

La universalidad desde el liberacionismo filosófico cristiano: transmodernidad y nuevo mestizaje cultural*

Universality from the Perspective of Christian Philosophical Liberationism: Transmodernity and New Cultural Mixing

[Artículo misceláneo]

Juan Matías Zielinski**

Fecha de entrega: 09 de diciembre de 2023

Fecha de evaluación: 15 de mayo de 2024

Fecha de aprobación: 24 de mayo de 2024

Citar como:

Zielinski, J. M. (2024). La universalidad desde el liberacionismo filosófico cristiano: transmodernidad y nuevo mestizaje cultural. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 45(131), 466–483. <https://doi.org/10.15332/25005375.9973>



Resumen

Este escrito expone las diversas dimensiones semánticas de las categorías de Transmodernidad (Enrique Dussel) y Nuevo mestizaje cultural (Juan Carlos Scannone), en el marco de la contribución de la filosofía liberadora de inspiración cristiana a la idea de “universalidad”. Esta

* Este artículo surge de la elaboración de mi tesis doctoral en filosofía, denominada: “De la Redención a la Liberación. Modulaciones filosófico-teológico políticas sobre la ‘justicia mesiánica’ en el Nuevo Pensamiento contemporáneo, judeo-europeo y cristiano-latinoamericano”. La tesis fue defendida el 27 de noviembre de 2023 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

** Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: jmzielinski@gmail.com; ORCID:0000-0002-0581-5458.

reconstrucción se basa en un análisis de la reconceptualización ofrecida por estos dos autores de la noción de “universalidad”, a partir de la relación entre la Modernidad europea y la Postmodernidad euronoramericana, los procesos diferenciados de modernización latinoamericanos y la pluralidad de las tradiciones nuestroamericanas.

Palabras Clave: Universalidad, Transmodernidad, Nuevo mestizaje cultural, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone

Abstract

This paper explores the complex semantic aspects of “Transmodernity” by Enrique Dussel and “New Cultural Mixing” by Juan Carlos Scannone within the context of how Christianity's liberating philosophical framework contributes to the idea of “universality”. This reconstruction delineates a analysis of the reconfiguration offered by these two authors concerning notion of “universality”, on the basis of the relationship between European Modernity and Euro-North American Postmodernity, the differentiated processes of Latin American modernization and Nuestroamerican tradition's plurality.

Keywords: Universality, Transmodernity, New Cultural Mixing, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone

Introducción

No cabe duda que el “hito-1992” -V centenario de la Conquista de América- representó un punto de inflexión para el pensar filosófico y teológico-político latinoamericano (Fornet-Betancourt, 2004, p. 25). En dicha atmósfera intelectual, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, exponentes insignia de la corriente analéctica de la filosofía de la liberación (Cerutti-Guldberg, 1989, pp. 65-83; Scannone, 2009a, pp. 62-63), afrontaron el difícil desafío de deconstruir la “universalidad” noreurocentrada desde la perspectiva de los pueblos neocoloniales. En efecto, en esa época aparecieron dos libros de su autoría relevantes a la hora de reflexionar sobre la subsunción periférica de los efectos de la Modernidad europea y

fundamentalmente sobre la crítica a su modelo de “universalidad restringida” o “universalidad colonialista con pretensión de hegemonía” (Aguerre, 2016, p. 104). Mientras que Scannone publicó su obra *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (1990), vertebrado entre otras nociones por la de “Mestizaje cultural”, Dussel presentó *1492: El encubrimiento del Otro* (1994), donde plasmó una de las primeras formulaciones de la categoría de “Transmodernidad”. En adelante, se detallan las coordenadas generales de cada una de estas ideas-fuerza, con el fin de delinear la reconceptualización que puso en juego el liberacionismo filosófico cristiano de la idea de universalidad.

Transmodernidad y pluriversidad, según E. Dussel

Desde su primera formulación, Dussel entendió la Transmodernidad como un dispositivo de conciliación entre la crítica al núcleo ontológico de la Modernidad europea y su *ethos* conquistador -universalidad abstracta- y la recepción creativa por parte de los pueblos periféricos de los principales hallazgos de la Modernidad y los procesos de modernización - pluriversalidad contextual. Un planteo tal conlleva, en un sentido, una crítica negativa del “Mito de la Modernidad”, esto es, de la autocomprepción de Europa como una cultura superior desde la cual podía y sobre todo debía “exportar” sus máximas realizaciones culturales -en sí mismas “universales”: la religión y la salvación, la racionalidad y la civilización; en otro, alienta la metabolización periférica de uno de los principales aportes de la Modernidad filosófica, como fue el protagonismo de las dimensiones crítica y emancipatoria de la razón. Se puede afirmar, entonces, que, por una parte, Dussel veía conveniente asumir los logros indiscutibles del “giro emancipador” de la Modernidad europea pero, por otra, lanzaba una crítica radical de su componente “sacrificial”, de ese dispositivo que produjo la

“inmolación” de un sinnúmero de víctimas del mundo colonial en nombre del progreso civilizatorio -“falacia desarrollista”. El proyecto transmoderno reivindica expresamente el uso público y crítico de la razón, aunque le exige a este último que amplíe su concepción de la universalidad atendiendo a la “razón del Otro”: respeto de la alteridad histórico-cultural, simetría en la participación de las diversas formaciones culturales y postulación de una mundialidad polilógica (Dussel, 1994, pp. 201-202). En suma, en la obra *1492...* el autor aludía a un proyecto filosófico, político y cultural sostenido en un tipo de racionalidad de claro tinte intercultural, ecológico y democrático (1994, p. 180).

Frente a los intentos recurrentes de modernización planetaria, Dussel distinguía dos tipos de estrategia político-cultural: por un lado, la posición “desarrollista”, que concibe la Modernidad como un proceso meramente intraeuropeo expandido sobre el resto del planeta con el fin de modernizar -llevar “progreso” y “desarrollo”- a las culturas “pre-modernas”; por otro, la de quienes pretenden recuperar los hallazgos de la Modernidad pero negando la dominación y la exclusión constitutivas de su “razón cínico-gestora” -capitalista, liberal-neoliberal, eurocéntrica, patriarcal/heterosexista, racista y ecocida (Dussel, 2009, p. 64). Asumiendo la segunda perspectiva, la Transmodernidad sustenta su crítica en función de dos límites absolutos ante la avanzada del capital -en plena crisis del proceso civilizatorio moderno: la muerte de la vida en su totalidad (dimensión ecológica), en tanto efecto de la necesidad insaciable de aumento de la tasa de ganancia, y la destrucción de los seres vivientes en su conjunto producida por la pobreza -dimensión antropológica incorporada en la ecológica. Así, la expansión de la Modernidad choca con la imposibilidad práctica de incorporar a un otro no reducible a la lógica propia del mercado capitalista, o sea, a aquellas poblaciones, naciones y

culturas encubiertas por los procesos de modernización (Dussel, 2007a, p. 206). Estas últimas fueron asimiladas bajo el manto mistificado de las ideologías del “progreso” primero y del “desarrollo” después, siendo incorporadas subalternizadamente en la lógica del capital pero silenciadas y reprimidas en su Exterioridad (particularidad cultural). Dussel veía con claridad que la base ideológica del proyecto modernizador se halla en una concepción restringida de la universalidad, desde la cual las formaciones culturales dominantes se concibieron como de suyo “mundiales” o “universales”, aunque no fueran más que un particular extendido a escala global e impuesto hegemónicamente. En esta dirección, es notable que dicho “racionalismo/humanismo universalista abstracto” niega o subestima el valor inherente a las formaciones sociales de la periferia, encubriendo así su mundo histórico y cultural (Dussel, 2015, p. 204).

En este contexto global, pareciera que las únicas alternativas válidas son o “incluirse a Occidente”, “abrirse” a la globalización neoliberal y en consecuencia modernizarse bajo el mandato ontológico-epistémico de la “falacia desarrollista” (universalidad *a priori*), o “recluirse” en las tradiciones culturales propias amparándose en un tipo de mistificación montado sobre cierta nostalgia esencialista de un pasado ahistórico ideal (particularidad *a priori*). Desmarcando el proyecto transmoderno de ambos puntos de vista, Dussel se opuso a dos estrategias: por un lado, confrontaba con los proyectos modernizadores que, aun considerando en cierto modo las “coloraturas” locales de la periferia, reivindican una esencia de la Modernidad como núcleo extrapolable y aplicable a/en otros contextos no-centrales (2020, pp. 23-33); por otro, rechazaba la negación de la Modernidad *in toto*, viendo en esta perspectiva una reacción fundamentalista y particularista. Por el contrario, en la vía transmoderna se trata de “salir” de la Modernidad a través de su “fagocitación”, es decir, de

subsumir sus aspectos y aportes valiosos al insertarlos en una cultura distinta que los modifica sustancialmente (Dussel, 2020, pp. 30-31). No obstante, no deja de reconocerse que los bloques sociales que recuperan el valor de su tradición cultural se enfrentan, en principio, al peligro del desprecio ingenuo del poder subjetivador de la cultura dominante o, inversamente, al peligro de la exaltación ingenua de la identidad cultural propia -“ontologismo” que pretende restaurar la “pureza” de la tradición previa a la Conquista. Frente a este falso dilema, el planteo transmoderno apela a la potencia creativa de los pueblos post-coloniales, con el fin de que éstos instauren, en diálogo crítico con los procesos de modernización promovidos por el Norte global, proyectos políticos, económicos, sociales y religiosos alternativos (Dussel, 2007a, p. 209).

“Transmodernidad” significa, por tanto, el intento de constituir una pluriversalidad, que parte de la resistencia del “otro-periférico” como expresión de su afirmación distintiva; vale decir, un antidisco de la “universalidad concreta” de la Modernidad capitalista universalizada, que concibe la mundialidad como un espacio de diálogo simétrico en el que todas las culturas puedan afirmarse. Para Dussel, este “contradiscourse” puede ser entendido como el reverso de la Modernidad, en tanto oposición-resistencia y alternativa-creación al lugar hegemónico que ocupa el horizonte europeonoramericano. En última instancia, se alude a la novedad que portan los pueblos neocoloniales, surgida de la crítica a la dominación (oposición, dialéctico-diferencial) pero principalmente de la instauración de un nuevo orden civilizatorio (transposición, analéctico-distintiva). La comprensión de dicha situacionalidad contextual a partir de una lente transmoderna implica afirmar que estos “mundos de la vida” tienen su origen “fuera” o “más allá” (“trans-”) de la cultura moderno-occidental o, en otras palabras, que sus modos de vida revelan continuamente un “resto” no

reducible al mercado capitalista. De ahí que se promocionen procesos de transformación político-culturales en orden a la implantación de un pluriverso, originado, primeramente, por la recreación afirmativa, crítica y autocritica de las tradiciones excluidas del Sur. Este largo proceso necesita, así, de la afirmación de la Exterioridad despreciada, de la crítica de la tradición cultural propia a partir de sus recursos intrínsecos, de estrategias de resistencia cultural, del diálogo intercultural entre los críticos de esas culturas y de proyectos plurales de “crecimiento cualitativo” (Dussel, 2015, pp. 54-64). La Transmodernidad radica, así, en la subsunción de los logros de la Modernidad y la Postmodernidad a partir del reconocimiento del valor propio y de los horizontes de novedad que surgen de las culturas periféricas del sistema mundial (Dussel, 2007b, p. 145). El mencionado movimiento afirmativo conlleva la postulación de una polilogicidad, mediante la cual la “universalidad unívoca” se troque por un “pluriverso analógico”. Este último debería sentar las bases de un espacio donde la universalidad sea fruto del diálogo simétrico entre las distintas culturas, a partir de una comunicación crítica y creativa entre sus elementos semejantes (Dussel, 2016, pp. 99-100). Tanto en el plano intercultural como en el intracultural, el recurso a la analogía permite pensar el modo mediante el cual las distintas formaciones culturales entran en diálogo, aunando por semejanza las múltiples reivindicaciones diferenciales de cada una de ellas. Dussel caracteriza el dispositivo de la “transversalidad” -clave en el intercambio intercultural, también entre tradiciones filosóficas (2016, pp. 25-30)-, como un diálogo “Sur-Sur”. Es notorio que una de las tareas más urgentes que debe afrontar el diálogo interfilosófico radica en la reposición hermenéutica de los saberes narrativos de las tradiciones mítico-simbólicas de las “culturas ancestrales” (2016, pp. 93-94). Asimismo, una filosofía transmoderna del Sur, pensada como consenso filosófico de las filosofías del mundo poscolonial, debe problematizar indefectiblemente la cuestión de la

colonialidad. El autor se refería principalmente a la “colonialidad del saber”, en el sentido de llevar adelante una crítica de los métodos, las temáticas, las fuentes, la configuración del discurso, la realidad sociocultural considerada y la comunidad de interlocución legitimados por la matriz colonial, neocolonial e ilustrada del canon epistemológico occidental. En resumidas cuentas, el desafío radica en la relocalización epistémica de la reflexión crítica, o sea, en el reposicionamiento del pensar filosófico y teológico-político latinoamericano a partir de las subjetividades y las comunidades oprimidas del mundo neocolonial (Dussel, 2016, p. 339).

Nuevo mestizaje y *ethos* cultural, según J.C. Scannone

Scannone propuso en la década de los noventa -aunque su tematización venía ya desde los años setenta- la categoría de “mestizaje cultural”. Desde una perspectiva crítica ante el fenómeno histórico-filosófico de la Modernidad, indicaba las coordenadas nucleares de su planteo a partir de algunos interrogantes guía: “¿está la primera [la racionalidad sapiencial latinoamericana]¹ necesariamente destinada a perecer ante el incontenible avance de la segunda [la racionalidad científico-tecnológica o instrumental]²?", “¿O acaso residen en aquélla posibilidades nuevas para esta última, de modo que nos encontremos ante el desafío histórico de una nueva síntesis cultural?” (1990, p. 97). Partía, así, de la idea de que la racionalidad sapiencial latinoamericana posee una cierta capacidad de reubicar histórica y existencialmente la racionalidad científico-técnica, de manera tal que, sin quitarle a ésta su autonomía y especificidad propias, pueda otorgarle “arraigo cultural” y “orientación ética de justicia”. En este sentido, coincidía con Karl-Otto Apel en que, a través de la mediación de sus diferencias mutuas, la racionalidad científico-tecnológica supone tanto la

¹ Aclaración del autor.

² Aclaración del autor.

racionalidad hermenéutica como la ética, fundamentalmente en referencia a la validez intersubjetiva que exige la argumentación científica (1990, p. 134). Con todo, su posición se mostraba crítica del uso ideológico que se hiciera de la rationalidad instrumental en los procesos de modernización de las naciones periféricas; consideraba que en ellos se promueve la supremacía de unas naciones sobre otras y que por medio de ellos se transfieren los modos de vida dominantes a las culturas de los pueblos neocoloniales, promoviendo de esta manera el “desarraigo cultural” (1990, pp. 97-98). Sin embargo, apoyándose en la ambigüedad de su uso, encontraba que la rationalidad científico-técnica puede servir también para aumentar los niveles de eficacia en el ámbito socioeconómico, dado que provee herramientas para solucionar algunos de los problemas más acuciantes de América Latina. De este modo, entendía que tanto la sapiencial como la científico-tecnológica son modalidades válidas de rationalidad, aunque a su juicio la primera representa una más “arraigada en el suelo cultural” y “éticamente orientada a la justicia” (1990, p. 99). Teniendo por objetivo “reubicar” la rationalidad científico-técnica, proponía tres tareas específicas: en primer lugar, realizar un discernimiento histórico-cultural de las teorías científicas y técnicas, mediante una crítica de sus presupuestos ontológicos y antropológicos subyacentes; en segundo lugar, a través de una “transferencia analógica de actitudes éticas” (plano subjetivo) y su correspondiente “transferencia analógica de perspectivas hermenéuticas” (plano objetivo), tomar de la sabiduría popular ciertas categorías analíticas en orden a fomentar teorías y modelos tecnocientíficos más ajustados a la realidad cultural de los pueblos involucrados; y, en tercer lugar, asumir en la teoría filosófica de la rationalidad el aporte del “*logos* sapiencial” de la sabiduría popular, con el fin de replantear los caracteres del “ser” (el *logos* griego) heredados por la rationalidad moderna. En resumidas cuentas, pretendía que esta última, manteniendo su

universalidad, necesidad y abstracción constitutivas, conlleve una referencia intrínseca a la sabiduría de los pueblos, en particular a sus fines éticos y a su arraigo simbólico e histórico-cultural (1990, p. 106).

Scannone identificó tres tipos de proyectos de gran incidencia en la realidad histórico-cultural latinoamericana: el neocolonialista, el modernizante y el liberador. Al primero, el proyecto neocolonialista, lo veía como un dispositivo clave en la formación de la conciencia desarraigada de la élite criolla en las últimas décadas del s. XIX, sobre todo con la instauración del proyecto liberal-capitalista inspirado en la “ideología del progreso”. Desde esta perspectiva, sostenía que para los proyectos neocolonialistas tanto Europa como Estados Unidos se convierten en una especie de “sustancia” - universal, fija e inmutable- que determina qué valores deben mediarse en América Latina, concebida como mero “accidente” o “materia informe”. Este tipo de proyectos fomentaron el trasplante, la aplicación o, a lo sumo, la adaptación de los “valores universales” (el universal europeonoramericano, abstracto y unívoco) a la particularidad latinoamericana (1990, pp. 151-152). Con esta reflexión, aludía a aquella matriz diádica que parte de una diferenciación ideológica entre dos polos: la “civilización” europeonoramericana *vs.* la “barbarie” amerindia, ibérica e iberoamericana. Mientras que la primera se considera como la poseedora del único “modelo” o “espíritu” posible de universalidad/civilidad, la segunda es comprendida como una expresión de la carencia civilizatoria. Respecto del segundo proyecto, el modernizador, sostenía que, motivado por el proceso económico de sustitución de importaciones, se consolidó en América Latina una exigencia inapelable de modernización, es decir, un tipo de desarrollo dependiente basado en los criterios impuestos por el centro geopolítico. La ideología desarrollista que intenta procurar el paso del “subdesarrollo” al “desarrollo” en los países periféricos (formación de una

sociedad capitalista avanzada) veía y todavía ve a América Latina, ya no como una “materia informe estática”, sino como una región movida por un *télos* natural, necesario y “universal”: transitar las mismas etapas que transitaron los países europeoramericanos para “entrar a la Modernidad” (1990, pp. 152-153).

Como superación de los dos proyectos anteriores, Scannone propuso un modelo liberador basado en la idea del “Mestizaje cultural”. Para su formulación, recurrió a la potencialidad de los símbolos populares, concibiéndolos como una gramática de la resistencia ética y como una fuente de creación de nuevas narrativas históricas. Con la categoría de “Mestizaje cultural” se refería básicamente a la asimilación “a la criolla” de los valores modernos, tales como la soberanía nacional, la constitución escrita, la enseñanza pública, el voto universal, la sindicalización, entre otros elementos (1990, p. 166). Un proyecto tal implicaba dos dimensiones fundamentales: por un lado, la del arraigo en la semántica histórico-cultural propia mediante una pragmática ético-política, en tanto puesta en práctica dialógica de valores y símbolos compartidos; por otro, la “negación” (conflicto) como camino hacia la transformación por vía eminentemente o “segunda afirmación” (de la “primera afirmación”: *ethos* cultural propio). Siguiendo el ritmo de la analogía de Tomás de Aquino (afirmación, negación, eminencia), proponía una dinámica configurada por la tríada “unidad-conflicto-unidad nueva”, es decir, una síntesis cultural que mientras vive el conflicto tiende hacia la alteridad, no totalizadora mente dialéctica pero a fin de cuentas conciliadora. Se trataba, por tanto, de una “mediación ético-histórica” latinoamericana de los valores de la Modernidad y de su modelo de universalidad, que, superando la negación de la negación (conflicto), se dirige en último término a la afirmación

eminente (arraigo resistente y creativo en el *ethos* cultural propio) (1990, p. 171).

En la primera década del s. XXI Scannone retomó y renovó su enfoque sobre el “mestizaje cultural”, particularmente en la obra *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* (2009b). Su reflexión partía en ese escrito de la crítica a la mundialización de la ideología neoliberal, entendida como causa de la absolutización de la racionalidad científico-técnica. A su juicio, este fenómeno conllevó la oclusión de la pluriformidad de la razón y la subestimación de la cuestión de la finalidad, el sentido y el valor de la acción humana. De ahí que caracterizara el contexto actual a partir de la “crisis de la Modernidad”, la vigencia de la globalización y la emergencia de un horizonte cultural nuevo vertebrado por la comunicación y la comunión. El autor entendía básicamente la Modernidad como un movimiento histórico-filosófico surgido al calor de cuatro revoluciones -producidas primero en Europa y después en América del Norte-, la científica, la política, la cultural y la técnica. A su vez, marcaba tres etapas precisas de su desenvolvimiento. En primer lugar, la del predominio de la razón formal e instrumental de los ss. XVII y XVIII, sustentada en la matematización, la ciencia, el mercantilismo y el Estado (administración y burocratización). En segundo lugar, la de la lógica totalizante del XIX y XX, de cuño dialéctico (Socialismo real) o funcionalista (sociedad capitalista). Y, en tercer lugar, la de la “crisis de la Modernidad” de finales del XX y comienzos del XXI. En lo atinente a esta última etapa, distinguía en el debate europeoamericano tres posiciones: la neoconservadora, como reafirmación de la racionalidad funcional de la dinámica capitalista; la postmodernista, crítica de los metarrelatos y de los sistemas totalizantes, desde la valoración de la diferencia; y la de la “Modernidad inconclusa”, que ansía su cumplimiento efectivo por la “acción y razón comunicativas” y la “comunidad de

comunicación” (Jürgen Habermas y Apel). Ante estas posturas, proponía una vía alternativa, basada en la aparición de un nuevo horizonte cultural, el del reconocimiento comunitario y la comunicación (2009b, p. 197). El surgimiento de este horizonte nuevo se sustenta, negativamente, en el fracaso de la idea moderna del progreso indefinido, en la debacle ecológica, en los perjuicios de la desregulación total del mercado y en los abusos del etnocentrismo y el imperialismo cultural; y, positivamente, en la valoración de la diversidad cultural, en el reconocimiento de la diferencia, en la asunción de la pluriformidad de la razón y en la comunicación entre las personas, las naciones, las culturas, las ciencias y las disciplinas. Para Scannone, este horizonte debería nutrirse de las posibilidades tecnológicas que ofrece la globalización, entendida como la interconexión mundial de los modos de vida (2009b, p. 80). Con todo, diferenciaba dos dimensiones de la globalización, como hecho y como ideología. En términos descriptivos, la globalización implica un conjunto de fenómenos concurrentes, como la crisis del Estado-nación moderno, la instauración del espacio mundial y del tiempo sincrónico de las telecomunicaciones y la masificación de la ciencia y la tecnología. Sin embargo, también veía en la globalización una estrategia clave de la expansión neoliberal, causante de dos macroreducciones, de la mundialización de todas las dimensiones de la existencia a la mera circulación planetaria de capitales (aspectos económico y financiero), y de la pluriversidad de las culturas al imperio del “pensamiento único” (expansión de un tipo de universalidad no-universal) (2009b, p. 87). En suma, el proceso globalizatorio significaba para él una “universalización de la exclusión”, montada sobre el achicamiento del Estado y la hipertrofia de la razón instrumental; ante ello, proponía una globalización alternativa, donde el mencionado horizonte del reconocimiento y la comunicación aliente procesos de democratización nacional e internacional (*ethos* de los Derechos Humanos).

En esta teorización filosófica, que tematiza el vínculo entre la modernización científico-técnica (“universal”) y la necesaria exigencia de raigalidad ético-histórica y geocultural (“particular”), el Nuevo mestizaje cultural ocupa un lugar central. Partiendo de la idea de que la racionalidad instrumental no es valorativamente neutra, sino que, más bien, depende de la expansión planetaria de un *ethos* cultural dominante, Scannone advertía las severas consecuencias que esta transferencia cultural -de actitudes y horizontes- produjo y produce en América Latina. Asimismo, observaba que buena parte del escenario cultural latinoamericano puede ser comprendido a partir del cruce entre los imaginarios colectivos tradicional, moderno y postmoderno. Con esta clasificación, caracterizaba la llegada al subcontinente de la Ilustración -modernización de la periferia- y de la “Modernidad tardía” -proveniente de la avanzada globalizatoria neoliberal. En ese marco, reivindicaba la importancia del elemento tradicional que, a su juicio, es el único que recupera cabalmente los valores sapienciales de la cultura popular. En la confluencia de estos tres imaginarios colectivos detectaba dos posiciones que consideraba reactivas, aquella que asume acríticamente el patrón neocolonial (universalidad *a priori*) y la que rechaza *in toto* la Modernidad (particularidad *a priori*). En oposición a ellas, promovía la formación de una respuesta social renovadora, reconociendo que el Nuevo mestizaje cultural es ya un *factum* de los espacios suburbanos de las metrópolis latinoamericanas. En efecto, proponía una asimilación auténtica, autónoma y analógica de los elementos de la modernización que por su valor intrínseco pueden ser universalizados en y desde la situación geocultural propia -en una apuesta por la “universalidad situada” (Casalla 1973). De este modo, el Nuevo mestizaje cultural indica la confluencia en una praxis cultural vivida entre la Modernidad venida al subcontinente (en

todas sus variantes: ilustrada, tardía o postmoderna) y las matrices de la cultura latinoamericana.

En su perspectiva, una de las expresiones más contundentes de una respuesta popular de este tipo se encuentra actualmente en el “asociacionismo latinoamericano de base”. Con esta nominación se refería primordialmente a las prácticas de la economía social de mercado y de la democracia participativa en el marco del Estado social de derecho. En estas experiencias se asimilan tanto los valores de la Modernidad (ciudadanía, igualdad) como los de la postmodernidad (diferencia, flexibilidad, organización en redes) a partir de los modos de vida que ofrece la tradición comunitaria latinoamericana. En esta misma línea, sostenía que la emergencia de la sociedad civil -diferenciada del mercado y del Estado- puede instalar un imaginario social alternativo, capaz de impulsar la formación de un tejido social renovado; en particular, aludía al afianzamiento de los modos de organización que, asumiendo los logros científico-técnicos de la Modernidad, establecen configuraciones institucionales justas, en las esferas económica (economía popular), social (organizaciones libres del pueblo), cultural (comunicación y educación populares) y religiosa (Comunidades Eclesiales de Base). Por otra parte, afirmaba que algo similar sucede con los movimientos socioculturales emergentes -tales como el ecologista, feminista o de Derechos Humanos-, que, desde la multisectorialidad y el policlasismo, promueven una transformación política basada en la organización colectiva. Asimismo, subrayaba que estos movimientos defienden, por medio del diálogo intercultural e interreligioso, los derechos de las culturas indígenas y afroamericanas, evidenciando un “trasfondo” de antropología comunitaria basado en el “nosotros” (2009b, p. 177). De esta manera, Scannone consideraba el asociacionismo latinoamericano de base como un signo de la

nueva síntesis vital, en especial porque en este tipo de organizaciones los valores culturales de la tradición popular latinoamericana -religiosidad, solidaridad, sentido de la fiesta y gratuidad- convergen con los de la Modernidad -libertad, igualdad, racionalidad, eficacia- y los de la postmodernidad -flexibilidad y respeto por las diferencias, sobre todo las de género y culturales- (2009b, p. 179). En definitiva, proponía el Nuevo mestizaje cultural como una mediación válida para la renovación de la tradición comunitaria latinoamericana mediante la asunción crítica de los aportes de la Modernidad, la modernización y la Postmodernidad, abogando con ello por la formación de una auténtica “universalidad situada”, justa y solidaria (Scannone, 2013).

Conclusión

La Transmodernidad de Dussel y el Nuevo mestizaje cultural de Scannone son dos vectores clave para entender la reconceptualización que hizo la filosofía liberacionista de inspiración cristiana de la idea de universalidad. En ambos casos, se trata de operadores filosóficos que fungen como soportes discursivos de una articulación original, liberadora, intercultural y descolonial entre dos polos que inhabilitan la reflexión. El primero de ellos es el modelo de “universalidad restringida” propio del mundo euronoramericano, que, siendo extrapolado de modo continuo, uniformante y lineal a las periferias geopolíticas, no hace más que materializar una típica estrategia de violencia político-cultural, en la cual una “universalidad *a priori*” informa deductivamente la realidad sociocultural (siempre deficiente a la luz del ideal) de los pueblos neocoloniales. El segundo, es el modelo de la “particularidad pura” que, haciendo gala de los resabios desmedidamente particularistas de la Postmodernidad, ocluye todo tipo de interacción comunicativa entre

formaciones culturales distintas. Frente a estos dos extremos ideológicos, tanto la Transmodernidad y su pluriverso crítico-dialógico como el Nuevo mestizaje cultural y su reivindicación del *ethos* propio permiten pensar complejamente los límites y las posibilidades que ofrecen los procesos efectivos de modernización de la periferia; esto es, la localización crítica y autocítica de la propia situacionalidad (“universalidades múltiples” o “universalidades situadas”) ante la imposición de ciertos criterios de universalidad que no expresan más que un “particular universalizado” con legitimidad planetaria. Las dos teorizaciones filosóficas sugieren, así, vías alternativas válidas para afrontar la Modernidad y la Postmodernidad advenidas al subcontinente, mediante la crítica dialéctica (asumiendo y superando sus principales hallazgos) así como resituando sus aportes desde los modos de vida del “otro-periférico”.

Referencias

- Aguerre, L. (2016). *Hacia una universalidad intercultural. Desafíos histórico-filosóficos para una perspectiva ético-política nuestroamericana*. Tesis Doctoral (inédita). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Casalla, M.C. (1973). Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea. En O. Ardiles *et al. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 38-52). Bonum.
- Cerutti-Guldberg, H. (1989). Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana. *Concordia* 15, 65-83.
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Plural-UMSA.
- Dussel, E. (2007a). *Materiales para una política de la liberación*. Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (2007b). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta.
- Dussel, E. (2009). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2012). *Hacia una filosofía política crítica*. Docencia.

- Dussel, E. (2015) *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. UACM.
- Dussel, E. (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Akal.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Trotta.
- Scannone, J.C. (1990). *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Guadalupe.
- Scannone, J.C. (1992). “Reconocimiento o no-reconocimiento del otro”. En memoria de los quinientos años de la evangelización de América Latina. *Stromata* 48, 287-302.
- Scannone, J.C. (1993a). Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano. En J. Gómez Caffarena (ed.). *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (pp. 93-105). Trotta.
- Scannone, J.C. (1993b). Hacia una filosofía inculturada en América Latina. *Humanitas* 28, 51-73.
- Scannone, J.C. (2009a). La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Teología y Vida* 50, 59-73.
- Scannone, J.C. (2009b). *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Anthropos-Universidad Iberoamericana.
- Scannone, J.C. (2013). Fundamentación de una universalidad justa y solidaria a partir de la filosofía cristiana latinoamericana. *Stromata* 69, 233-246.
- Scannone, J.C. et al. (2015). *El surgimiento de un nuevo paradigma: una mirada interdisciplinar desde América Latina*. CICCUS.