

Dep. Legal ppi 201502ZU4649

Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa

Depósito legal pp 197402ZU34 / ISSN 0798-1171



REVISTA DE FILOSOFÍA

MONOGRÁFICOS

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 98
2021 - 2
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía, N° 98, 2021-2 pp. 584-600

La dificultad actual del proyecto transmoderno de Enrique Dussel. Una mirada a partir de la Transcultura Digital

The Current Difficulty of the Transmodern Project of Enrique Dussel. A Look from the Digital Transculture

Esteban Sebastián Rodríguez Moya

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1872-4352>

Universidad de Talca

Universidad Católica del Maule

Talca - Chile

erodriguez631@gmail.com

Resumen

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5528468>

Hoy en día asistimos a una búsqueda de participación pluralista dentro del panorama sociocultural. Dentro del contexto latinoamericano, una propuesta que representa el contenido neurálgico de esta tendencia es el proyecto transmoderno ideado por Enrique Dussel. Sin embargo, también el panorama actual se caracteriza por lo que Antonio García ha denominado como Transcultura Digital. Concepto que alude a una imperante cultura homogénea, basada en la fugacidad y el consumo asociado al uso de dispositivos digitales. Así pues, la presente investigación pretende establecer cuáles son las dificultades del proyecto dusseliano en el marco sociocultural descrito.

Palabras clave: Proyecto transmoderno; Transcultura digital; Totalitarismo digital; Enrique Dussel; Antonio García.

Abstract

Today we are witnessing a search for pluralist participation within the socio-cultural panorama. Within the Latin American context, a proposal that represents the neuralgic content of this tendency is the transmodern project devised by Enrique Dussel. However, the current panorama is also characterized by what Antonio García has called Digital Transculture. This concept alludes to prevailing homogenous

culture, based on the transience and the consumption associated with the use of digital devices. Thus, the present investigation aims to establish what are the difficulties of the Dusselian project in the sociocultural framework described.

Keywords: Transmodern Project; Digital Transculture; Digital Totalitarianism; Enrique Dussel; Antonio García

1. Preliminares

Recientemente asistimos a una suerte de crisis ontológica que reclama un regreso o recuperación de las identidades culturales geolocales por parte del sujeto. Esto se da tanto si asumimos la presencia actual de la modernidad o sí, por el contrario, afirmamos su rotunda superación. Para el sociólogo francés Alain Touraine, quien se enmarca en la primera opción, éste fenómeno se atribuye a la disyunción que el mundo moderno haría entre la economía global y la cultura¹, algo propio de lo que él denomina como Baja Modernidad y que incita a un repliegue subjetivo—colectivo hacia la familiaridad de la dimensión cultural particular². Por otra parte, asumiendo la superación de la modernidad a través de la caída de los metarrelatos propios de la razón autónoma³, tales como el socialismo o las promesas de progreso asociadas al capitalismo, encontramos también un amplio margen para la manifestación de otras culturas y proyectos en el escenario global, diferentes al mundo europeo—occidental. Así pues, considerando ambas posibilidades, se evidencia que actualmente existe una recuperación de lo culturalmente identitario, lo que podríamos definir como una forma de pluralismo cultural, el que reclama la igualdad, el respeto y la aceptación del otro, en el marco de las diferencias étnicas, religiosas, lingüísticas o regionales⁴. A pesar de esto, si observamos el pluralismo desde una óptica más crítica, y asumiendo la expansión desmesurada que tiene actualmente lo digital, es posible poner en entredicho la realidad de una presencia igualitaria de las culturas, sobre todo considerando que la digitalidad tendría dos caras, una que promueve la eliminación de las jerarquías a través

1 TOURAINE, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997.

2 Para el antropólogo norteamericano Clifford Geertz, que llega a conclusiones similares a las de Touraine, esto se debe a factores sociopolíticos globales. En efecto, la caída del muro de Berlín a desestructurado el orden mundial imperante, produciendo una búsqueda de organización frente a un mundo fragmentado (Cfr. GEERTZ, Clifford, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2002).

3 LYOTARD, Jean-François, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1991.

4 USALLÁN, Liván, “El pluralismo cultural y la gestión política de la inmigración en Chile: ¿ausencia de un modelo?”, *Polis*, v. XIV, n. 42, 2015, pp. 277-302.

de la comunicación ilimitada, pero también otra que subyace a ésta, caracterizada por una intención capitalista vinculada al consumo, la occidentalidad y la transformación de los espacios no digitales a través una transcultura digital⁵.

Así pues, el panorama recién descrito nos interpela a preguntarnos por las auténticas posibilidades que tienen los proyectos identitarios, culturales y emancipadores particulares que intentan abrirse campo alternamente al mundo occidental. Lo que es relevante si consideramos que América Latina, nuestro lugar de enunciación, se caracteriza por la proliferación de este tipo de proyectos⁶. De acuerdo a esto, y en vistas a resolver parte de la interrogante planteada, el presente escrito se abocará a examinar las oportunidades que tiene uno de los proyectos latinoamericanos alternos a la modernidad en el marco del totalitarismo digital. Dicho proyecto corresponde a la concreción de la idea de Transmodernidad planteada por el filósofo argentino Enrique Dussel. Este examen no es trivial, pues la propuesta transmoderna es un referente de las ideas que buscan posicionarse frente al mundo occidental en medio del pluralismo. Esta condición se debe a que su exploración de una reivindicación del Otro, que ha sido marginado tras el avance del pensar moderno, tiene como sustento principal la noción universalista de alteridad. De esta manera, y en vistas a desarrollar el planteamiento de la investigación sugerida, se tendrá como supuesto que el proyecto dusseliano se enfrenta a un escenario complejo dentro del totalitarismo digital actual, ya que la transculturación asociada a este tipo de totalitarismo tiende a eliminar sutilmente las diferencias, impidiendo así cualquier manifestación de alteridad cultural.

En relación a lo propuesto hasta este punto, el escrito se abocará en un primer momento a describir en trazos generales el contexto en el que se desenvuelve el pensamiento de Enrique Dussel, para luego especificar en qué consiste su proyecto filosófico transmoderno. Así pues, en una segunda instancia, revisaremos el panorama actual de la cultura a nivel global, para ello se apelará a las nociones de Transcultura y Totalitarismo Digital que son expuestas por el español Antonio García. Siempre con el objeto de mostrar como la presencia omnimoda de la digitalidad afecta al desarrollo de las propuestas que impliquen una diferencia frente a la homogénea cultura actual.

5 GARCÍA, Antonio, *Pensar en la transcultura*, México D.F., Plaza y Valdés Editores, 2011. y GARCÍA, Antonio, *Frentes Digitales. Totalitarismo tecnológico y transcultura*, Salamanca, Comunicación social, 2016.

6 En este plano, José Santos—Herceg en su obra *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía* (2010), sintetiza esta tendencia, estipulando que en nuestro continente los proyectos de esta naturaleza han seguido tres caminos: la filosofía de la historia, el pensar utópico y la pedagogía para la autonomía. Así, “el objetivo es siempre el mismo, aportar a la liberación de los pueblos, del continente, de los miserables, de las víctimas, de los niños, etc.” (Cfr. SANTOS—HERCEG, José, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago de Chile, Fondo de cultura económica, 2010, p. 168).

Finalmente, se reflexionará en torno a las problemáticas específicas que tiene el pensamiento dusseliano en el marco de la Transcultural digital y los patrones culturales que le son inherentes.

2. El proyecto transmoderno dusseliano

2.1 El contexto latinoamericano

Antes de abordar directamente la propuesta realizada por el filósofo argentino Enrique Dussel, es necesario hacer un breve preámbulo por el contexto que influye en su pensamiento, todo con el fin de lograr una mejor comprensión del mismo. Para comenzar, es necesario destacar que el pensar latinoamericano, en general, tiene un origen distinto al europeo, la reflexión local aparece por la necesidad de los estado—naciones de pensarse como república luego de los procesos de independencia. Esto claramente se opone a lo que aconteció en la antigua Grecia, donde justamente la reflexión en torno al sentido y fundamento de la realidad aparece porque había espacio para el ocio, luego de tener satisfechas las necesidades a través de la prosperidad económica⁷. Así pues, dentro de Latinoamérica nos encontraríamos con que, tal como señalara el peruano Augusto Salazar Bondy, el búho de Minerva comprendido como la metáfora de la sabiduría y la reflexión, aparecería no en el final del curso de un proceso como plantea Hegel, sino al inicio del mismo⁸. Por otra parte, la búsqueda autorreflexiva latinoamericana en muchas ocasiones expresa una necesidad de liberación de las consecuencias heredadas de la conquista española, ya no solo a nivel político, sino también económico y cultural. Este último punto se puede ver reflejado en diversas instancias, como las reflexiones de José Martí, la declaración de Morelia realizada en 1975⁹ o la aparición de la noción de una segunda independencia dentro de los trabajos intelectuales locales¹⁰. De este modo, al existir una intención de zafarse del dominio cultural europeo y una preocupación del pensarse como república, podemos identificar dos vertientes relativas a la reflexión filosófica en nuestro continente. Por un lado, tendríamos una corriente identitaria y, por otro, una corriente modernizadora. Eduardo Devés nos explica ambas a través del siguiente fragmento:

Lo modernizador fue caracterizado como la propuesta de «ponerse al día» con los modelos emanados de las regiones que se consideran a la vanguardia: ello significa abrirse a esas regiones e implementar lo científico tecnológico para

7 GUTHRIE, William Keith Chambers, *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Madrid, Gredos, 1984.

8 SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una Filosofía de Nuestra América?*, Madrid, Siglo veintiuno editores, 1968.

9 SANTOS—HERCEG, José, *Conflicto de representaciones*, op. cit.

10 PINEDO, Javier, *Debates Intelectuales*, Santiago de Chile, Ariadna, 2018, p. 81-82.

aumentar los niveles de eficiencia que nos permitan superar esta condición de atraso. Lo identitario, por su parte, fue caracterizado como ese afán por vivir un ritmo autóctono y autónomo, buscando un modelo de vida en el interior de la propia cultura e historia —apuntando más que abrirse a encontrarse a sí mismos—, que permita el despliegue de un modo de ser y el encuentro de modelos auténticos de economía política u organización social.¹¹

Si bien es cierto que ambas formas de llevar a cabo el ejercicio intelectual latinoamericano se han ligado en mayor o menor grado a una preocupación política y social, tenemos también que hay cierta oposición entre éstas, pues la primera se valdría de herramientas filosóficas y políticas externas, mientras que la segunda escudriñaría en la riqueza cultural propia en vistas a una solución. Además, ambas han funcionado en paralelo, pero aflorando una por sobre la otra dependiendo del período histórico al que se esté aludiendo y el contexto sociopolítico que le es propio. Así, es el mismo Devés quien propone cierto paralelismo entre los siglos XIX y XX estableciendo que hay cierta prevalencia del paradigma identitario en los inicios y mediados de ambas centurias, y del modernizador en la décadas del 40 y 60, también en ambos siglos¹². Esto se debe a que en los dos tramos históricos citados existe una reacción a la invasión foránea tanto en las primeras décadas como también en los años 60. Mientras que en los 40, y también a partir de los 60 y 70, se toman modelos como el positivismo (en el siglo XIX) y el neoliberalismo (en el siglo XX) para configurar la realidad sociopolítica local¹³.

En el marco de lo anterior, el pensamiento dusseliano es susceptible de ser clasificado en la línea más identitaria, pero específicamente dentro de lo que se ha denominado como la Filosofía de la Liberación latinoamericana. Esta última es difícil de encasillar o enmarcar dentro de una sola definición o explicación, pues abarca una amplia gama de autores y subcorrientes que muchas veces poseen elementos contradictorios. Para evitar este problema, Beorlegui, quien enfoca su *Historia del pensamiento Filosófico latinoamericano* especialmente en la línea americanista, propone una forma lata de entender esta expresión filosófica local. En efecto, la comprende como un movimiento que lleva a cabo una reflexión situada de Latinoamérica, preocupada especialmente de las condiciones de los más desfavorecidos¹⁴, teniendo como eje central el pensar filosófico surgido entre los años

11 DEVÉS, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, Tomo II, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 15.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

14 BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010, p. 668.

60 y los 70 en países como Perú, México y es especialmente Argentina¹⁵. Además, el mismo Beorlegui destaca que a pesar de su diversidad y la constante evolución, es posible identificar al interior de la Filosofía de la Liberación ciertas influencias comunes tanto externas como internas. En el primer caso tenemos al historicismo de Dilthey, el raciovitalismo de Ortega Y Gasset, el existencialismo de Heidegger y Sartre, además de la Teoría Crítica de la escuela de Frankfurt¹⁶. Todo lo cual preparó un regreso al pensar situado, existencial e histórico, que adquiere un carácter crítico respecto de la modernidad occidental y las consecuencias del capitalismo. Por otro lado, en el ámbito de las influencias internas, Beorlegui destaca la relevancia de la teoría de la dependencia a mediados del siglo XX, la pedagogía del oprimido (propuesta por Freire), el surgimiento de la teología de la liberación, el auge de la literatura latinoamericana y los cuestionamientos y disputas protagonizados por Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea en torno a la existencia y posibilidad de una filosofía propiamente latinoamericana¹⁷. Esta influencia interna fue decisiva para que autores como Cerutti Guldberg, Casalla, Scannone, Dussel, Roig, e incluso en un momento posterior Forner—Betancourt, tomaran conciencia de la necesidad que había de generar una propuesta intelectual propia, situada y emancipadora, que al mismo tiempo tuviera el potencial de erigirse o alcanzar un estatus similar al pensamiento occidental. Ahora bien, en el caso particular de Enrique Dussel, su pensamiento liberacionista se contextualiza en una línea populista, ontologista y analéctica, pues su recorrido filosófico parte por un rescate de lo popular, que implica su instalación dentro de un nivel ontológico de primacía, valiéndose de una crítica al carácter universal que ostenta la filosofía occidental. Precisamente, es en este último punto donde aparece su línea analéctica, ésta no opera bajo la dinámica dialéctica de oposiciones clásicas como las de sujeto—objeto, centro—periferia, amo—esclavo, pues su método consiste más bien en la constitución de una metafísica de la alteridad¹⁸, una búsqueda de la validez que posee lo culturalmente Otro, que ha sido excluido por medio de la totalidad universalista que persigue el pensar europeo—occidental¹⁹. El

15 Beorlegui también apunta una definición más estricta de la Filosofía de la Liberación, no sin destacar su carácter controversial, pues no reconocer los antecedentes y los trabajos filosóficos presentes en otros países. Siguiendo a Cerruti, afirma que la Filosofía de la liberación “está constituida por un grupo de filósofos argentinos, aglutinados alrededor de las Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (San Miguel, Argentina), y cuyos nombres más representativos fueron R. Kusch, C. Cullen, M. Casalla, J.C. Scannone, E. Dussel, E. Ardiles, H. Assmann, H. Cerutti y otros” (Cfr. *Ibíd.*, p. 668).

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*, p. 737.

19 García añade que dicho método “consiste en la afirmación del ámbito ético que constituye la exterioridad metafísica del otro; esta alteridad, irreductible, por lo tanto, a la teoría, es el punto de apoyo para construir una lógica de la distinción” (Cfr. GARCÍA, Pedro., “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel”, *ISEGORÍA*, v. II, n. 51, 2014, p. 785).

enfoque analéctico, como se puede intuir, posee una fuerte base levinasiana, teniendo como fundamento central el hecho primordial de la manifestación de lo Otro que es culturalmente diferente. Esto explica que Dussel, a pesar de entrar en diálogo con el pensamiento marxista y la ética del discurso, siempre haya mantenido explícita e implícitamente una referencia a la alteridad y el diálogo como hecho básico. Así pues, si se quiere evaluar la importancia contemporánea del pensamiento dusseliano y su propuesta de alteridad intercultural, nos encontramos con que un examen en torno a su concepción de Transmodernidad resulta ser una sintetizar de dicha tarea. Esto se debe a que en ella confluyen la preocupación por lo Otro, la necesidad de lo diferente para la constitución de la propia definición y la intención de reivindicar a lo diferente con fines dialogales y éticos. La explicación de este hecho radica en que al hacerse explícita la propuesta transmoderna en los escritos relativos a una etapa más madura del pensamiento del argentino, las ideas presentes en éstos estarían cruzadas por un extenso recorrido académico y filosófico, siempre en vistas a dar validez no solo al pensamiento surgido en Latinoamérica, sino también a la cultura que lo configura.

2.2 Transmodernidad y ética del diálogo en Enrique Dussel

Antes de adentrarnos en el pensamiento de Enrique Dussel en torno a lo transmoderno, es necesario distinguir, o por lo menos apuntar, que es lo que se plantea a nivel filosófico y de manera general alrededor de esta noción, así se llegará a establecer cuál es la originalidad de Dussel a este respecto. La idea de Transmodernidad es relativamente reciente, aparece entre los años 80 y 90 dentro de la obra de la española Rosa María Rodríguez Magda, específicamente en *La sonrisa de Saturno* (1989) y *El modelo Frankenstein* (1996), para indicar el triunfo de la globalización como metarrelato²⁰, lo cual implicaría una superación de la modernidad, pero al mismo tiempo una continuación de la misma²¹. En efecto, lo transmoderno, como fenómeno contemporáneo, promueve una recuperación de un eje o matriz organizadora, al modo de la razón occidental en la modernidad, pero sin portar una promesa o un sentido futuro, como si lo hacían los grandes mitos modernos²² que

20 Este triunfo de la globalización también puede observarse a través del surgimiento de la producción colaborativa. Gracias al uso globalizado de los medios de comunicación hoy presenciaríamos las condiciones que harían posible, en opinión de Paul Mason, un poscapitalismo. En el tipo de producción citada se utilizaría “la tecnología en red para generar bienes y servicios que funcionan solo si son gratuitos y compartidos” (Cfr. MASON, Paul, *Poscapitalismo. Hacia un nuevo futuro*, Buenos Aires, Paidós, 2016, p. 19).

21 AHUMADA, Aldo, “Transmodernidad: dos proyectos disimiles bajo un mismo concepto”, *Polis*, v. XII, n. 34, 2013, pp. 291-305.

22 En este punto mito se comprende simplemente como aquel imaginario capaz de otorgar sentido. Al respecto, Enrique Lynch nos plantea que “en alguna medida, si algo tienen de atractivo los mitos es esa capacidad de única de fijar los objetos de la imaginación, funcionan como esos sueños que no se disipan nunca y se repiten una y otra vez” (Cfr. LYNCH, Enrique, *Filosofía y/o Literatura. Identidad y/o diferencia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 85).

surgieron a partir de la razón autónoma, tales como el progreso, el nacionalismo o el socialismo. Así, la Transmodernidad sería “el gran referente que marca la ruptura con la Postmodernidad y da paso a un nuevo fenómeno totalizante y totalizado ya que todo lo fragmentado, la atomización de relatos contextualizados son envueltos bajo un mismo manto, englobados bajo la globalización”.²³

Subyace a esta comprensión del concepto de Transmodernidad la posibilidad de interacción pluralista entre las culturas, pues la globalización, si bien se erige como metarrelato fundante y totalizador, este no implicaría una directriz única, ofrece un marco, aunque sin una ruta preestablecida al estar depurada de un sentido específico. Si traducimos esto último en clave posmoderna, es decir, como el ocaso del sentido unificador ofrecido por la razón occidental, se puede asimilar también la forma en que el argentino Enrique Dussel concibe la Transmodernidad con cierta discrepancia respecto de la posición de Rodríguez Magda. Para él, ésta correspondería específicamente a un proyecto basado en la liberación latinoamericana, susceptible de concretarse en el mundo contemporáneo justamente debido al debilitamiento intelectual de la hegemonía occidental. Para sustentar esta postura, el argentino se basa en una recepción crítica del pensamiento de Vattimo, afirmando que:

Ante la Posmodernidad como el momento final, el *declino* (crepúsculo) de la modernidad europea: estamos con Vattimo. Pero además, más allá de Vattimo, afirmamos que la Transmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la modernidad, y el desarrollo de su potencialidad alterativa, la «otra—cara» oculta y negada.²⁴

Así pues, Dussel expone en *Postmodernidad y Transmodernidad* (1999) que lo transmoderno aparece en paralelo a la Modernidad, y que, al contrario de la Posmodernidad, no surge como una superación de lo moderno. Su idea tiene como base la convicción de que la Modernidad aparece en un período anterior a la revolución francesa y al siglo XVI, específicamente en 1492, y constituiría una forma de definirse, por parte del mundo europeo, como un ego conquistador frente a lo Otro (lo diferente). Así pues, Dussel se estaría refiriendo a una Modernidad distinta a la que es puramente intraeuropea. Es su encuentro con el Otro (un nuevo continente) sumado a procesos culturales internos, los que llevan a Europa a la Modernidad, teniendo esta última un alcance mundial por conjugar dentro de sí factores internos y externos al mundo europeo. En consecuencia, Dussel añade a la Transmodernidad una

23 AHUMADA, Aldo, “Transmodernidad: dos proyectos disimiles bajo un mismo concepto”, op. cit., p. 298.

24 DUSSEL, Enrique, *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México, Lupus Inquisitor, 1999, p. 40.

comprensión de lo moderno ya no desde el eurocentrismo, sino desde la concepción mundial de la Modernidad misma.

Como se observa, la propuesta de Dussel es fuertemente levinasiana, en tanto apela a lo Otro para explicar el encubrimiento de lo diferente, o también a la necesaria existencia de una diferencia externa para que exista la posibilidad de autodefinirse. Caso que se reflejaría en la constitución de la subjetividad moderna europea. Justamente, el detalle de este proceso de constitución moderna de Europa, es reseñado por Dussel en 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (1994), donde además se focaliza en demostrar cómo el pensar moderno tiene una gran dificultad para entrar bajo la dinámica de la alteridad. Así, en la mencionada obra Dussel se vale de cuatro formas o figuras (representaciones con elementos teóricos, espaciales e históricos) para describir la situación de relegamiento en que ha caído Latinoamérica gracias a la tradicional propuesta moderna europea. Estas corresponden a la *invención*, el *descubrimiento*, la *conquista* y la *colonización*, por medio de las cuales Occidente trata de explicar lo diferente que se manifiesta a través del encuentro con el Otro. Explicación que por lo demás, se vale de categorías propias o intraeuropeas para concretarse, lo que se ve reflejado cuando Colón habla de las “Indias” en lugar de nuevas culturas y nuevos territorios²⁵. Ya de forma más específica, y en un momento posterior, las nociones del descubrimiento, la conquista y la colonización sirven como criterios para explicar el paso del ego moderno eurocéntrico, que define todo a partir de sí mismo (lo que Dussel llama lo Mismo), hacia una voluntad de poder conquistadora. Lo anterior provoca así una transformación o paso del ámbito teórico (representacional) a un ámbito práctico,²⁶ gestado a partir de la necesidad de asimilar lo distinto dentro de lo propio o la necesidad de sumisión de lo irracional a lo racional. Como se afirmaba previamente, todo este proceso termina determinando el encubrimiento de lo opuesto, es decir, de lo que es propiamente local en favor de lo foráneo y europeo²⁷. Esta situación se agrava aún más si consideramos,

25 Jáuregui nos entrega otro ejemplo en torno a este respecto. Así, toma como referencia la imagen del “canibal” y sus diversas interpretaciones (el devorador de carne humana, la expresión de lo salvaje, la manifestación de las represiones del inconsciente europeo o la alusión a un antropófago cultural carente de identidad) para explicar cómo, más allá de su existencia fáctica o historiográfica, estas corresponden a constructos socioculturales dinámicos que muestran el esfuerzo del imaginario europeo para explicar este encuentro con lo diferente. Para un análisis más detallado sobre este punto ver: JÁUREGUI, Carlos, *Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Iberoamericana, 2008.

26 DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz: Plural, 1994.

27 Este tipo de conclusiones también se ven en otros autores como el filósofo e historiador mexicano Edmundo O’Gorman, citado por el mismo Dussel, o el búlgaro—francés Tzvetan Todorov. La visión de este último resulta especialmente interesante pues da cuenta de la óptica europea frente a este fenómeno. En efecto, Todorov detecta un problema con la llegada de los españoles en América, este consiste en el

siguiendo a Dussel, que el mito de la Modernidad se hace presenta más allá de la noción misma de lo moderno. Se cree en él y por tanto se transforma en fuente de sentido²⁸. Lo que provoca que el ocultamiento de lo Otro, producto de la Modernidad, pase absolutamente desapercibido por el europeo mismo. Se podría argumentar que la modernidad en su afán de autonomía promueve la libertad del sujeto, algo particularmente constatable en la Ilustración del siglo XVIII, la que se opondría al encubrimiento y la opresión descritos en el análisis de Dussel. Sin embargo, al decir del pensador argentino, en esta vertiente de lo moderno nos encantamos con la existencia de un sentido, otorgado al conquistador, que le permite la opresión o sometimiento de lo Otro. Esto se refleja con profundidad filosófica en las ideas de Kant o Hegel: el bárbaro es culpable de su minoría de edad, de su subdesarrollo y es necesario su “sacrificio” (cultural o fáctico) para liberarlo.²⁹ Por este motivo, Dussel afirma que existe una doble vertiente de la Modernidad, una que somete y otra que posee un propósito “liberador”, lo que determina que concluya lo siguiente:

La Modernidad, en su núcleo racional, es emancipación de la humanidad del estado de inmadurez cultural, civilizatoria. Pero como mito, en el horizonte mundial, inmola a los hombres y mujeres del mundo periférico, colonial (que los amerindios fueron los primeros en sufrir), como víctimas explotadas, cuya victimación es encubierta con el argumento del sacrificio o costo de la modernización. Este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación (racional, como deconstructivo del mito; práctico—político, como acción que supera el capitalismo y la modernidad en un tipo trans—moderno de civilización ecológica, de democracia popular y de justicia económica).³⁰

Sintetizando, nos encontramos con que la Transmodernidad dusseliana es un llamado al reconocimiento de lo Otro por parte del mundo occidental, reconocimiento de lo clave que resulta el encuentro con lo diferente para constituir la identidad moderna europea. Sin ese otro, la subjetividad como principio decisivo de la modernidad³¹ es inexplicable. Esto es algo propio de la alteridad propuesta por

ocultamiento de la auténtica realidad y culturas locales, pues el europeo efectúa en los nuevos territorios una proyección de su propia subjetividad, definiéndose a sí mismo a partir del encuentro con el Otro. Sin embargo, al contrario de Dussel, no llega a explorar los criterios hermenéuticos extraeuropeos de lo acontecido en 1492 y que determinaron en parte la imposición y el triunfo occidental. De hecho, Todorov destaca que el triunfo español se logró debido al afán de encontrar nuevas rutas comerciales, la capacidad de adaptación y el impulso de descubrimiento con una fuerte base religiosa, además de la evidente convicción de superioridad. Para un estudio más profundo a este respecto ver: TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

28 DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad.*, op. cit.

29 Ibid.

30 Ibid., p. 147.

31 HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, p. 28.

Lévinas, es lo diferente lo que nos delimita y nos hace intransferibles (la dignidad de lo singular),³² en otras palabras, posibilita diferenciarnos y reconocer nuestras propias características. Al trasladar esto al plano cultural, Dussel busca un reconocimiento de la dignidad de eso Otro, que al mismo constituye otra subjetividad, la que poseería paradigmas otros como señala Mignolo.³³ En este sentido, lo diferente también posee validez y precisamente tiene su posibilidad de manifestarse realmente en el ocaso de la Modernidad occidental propia del mundo contemporáneo y que es expresada por Vattimo según Dussel. No obstante, la liberación de la sumisión a lo moderno y lo occidental que supone el reconocimiento de lo otro, es una propuesta futura, no concretada aún, a pesar de estar las condiciones para llevarse a cabo. Así, Dussel afirma:

Desde la Exterioridad de la Modernidad, el Otro constitutivo esencial de la Modernidad (pero como el explotado, dominado, creador ignorado de la riqueza, la cultura, etc.) se torna *sujeto de praxis innovadora* (una especie de *Übermensch* mundial, humilde, débil, racionalmente ético: transformación radical de la intuición nietzscheana)... Ese proyecto transmoderno será también fruto de un diálogo entre culturas. Debemos comenzar de una manera sistemática y real dicho diálogo filosófico. Se habla de él pero no se organiza efectivamente su despliegue.³⁴

Conjuntamente, la apertura a lo otro nos lleva a una ética del diálogo basada en la alteridad, una forma de respetar lo culturalmente ajeno dejando que se exprese³⁵. Dicha ética del diálogo, como bien lo advierte Scannone³⁶, puede verse amenazada por la globalización y la homogeneidad que le es inherente. Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos que el mismo Scannone atribuye a la Filosofía de la Liberación latinoamericana para adaptarse a los fenómenos socioculturales actuales, es necesario revisar la síntesis de dicha búsqueda de liberación, que como decíamos, es representada por el proyecto transmoderno dusseliano. La necesidad de dicha revisión se debe a que

32 LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002.

33 MIGNOLO, Walter, *Historias Locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

34 DUSSEL, Enrique, *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, op. cit., p. 40.

35 Esto se refleja ya de forma explícita en los trabajos del cubano Raúl Fonet—Betancourt, donde el propósito filosófico central es el establecimiento de un diálogo intercultural. No obstante, la citada forma de diálogo no implica un nihilismo que renuncie a las pretensiones propias de la filosofía, pues tiene como meta precisamente “buscar contenidos *universalizables* que permitan converger, por ejemplo, en el principio de que no es bueno matar o hacer daño al otro” (Cfr. FONET—BETANCOURT, Raúl, *Reflexiones de Raúl Fonet—Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, México, Consorcio Intercultural, 2007, p. 62).

36 SCANNONE, Juan Carlos, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida*, v. L, n. 1-2, 2009, p. 59.

actualmente existen otras formas que catalizan la imposición de lo occidentalmente homogéneo. Una de estas formas, quizás la más peligrosa por su sutileza, corresponde al uso de dispositivos digitales.

3. Transcultural y totalitarismo digital. Una revisión a partir de Antonio García

No es un secreto que la esfera de lo digital ocupa un lugar relevante dentro de la vida del ser humano actual, sobre todo a nivel de interacción social y el flujo de conocimientos enraizados dentro de un contexto globalizado. Así pues, es menester caracterizar brevemente lo que se entiende como globalización, además de sus posibles problemas, pues como se verá, todo esto está estrechamente vinculado con la Transcultural y el Totalitarismo Digital propuestos por Antonio García.

La globalización puede comprenderse como “un despliegue multidimensional de la conectividad, un despliegue que se estaría produciendo de manera simultánea en sectores muy variados de la existencia y la praxis humanas y al que movilizan agentes asimismo dispares”.³⁷ Como cabe esperar, esta forma de entender la globalización, popularizada por los medios de comunicación y surgida a partir de los trabajos de Marshall McLuhan y Quentin Fiore,³⁸ muchas veces no deja ver las aristas negativas de éste fenómeno sociocultural de escala mundial. Tradicionalmente, uno de sus problemas más evidentes consiste en el surgimiento y la transformación llevada a cabo por los imperios globales, estos han pasado a constituirse en estados—naciones, originando notorias desigualdades dentro del desarrollo económico.³⁹ Esto se traduciría en “una clara dislocación entre el discurso generalizado sobre la globalización y un mundo en el que, en su mayor parte, las rutinas de la vida cotidiana están dominadas por las circunstancias nacionales y locales”.⁴⁰ Poniendo esto en términos más simples, la oferta de conectividad y posibilidades presente de forma explícita e implícita en el discurso masificado de la globalización, no sería idéntica para todo el mundo, pues existirían unos beneficiados por sobre otros. Todo esto, obviamente, pone en entredicho la noción misma de globalización, ya que no tendría un alcance mundial auténticamente global.

¿Qué pasa a día de hoy con la globalización en medio de la conectividad que propicia lo digital? ¿Siguen estando presentes sus problemas de desigualdad? ¿Qué tipo de desafíos ofrece la digitalización de un mundo globalizado? Estas interrogantes

37 ROJO, Grínor, *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?*, Santiago de Chile, LOM, 2006, p. 73.

38 Ibid.

39 HELD, David y MCGREW, Anthony, *Globalización/Antiglobalización*. Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 14.

40 Ibid., p. 14.

cobran sentido cuando constatamos que, a primera vista, las promesas de conexión ilimitada presentes en los discursos globalistas parecieran verse cumplidas a través de la utilización masiva de dispositivos digitales, pues estos posibilitan un uso continuo de Internet. No obstante, lo anterior está lejos de ser completamente inocuo, a pesar de permitir el acceso democrático al conocimiento y a las posibilidades de comunicación instantánea sin importar las distancias. En torno a esta realidad, el español Antonio García nos propone un análisis del mundo digital a partir de las transformaciones culturales que este ha favorecido. De esta forma, llega a las nociones de *Transcultura Digital* y *Totalitarismo Digital*, que se han mencionado previamente y pasarán a revisarse en detalle a continuación.

La noción de transculturación es acuñada por el cubano Fernando Ortiz para designar la compleja configuración cultural de su país, gestada a partir de una transformación violenta⁴¹ que ha sido encaminada por la explotación económica.⁴² Precisamente, García utiliza como referente esta noción para explicar el complejo escenario que se abre a partir de la masificación del uso de tecnologías digitales. En efecto, señala que la *Transcultura Digital* implica una homogeneidad de la diversidad, la cual surge del intercambio simbólico desregulado que se efectúa a través de los medios digitales.⁴³ Esto acarrearía un cambio ya no solo dentro de las culturas históricamente oprimidas, como es el caso cubano apuntado por Ortiz, sino también de los elementos antropológicos que caracterizan igualmente al mundo occidental. La causa de esto se debe a que, según García, existe una tendencia natural hacia el esencialismo, al orden y a la clasificación, el cual era proveído por las culturas⁴⁴ y su estructura vertical jerárquica.⁴⁵ Dicha verticalidad se ve amenazada por la horizontalidad propia de la conectividad digital, debido a que el acceso fácil a la información, la comunicación y el consumo, disminuirían preliminarmente las históricas brechas socioculturales y sus jerarquías inherentes. Sin embargo, la digitalidad, al contrario de lo que se cree, no conlleva necesariamente una liberación completa de dogmatismos y opresiones

41 A este respecto, y siguiendo a Fernando Caronil, se puede agregar que el proceso de transculturación, considerado desde la pérdida de la identidad de origen hasta la imposición de una cultura ajena y el consecuente conjunto de nuevos fenómenos antropológicos asociados, está marcado por un proceso violento de desarraigo. Así la transculturación implicaría tanto los aspectos destructivos y constructivos del colonialismo y el imperialismo (Cfr. PACHECO, Víctor, “Transculturación y espacialidad del capital. A propósito de Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar”, *De Raíz Diversa*, v. I, n. 1, 2014, p. 125).

42 ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Barcelona, Ariel, 1973.

43 GARCÍA, Antonio, *Frentes Digitales. Totalitarismo tecnológico y transcultura*, op. cit.

44 García entiende a la cultura de un modo lato en la mayoría de sus escritos. Por este motivo, todo parece indicar que en este punto la cultura se refiere a “el modo que tienen las personas de entender y relacionarse con el mundo” (Cfr. GARCÍA, Antonio, *Pensar en la transcultura*, op. cit., p. 7).

45 GARCÍA, Antonio, *Frentes Digitales. Totalitarismo tecnológico y transcultura*, op. cit.

culturalmente ancestrales, puesto que responde a lógicas internas (tecno—lógicas dirá García) que funcionan y someten subrepticamente a los sujetos. Así pues, sobre este punto cabe destacar la existencia de un vínculo estrecho entre la dinámica interna de la expansión digital y la lógica del neoliberalismo capitalista. Así, García plantea lo siguiente:

Claramente se evidencia la tendencia exponencial de concentración de poder sobre los medios de producción y difusión, cada vez con menos manos aunque sean nuevas manos. El espacio digital está en los blancos guantes del liberalismo contemporáneo, del más sutil pero rancio autoritarismo de salón y parquet, tal vez suavizado mediante un oscuro lenguaje coloreado por la mercadotecnia y una libertad exacerbada de consumo que, al parecer, proclama innecesario el pluralismo... Hoy el totalitarismo global emana de las corporaciones telemáticas y sus representantes. Gates, Zuckerberg, Jobs se pasean, recompensados entre multitudes de abducidos clientes.⁴⁶

En último término, lo que intenta hacer explícito el ensayista español es la tendencia a oprimir y totalizar que radica, a modo de fundamento subrepticio, en la oferta de dispositivos digitales y el acceso relativamente fácil a los mismos. Este hecho es calificado por el autor español como una forma de totalitarismo, debido a que la búsqueda de ampliar el acceso a los dispositivos digitales es impulsada por la pretensión de monopolio característica del capitalismo. Lo anterior provoca que no solo los dispositivos digitales se rijan por los principios del mercadeo, sino también los tipos de relaciones que estos mismos propician. De esta manera, todo lo que no entre bajo la dinámica de la fugacidad, lo liviano y la utilidad inmediata queda fuera del universo de lo digital, todo lo que no opere bajo la lógica de mercado y consumo rápido.⁴⁷ Esto explicaría que la digitalidad promueva la comunicación, pero una comunicación vacua que hace de la diversidad cultural un todo homogéneo, apareciendo así una confrontación o “guerra” entre el frente digital y la diferencia propia de un pluralismo real. Veamos lo que García plantea al respecto:

El totalitarismo unificante que anida en el proyecto capitalista, incluso disfrazado de democracia en un mismo bando aliado en el que participan

46 Ibid., p. 22.

47 Una argumentación similar es propuesta por Byung-Chul Han, quien da cuenta de una tendencia a la transparencia dentro de la sociedad contemporánea, la que se refiere específicamente a la reducción de la realidad al mercado: todo tiene un valor económico específico. Este último se determina a través del valor de exposición, es decir, lo que se muestra, sin considerar el valor de uso y el de cambio. Así, la exhibición de todo en pos de lograr su valor de exposición, y por tanto económico, ha provocado una transparencia excesiva del mundo actual. En otras palabras, todo se reduce al valor monetario, dando cabida a una difuminación de lo diferente y por lo tanto a una pérdida de cualquier posibilidad de realidad personal. Como puede verse, esta despersonalización implica un proceso de cambio cultural en la sociedad de hoy, la que se transforma en un todo homogéneo y transparente (Cfr. HAN, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder, 2013).

todos los países, dictaduras o no, y multinacionales del planeta, ha declarado nuevamente la guerra imperial global, esta vez una guerra simbólica tecnificada, abierta y general hasta la aniquilación total de la diferencia... El armamento del gran frente global serían los dispositivos y aplicaciones digitales dispensados, por un precio, a toda la población para la misma ofensiva de la que deberían defenderse.⁴⁸

Haciendo una síntesis, las nociones de Transcultura Digital y de Totalitarismo Digital propuestas por Antonio García están estrechamente relacionadas, casi de forma sinónima. Ambas serían expresión de una “libertad controlada” que arrasa con la diferencia, pues tratan de entregar una sensación de autentica elección y posibilidades de consumo, pero capitalizadas siempre a favor del mercado. Obviamente, esto pone en cuestionamiento el posible empoderamiento de los sujetos a través de las redes sociales, las comunicaciones y el consumo por Internet, omnipresentes gracias al uso de los dispositivos digitales. Como se mencionaba en páginas precedentes, es sugerente revisar el proyecto transmoderno dusseliano a partir de las categorías propuestas por García, sobre todo si consideramos que el planteamiento del argentino tiene como bases principales la posibilidad de un diálogo, la alteridad y la liberación de una cultura hegemónica, algo claramente difícil en el marco del diagnóstico efectuado por García.

4. Problemas del proyecto transmoderno en medio de lo digital

Al constatar que lo digital aboga principalmente por la homogeneidad en torno a los principios que orientan el mercado y el constante consumo que lo mantiene vigente, asistimos evidentemente a una transformación cultural. Esta transformación, al contrario de lo que pasaba con Fernando Ortiz y su idea de transculturación, deja de lado el tinte violento y se vuelve mucho más sutil. En efecto, la Transcultura Digital impregna imperceptiblemente de una adicción edificada bajo el consumo veloz y la satisfacción fugaz. Así, las formas de relacionarnos estarían determinadas bajo este escenario totalizante. Si miramos desde este punto el proyecto transmoderno de Enrique Dussel, nos encontramos con dos dificultades centrales, estas podrían llevar eventualmente a la existencia de otras, pero tendrían siempre como fundamento las dos que se presentan a continuación.

- a. *La imposibilidad de una ética del diálogo basada en lo culturalmente Otro:* Como ya se constató, la propuesta dusseliana en torno a la Transmodernidad implica una invitación al diálogo con lo culturalmente distinto, aquello que ha sido ocultado por la Modernidad occidental. Dicho ocultamiento se debe que el ego conquistador propiciado por la Modernidad justifica la superioridad

de Occidente frente a lo que le es ajeno. Sin embargo, con Dussel asistimos a un rescate de la participación que América Latina tuvo en la constitución de la subjetividad europea, debido a que para el argentino, todo proceso de definición identitaria nunca es meramente interno, sino que también deriva de elementos externos propios del encuentro con lo diferente. Precisamente, eso incita a interiorizarnos en aquello distinto, a dialogar, en último término, con lo Otro. No obstante, esta posibilidad de una ética del diálogo basada en un reconocimiento de la dignidad del Otro, se ve amenazada por el totalitarismo y la transcultura digitales. Resulta paradójico este último punto, el uso de herramientas y dispositivos digitales hace posible la comunicación ilimitada, algo que a todas luces sería positivo para cualquier forma de diálogo. No obstante, el campo o el contexto que configura la comunicación propia del mundo digital está supeditada a la homogeneidad del mercado y el capitalismo, lo que provoca una unificación de las diferencias al momento de ser partícipe de las posibilidades que ofrece el mundo digital. Como se observa, esto no solo permite una continuidad del ocultamiento de América Latina, sino también da paso a especular su futura extinción cultural.

- b. *Lo nula oposición que existe frente al avance de la Transcultura y el Totalitarismo Digital*: El uso de dispositivos digitales está asociado al placer de la inmediatez. Existe un consumo de dispositivos digitales, pero también un metaconsumo, relacionado a todo lo que dichos dispositivos permiten realizar: comunicación instantánea, compras virtuales, conocimiento en formato digital, acceso a material audiovisual, etc. Como cabe esperar, ambos, consumo y metaconsumo digitales, generan una dependencia (tecnoadicción dirá García) gracias a la inmediatez con que resuelven la búsqueda de satisfacción. Al analizar esta búsqueda constante de placer instantáneo desde la psiquiatría, Armando Roa apunta que hoy por hoy se está cada vez más expectante a lo inmediatamente venidero, asumiendo implícitamente que ya no hay una historia que de sentido a los acontecimientos. Esto ha provocado que la angustia, asociada al destino y la historia, comience a transformarse más bien en ansiedad, es decir, en esa zozobra producto de la expectación en torno al futuro inmediato. De este modo, Roa termina afirmando que “nuestro paso por el mundo es así ir participando en una serie de eventos, que se suceden unos a otros a lo largo del tiempo” (Roa, 2001: 72).⁴⁹ Justamente, son los dispositivos digitales los que propician, a través de la inmediatez, un cierto grado de alivio frente a la expectación de lo cercanamente futuro, gestando un alto grado de dependencia. Como es de esperar, esto hace que el avance de la Transcultura

49 ROA, Armando, *Modernidad y Posmodernidad. Coincidencias y diferencias fundamentales*, México, Andrés Bello, 2001, p. 72.

Digital y su homogeneidad no tengan una oposición significativa, afectando negativamente a cualquier proyecto emancipatorio que implique lo distinto, como es el caso del proyecto transmoderno dusseliano.

5. Conclusiones

Al comienzo del escrito se destacaba el fuerte ambiente pluralista que existe en la sociedad contemporánea, lo cual se debe a los problemas del mundo moderno y su incapacidad para mantener la cohesión de antaño. Esto claramente abre el camino a discursos y proyectos intelectuales distintos a los propuestos por el mundo occidental. Bajo este marco, el proyecto transmoderno de Enrique Dussel se erige como un buen referente, puesto que propone una liberación frente a lo moderno a partir del dialogo con lo culturalmente Otro, que en su planteamiento particular corresponde a lo latinoamericano. Para este propósito, el argentino destaca la decadencia del mundo occidental y su hegemonía siguiendo algunas ideas del pensamiento vattimiano. Así, estaríamos frente a un momento privilegiado para lograr la liberación de lo moderno, por medio de un diálogo que haga explícito el mismo valor intelectual que poseen las culturas distintas a Occidente. Para Dussel, dicha dignidad y relevancia se observa en el papel que estas culturas jugaron alrededor del surgimiento de la subjetividad occidental. En palabras más simples, tenemos que sin la existencia de un Otro culturalmente distinto a Europa, no hubiesen aparecido la acentuación en lo racional, la necesidad de explicar y el afán de conquistar al interior de la propia identidad europea. No obstante, la posibilidad de diálogo con lo diferente se difumina a través de las características que definen lo que García denomina como Transcultura Digital. Ésta última se refiere una cultura homogénea, totalitaria y orientada principalmente hacia el mercado y el consumo, lo que excluiría cualquier posibilidad de interacción entre culturas diferentes o ajenas a esta nueva configuración sociocultural. Situación que se agrava aún más si consideramos la dependencia planificada que se busca a través del consumo y el metaconsumo inherentes al uso de los dispositivos digitales.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 98, 2021-2

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en agosto de 2021, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org