

La utopía trans-moderna como alternativa de globalización.¹

Giovanni Antonio Mahecha Hernández²

Recibido: 12-02-2014 Aprobado: 13-05-2014

Quaestiones Disputatae

Tunja - Colombia

Nº 14

pp. 93 - 104

Enero - Junio

2014

Resumen: Este texto analiza la propuesta de utopía trans-moderna de Enrique Dussel como proyecto de liberación. La utopía transmoderna se presenta como una alternativa frente al proyecto hegemónico de mundialización bajo la perspectiva de la globalización. En aras de dicho objetivo este escrito parte de una revisión y discusión de las consideraciones que Paul Ricœur expone frente a la dialéctica ideología-utopía. Desde este mar-

co se pretende establecer un análisis del concepto de Transmodernidad entendido en tres instancias: primero como sub-versiones frente al paradigma moderno, segundo como paradigma decolonial y finalmente como utopía, como proyecto alternativo, frente al concepto de globalización, que se presenta como realidad inapelable, expresión del fin de la historia. **Palabras claves:** Ideología, utopía, globalización, transmodernidad.

¹ Artículo de reflexión derivado de investigación.

² Licenciado en Educación básica con énfasis en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional, estudiante de Maestría en Filosofía Contemporánea de la Universidad San Buenaventura, miembro del grupo de investigación Caliban de la Universidad San Buenaventura. El presente artículo constituye un fragmento del trabajo de investigación para optar por el título de Maestría en Filosofía Contemporánea cuya temática central se refiere a la categoría transmodernidad de Enrique Dussel. E-mail: gianmaher@hotmail.es

The Transmodern Utopia as an alternative to Globalisation¹

Giovanni Antonio Mahecha Hernández²

Received: 12-02-2014 Approved: 13-05-2014

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 14 | pp. 93 - 104 | January - June | 2014

Abstract: This article analyses the proposal of the transmodern utopia of Enrique Dussel as a project of liberation. The transmodern utopia presents itself as an alternative to the hegemonic project of globalisation in the context of globalisation. With this objective in mind, this text begins with a review and discussion of the considerations that Paul Ricœur presents against the ideology-utopia reasoning. Within this framework, this article

aims to create an analysis of the concept of transmodernity perceived from three viewpoints: first, as sub-versions facing the modern paradigm; second, as a decolonial paradigm; and finally, as a utopia. This analysis will be an alternative project, opposite the concept of globalisation, which is presented as an inevitable reality, an expression of the end of history. **Key words:** Ideology, Utopia, globalisation, transmodernity.

¹ Reflection article derived from a research

² Bachelor's Degree in Basic Education with emphasis on Social Sciences from the National Pedagogic University, student of Masters in Contemporary Philosophy at the San Buenaventura University, member of the Caliban research group at the San Buenaventura University. This article forms part of the research work carried out as part of the Masters in Contemporary Philosophy, whose main theme is the transmodernity of Enrique Dussel.

L'Utopie Transmoderne comme une alternative de la Globalisation.¹

Giovanni Antonio Mahecha Hernández²

Reçu: 12-02-2014 Approuvé: 13-05-2014

Quaestiones Disputatae

Tunja - Colombia

N° 14

pp. 93 - 104

Janvier-Juin

2014

Résumé: Ce texte analyse une proposition d'utopie transmoderne d' Enrique Dussel comme projet de libération. L'utopie transmoderne se présente comme une alternative face au projet hégémonique de mondialisation sous la perspective de la globalisation. Dans l'intérêt de cet objectif, ce récit part d'une révision et d'une discussion des considérations que Paul Ricoeur met en relief face à dialectique, idéologie-utopie. Dès ce cadre on veut établir une analyse du concept de Trans modernité compris en trois

instances: le premier comme sous-versions face au paradigme moderne, le deuxième comme paradigme decolonial et finalement comme utopie, comme projet alternatif, face au concept de globalisation, qui se présente comme une réalité sans appel, expression de la fin de l'histoire.

Mots Clefs: Idéologie, Utopie, globalisation, trans-modernité.

¹ Article de réflexion

² *Diplômé en Éducation Primaire avec emphase en Sciences Sociales de l'Université Universidad Pedagógica Nacional, étudiante de Maîtrise en Philosophie Contemporaine de l'Université de San Buenaventura, membre du groupe de recherche Caliban de l'Université San Buenaventura. L'article fait partie d'un travail de recherche pour opter au Diplôme de Master en Philosophie Contemporaine dont la thématique centrale fait référence à la catégorie transmoderne d' Enrique Dussel.*

En “Crítica de la razón instrumental” Horkheimer afirma: “Los avances en el ámbito de los medios técnicos se ven acompañados de un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea del hombre” (Horkheimer, 2010, p. 44). Resalta Horkheimer, en la misma línea que otros pensadores contemporáneos, la aporía de la modernidad: la incongruencia entre un evidente desarrollo de los medios para alcanzar el bienestar material de la humanidad con la patente incapacidad de una transformación hacia una sociedad justa, en última instancia la paradójica conexión entre razón y barbarie.

Sin embargo, la crítica de la modernidad ha desembocado en una paradoja posmoderna no menos significativa: se asume la imposibilidad de los meta-relatos con lo que se propicia la obstrucción de los discursos emancipatorios, mientras tanto se extiende hasta un alcance insospechado un discurso hegemónico que ha terminado por presentarse como una realidad inapelable.

Enrique Dussel plantea el concepto de Transmodernidad como un cuestionamiento del discurso monocultural-etnocéntrico de la modernidad, asumiendo un camino diverso del tomado por los planteamientos posmodernos. No obstante, el concepto transmoderno implica una cierta ambigüedad pues es usado por Dussel en dos sentidos, como proyecto de liberación, un meta-relato emancipador o una utopía transmoderna y también como un paradigma, que ha de cuestionar tanto el consenso en torno a los métodos y objetos, sobre lo que ha venido siendo aceptado como verdadero o que de hecho ha sido susceptible de ser estudiado, como que dicho consenso al situarse en el interior de un conjunto de creencias, valores y tradiciones también debe ser cuestionado desde una cierta exterioridad. La pretensión de este texto es marcar una senda que permita articular la polisemia del concepto Transmodernidad a partir de la cual

pueda ser clarificado lo transmoderno como un cuestionamiento pertinente del proyecto hegemónico.

En un primer momento este texto ha de recorrer un breve análisis de las consideraciones de Ricœur frente a la dialéctica ideología-utopía y se pondrán en discusión algunas de sus apreciaciones. A partir de estas acotaciones se presenta un segundo apartado en el cual se pretende localizar la discusión con respecto a la globalización como fenómeno ideológico y en un tercer apartado se expondrá el concepto transmodernidad de Enrique Dussel entendido como utopía, como un proyecto de emancipación intercultural que confronta la colonialidad global.

1. Ideología y utopía en Paul Ricoeur

Ricœur realiza un análisis paralelo de los fenómenos de ideología y utopía³ partiendo de los aportes que hiciera Karl Mannheim, quien, a decir de Ricœur, es el primero que “trató de situar la ideología y la utopía dentro de un marco común y que lo hizo al considerar ambos fenómenos como actitudes de desvío respecto de la realidad, Ideología y Utopía divergen dentro de este aspecto común de incongruencia, de discrepancia, con la actualidad” (Ricoeur, 1989, pág. 46). Dicha incongruencia está dada por cuanto la ideología se encuentra dirigida al pasado mientras que la utopía apela al futuro. Ricœur considera que las apreciaciones de Mannheim son un tanto negativas, sin embargo, se propone a partir de la intuición inicial de este último, examinar los fenómenos Ideología-Utopía considerados desde un mismo marco conceptual, en el cual los dos fenómenos aparecen como funciones complementarias de lo que llama Imaginación social y cultural (Ricoeur, 1989, p. 45).

Ricœur presenta un análisis de la ideología en tres niveles que tienen su contraparte en la utopía. En su nivel más superficial, tanto el fenómeno ideológico

3 Aunque la discusión en torno a estos dos temas puede ser localizado en varias obras de Ricœur son significativas las conferencias que este desarrolló en la segunda mitad de 1975 en la Universidad de Chicago. Estas conferencias fueron compiladas por George H. Taylor y publicadas con el título “Lectures on Ideology and Utopia” (1986). La traducción al español la realizó Alberto Bixio y se publicó como “Ideología y Utopía” en 1989. En este texto se fundamenta el análisis de este escrito.

como el utópico, exhiben su aspecto más negativo mientras en su nivel más profundo constituyen dos formas positivas, necesarias, del imaginario social.

Para la descripción de estos fenómenos, Ricœur recurre, además del mencionado Mannheim, a algunas de las posiciones más relevantes en torno a estos conceptos: con Marx y Althusser discute el nivel más superficial de la ideología: como distorsión, y se anuncia el segundo nivel: en el cual la ideología asume una función de legitimación. Ricœur se apoya fundamentalmente en los planteamientos de Max Weber para describir este segundo nivel de la ideología. El tercer nivel de la ideología entendido como integración, se expone ayudado de los análisis de Clifford Geertz; los dos últimos niveles son articulados por Ricœur recurriendo a la crítica de las ideologías y el concepto de interés de Habermas. Al realizar su aproximación al concepto de Ideología en estos autores Ricœur toma tangencialmente también el de Utopía, sin embargo, este último es trabajado directamente apelando a las aproximaciones de Mannheim y a las propuestas del socialismo utópico de Saint-Simon y Fourier.

Para Ricœur es claro que el concepto ideología se acuña haciendo referencia a la filosofía francesa del siglo XVIII. Ricœur, sin embargo, parte de los planteamientos de Marx en esta materia, tanto porque son los predominantes en la tradición occidental como porque, para él, constituyen una apreciación correcta, aunque incompleta, del fenómeno ideológico.

Ricœur considera que lo más valioso del aporte de Marx para la comprensión del fenómeno ideológico radicó en haber descubierto su patología, su aspecto más negativo. En primer lugar, en la superficie, aparece la ideología como disimulo o distorsión, como una representación falseada, invertida, de la realidad, esta función de la ideología es la que se hace evidente en el concepto marxista.

Para Ricœur resulta importante la distinción entre un primer momento en el que para Marx la ideología es confrontada con la realidad, con la praxis; así entendida la ideología es una deformación o distorsión de la realidad “La impugnación de la ideología procede pues de una especie de realismo de la vida, un realismo de la vida práctica en el que la praxis es el concepto alternativo de la ideología” (Ricoeur,

1989, p. 49). Una aproximación posterior del mismo Marx y que se populariza en el marxismo, es la contraposición entre ideología y ciencia. Éste enfoque, que parte de considerar el marxismo como ciencia, termina por situar incluso la utopía como ideología. Este enfoque alternativo de ideología del marxismo resulta desacertado para Ricœur, para quien la contraposición praxis-ideología posibilita una apertura de comprensión a una estructura más profunda de esta última.

La ideología como distorsión es para Ricœur la dimensión superficial del fenómeno ideológico: “La función deformadora sólo comprende una pequeña superficie de la imaginación social, del mismo modo que las alucinaciones o ilusiones constituyen solamente una parte de nuestra actividad imaginativa en general” (Ricoeur, 1989, p. 51). No obstante, a partir de este nivel se vislumbra la posibilidad de un aspecto menos negativo de lo ideológico puesto que “Sólo porque la estructura de la vida social humana es ya simbólica puede deformarse” (Ricoeur, 1989, p. 53). Ricœur intuye, a partir de los planteamientos de Marx, que la ideología tiene niveles más profundos y que se encuentra arraigado a lo humano. Lo ideológico es constitutivo de lo humano y está en conexión con la praxis, es decir la praxis no es anterior a lo simbólico.

Según Ricœur el propio Marx se acerca a un segundo nivel, más profundo: la ideología como justificación del fenómeno de dominación, como legitimación, pues Marx encuentra que la distorsión de la realidad es consecuencia de los intereses de algunos miembros del grupo social al afirmar que: “las ideas de la clase dominante devienen ideas dominantes haciéndose pasar por ideas universales. Así, los intereses particulares de una clase particular se convierten en intereses universales” (Ricoeur, 2006, p. 352).

La ideología, en este nivel, se entiende con relación a la necesidad del poder de legitimarse, podría decirse que la autoridad necesita ser aceptada y entonces apela al discurso, a la idea; lo contrario sería una sujeción únicamente ligada a la violencia. Ricœur se apoya, además de Marx, en Weber para caracterizar esta función de la ideología. Aún cuando Max Weber no hace referencia al concepto de ideología “El marco conceptual de Weber nos permite ver la brecha que hay entre pretensión [de autoridad] y creencia”

(Ricoeur, 1989, p. 240). Esta diferencia entre lo que esperan los grupos gobernantes y la credibilidad que estos tengan en las clases subalternas es subsanada según Ricoeur por la ideología.

Esta función de la ideología como legitimación del orden existente, particularmente de la estructura de poder, genera la distorsión de la realidad denunciada por Marx. Sin embargo, esta función es extensión de un carácter más profundo del fenómeno ideológico que hace posible la integración, dando una identidad a un determinado grupo humano; para Ricoeur “el problema de la legitimación nos coloca frente a un punto crítico entre un concepto neutral de integración y un concepto político de deformación” (Ricoeur, 1989, p. 56).

El nivel más profundo de la ideología se funda en la necesidad de integración de los grupos humanos, dice Ricoeur: “Me parece que su función es una función de integración, más fundamental aún que la función precedente de legitimación y, con más razón, que la de disimulo (...) Un grupo se representa su propia existencia siempre a través de una idea, de una imagen idealizada de sí mismo, y es esta imagen la que, a su vez, fortalece su identidad” (Ricoeur, 2006, pp. 354-356). Es decir, la ideología en su nivel primordial se entiende como la representación que un determinado grupo hace de sí mismo para considerarse un colectivo.

En ese sentido Ricoeur asigna un papel positivo a la función nuclear de la ideología, que sin embargo, no deja de transformarse negativamente, pues la relación entre integración social, legitimación de la autoridad y distorsión se implican recíprocamente: “pero en seguida se ve cómo este nivel básico, que alcanzamos por un método regresivo, sólo se perpetúa a través de los otros dos. Dicho de otra manera, la función de integración se prolonga en la función de legitimación y ésta en la de disimulo” (Ricoeur, 2006, p. 355). Esta articulación entre los niveles de la ideología la lleva a convertirse en la única apertura de sentido del mundo, es decir transforman una particular representación en la única posible visión del mundo.

Es frente a esa constitución monolítica de la realidad que tiene lugar la utopía; si en su nivel más básico la ideología tiene por función la integración, la

función del nivel básico de la utopía es la disgregación, en tanto pretende liberar todas las posibilidades que existen en la senda común que para el colectivo constituye la ideología. Es decir, ante la integración que la ideología supone, la utopía se expresa como subversión, como la “expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentran reprimidas por el orden social existente. La utopía es un ejercicio de imaginación para pensar en otro modo de ser de lo social” (Ricoeur, 2006, p. 357).

En el segundo nivel la utopía se sitúa frente al problema del poder, su función es el de una crítica y una acción, en permanente realización, frente al orden establecido. Siguiendo a Mannheim afirma Ricoeur que: “Una utopía destruye un orden dado y sólo cuando comienza a destruir ese orden dado se trata de una utopía” (Ricoeur, 1989, p. 292).

Según Ricoeur, es frente al papel de legitimación del poder de la ideología que la utopía centra sus cuestionamientos: “se podría decir que las utopías constituyen otras tantas variantes imaginativas sobre el poder” (Ricoeur, 2006, p. 358). La utopía se constituye en una crítica del poder desde la posibilidad de que sea de otra manera en cada contexto de la vida; es a la función que asume la utopía en este nivel que Ricoeur le asigna su papel más enriquecedor, como necesaria contrapartida dialéctica en un ejercicio en el que el papel integrador de la ideología permite una libertad regulada, una libertad sólo posible en la institución.

El nivel más superficial de la utopía es precisamente el de un no lugar, el de un distanciamiento absoluto de la realidad, donde “la utopía hace desvanecer lo real en beneficio de esquemas perfeccionistas, y en el límite irrealizables” (Ricoeur, 2006, p. 359). Esta sería la patología de la utopía, así como la distorsión lo es de la ideología. En este nivel Ricoeur considera fundamental el papel de la imaginación para salir de las aporías de estas patologías y conseguir que se enriquezcan dialécticamente en sus funciones positivas básicas: “Al parecer, sólo tomamos posesión del poder creador de la imaginación en una relación crítica con estas dos figuras [ideología-utopía] de la conciencia falsa” (Ricoeur, 2006, p. 360). Lo que ha de permitir el reinterpretar la tradición para re-vivificarla como integrante de un lugar proyectado.

Para finalizar este apartado resulta pertinente resaltar los aspectos fundamentales de los presupuestos de Ricœur y precisar en qué sentido pueden ser asumidos como marco de análisis de la confrontación transmodernidad-globalización. Se puede considerar esquemáticamente la dialéctica utopía-ideología a partir de los tres niveles desarrollados por Ricœur: en el nivel básico ideología y utopía son dos formas de la imaginación social, la primera tiene como función conservar la identidad de un grupo mediante la integración, mientras la segunda permite explorar lo otro, posibilita la diferencia; en el segundo nivel ideología y utopía convergen en el problema del poder, la primera para legitimarlo (como extensión de la integración) y la segunda como crítica del mismo desde formas alternativas de poder. En su nivel más superficial ambas se tornan patológicas, la ideología deformando la realidad a merced de los intereses de las clases dominantes y la utopía como evasión que “raya en la locura” (Ricœur, 1989, p. 325). Con respecto a este último nivel cabe preguntarse desde dónde se cataloga como patológico. Puede pensarse que definir como patológico un determinado imaginario social, por incongruente, por no ajustarse a la realidad, bien por ser una ficción como evasión o una ficción como deformación, se expresa desde el polo dominante o un polo subalterno de una determinada sociedad respectivamente. Es decir, Marx al catalogar la ideología como distorsión, se remite a destacar el rasgo que resulta patológico de un imaginario social en tanto él está posicionado desde un determinado grupo social, el proletariado; mientras la burguesía puede catalogar como sueño, locura, evasión el imaginario del proletariado.

Ricœur explora esta cuestión en su análisis de Mannheim para quien “Las ideologías tienen que ver con grupos dominantes, reconfortan el yo colectivo de esos grupos dominantes. En cambio, las utopías suelen estar sustentadas por grupos que se hallan en vías de ascenso y, por lo tanto, están generalmente sustentadas por los estratos inferiores de la sociedad. (...) Una utopía es el discurso de un grupo y no una especie de obra literaria que flota en el aire” (Ricœur, 1989, pp. 292-293). No obstante, Ricœur parece no tomar en consideración la consecuencia anotada, pues de hacerlo, la utopía en su nivel más superficial estaría presentada no como sueño irrealizable sino como proyección de lo posible, como meta; sólo se-

ría patológica para los grupos dominantes que agencian la ideología que, para ellos, a su vez no sería patológica sino la expresión de su propia proyección del ideal de mundo.

A partir de este marco de referencia aportado por Ricœur, contando con las anotaciones a propósito del nivel superficial de la utopía-ideología, se pretende explorar la utopía Transmoderna de Enrique Dussel en contraste con la globalización entendiendo este concepto como el fenómeno ideológico del mundo actual.

2. Globalización como ideología del presente

La globalización es un concepto que desde luego manifiesta un hecho concreto, real, que pudiera caracterizarse por el alcance mundial que en las últimas décadas han logrado procesos, prácticas y organizaciones económicas, políticas y culturales. Tres características parecen relevantes en esta expansión, el papel de nuevas tecnologías, particularmente en el sector de las comunicaciones. La transformación del espacio que implica: la relocalización de las áreas de producción industrial, el incremento de los flujos migratorios y la creciente explotación de la naturaleza. Y, en tercer lugar, la contracción del papel del Estado en los distintos procesos y en el control de las organizaciones.

Juan Carlos Scannone define globalización fijándose en el papel del Estado: “Mientras que la modernidad se centraba en el Estado nación, hoy estamos en proceso de mundialización y universalización, como ya lo dije, no sólo de la economía y finanzas y de las comunicaciones, sino de todas las dimensiones de la existencia. Lo que se ha dado llamar: globalización” (Scannone, 1999, p. 3). En cuanto a las transformaciones del Estado en la globalización afirma Scannone: “Se trata de un cambio cualitativo que involucra la puesta en cuestión del mismo concepto y vivencia de nación según la concibió la modernidad, identificada con el Estado moderno soberano” (Scannone, 1999, p. 3).

Ahora bien, aunque se haga énfasis en una u otra característica la cuestión es que el concepto de globalización describe un hecho concreto, entonces ¿En qué sentido puede ser considerado como ideología?

El Filósofo argentino Scannone expone la globalización como ideología en tanto se pretende como “la única forma de universalización posible y la única alternativa histórica viable” (Scannone, 1999, p. 5). Se presenta como un fenómeno casi natural y objetivo desde el que incluso se habló del fin de la historia. Esta perspectiva puede ser asumida como el primer nivel, el más superficial que siguiendo el modelo aportado por Ricœur deja ver su aspecto más negativo: La deformación de la realidad.

La globalización aparece en primera instancia como una distorsión de la realidad, un análisis estructural de las realidades del mundo actual presenta lo que oculta y distorsiona tal concepto. Categorías como Imperialismo, colonialidad global o sistema mundo develan lo oculto tras la globalización.

Tres elementos característicos planteados por Wallerstein en su análisis del sistema mundo pueden ser útiles para confrontar el hecho de la globalización: el primero, la energía básica que mueve este sistema es “la incesante acumulación de capital como fuerza impulsora” (Wallerstein, 1998, p. 291). El segundo, la existencia de una división internacional del trabajo entre un centro y una periferia⁴, entre los que se presenta un intercambio desigual que permite dicha acumulación de capital para los grupos dominantes de los estados del centro y la tercera, que el Estado cumple un papel vital en el proceso de acumulación de capital y en la defensa del mismo, al respecto afirma Wallerstein: “Los empresarios que tienen éxito dependen necesariamente del apoyo que les brinda la maquinaria estatal para crear y mantener monopolios sectoriales relativos, que son la única fuente de utilidades verdaderamente considerables en el mercado” (1998, p. 8).

Según Wallerstein el papel del Estado como elemento esencial del sistema no se modifica, se sustrae de funciones que le fueron asignadas para solventar la crisis que significaba la alternativa socialista, con la caída del muro de Berlín vuelve a ser el Estado gendarme. Es decir, se reduce al aparato jurídico-

policial al servicio del capital; la persistencia de una división internacional entre centro-periferia puede comprobarse con la constatación de que las empresas multinacionales tienen casas matrices en los estados centrales hacia donde fluyen los capitales desde las diversas regionales; así como también las mercancías fluyen hacia esos estados. Los tratados comerciales los hacen los Estados, las sanciones comerciales, la “intervención humanitaria” como la denomina Noam Chomsky, así también los préstamos condicionados a la sujeción de políticas neoliberales.

Desde el paradigma marxista esto es imperialismo, para el que de hecho no es necesario la dominación directa en forma de colonialismo: “lo que llamamos imperialismo del siglo XIX fue breve. Hubo un imperialismo de ocupación real. Pero en su mayor parte la dominación de estados no tomó forma de ocupación directa” (Chomsky, 2010). El concepto de globalización se pretende como la mundialización en un mundo poscolonial que, no obstante, oculta una colonialidad global que perpetua las relaciones de dominación-explotación entre centro-periferia del sistema mundo.

La globalización se muestra como la expresión de una realidad inapelable, el fin de la historia. La globalización legítima y naturaliza el triunfo del capitalismo, es decir lo expone no sólo como flamante vencedor de sus contradictores sino que se plantea acriticamente como última fase de la evolución de la civilización occidental extendida a nivel global, culminación del progreso humano en cuanto a sus formas de organización política y económica, única realidad posible en el mundo hoy. El intelectual colombiano Jorge Child lo expresa en los siguientes términos: “(...) el neoliberalismo [capitalismo en su fase neoliberal] se presenta como la imagen realizada de la modernidad en la prospectiva de un mercado puro mundial, que sería la culminación de la internacionalización del capital y de la asimilación del proceso técnico por todas las sociedades del planeta (...)” (Child, 1995, p. 86).

⁴ Es importante anotar que para Wallerstein (2004) en la economía-mundo capitalista no sólo existe la división centro-periferia sino que también existen las zonas de semiperiferia y que, en los sistemas mundo, como entidades dinámicas que sufren transformaciones en el tiempo, un país no tiene un puesto estático como centro, periferia o semiperiferia, si bien los estados del centro tienden a defender su hegemonía con medios diversos.

Sin embargo, el concepto globalización no sólo esconde o distorsiona la realidad. La distorsión de la realidad que caracteriza la ideología se presenta como una consecuencia previsible de su función legitimadora:

“Decir que la globalización es irreversible, (...) tiene desde luego objetivos explícitos: quitarle las connotaciones humanas al proceso para ocultar los intereses de las clases sociales que se benefician; presentar como naturales todas las acciones encaminadas a desmantelar los estados, privatizar los bienes públicos y aplicar planes de ajuste estructural; negar la acción de cualquier fuerza social y política que formule alternativas a la expansión mundial del capitalismo; legitimar el aplastamiento de todos aquellos que se resisten al embate criminal de las fuerzas imperialistas” (Vega, 2007, p. 49).

Según las palabras del profesor Renán Vega Cantor lo que pretende legitimarse en la ideología de la globalización es el capitalismo en su fase imperialista. Desde otra perspectiva de análisis, que no desconoce la anterior, sino más bien la amplía y la precisa, se nos dice que:

“Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. Las nuevas instituciones del capital global, tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), así como organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono, todas conformadas después de la Segunda Guerra Mundial y del supuesto fin del colonialismo, mantienen a la periferia en una posición subordinada. El fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidad, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global” (Castro-Gomez & Grosfoguel, 2007, p. 13).

Para continuar con la pretensión de caracterizar la globalización como el fenómeno ideológico de nuestro presente desde el marco de análisis propuesto por Ricœur, cabe preguntarse ¿cuál es la identidad que pretende conservarse a través de la globalización? Desde luego las primeras aproximaciones apuntan a un problema de clase, situando la burguesía como

dicha identidad, sin embargo, no es un asunto meramente económico, es también étnico, de género y epistémico. Los caracteres fundamentales de la identidad que, agencia el discurso de la globalización y a través de este se legitima y distorsiona la realidad, son definidos por Ramón Grosfoguel como las “elites blancas-burguesas-patriarcales-occidentales” (Grosfoguel, 2007, p. 74).

La integración pretendida desde la globalización se da en torno a la particular concepción de mundo que se constituye en la modernidad, esto es la concepción eurocéntrica que se pretende universal: “El eurocentrismo consiste exactamente en constituir como universalidad abstracta humana en general momentos de la particularidad europea, la primera particularidad de hecho mundial. La cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, moderno-europeas fueron tomadas como la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc. sin más” (Dussel, 2006, p. 67).

Ricœur plantea que el imaginario social expresado bajo la forma de la ideología proporciona a un grupo su identidad, no obstante, esta función no es neutral, se puede afirmar que en el fenómeno ideológico integración-legitimación-deformación son coexistentes. Lo que Ricœur denomina la función de integración, que para él constituye el nivel básico y asume como neutral e incluso positivo, no lo es porque tal identidad se afirma subsumiendo la diferencia a través de los mecanismos de legitimación y distorsión.

3. La utopía trans-moderna

La disgregación es la función básica de la utopía según Ricœur. Frente a la pretendida integración de la ideología aparece la sub-versión, una otra manera. Contra ese patrón moderno que se expresa desde una posición etnocéntrica y monocultural se presenta otro tipo de postura, una que puede considerarse como una ruptura con el paradigma moderno. Aunque la transmodernidad reconoce los aportes de la tradición crítica dentro de la modernidad, se ubica desde otro lugar de enunciación. Es decir, desde quienes nunca quisieron entrar en lo moderno sino que fueron obligados, desde quienes la modernidad sólo pudieron padecerla, desde quienes fueron víctimas de un sistema que no obstante debieron sostener; como periferia, como el otro, el bárbaro, el subdesarrollado.

Numerosos grupos⁶ reclaman desde el mito o la religión u otro tipo de racionalidades un rompimiento con lo moderno, con identificación étnica o sin esta, partiendo de unas cosmovisiones post y/o pre-modernas o más bien transmodernas, desde las cuales configurar un orden ecológico, cultural, político y económico diferente.

En este primer nivel el concepto transmoderno sólo alude al hecho de la existencia de posiciones otras frente a lo moderno, en este sentido es expuesto por Enrique Dussel: "(...) trans-moderno, porque, como hemos indicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la modernidad, sino desde su exterioridad, o aun mejor de su ser fronterizo. La exterioridad no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la moderna" (Dussel, 2004, p. 155). Múltiples sub-versiones frente a los patrones modernos aparecen desde el momento mismo en que surge la modernidad, lo que les articula es el ser la expresión de lo Otro de la modernidad, su exterioridad y su condición de víctima de lo moderno.

La transmodernidad se constituye como un paradigma-otro desde el cual se crítica el poder; la crítica del poder es un saber e implica una crítica a la colonialidad del saber; en este nivel la propuesta de Dussel es la de un paradigma de liberación que desenmascara el mito de la modernidad, como llamó a la cara negativa de la modernidad. Este paradigma no desconoce el potencial de transformación de la modernidad, es, en cierto sentido, una búsqueda de ampliar algunos de sus presupuestos:

La Filosofía de la Liberación afirma la razón como facultad capaz de establecer un dialogo, un discurso intersubjetivo con la razón del otro, como razón alternativa, en nuestro tiempo, como razón que niega el momento irracional del 'Mito sacrificial de la Modernidad' para afirmar (subsumido en un proyecto liberador) el momento emancipador racional de la Ilustración y la modernidad como transmodernidad. (Dussel, 1992, p. 168)

6 No occidentales, como el mundo islámico, o movimientos sociales "mestizos" culturalmente, como el zapatismo cuyo interés en la fundamentación teórica, su cercanía con el planteamiento marxista y el de la iglesia, su reclamo de ciudadanía, lo inscriben dentro del proyecto moderno, no obstante, su cercanía con el símbolo, su no sujeción a dogmas, sino el continuo revisionismo, su manera propia de considerar lo político, su vinculación con lo mítico como forma válida de racionalidad no relacionado con lo moderno sino anterior a este y sin embargo presente vinculan al zapatismo con lo transmoderno.

A pesar de reivindicar los elementos críticos al interior de la modernidad, lo transmoderno recoge la expresión de la exterioridad de lo moderno, particularmente, aunque no exclusivamente, desde América Latina. Es así que la aparición de las filosofías de la liberación, la teología de la liberación, la educación popular, la teoría de la dependencia, junto a otras corrientes como las que constituyen los estudios culturales y poscoloniales, la filosofía intercultural, entre otras; las pudiéramos considerar los pilares de un paradigma que se ha ido construyendo a partir de la realidad latinoamericana en el contexto mundial, donde se retoma la reflexión desde el otro, el oprimido, el excluido, el bárbaro que permite construir un discurso transmoderno, un meta-relato, que se presenta como emancipador, internacionalista e incluyente, en palabras del propio Dussel:

Después del 'fin de la modernidad' es necesario imaginar una utopía histórica de vida, una 'transmodernidad' planetaria, mundial, una 'nueva civilización' como realizadora de los valores de los 'bárbaros', de los de 'afuera', que incluya una redefinición de la relación de la persona-naturaleza, como recreación ecológica, y la relación persona-persona como justicia cultural, político-económica. (Dussel, 1999, p. 63)

Lo transmoderno debe ser asumido entonces en su multiplicidad en tanto paradigma, como una mirada más compleja de la realidad, que incluye perspectivas múltiples actualmente discriminadas y excluidas a otras esferas no propias del saber científico. En tanto utopía promulga una crítica al poder existente y en tanto crítica es un saber, un paradigma-otro. Recoge la perspectiva crítica de modernidad y las visiones alternativas no-modernas. En otro nivel también se expresa como proyecto, como utopía. La transmodernidad plantea un nuevo tipo de sociedad, más justa y más libre, que está por construir, en parte a partir de esa comprensión más profunda de la complejidad de la realidad. Así lo expresa Dussel:

Estas culturas que están creciendo, desde sus propios recursos, y desde los recursos críticos de su propia cultura, incluyendo la modernidad, es lo que yo llamo 'la construcción de un desarrollo hacia un pluriverso', que es una cierta universalidad, pero un pluriverso mundial, por supuesto, multicultural. A ese proceso lo llamo 'transmodernidad'. No transcultural, ni postmoderno. Trans-moderno porque la modernidad europea va a quedar atrás, porque esto es una nueva etapa de la humanidad, que no es post, (...) porque Rorty y Vattimo, siguen siendo eurocéntricos. Esto ya no es eurocéntrico, esto ya surge en China, desde la India, desde el Sudeste asiático, en dialogo con la modernidad, y también con todas las culturas. Ese mundo futuro es transmoderno. Para mí el proyecto del dialogo intercultural –porque debe tener un proyecto- es un tema que es pensado por la filosofía de la liberación porque pasamos de la opresión a la liberación, en una cultura mundial, que durante muchos siglos seguirá haciendo la vida, cada vez con más traducciones y más diálogos, de tal manera que podemos aprender de las otras culturas lo aprendible, no todo sino lo mejor de cada una. Y la que tiene que decidir qué es lo mejor para ella, es cada cultura. (Dussel, 2008, p. 115)

La transmodernidad tal como la enuncia Enrique Dussel cumple con los presupuestos de Ricœur para la utopía; en su primer nivel, el más profundo es sub-versión, disgregación frente a la identidad social contemporánea, se expresa no obstante como una de tantas variantes imaginativas. En un segundo nivel constituye una crítica al poder; una crítica que surge desde un interés emancipatorio, un interés de liberación, esto es un pensamiento decolonial, es decir es una crítica a la colonialidad global que implica un paradigma-otro, un saber que pone en cuestión la episteme moderna. Ese cuestionamiento, ese saber que se constituye en crítica, aparece por la posibili-

dad de otro modo de ser que implica en sí la utopía. La realidad proyectada, imaginada, pero necesaria y construible constituye el referente desde el que tiene sentido ese paradigma-otro; este es el tercer nivel de la utopía, aunque sin la carga negativa que aduce Ricœur. El concepto de transmodernidad de Dussel refleja la concatenación de la utopía en los tres niveles expuestos, diferencia-crítica-proyecto. Tal como acontece con la ideología, donde cada nivel implica el siguiente, sucede en la utopía.

El marco de análisis construido por Ricœur permite comprender que tanto la utopía como la ideología constituyen dos formas del imaginario social, que tal imaginario social es constitutivo de lo humano y que cada una de esas formas, es un fenómeno dinámico, que presenta distintos niveles de complejidad, en cada uno de los cuales se genera una cierta relación entre estos. No obstante, acoger la presunción de Ricœur frente a que la dinámica entre legitimación y crítica constituyen lo más positivo de la dialéctica ideología-utopía y que en consecuencia los niveles superficiales de estas implican sus patologías, desconoce por un lado el lugar de enunciación de cada una de esas figuras y por otro la concatenación interna de los niveles tanto de la ideología como de la utopía. Así entendida la utopía pierde fuerza como proyecto, se le invalida su posibilidad de ser.

Se ha procurado evidenciar el cuestionamiento que presenta el concepto de transmodernidad al discurso monocultural-etnocéntrico. Frente a éste concepto pueden generarse diversas críticas, en particular las controversias propias que suscita la reivindicación de la utopía⁷. Aun así, cabe decir que la transmodernidad tiene un lugar como crítica del poder precisamente en tanto anuncia una etapa que puede llegar a ser. Desde esa posibilidad, desde ese otro lugar es donde toma fuerza el cuestionamiento de lo que es; la articulación misma diferencia-crítica-proyecto implícita en el concepto transmoderno lo potencializa como alternativa al discurso hegemónico.

⁷ Sin pretender desconocer otras críticas en torno al planteamiento Transmoderno por ejemplo frente a las categorías Otro y Exterioridad cuya discusión desbordan el alcance de este escrito. vinculan al zapatismo con lo transmoderno.

Bibliografía

- Castro-Gomez, S., & Grosfoguel, R. (2007). El giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gomez, & R. Grosfoguel, El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Child, J. (1995). Alternativas. Bogotá: Tercer mundo editores.
- Chomsky, N. (13 de Noviembre de 2010). Ingobernables. Recuperado el 15 de mayo de 2013, de Inventati.org: <http://www.inventati.org/ingobernables/textos/anarquistas/Chomsky%20-%20Entrevista%20en%20Pagina%2012.htm>
- Dussel, E. (1992). 1492 El descubrimiento del otro (hacia el origen del mito de la modernidad). Bogotá: Arctopos.
- Dussel, E. (1999). Posmodernidad y transmodernidad. Dialogos con la filosofía de Gianni Vattimo. Mexico: lupus inquisitor.
- Dussel, E. (2004). Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación). En R. Fornet-Betancourt, Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2006). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: editorial Trotta.
- Dussel, E. (2008). Analogía y analéctica de la liberación. XII congreso internacional de Filosofía Latinoamericana (págs. 87-115). Bogotá: USTA.
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: El pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aime Cesaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gomez, & R. Grosfoguel, El giro decolonial. reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Horkheimer, M (2010). Crítica de la razón instrumental. Madrid: Editorial trotta
- Ricoeur, P. (1989). Ideología y Utopía. Barcelona: Gedisa.
- Ricoeur, P. (2006). Del texto a la acción. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Scannone, J. (1999). La globalización como hecho e ideología. Emergencia de la sociedad civil, doctrina social de la iglesia. En J. Scannone, Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la iglesia en el umbral del tercer milenio. Buenos Aires: San Pablo.
- Vega, R. (2007). Un mundo incierto. Un mundo para aprender y enseñar. Vol 1. Bogotá: Editorial Nomos.
- Wallerstein, I. (1998). Impensar las ciencias sociales. Mexico: Siglo XXI editores.
- Wallerstein, I. (1998). Liberalismo y democracia: ¿hermanos enemigos? Mexico: UNAM.
- Wallerstein, I. (2004). Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos, un análisis de los sistemas-mundo. Madrid: Akal ediciones.