios. Por lo tanto, si estos países aplicaran las políticas que implementaban los denominados países centrales (desarrollados), llegarían en algún momento a ser como ellos. En contraposición, la teoría de la dependencia cuestiona la afirmación de que la situación periférica de los llamados países del “Tercer Mundo” sea producto de la aplicación de políticas económicas internas e inadecuadas. El desarrollo de los países centrales se produjo, para estos intelectuales, gracias a la explotación y a la dependencia de los países llamados subdesarrollados, es decir, que el desarrollo de ciertos territorios es posible solamente a costa de la dependencia de otros. Para la Filosofía de la Liberación, problematizar la dependencia histórica de nuestro continente es un paso necesario para construir una praxis filosófica y política liberadora. Analizar la dependencia en los niveles económico, político, cultural, religioso, permite

la escucha de la voz del pobre, antropológica entonces, que es oída como la provocación misma de Dios, desde una situación humana periférica con respecto a la metrópoli nordatlántica. (...) Es la detotalización crítica de todos los supuestos recibidos en un proceso pedagógico de dominación. Es la posibilidad de oír al pobre más allá del sistema nordatlántico; de oír al indio, al mestizo, al negro, al amarillo, a los oprimidos del mundo (Dussel, 1973, p. 216).

Dussel (2016b) señala que el descubrimiento del Otro levinasiano es reformulado por la

Filosofía de la Liberación y pensado entonces como la América Latina explotada,

como la periferia oprimida por el centro, como la mujer dominada por el machismo, como la juventud y el pueblo reprimidos por una pedagogía “bancaria” (diría Pablo Freire), como los pueblos originarios despreciados por la modernidad eurocentrica, como la política del mundo colonial ante las metrópolis nordatlánticas, como el capitalismo que explota al trabajador (como lo muestra Karl Marx), y como todo tipo de dominaciones (p. 201).

Estos aportes teóricos, sumados a las movilizaciones políticas y estudiantiles de esos años, generan, en palabras del propio autor, una “ruptura histórica”.

Lo que había sido el mundo metropolitano y el mundo colonial, ahora (...) se categorizaba como “centro” y “periferia”. A esto habrá que agregar todo un horizonte categorial que procede de la economía *crítica*, que exigía la incorporación de las clases sociales como actores intersubjetivos a integrarse en una definición de cultura. Se trataba, no de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permitía escindir el concepto “substancialista” de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no solo como “diálogo” o “choque” intercultural, sino más estrictamente como *dominación y explotación* de unas sobre otras) (...) La etapa “culturalista” había concluido (2015, p. 264s).

Esta cita no solo permite dar cuenta del giro que se produce en la forma de pensar a las culturas, y por lo tanto también al contacto entre ellas y al interior de las mismas, sino también de la intención de comenzar a problematizar la situación de América Latina desde un lugar que cuestione las relaciones de explotación y desigualdad en diferentes niveles. Dussel señala que aquí el diálogo intercultural había “perdido ingenuidad” (2015, p. 265), toma conciencia de las relaciones de poder y dominación y comienza entonces un esfuerzo por construir un diálogo Sur-Sur.

Arpini (2024) sostiene que en los textos de los 70, Dussel problematiza la dependencia haciendo foco, principalmente, en las condiciones sociales, políticas y culturales de la filosofía latinoamericana, reconociendo a dicha filosofía como elaborada en un contexto de dependencia, y por lo tanto, convocando a construir un nuevo pensar de liberación que asuma como punto de partida al oprimido, al marginado. Precisamente, el reconocimiento de la problemática de la dependencia sería, para esta autora, un punto de inflexión en la reflexión filosófica, pues “se habría puesto en marcha una auténtica filosofía de la liberación, que piensa desde la exterioridad/alteridad de la cultura latinoamericana periférica y dependiente” (2024, p. 57). Luego -en los 80- se produce una profundización de la problematización de la dependencia en los textos dusselianos, sobre todo a partir del diálogo crítico que el filósofo argentino entabla con Karl Marx, cuando además se incorpora el análisis de la dependencia en diferentes niveles, es decir, en el contexto del mercado mundial -entre países centrales y periféricos, y al interior de los países periféricos -entre las élites y el pueblo oprimido- con lo cual el problema se enriquece pues

cuando se trata de la relación entre países, lo que está supuesto es el horizonte concreto

del “mercado mundial”, donde un país tiene una composición orgánica global nacional más desarrollada (por su componente tecnológico) que otro país menos desarrollado. Lo que se expresa en las categorías de “país central” y “país periférico” respectivamente. En efecto, la tecnología es un factor nuclear en la competencia entre naciones. La tesis del intercambio desigual no termina de explicar la cuestión de la dependencia o explotación de la periferia, porque el problema anida en el nivel más profundo del capital productivo (...) Con estas precisiones, es posible comprender el sentido de las relaciones de dependencia entre dos países industriales, uno central y otro periférico, y consecuentemente del imperialismo cultural (Arpini, 2024, p. 59).

### **El pueblo oprimido como punto de partida del diálogo intercultural**

La dominación debe ser entonces problematizada en diversos niveles. Por un lado, hay una relación de explotación vertical, una explotación capitalista del trabajo, la extracción de plusvalor que realiza el capital sobre los trabajadores; pero por otro lado, también existe una explotación de tipo horizontal, de un capital sobre otro, es decir, entre naciones capitalistas, mediante la cual unas naciones dependen de otras, transfieren sus riquezas a otras (Dussel, 2014).

Por este camino es que Dussel discute la ilusión del diálogo intercultural simétrico. Se distancia entonces de los discursos multiculturalistas de origen liberal, que promueven las relaciones entre culturas y la necesidad de construir relaciones tendientes a obtener consensos sin problematizar las desigualdades y las asimetrías existentes y construidas históricamente. Abordar críticamente a la modernidad capitalista -que ha devenido hegemónica- requiere necesariamente un diálogo intercultural que parte de la alteridad de los pueblos históricamente oprimidos y de la reflexión en torno a su construcción como culturas periféricas. Esta nueva visión implica considerar los procesos históricos por los cuales una cultura imperial, que comienza a desarrollarse con la invasión de América en 1492, se constituye en central y relega a las otras culturas de América Latina, África y Asia a la condición de periféricas. Pero como se problematizan también las relaciones de dominación al interior de las propias culturas, encontramos que en ellas hay

élites educadas por los imperios que (...) repetían como eco lo aprendido en París o Londres. Élites ilustradas neocoloniales, fieles a los imperios de turno que se distanciaban de su propio “pueblo” y que lo utilizaban como rehén de su política dependiente (Dussel, 2015, p. 267).

En este punto es necesario detenernos en la categoría de pueblo, pues la liberación de la cultura popular implica también la necesidad de que el campo intelectual articule sus intereses con el bloque social de los oprimidos, que el proyecto de liberación parte de la cultura popular, pero que también la analice críticamente. El concepto de pueblo es una de las categorías centrales de la obra dusseliana, que abarca gran parte de su extensa trayectoria. Mientras que en los primeros textos se piensa esta categoría en relación con la distinción centro-periferia (1974; 1980), en textos posteriores, y a partir de su relectura de Marx, comienza a pensarla como bloque social,

como comunidad de víctimas. (1985; 1998; 2001). Se trata de una idea estrechamente relacionada con la manera en que Dussel piensa la política, pues es el pueblo quien encarna políticamente la exterioridad que a este filósofo le preocupa desde el inicio de su trayectoria intelectual.

Para Dussel (2006), un orden político justo debería asumir como prioritario el mandato de reproducir y ampliar la vida de la comunidad, entendida aquí como pueblo. Cuando los representantes desconocen este mandato obediencial y no persiguen el bienestar de la comunidad sino sus propios intereses, estamos ante una fetichización del poder. De esta manera, el concepto de pueblo se constituye como una categoría que alude a lo que el autor denomina víctimas de un cierto orden político y que problematiza las relaciones de poder y de dominación. Además, el pueblo no solo alude a la comunidad de oprimidos sino que también se erige como sujeto histórico de cambios sociales, que nos permite comprender a la sociedad como un espacio heterogéneo y complejo, en el que se hacen presentes relaciones sociales que se manifiestan - en el orden social vigente - como desiguales e injustas.

A comienzos de este siglo XXI, Dussel (2006) afirmaba:

Es la hora de los pueblos, de los originarios y los excluidos. La política consiste en tener "cada mañana un oído de discípulo", para que los que "mandan manden obedeciendo". El ejercicio delegado del poder obediencial es una vocación a la que se convoca a la juventud, sin clanes, sin corrientes que persiguen sus intereses corrompidos, y son corrompidos por luchar por intereses de grupos y no del todo (sea el partido, sea el pueblo, sea la patria, sea América Latina, sea la humanidad) (p. 8).

El pueblo designa entonces a un sujeto complejo y contradictorio, a un grupo heterogéneo de víctimas, que cuando toman conciencia de estar ante un orden social injusto y se rebelan ante este, cuando se conforman como mayoría movilizada en el contexto de movimientos sociales, se constituye como sujeto histórico.

Si «pueblo» es el bloque social y comunitario de los oprimidos, en las naciones «pobres», por medio de una sobreexplotación máxima, dichas masas toman hoy una conciencia universal del mal estructural internacional y fundamental. De ahí que su «conciencia» (...) es la conciencia más clara en la historia mundial presente. Ellos son el sujeto del sufrimiento total y por ello sujeto del futuro planetario (Dussel, 2016a, p. 156s).

Para Dussel, “la separación entre ricos y masa de oprimidos produce un panorama cada vez más violento, sangriento, represor” (2016a, p. 156). Esto porque las clases burguesas de los países periféricos deben compensar la transferencia de riquezas explotando más a los sectores populares de sus propias comunidades. Por lo tanto, “los ‘pobres’ de las naciones ‘pobres’ son la masa miserable del planeta” (2016a, p. 156).

En este aspecto es que la filosofía dusseliana se va a nutrir también de los aportes del pensamiento de Karl Marx -autor con el que, como ya señalamos, dialoga ampliamente en textos desde la década de 1980- a la hora de pensar a las culturas como modos o sistemas de tipos de

trabajo que se sustentan en la dimensión material o económica, sin que esto implique caer en el economicismo. Si el pueblo es el nuevo sujeto histórico de la liberación, de construcción de una cultura revolucionaria, la filosofía debe partir de pensar lo popular, los sectores sociales explotados, oprimidos, que han sido históricamente “lo Otro” de esa totalidad constituida por la cultura hegemónica. La categoría de pueblo designa, por lo tanto, a un sujeto más amplio que la denominada clase obrera, abarcando también a otros sectores, como campesinos o pueblos originarios.

Y si la dominación se expresa en diferentes niveles, la liberación también tendrá que ser en diversos niveles. La liberación nacional no debe únicamente romper con la relación de dependencia entre naciones, sino que debe abarcar tanto la dimensión vertical como la horizontal “Si la liberación nacional solo incluye la ruptura de la relación social en beneficio de la burguesía nacional, la liberación es populista, aparente, ficticia” (Dussel, 2016a, p. 160).

Todo lo dicho implica problematizar y reformular las nociones que sobre las culturas no occidentales ha construido la tradición historiográfica hegemónica, pero también y fundamentalmente reconstruir la propia visión de Europa y de la cultura occidental. Dussel se propone, entonces “situar a todas las culturas” (2015, p. 274). Si sus primeros trabajos mostraron a las culturas como si fueran un todo autónomo y portador de sus propios núcleos ético-míticos, y cuyos puntos de contacto se comenzaban a mostrar recién a partir de fines del siglo XV, este postulado va a ser reformulado a partir de la construcción del proyecto transmoderno. En efecto, la lectura de André Gunder Frank “cambió el panorama” (Dussel 2015, p. 275). Arpini (2021) sostiene que este autor impacta en la forma en que Dussel interpreta la cuestión cultural para formular la categoría de transmodernidad, pues permite reconocer que los pueblos de origen asiático y africano presentaban un desarrollo muy superior a los europeos desde, al menos, cinco mil años antes de los inicios de la Modernidad y que la centralidad europea mundial es un evento relativamente reciente en la historia de la humanidad.

### **El mito de la Modernidad y el proyecto transmoderno**

Dussel realiza una minuciosa reconstrucción de la historia mundial en la que reconoce que la Europa conquistadora y ubicada en la centralidad del sistema-mundo había sido, en realidad, una zona históricamente periférica, en contraposición con el mundo musulmán que hasta el siglo XIII era mucho más desarrollado. Para el filósofo, la Modernidad se inicia con la conquista de América por parte de España, heredera de esa cultura musulmana. Esto permite la apertura geopolítica de Europa hacia el Atlántico, el despliegue del sistema-mundo moderno-colonial, gracias al cual esa región periférica y atrasada se constituirá, trescientos años más tarde, en el centro de ese nuevo sistema-mundo. “Es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente” (2015, p. 276).

Recién a partir del siglo XVIII, con la Ilustración y la Revolución Industrial, la Modernidad alcanza su plenitud y se afirma el colonialismo. Por esto es que el autor cuestiona las miradas ingenuas que piensan al diálogo entre culturas como una posibilidad simétrica multicultural. Por el contrario, la cultura occidental moderna se ha constituido como dominante, ha colonizado a otros pueblos y ha calificado a las otras culturas como primitivas, premodernas, subdesarrolladas.

A esas culturas que no son ni “metropolitanas” ni “primitivas”, se las va destruyendo por medio de la propaganda, de la venta de mercancías, productos materiales que son siempre culturales (como bebidas, comidas, vestidos, vehículos, etc.), aunque por otro lado se pretende salvar dichas culturas valorando aisladamente elementos folklóricos o momentos culturales secundarios (Dussel, 2015, p. 278).

A diferencia de otros teóricos, como Wallerstein, Dussel sostiene que la centralidad mundial de Europa no es coetánea a la construcción del sistema-mundo moderno, colonial y capitalista. Para este autor, Europa primero es moderna y luego centro mundial. Si esta centralidad se consigue recién con la Revolución industrial, tiene solo algo más de dos siglos, lo que es poco tiempo para lograr la transformación de los núcleos ético-míticos de culturas milenarias y universales, que han sido efectivamente colonizadas por la cultura occidental pero que no han desaparecido. Es decir: han sido despreciadas, negadas, calificadas como primitivas, atrasadas o salvajes, pero han logrado permanecer en los márgenes, en la exterioridad. Esta exterioridad no es una mera identidad sustantiva incontaminada y natural, sino un proceso complejo y contradictorio, que se ha ido construyendo en el contexto de esa Modernidad colonial. Se trata de culturas exteriores a la Modernidad europea, pero que han convivido con ella y han aprendido a responder a su manera a sus desafíos. Como no son modernas, tampoco son posmodernas. Son, para este filósofo, premodernas y próximamente transmodernas, pues esta categoría indica también un proyecto futuro, utópico, “una realidad alternativa, tanto efectiva como posible, así como también deseable” (Acosta, 2019, p. 30).

### *La Transmodernidad*

quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other Location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna. Una futura cultura *trans-moderna*, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (Dussel, 2015, p. 283).

Llegamos entonces a la formulación de la categoría de Transmodernidad, desarrollada por Dussel a partir de los años noventa. Se trata de un llamado a superar la razón moderna y su praxis de dominación a nivel mundial. El proyecto de liberación que se construye desde Latinoamérica y

se vuelve también un planteo mundial debe comenzar por develar el mito de la Modernidad, por el cual se presenta como un proyecto de civilización y desarrollo cuando en realidad es también dominación y opresión de los pueblos periféricos. No se trata de negar la razón moderna sino de considerarla un tipo de racionalidad entre otras, ni más ni menos importante, y que se co-realice junto con las formas de racionalidad que históricamente la Modernidad ha negado. En este sentido, Acosta afirma que “*Transmodernidad* es también *transoccidentalidad*” (2019, p. 33).

La Transmodernidad rescata las herencias culturales que son anteriores y que están más allá de la Modernidad, pero que siguen vigentes en la actualidad, y en ese sentido son “universales”, pues también se han construido en diálogo con otras tradiciones culturales. Se distancia tanto de los planteos que romantizan folkóricamente un pasado remoto e ideal, previo a la Modernidad, como de los postulados posmodernos que cuestionan a toda la Modernidad y su racionalidad. (Asprella, Baldoni y Estévez en Asprella, Liaudat y Parra, 2020). Por otra parte, la propuesta dusseliana tampoco se trata de rescatar la comunicación entre culturas que predomina en el multiculturalismo liberal, que desconoce las asimetrías, la desigualdad y la dominación existente entre culturas.

El horizonte que se proyecta más allá de los problemas generados con el desarrollo de la modernidad capitalista hegemónica, que hoy resultan hechos urgentes de resolución, requiere de la concreción de un diálogo para retomar los aportes de cada una de esas culturas vigentes (Ramaglia, 2024, p. 76).

Para Dussel (Dussel, Mendieta y Bohórquez, 2009), toda cultura se ha realizado siempre preguntas de carácter ontológico, ya sea referidas al mundo circundante o a la interioridad humana. Dichas preguntas, que constituyen problemáticas universales, han sido respondidas de diferentes maneras y han dado lugar a diversas explicaciones que conforman la sabiduría propia de un pueblo. Se trata de narraciones que generalmente se han plasmado en forma de mitos, que para el autor poseen una racionalidad de tipo simbólica, pues procuran dar razones o fundamentos acerca de determinados fenómenos. Dichos mitos han devenido luego en categorías filosóficas que, al tiempo que lograron mayor claridad conceptual, perdieron la riqueza simbólica y la diversidad de interpretaciones a que suele dar lugar un mito. Es decir, que toda cultura ha dado respuesta a los núcleos ético-míticos. Es un error, por lo tanto, atribuirle solo a Grecia este proceso.

Esto produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia (que denominamos heleno y eurocentrismo) que impedirá tener una visión mundial de lo que realmente ha acontecido en la historia de la filosofía. De no aclararse estas cuestiones mediante un diálogo actual entre tradiciones filosóficas no occidentales con la filosofía europeo-norteamericana, el desarrollo de la filosofía entrará en un callejón sin salida. Lo digo en especial como latinoamericano (Dussel, 2009, p. 18).

La Transmodernidad designa, entonces a un proyecto futuro, utópico, superador del estado de cosas actual, pero que no aparece en un horizonte lejano, sino que se está comenzando a gestar y a recorrer en el presente, a partir de la caracterización del orden mundial neoliberal como

un sistema de muerte, que no permite el desarrollo de la vida y que debe ser, por lo tanto, urgentemente superado. Es interesante, a modo ilustrativo, destacar que la pandemia de COVID-19 fue interpretada por Dussel (2020) como “un evento de significación histórico mundial del que posiblemente no midamos su abismal sentido como signo del final de una época de larga duración, y comienzo de otra nueva Edad que hemos denominado la Transmodernidad” (p. 215).

El diálogo intercultural con el que se construya este proyecto transmoderno debe ser transversal, pero entre periferias, sin necesidad de traducir todo a la cultura dominante, sin caer en esa ilusión ingenua de simetría entre culturas. La interculturalidad no es un punto de partida, sino un proceso, un objetivo de la praxis de liberación. Este diálogo crítico debe asumir, para Dussel (2015), cinco rasgos centrales:

- Afirmar la exterioridad despreciada, es decir, iniciar el camino de descolonización a partir del reconocimiento del valor de la propia cultura, estudiar afirmativamente nuestro legado cultural.
- Construir una mirada crítica de la tradición con recursos de la propia cultura, es decir, no permitir que sea la Modernidad quien aporte los instrumentos de análisis, sino que sea el intelectual crítico quien seleccione qué instrumentos modernos resultarán útiles para una reconstrucción de la tradición a la que pertenece, pensada en forma compleja y procesual y no como una esencia fija e inmutable. Dussel habla aquí del lugar del intelectual crítico como alguien ubicado en la frontera entre la cultura dominante y la propia.
- Dedicar tiempo a la reflexión, al estudio y a la maduración del propio legado. Que ese tiempo de estudio sea también de resistencia, de reinterpretación de la comunidad y de los supuestos eurocéntricos que operan dentro de las propias élites coloniales.
- Apostar por un diálogo intercultural Sur-Sur antes de pasar al diálogo Sur-Norte, pensar filosóficamente desde las periferias y en diálogo crítico, considerando a la tradición hegemónica en condiciones de simetría con el resto y no como aquella tradición privilegiada por la que forzosamente hay que pasar.
- Que este esfuerzo sea un proyecto que no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, desde su ser fronterizo. Esto es, precisamente, lo que lo convierte en un proyecto transmoderno y no moderno ni posmoderno.

A modo de cierre, valgan las siguientes palabras con las que el propio Dussel (2007) caracteriza a la Transmodernidad:

La solidaridad con las víctimas es el tema de una filosofía transmoderna, crítica, mundial, de liberación. De una filosofía que crece en la oscuridad de los excluidos, que sin embargo luchan en la esperanza de otro mundo, de un *altermundismo* que se desarrolla ante nuestros ojos, que se manifestó en el “¡que se vayan todos!” del 21 de diciembre de 2001 en la Argentina despojada, o en los millones de cientos de ciudades de todo el mundo del 15 de febrero de 2003 ante una guerra injusta, intolerante, falta de toda solidaridad para con los

pobres, los condenados de la Tierra<sup>2</sup> (p. 299s).

En síntesis, la propuesta transmoderna parte de una lectura crítica de la historia mundial, revelando su carácter colonial y eurocéntrico, develando que la centralidad europea es resultado del proceso de expansión que se inicia con la conquista de América y que se fortalece más tarde, en el siglo XVIII. Frente a los discursos que presentan a la Modernidad como sinónimo de progreso universal, el proyecto transmoderno procura rescatar y reconocer a las culturas situadas en la exterioridad del sistema-mundo moderno y colonial, con lo cual se vuelve necesaria la superación de la Modernidad, pero también de la Posmodernidad, rescatando la necesidad de un diálogo intercultural simétrico y genuino, que valorice las múltiples rationalidades de las herencias culturales negadas.

## Conclusión

Uno de los aportes más valiosos de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel es haber reflexionado en torno al problema del diálogo intercultural en condiciones concretas, en relaciones sociales de desigualdad, de dominación y de dependencia. De ahí que su propuesta filosófica se constituya como un esfuerzo por problematizar las concepciones eurocéntricas, por reconocer la exterioridad de las culturas oprimidas y por situar al pueblo como el sujeto histórico del cambio social y de la liberación.

El proyecto transmoderno se erige como un horizonte teórico y político que problematiza tanto a la modernidad hegemónica como a las miradas relativistas posmodernas y se propone un proyecto pluriversal, fundado en el reconocimiento auténtico de la alteridad, en la solidaridad, en la justicia y en un orden político sustentado en un mandato obediencial. Dicha apuesta debe partir, para el autor, desde las propias periferias, construyendo un diálogo intercultural Sur-Sur que asuma como prioridad ineludible la responsabilidad ética frente a las víctimas del sistema.

Estamos, por lo tanto, ante una apuesta por un diálogo intercultural que no constituye un punto de llegada, sino que es un proceso abierto y en construcción, que nos convoca, hoy más que nunca, a luchar activamente por un mundo transmoderno, más justo y solidario.

## Referencias bibliográficas

- Acosta, Y. (2019). Interculturalidad y transición a la Transmodernidad. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24, 28-42.
- Arpini, M. A. (2021). Trans-modernidad y moral de la emergencia: críticas a la modernidad y propuestas alternativas desde Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig. En: Ramaglia, D. (comp.) *Recorridos alternativos de la modernidad: derivaciones de la crítica en el pensamiento*

<sup>2</sup> Se refiere a la invasión de Irak por parte de los Estados Unidos.

contemporáneo. Buenos Aires: Teseo.

Arpini, M. A. (2024). Enrique Dussel y la cuestión de la dependencia. Apuntes en torno a un debate en el marco de la filosofía latinoamericana. *Cuyo. Anuario de Filosofía argentina y americana*, 44, 45-65.

Asprella, E., Baldoni, C. y Estévez, D. (2020). Filosofía de la Liberación, un acercamiento desde la obra de E. Dussel. En: Asprella, E., Liaudat, S. y Parra, F. (Coords.). *Filosofar desde Nuestra América. Liberación, alteridad y situacionalidad*; La Plata: Edulp, Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata.

Berloegui, C. (1997). La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (2º parte). *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 58, 347-371.

Dussel, E. (1972). *Para una destrucción de la Historia de la Ética*. Mendoza: Ser y tiempo.

Dussel, E. (1973). *América Latina: Dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.

Dussel E. (1980). Apéndice: Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular. En: *La pedagógica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.

Dussel, E. (1985). De la exterioridad a la subsunción: capital y trabajo. En: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Gundrisse*. México: Siglo XXI.

Dussel, E. (1993). Hermenéutica y liberación. En: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2001). Pueblo y hegemonía. Una conversación con Ernesto Laclau. En: *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée

Dussel, E. (2003). Lo político en Lévinas (hacia una filosofía política crítica). *Signos filosóficos* 9, 111-132.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Dussel, E. (2007). Deconstrucción del concepto de “Tolerancia” (De la intolerancia a la solidaridad). En: *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

Dussel, E. (2014). Competencia entre capitales globales nacionales de los países desarrollados y subdesarrollados. La teoría de la dependencia. En: *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI Editores.

Dussel, E. (2015). La nueva edad del mundo. La transmodernidad. En: *Filosofías del sur. Descolonización y trans-modernidad*. México: Akal.

Dussel, E. (2016a). Crítica ética de la dependencia. En: *Ética comunitaria*. Caracas: Editorial El perro y la rana.

Dussel, E. (2016b). El paradigma de la liberación. En: *14 tesis de ética. Hacia la esencia del*

*pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.

- Dussel, E. (2020). Cuando la naturaleza jaquea la orgullosa modernidad. En: Aguilar, Y. (et al.). *Capitalismo y pandemia*. México: Filosofía libre
- Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- García Ruiz, P. (2014). Geopolítica de la alteridad. Lévinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 51, 777-792.
- Ramaglia, D. (2024). De la modernidad a la transmodernidad. Proyecciones de la filosofía de Enrique Dussel. Cuyo. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 44, 67–86.