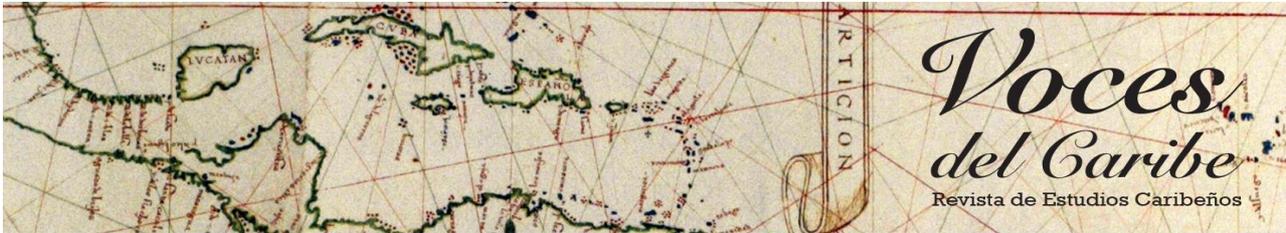




Apuntes para una filosofía decolonial de la tecnología

Resumen: Los tiempos requieren dejar atrás el entramado de ideas y teorías en que solía ubicarse todo lo que tuviera que ver con tecnología. Requieren dejar atrás la pesadilla de atender un déficit de desarrollo o de crecimiento económico, como también el subdesarrollo que en muchos países tiende a hacerse permanente y la constante preocupación con la transferencia de nuevas tecnologías. Todas estas son formas de hundirnos más profundamente en la crisis, no de superarla. Este entramado tampoco atiende adecuadamente la relación entre el ser humano y la tecnología. Los siguientes apuntes proponen establecer un diálogo entre el giro decolonial en la filosofía latinoamericana y la filosofía de la tecnología, con particular atención a la colonialidad en las alteraciones que las tecnologías contemporáneas de información y comunicación producen en lo que denominamos *las cercanías* y *la lejanía*. Propongo una cultura tecnológica diferente a la actual, una cultura tecnológica que sea fortalecedora de encuentros presenciales, encuentros cara a cara con otras personas y con uno mismo en el marco de una apertura saludable a la lejanía. La lejanía ha venido a ser la ausencia o el defecto de las cercanías constituidas por los encuentros presenciales. La lejanía predomina en la presente cultura tecnológica global, orientada sobre todo a dispositivos de información y comunicación que pretenden hacer ‘todo’ accesible inmediatamente a un individuo. Esta aparentemente benigna



accesibilidad favorece a unos y explota a otros, lo que concuerda con el contundente testimonio del giro decolonial. Propongo transformar los parámetros en el diseño y el uso de tecnologías para que estas remitan a las cercanías, para que sean arraigantes – en lugar de desarraigantes como las actuales–, en un contexto mundial de liberación de todo tipo de explotación.

Introducción¹

Entiendo por tecnología algo bastante más abarcador que la tecnología actual. Tecnología es cualquier tipo de cosa, conocimiento o actividad que, en un contexto político, económico y cultural particular, muestra un marcado esfuerzo en optimización. Esta abarcadora definición de la tecnología pudiera parecer demasiado amplia, pero no es así. Son muchas las cosas a nuestro alrededor ---desde obras de arte hasta las piedras y los árboles que nos podemos encontrar al caminar por cualquier lugar--- que no muestran un marcado esfuerzo en optimización. Al parecer, solo el animal humano optimiza en gran escala. Toma la piedra y hace uso de ella de mil maneras: la convertimos en proyectil o en bloque de construcción. Algo análogo podemos decir del árbol. Lo que, en sentido amplio y filosófico, podemos decir de

¹ Este ensayo orientado al giro decolonial en el pensamiento filosófico latinoamericano sigue de cerca un argumento que desarrollo ampliamente en mi libro *Tras otro progreso: filosofía de la tecnología desde la periferia*.

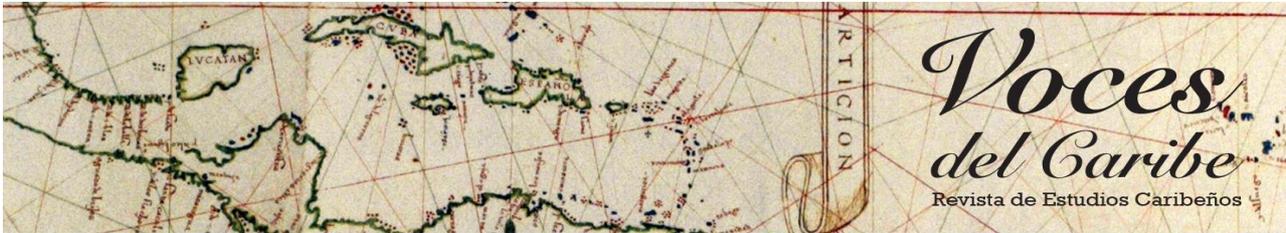


Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

cosas como la piedra y el árbol, también lo podemos decir de modos de conocimiento, y de actividades. El conocimiento que nos ofrece la física moderna, por ejemplo, aspira a la verdad acerca del mundo físico, o no es tecnología. Profundizamos en esos conocimientos para hacer uso de ellos, y la física se convierte en conocimiento tecnológico que busca algún modo de optimización de la realidad física. Le llamamos ingeniería. Tecnologías también son cazar y cosechar, que son esfuerzos en optimizar actividades humanas elementales. Actividades como dormir, amar y reír en contextos culturales bien específicos también pueden venir a ser actividades tecnológicas.

Estos puntos pueden requerir más discusión, pero el propósito aquí es partir de una delimitación clara de la tecnología. Me atengo a la tarea de iniciar y establecer el diálogo entre el giro decolonial en el pensamiento filosófico latinoamericano y la filosofía de la tecnología en el contexto de una real superación de la crisis. Algo que se desprende de la definición provista es que la trayectoria tecnológica actual no es la única posible. Prácticamente todo el pensamiento contemporáneo en filosofía de la tecnología está de acuerdo en esto. La tecnología no es neutral, como decimos hoy. Tampoco es mera aplicación de la ciencia. La actual, e igualmente cualquier tecnología alterna, no solo responde a un conjunto particular de intereses y circunstancias, o es contingentemente construida, sino que también forja un rumbo político, económico y cultural general en detrimento de otros posibles rumbos.

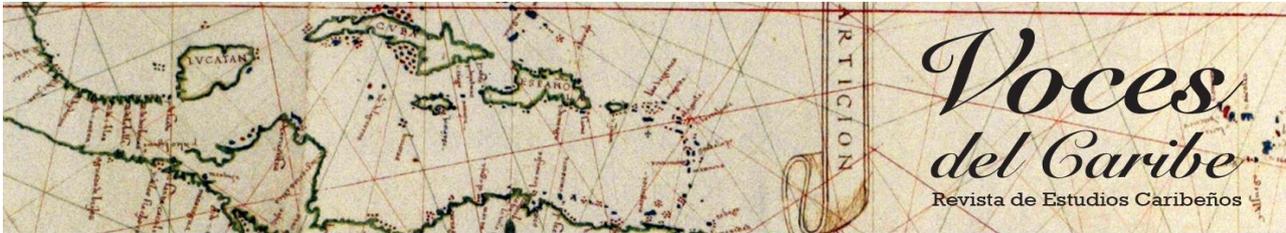


Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

Según el filósofo de la tecnología Albert Borgmann, hoy la tecnología responde generalmente a un paradigma muy específico, aquel del dispositivo que se orienta por facilitar la función (Borgmann 1987), lo que implica un patrón generalmente debilitador del empeño y el compromiso con las cosas y el mundo. Por otro lado, según Langdon Winner, sobre todo a nivel de complejos sistemas socio-técnicos, la tendencia contemporánea es hacia la centralización y el autoritarismo (Winner 1986). Con anterioridad a estos filósofos de la tecnología, Ivan Illich (1926-2002) ya contrastaba lo que denominaba tecnologías convivenciales con tecnologías que nos sustituyen en nuestro trabajo (Illich 1985). Por su parte, Lewis Mumford (1895-1990) teorizó sobre el modo en que, en el contexto cultural contemporáneo, las tecnologías autoritarias tienden a desplazar las tecnologías democráticas (Mumford 1978).

Si para el filósofo argentino Enrique Dussel, quien creciera en un “pobre y empobrecido” “pequeño pueblo casi en el desierto” junto a los Andes, fueron los estudios graduados en filosofía en Europa lo que le permitió aprender “lo ‘periférico’ que somos para el pensar del ‘centro’” (Dussel 1992, 51), para el que suscribe, quien creciera en relativa opulencia en un exclusivo suburbio en San Juan, Puerto Rico, no fueron sus estudios en filosofía en los Estados Unidos lo que le permitió aprender lo mismo. Al contrario, en Estados Unidos, al que suscribe, se le oscurecieron las posibilidades. En Estados Unidos trató de pensar como si fuera del centro. No fue

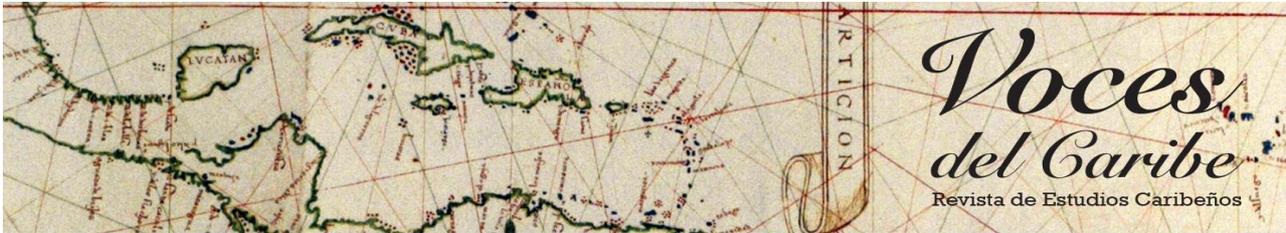


hasta ser profesor de filosofía en un campus universitario de la periferia orientado a la ingeniería del centro que vino a aprender la lección de Dussel. En su ensayo *La filosofía de la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)*, Dussel concluye que “Sólo la irrupción del Otro”, en este caso, la irrupción desde la periferia, la irrupción nuestra, la irrupción de la América Latina, África, Asia y Oceanía, “puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa, sobre otras bases, como nueva alternativa”, una comunidad de comunicación que no excluya, que no in-comunique, una “utopía concreta” (Dussel 1992, 80), que no es la del desarrollismo explotador y empobrecedor que siempre nos mantiene en crisis.

Procedo primero con el acercamiento a la tecnología que encontramos en los principales pensadores representativos del giro decolonial. Este acercamiento es generalmente indirecto. El asunto aquí es mostrar su insuficiencia crítica. Luego paso propiamente a la colonialidad en la tecnología contemporánea y a la tarea de superarla.

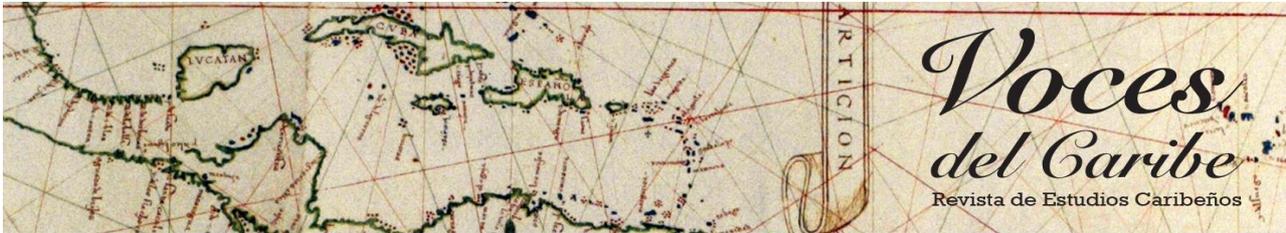
1

En su ensayo *El pensamiento filosófico del 'giro descolonizador'*, el puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres muestra que el giro de-colonial, que debemos distinguir del giro des-colonial, es “crítico de la colonialidad más allá del colonialismo, y busca afirmar y afianzar el proyecto todavía incompleto de la



descolonización, previo a la emancipación, la liberación, y la mera independencia” (Maldonado-Torres 2011, 683). Dicho giro y la idea de la des-colonización en general, como nos indica en otro de sus escritos, “son probablemente tan viejos como la colonización moderna misma” y “encuentran sus raíces en la respuesta visceral de los sujetos conquistados ante la violencia extrema de la conquista” (Maldonado-Torres 2007, 159). La emancipación tiene tres referentes históricos clave. El primer referente es el derrocamiento del orden monárquico en la vieja Europa. El segundo es la abolición de la esclavitud. El tercero corresponde a “los procesos de independencia” en Estados Unidos y a lo que es llamado “liberación” en la América Latina. Los últimos dieron a las élites criollas el poder político y económico en las Américas (Maldonado-Torres 2011, 685). Para el proyecto de la des-colonización se quedan cortas la emancipación y la independencia de las naciones. En otras palabras, todavía somos objeto del colonialismo.

Mientras el colonialismo en su forma más literal apunta a relaciones políticas particulares, la colonialidad es una categoría más amplia que “se refiere más bien a relaciones de poder, y a concepciones de ser y de saber que producen un mundo diferenciado entre sujetos legítimamente humanos y otros considerados no sólo como explotados y dependientes, sino fundamentalmente como dispensables, sin valor, o con denotaciones [sic] negativas o exóticas en los distintos órdenes de la vida social”



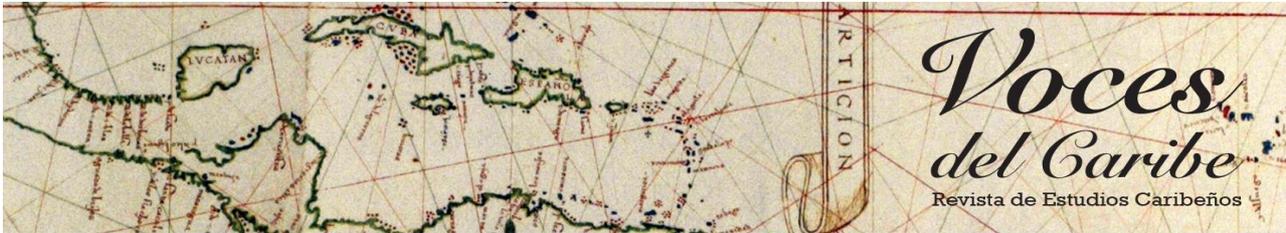
Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

(Maldonado-Torres 2011, 685). Como lo expresara Dussel en sus *Meditaciones anti-cartesianas*, “a las espaldas de la modernidad se les quitaría a los sujetos coloniales para siempre su ‘ser humano’, hasta hoy” (Dussel 2008, 194). Ese sujeto colonial sería el Otro de la Modernidad, como suele decir Dussel.

A diferencia del más antiguo giro des-colonial, “el giro de-colonial” que me ocupa en estos apuntes “implica fundamentalmente, primero, un cambio de actitud en el sujeto práctico y de conocimiento, y luego, la transformación de la idea al proyecto de la de-colonización” (Maldonado-Torres 2007, 159). El giro de-colonial pasa de una necesaria crítica y destrucción a la construcción de un nuevo futuro, lo que por necesidad nos remite a la pregunta de la tecnología contemporánea. En los orígenes de la tradición decolonial, fue Aimé Césaire el primero que reclamó poner en pregunta los logros del llamado progreso tecnológico:

Oigo venir la tormenta. Me hablan de progreso, de ‘realizaciones’, de enfermedades curadas, de niveles de vida elevados por encima de sí mismos. Yo hablo de sociedades enteras vaciadas de sí mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones carcomidas, de tierras cosificadas, de religiones ultimadas, de magnificencias antiguas artísticas aniquiladas, de extraordinarias *posibilidades* suprimidas.



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

...Hablo de millares de hombres en los que hábilmente se ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el arrodillamiento, la desesperación, el lacayismo. (Césaire 1978, 12-13)

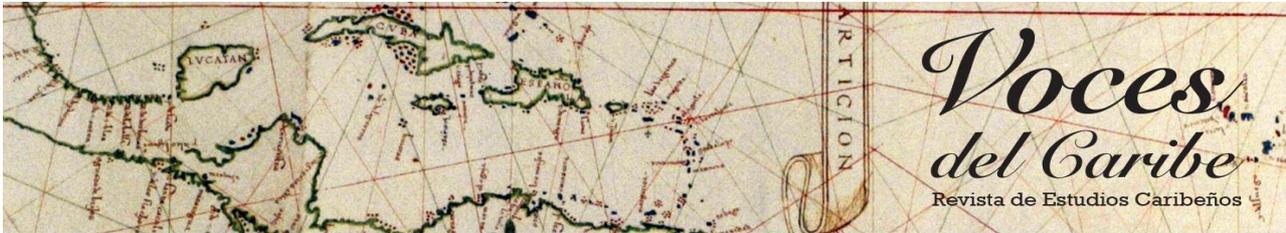
Y en una obra a la que es crucial retornar en estos apuntes, *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon nos habla del alma o el “*anima* del negro antillano” como “casi siempre una blanca”, por virtud de un profundo ejercicio de auto negación, aunque en el fondo no pueda ser otra cosa que una máscara. Como es bien sabido, Fanon nos cuenta que, de niño, en su isla natal de Martinica, cuando desobedecía, cuando hacía ruido, le decían ‘no haga el negro’ (Fanon 2009, 163). Al puertorriqueño que se le haga difícil traer a plena conciencia lo que es ser un sujeto no legítimamente humano o incompletamente humano le viene bien recordar la consabida frase ‘¡No seas jíbaro!’ como frase normativa igualmente excluyente de ciertas formas de ser puertorriqueño. Ni jíbaro ni negro debemos ser los puertorriqueños, lo que implica no ser. Aunque para muchos teóricos esperanzados hasta la ceguera con el potencial liberador de las tecnologías de información y comunicación de hoy, estas, como haré explícito, tienen sus formas de acrecentar y afianzar esta exclusión.



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

Volviendo a Maldonado-Torres, la oposición al despotismo, al colonialismo, y a la esclavitud no acaba con la colonialidad. La tarea decolonial en última instancia ha sido “deshacer la realidad colonial y sus múltiples jerarquías de poder” que se quedan con nosotros aun habiendo superado ciertos modos de despotismo, la esclavitud en su sentido clásico moderno y el colonialismo de los tiempos previo a la independencia nacional de gran parte de América Latina. Digo nosotros porque soy un ser colonizado. Sería un ser colonizado aun si gozara de un Puerto Rico libre de la cláusula que hace de Puerto Rico una colonia, la cláusula territorial de la Constitución de los Estados Unidos de América. Soy un ser colonizado porque aún en ese caso, quedaría mucho por deshacer de la realidad colonial y sus jerarquías de poder. Como indica Maldonado-Torres, la tarea decolonial ha sido plantear “la necesidad inmediata de trabajo al nivel subjetivo como al nivel estructural”. Se requiere un trabajo subjetivo, un trabajo con uno mismo con relación a las tecnologías a nuestra disposición, así como un trabajo estructural respecto a los modos de optimización que nos caracterizan. La decolonialidad ha implicado “acción por parte del colonizado”, acción para “reestablecer tanto la libertad individual y de los pueblos, como relaciones genuinas de interdependencia” (Maldonado-Torres 2011, 686).



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

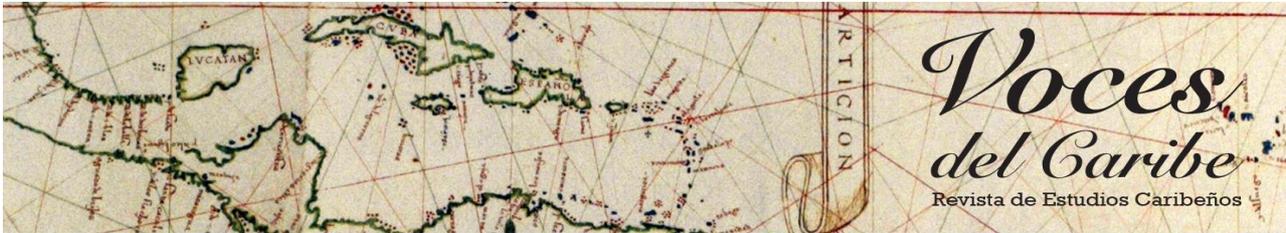
Desde el punto de vista de estos apuntes, la modernidad que hemos vivido desde el siglo XVI no puede siquiera pensarse sin las relaciones coloniales de poder. El filósofo argentino Walter Mignolo acuñó el término “mundo moderno/colonial” para referirse a un nuevo orden social impuesto desde Europa a partir de la conquista y colonización de las Américas, un orden moderno que no es otra cosa que simultáneamente colonial. Las riquezas de Europa se ganaron a expensas del saqueo. Entre los saqueadores, más recientemente hay que añadir a los Estados Unidos de América, aunque en algún momento histórico fuera igualmente colonizado. Por acá, desde la colonialidad constitutiva de la modernidad, “Nunca fuimos ‘modernos’: siempre sufrimos la ‘modernidad’”, como señala Dussel (1992, 48). En su ensayo *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Aníbal Quijano demuestra que, sin la colonialidad, la modernidad que conocemos sería otra modernidad: “Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del mundo capitalista” en el contexto de la colonialidad (Quijano 2000, 208). Europa concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de la subjetividad, la cultura y la producción del conocimiento (Quijano 2000, 209). Logró colonizar las perspectivas cognitivas, “los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva”. Viabilizó la colonización “del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma” (Quijano 2000, 210).



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

Entre las perspectivas cognitivas innovadoras y, a la vez, colonizadoras, de la modernidad, se encuentra el concepto ilustrado del progreso, concepto que se ha conservado, e incluso sobrepasado, con el del desarrollo de los pueblos y las naciones. Quijano nos aclara cómo los europeos “generaron una nueva perspectiva de la historia y reubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa. Pero notablemente, no en una misma línea de continuidad con los europeos, sino en otra categoría naturalmente diferente” (Quijano 2000, 210-211). Por más que el esclavo trabaje, nunca llega a ser libre, nos indica Dussel, en clara alusión crítica a la conocida dialéctica del amo y el esclavo en *La fenomenología del espíritu* de Hegel. Los países comúnmente llamados “en vías de desarrollo” no dejan nunca de estar “en vías”. Nunca llegan a ser desarrollados. Siempre están en crisis. Es todo producto de un grave error, que Dussel denomina la falacia desarrollista: “Intentar realizar por extrapolación en el capitalismo dependiente y explotado lo que se piensa y efectúa en el capitalismo central desarrollado” (Dussel 1992, 47). El giro decolonial requiere otro tipo de acción. Lo importante aquí es que nos demos cuenta que se trata de cierta específica construcción de la historia, construcción infinitamente favorecedora de Europa e infinitamente desfavorecedora de todo lo demás, construcción que deja afuera mejores posibilidades precisamente porque son inclusivas.

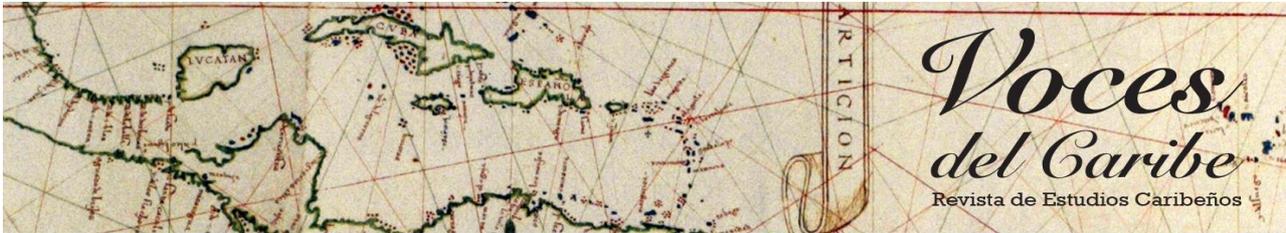


Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

Como decía, en la constitutiva modernidad/colonialidad había que ubicar el mundo entero en una misma jerarquía que, aparentemente por siempre, dictaría lo que corresponde a cada cual. La idea progresista de la historia, tan importante en el contexto de la cultura tecnológica moderna/colonial, se hizo prácticamente necesaria. Unos pueblos y naciones serían permanentemente avanzadas –en lo que Quijano llama un mismo “primer sistema-mundo global” (Quijano 2000, 214)–, mientras otras estarían permanentemente “atrasadas”.

A partir de finales del siglo XIX, y sobre todo durante el siglo XX y hasta nuestros días, se promulgó una particular trayectoria tecnológica como sinónimo de progreso, rechazando así todo lo que no perteneciera a ella. La ubicuidad y el control centralizado son criterios importantes en esa trayectoria. Para dar un ejemplo revelador de lo que es una práctica general, según el antropólogo Jack Weatherford, las plantas de papa desarrolladas por los Incas, que son diferentes para cada tipo de tierra, para cada calidad de luz solar y para cada nivel de humedad, quedan descalificadas (Weatherford 1993, 66-67). La tendencia avalada por la modernidad/colonialidad –y practicada paradigmáticamente en las plantaciones esclavistas– es hacia la ubicuidad del monocultivo: la idea de desarrollar una sola planta que pueda crecer en cualquier lugar, lo que se traduce en reducción en

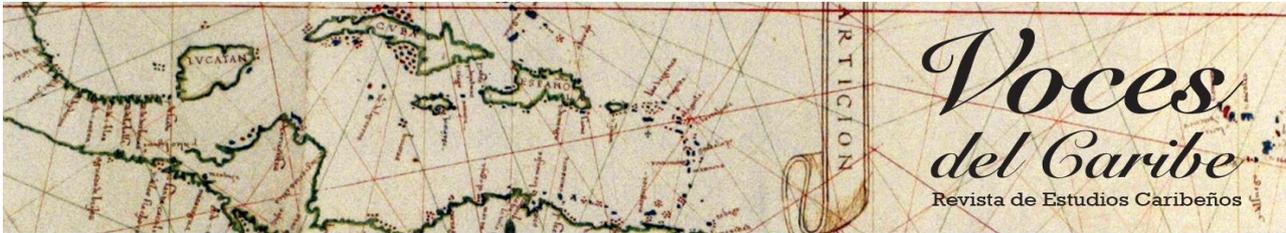


Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

diversidad. El desarrollo de esa sola planta y productos laterales como herbicidas y pesticidas diseñados para esas plantas también abona al control centralizado que una empresa capitalista puede asumir, tanto en el caso de la papa, como en el caso del arroz, el trigo y otros productos del agro. No se trata de enriquecer los productos de la tierra y proveer a un más amplio paladar; se trata de abonar a unos poderes muy específicos uniformando la producción y el gusto. En su libro *Para descolonizar Occidente*, Boaventura de Sousa Santos denomina este modo de proceder “pensamiento abismal”. El conocimiento Inca “desaparece como realidad, se convierte en no existente”, no existe “en ninguna forma relevante o comprensible de ser”, “se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera su otro” (Sousa Santos 2010, 12).

Las tecnologías avaladas vinieron a denominarse comúnmente ‘avances’, las más recientes ‘de punta’, todas ellas destinadas a ser asumidas y apropiadas, sin importar los orígenes muy particulares en la modernidad/colonialidad ni los resultados desastrosos en lo que respecta al cambio climático y el futuro de la humanidad. Toda otra tecnología desaparece en el abismo que Sousa Santos descubre; no cuenta siquiera como tecnología antigua. Se instituyó paralelamente el concepto de desarrollo de los pueblos y las naciones como algo lineal, según lo cual las tecnologías a difundirse por el mundo tenían que cumplir criterios optimizadores

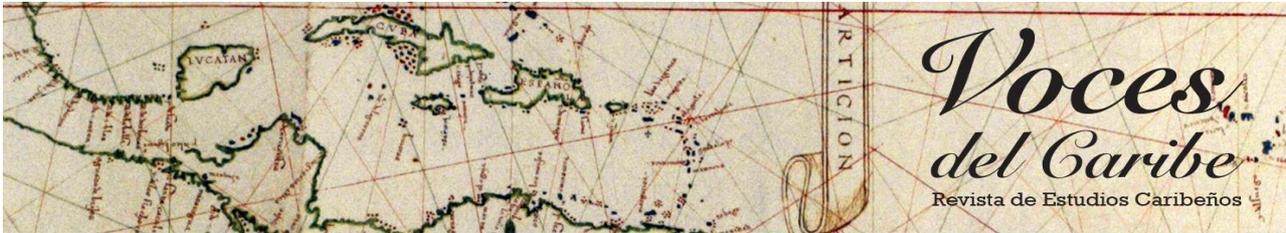


Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

de velocidad, accesibilidad, ubicuidad, control y seguridad centralizadas, que ya hemos mencionado en el caso del monocultivo. Podemos ver la tendencia hacia tecnologías que satisfacen estos únicos criterios tanto en el primer desarrollismo capitalista y liberal, como en el desarrollismo de izquierda caracterizado por la centralización de la producción y en el más reciente con tendencias hacia la sustentabilidad y diversos grados de ambientalismo.

Dussel tiene razón cuando nos recuerda que “La teoría de la dependencia mostraba la estructural articulación de las naciones subdesarrolladas al sistema mundial, en el que dichas naciones pobres transferían valor de manera continua, sistemática e inevitable” (Dussel 1992, 52). No obstante, los teóricos de la dependencia, que entre 1950 y 1980 presentaron el único modo de protesta de corte teórico a la modernidad/colonialidad dominante, le jugaron el juego a la idea eurocéntrica del progreso al reclamar ajustes estructurales que hicieran posible lo que al fin y al cabo es *el mismo* desarrollo del centro con *las mismas* tecnologías, todo ello para salir del sub-desarrollo; es decir, para poder *desarrollarse igual*. Claro, no fueron los únicos que, deslumbrados, por ejemplo, por la revolución verde, se entregaron a la idea eurocéntrica del progreso. Lo importante aquí es darnos cuenta de cómo la teoría de la dependencia eximió a la tecnología hegemónica de la crítica que urgía hacer.



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

Según Quijano, desde sus orígenes, “la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos” (Quijano 2000, 211). Propiamente hablando, el “Otro de Europa u ‘Occidente’ fue ‘Oriente’. No los ‘indios’ de América, tampoco los ‘negros’ del África. Estos eran simplemente ‘primitivos’” (Ibid.). El Oriental es categorizado como irracional y tradicional, no racional y no moderno, como podemos ver hoy en las actitudes de Europa y los Estados Unidos frente a Irán, por ejemplo, o frente a Irak y Afganistán. Pero, los indios y los negros se ubicaban en un tiempo anterior que invita a una intervención que no culmina en desarrollo igual, sino en el permanente subdesarrollo, o en las vías de desarrollo. Los “europeos imaginaron ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas”, incluso en todo lo concerniente a la particular tecnología que ha devenido global (Quijano 2000, 212).

Quijano, al igual que otros pensadores del giro decolonial, cuestiona con razón que la posibilidad de una modernidad sea exclusivamente la eurocéntrica modernidad/colonialidad que he venido describiendo. Es para distinguir otra posible modernidad de la modernidad/colonialidad actual que, por ejemplo, Dussel, en su *Materiales para una política de la liberación*, propone el paradigma alternativo de la *trans-modernidad*. Dussel, Quijano y otros se percatan de que necesitamos una



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

modernidad que esté “*fuera*” de las posibilidades de la actual modernidad, una alternativa político-cultural al dualismo de “globalización postmoderna o desaparecer irremediamente,” “¡asimilación o extinción!” (Dussel 2007, 209, 206, 208). “Si el concepto de modernidad es referido, solo o fundamentalmente, a las ideas de novedad, de lo avanzado, de lo racional-científico, laico, secular, que son las ideas y experiencias normalmente asociadas a ese concepto,” arguye Quijano, “no cabe duda de que es necesario admitir que es un fenómeno posible en todas las culturas y en todas las épocas históricas” (Quijano 2000, 212). Quijano menciona “las ciudades, los templos y palacios, las pirámides, o las ciudades monumentales, sea Machu Pichu o Boro Bodur, las irrigaciones, las grandes vías de transporte, las tecnologías metalíferas, agropecuarias, las matemáticas, los calendarios, la escritura, la filosofía, las historias, las armas y las guerras” de las altas culturas anteriores al actual sistema-mundo, refiriéndose, según un paréntesis, específicamente a las culturas de la “China, India, Egipto, Grecia, Maya-Azteca, Tawantinsuyo” (Quijano 2000, 212). Es amplio el terreno de las posibilidades tecnológicas que se abren a la imaginación si no se hubieran cortado en la raíz los futuros posibles de estos pasados reales que Quijano nos trae a la memoria. Además de aceptar como cuestión de hecho que hay futuros que fueron imposibilitados por la fuerza, es importante vislumbrar “un proceso auroral, un primer momento de un acontecer más allá” de la actual



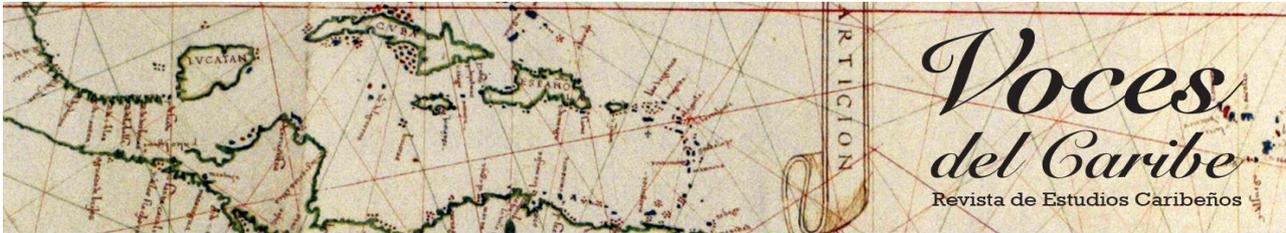
Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

modernidad/colonialidad. Se trata de un proceso que bien pudiera recuperar algo de aquellos futuros que nunca fueron, lo que requiere el estudio profundo de las tecnologías enterradas por la historia a las que Quijano alude (Dussel 2007, 211).

Quijano concluye que “lo más que realmente puede decirse es que, en el actual período, se ha ido más lejos en el desarrollo científico-tecnológico y se han hecho mayores descubrimientos y realizaciones, con el papel hegemónico de Europa y, en general, de Occidente” (Quijano 2000, 212-213). Sin duda, “el futuro es un territorio temporal abierto”, como nos dice Quijano (2000, 216). Así debemos verlo, un porvenir por hacer. Esto debemos recoger del giro decolonial tanto en Quijano como en Dussel. La idea es cambiar el mundo como tal. La filosofía no tiene otra misión más alta ---claro, lo que es la lección central del viejo Marx.

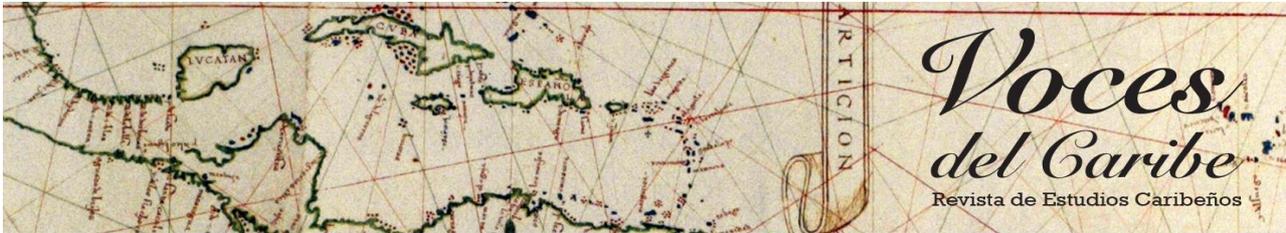
Debemos detenernos, sin embargo, en algo que no es de menor importancia. Ese ‘haber ido más lejos en el desarrollo científico-tecnológico’ y ese ‘se han hecho mayores descubrimientos y realizaciones’ que Quijano nos menciona, pueden muy bien permanecer atrapados en lo que la filosofía decolonial debe criticar y superar. En particular, el ‘haber ido más lejos’ trae a relucir el errado aspecto unidireccional del concepto de desarrollo. ¿Más lejos en qué dirección? Pues podemos ir en muchas direcciones. No necesariamente la optimización ha de responder a la agilidad en la elección y la lejanía a la que responden las actuales tecnologías de información y



comunicación. La ciencia se puede usar de muchas formas; puede ir en busca de conocimientos en múltiples terrenos. La optimización también. Ya hemos planteado que la tecnología no es la mera aplicación de la ciencia. ¿Por qué no más bien postular que los actuales desarrollos en la ciencia y en la tecnología corresponden con los fines de la colonialidad que se impone desde esta modernidad eurocéntrica? ¿Hasta qué punto estos desarrollos en la ciencia y en la tecnología no son parte de lo que hemos de transformar? ¿Hasta qué punto no son parte del problema? ¿Hasta qué punto no son parte de la crisis a superar?

2

A partir de los postulados señalados en la primera parte de este trabajo, en lo que sigue me concentro en la colonialidad de la tecnología actual. Algo que no puedo dejar fuera es que previo al *ego cogito* de René Descartes, Europa impuso el *ego conquiro*. Esta contextualización histórica en la que Dussel insiste abre una perspectiva muy productiva en el análisis de la tecnología contemporánea. Hegel se equivocó al entender que la filosofía de la época moderna comenzaba con Descartes (Dussel 2008, 159). Desde la perspectiva del giro decolonial, es necesario el contexto más abarcador del *ego conquiro*. En términos filosóficos, entre los antecedentes de Descartes, están Agustín de Hipona (354-430), quien presagia el dualismo cartesiano, el mexicano Antonio Rubio (1548-1615) y, sobre todo, el español Francisco Suárez



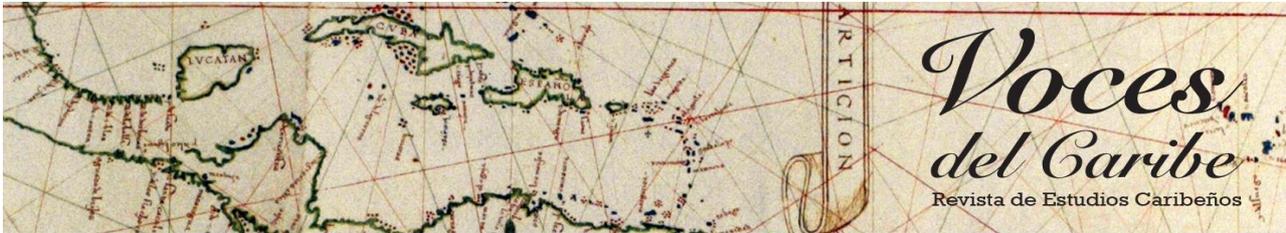
Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

(1548-1617), de quien Descartes deriva un concepto de la razón que se hará pasar por toda la razón.

Es el *ego conquiro*, sin embargo, lo que mueve la historia de esta modernidad/colonialidad. Dussel cita al renacentista Ginés de Sepúlveda (+ 1573), quien, de los pueblos conquistados, dictaminó como sigue: “Será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes (bárbaras) se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que por sus virtudes y por la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud” (Dussel 2008, 166). De ahí la guerra justa si tales gentes se resisten y todo según derecho presuntamente natural. Sin dejar fuera la novedad de fundar la subjetividad en ella misma y como subjetividad solipsista, destaca la descalificación del cuerpo que Descartes efectúa con el *ego cogito* como una extensión de la operación sobre el Otro que Ginés efectúa en el pasaje que acabamos de citar; es decir, como cierto modo de ‘guerra justa’ contra la ‘barbarie’ del cuerpo humano, a lo que hemos de regresar en el contexto de la cultura tecnológica actual.

Siguiendo distinciones que se encuentran en Suárez, Descartes toma la matemática como “modo prototípico del uso de la razón”, lo que ha caracterizado desde entonces a todas las ciencias modernas y a la misma razón, dejando fuera o excluyendo, por cierto, toda otra posible razón (Dussel 2008, 162-163). A modo de



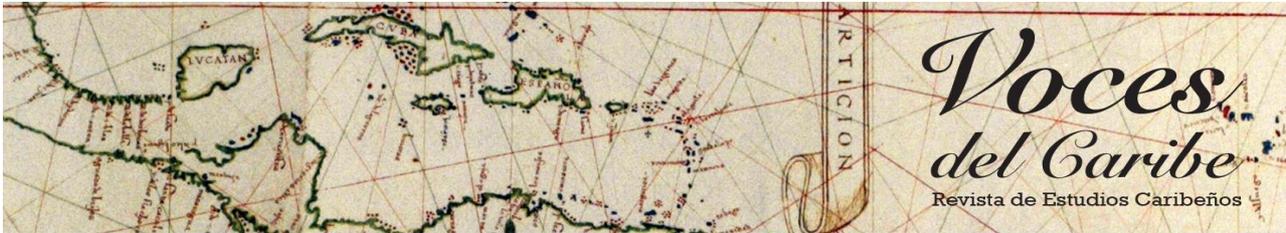
Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

ejemplo en el contexto de configuraciones tecnológicas, a raíz del arraigo de esta razón excluyente, en las redes sociales de hoy diversas disposiciones humanas se someten a la tendencia a estimar asuntos en forma numérica: *1,254, 675 vistas, 459 hits, 972 friends*. Asociado a esto también está el binarismo de *friend/unfriend, like/dislike, thumbs up/thumbs down* a expensas de formas más ricas en posibilidades e igualmente racionales que examina la filósofa Liam Mitchell (Mitchell 2015).

Tratamos estos reduccionismos como mera información conveniente, como información práctica y necesaria, o como un fenómeno que ‘la tecnología’ como tal requiere, lo que no es cierto. Nos debemos preguntar cuántas disposiciones complejas estaremos pasando por alto, acallando o ahogando en el acelerado ir y venir de los números y binarismos de hoy.

El eurocentrismo implícito en las tecnologías de información y comunicación va más allá de la tendencia a estimar asuntos en formas numéricas y binarias. En su discusión sobre el colonialismo digital, el teórico literario Jeffrey Herlihy-Mera compara la creciente dependencia en dispositivos electrónicos a la gradual configuración de las ciudades durante el siglo veinte para el uso exclusivo del automóvil, hasta el punto en que se hizo imposible moverse por esas ciudades de otra manera. Herlihy-Mera cita estudios que muestran que plataformas como Google se han venido adueñando de las formas en que buscamos información. Un ejemplo es el



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

modo en que dicha plataforma hace creer que, para toda búsqueda, los resultados que aparecen primero son los mejores. Google ha venido a ser un “*primary player in the colonial rule of digital spaces*” (146). Así sucede también con la industria del entretenimiento a través de videojuegos y, sobre todo, con el comercio. Los *primary players* están en la lejanía. A estos sistemas tecnológicos que van deshaciendo toda otra posibilidad de acceder a cualquier cosa, Ivan Illich le puso el nombre de ‘monopolios radicales’ (Illich 1985). Según Herlihy-Mera, todo tipo de páginas en las redes, aplicaciones y dispositivos en línea vienen a estar bajo el dominio de las normas culturales de los Estados Unidos de América (Herlihy-Mera 144). Los monopolios radicales están diseñados para el predominio de la lejanía sobre las cercanías.

No debe extrañarnos lo que José Atilés-Osoria concluye en su investigación de las nuevas tecnologías de información y comunicación en el caso de los movimientos independentistas de Puerto Rico (Atilés-Osoria 2012). Las “expresiones” con que se encuentra no dejan de ser “democráticas y constructivas”, pero tienden a ser “dirigidas a la realización de actividades presenciales o al envío de información”. En las redes sociales “no se ha logrado producir un lugar común, un espacio en el que se propicie el diálogo, donde se pueda participar en la distancia, y donde se puedan incorporar distintas propuestas del país más allá de las opiniones y de las expresiones



(presionar el botón de ‘me gusta’ o no)” (Atilés-Osoria 2012, 166). Configuradas como están, estas tecnologías en alguna medida informan y ayudan a divulgar actividades presenciales, pero no tienden a producir espacios digitales de participación. Siguiendo a Giorgio Agamben, Atilés no logra ver en ellas algo mucho más prometedor que dispositivos para el control, la vigilancia y la producción de subjetividades despolitizadas (Agamben 2011). ¿Por qué esto es así? ¿Por qué estos dispositivos tecnológicos no propician la participación o el diálogo de país que Atilés-Osoria quisiera? Esto es así en gran medida porque no están diseñados para otra cosa que la entrega a la lejanía. Y claro, siempre se pueden citar excepciones, como cuando las redes sociales le dieron fuerza a la primavera árabe. Llaman la atención los usos subversivos de las actuales tecnologías, pero siguen siendo excepciones.

Recuerdo que meses después de comprarle el primer ordenador a mi hijo, este me decía que al usar el procesador de palabras no ponía acentos porque era muy complicado. Los *defaults* no prohíben, pero desincentivan la lengua de mi hijo a favor de una lengua extranjera. Es importante que, desde el punto de vista del giro decolonial, estudiemos los efectos que tienen en los usuarios los *defaults* en los programados de las tecnologías de información y comunicación actuales. El botón de ‘me gusta’ o no, como la lengua inglesa, es cierto modo de estado predefinido de operación de gran parte de los dispositivos actuales.



En su *Descolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes*, Castro-Gómez, orientado sobre todo por una metáfora espacial, recalca lo que desde hace tiempo se viene interpretando correctamente en la academia, sobre todo desde Heidegger, a saber, que tanto en el *Discurso del método* como en las *Meditaciones metafísicas*, “Descartes afirma que la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida en que se produce una distancia entre el sujeto conocedor y el objeto conocido. Entre mayor sea la distancia del sujeto frente al objeto, mayor será la objetividad” (Castro-Gómez 2007, 82). En la primera de las *Meditaciones metafísicas*, se establece que el testimonio de los sentidos, que es el testimonio del cuerpo, siempre se puede poner en duda, porque falla. También los sueños fallan, pues en ellos los sentidos se activan y por algunos instantes nos engañan. La misma vigilia en la que los sentidos están activos pudiera ser un engaño, un sueño que descansa de alguna otra vigilia que también, a su vez, podría ser sueño que descansa de alguna otra vigilia, y así sucesivamente hasta el infinito. Por tal razón, se descalifica el cuerpo. El testimonio de los sentidos no sirve de punto de partida para el conocimiento porque no cumple con el criterio de completa objetividad (Descartes 1996, 55-56). La certeza del conocimiento, en el sentido que venía buscándose en el pensamiento mediterráneo desde antes de Descartes, pretende entonces

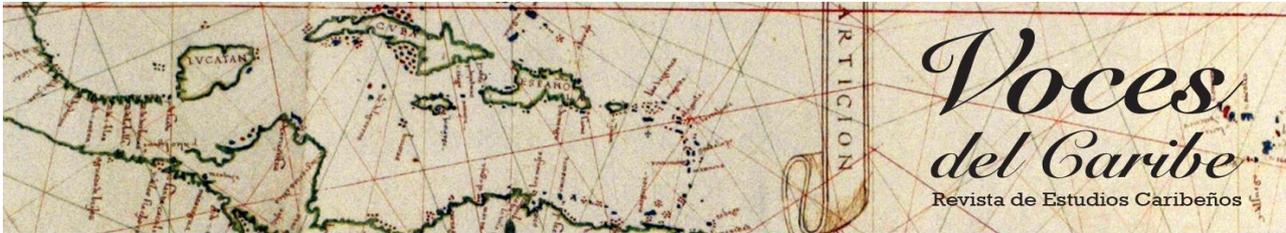


Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

“fundamentarse en un ámbito incorpóreo”, y “sólo es posible en la medida en que se asienta en un punto de observación inobservado”, “el punto cero” del título del ensayo de Castro-Gómez, que no depende del testimonio de los sentidos y que, “debido a su estructura matemática[,] no puede ser puesto en duda bajo ninguna circunstancia” (Castro-Gómez 2007, 82). ¿No es un ámbito incorpóreo lo que el ordenador o la computadora, con todo su potencial de virtualidad, nos propone? ¿No es un ámbito incorpóreo desde el cual todo es observable y manipulable? ¿No es un ámbito incorpóreo desde el cual todo deseo ha de eventualmente satisfacerse, lo que nos remite a la *hybris*, o el orgullo excesivo de un sujeto que cree no necesitar cuerpo?

Desde que leemos a Nietzsche, los filósofos debemos, por lo menos, sospechar que es un error creer que el *cogito ergo sum* prueba la existencia de cierta sustancia incorpórea, en vez de constituir un mero testimonio de una actividad que se da en un cuerpo viviente. El *sum* podría referirse a una multiplicidad de voluntades: o todo lo que existe es actividad y la idea del sujeto es un prejuicio lingüístico, o no tenemos razón para presumir que se trata de una certeza excluyente de posibilidades que no corresponden al *ego* exclusivo con el que Descartes procede a concluir que, evidentemente, está en posesión de algo firme y evidente con que comenzar a conocer ---y conquistar--- el mundo (Nietzsche 1995, 42-43). El orgullo excesivo al que Castro-Gómez apunta viene de creerse el cuento del logro de una objetividad que no

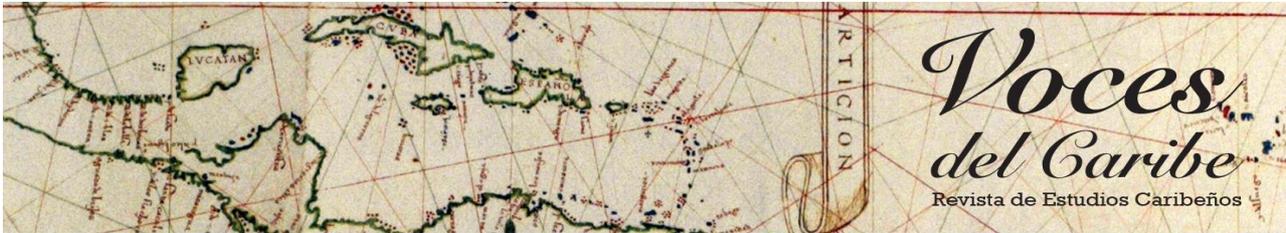


Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

es una mera perspectiva, pero viene sobre todo porque ubica el conocimiento de la modernidad europea como el único conocimiento objetivo debidamente fundado. Descartes inaugura el monopolio del conocimiento que ha sido el desastre epistemológico de la modernidad/colonialidad. Ese desastre está en el fondo de la crisis contemporánea, y es el serio lamento que testimonian pensadores como Césaire y Quijano. La tecnología moderna, es decir, las continuas novedades que se siguen configurando en el Norte global, ‘los avances’, ‘los adelantos’, los *enhancements* o mejoramientos de todo tipo, en suma, ‘el progreso’ y el ‘desarrollo’, todo ello está destinado a parecer la mera aplicación de dicho único conocimiento, lo que le da un aura, un prestigio y, aun en nuestros días, aires de gracia divina e infalibilidad. Las culturas alternas tecnológicas se oscurecen, no se piensan; sobre todo no se piensan. Este aspecto de la colonialidad no puede dejarse fuera del giro que ocupa al pensador y a la pensadora decolonial.

Quijano, como habíamos visto, ofrece una pista adicional a la de la distancia entre el sujeto concededor y el objeto del conocimiento en su idea de que el cuerpo ha sido expulsado del ámbito del espíritu (Quijano 2000, 224). Podemos añadir a esto que ha llegado el punto en que es popular creer que, en un futuro, podremos pasar nuestra unidad personal a poderosos ordenadores. Con Descartes, “la razón no es solamente una secularización de la idea del ‘alma’ en el sentido teológico, sino que es



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

una mutación en una nueva id-entidad, la ‘razón/sujeto’, la única entidad capaz de conocimiento ‘racional’, respecto del cual el ‘cuerpo’ es y no puede ser otra cosa que ‘objeto’ del conocimiento”. “El cuerpo, que por definición de ese cartesianismo es incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la razón/sujeto” (Quijano 2000, 224).

Descartes pensó el cuerpo como una máquina de esa razón/sujeto, pero no fue el único en su tiempo en la moderna Europa; al contrario, se trata de algo que, según Carl Mitcham, historiador de la filosofía de la tecnología, perdura y toma nuevos giros históricos: el cuerpo como objeto de optimización, el cuerpo como tecnología (Mitcham 1989, 20). Descartes abrió el paso a esta percepción del cuerpo, pensándolo de forma cuantitativa, como objeto de la matemática y de la mecánica. Dussel se percató de relaciones importantes que hay que trazar a la luz de esta raíz: detrás de las abstracciones ilusorias de la cartesiana pura objetividad, están el sistema de esclavitud moderna, que no es otra cosa que la reclusión de un cuerpo/máquina, tecnología, para uso de otro, el más reciente cuerpo/máquina y su labor como mercancía y el sistema del salario en el capitalismo (Dussel 2008, 165). ¿No debemos añadir a estos ejemplos los sistemas inteligentes que permiten que poderosas corporaciones multinacionales adquieran ventajas comerciales y transaccionales en la Internet, lo que es otra expresión de reclusión de unos cuerpos para uso de otros?



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

Así, es preciso asociar el *ego cogito* al más amplio *ego conquiro*, pues es su necesario acompañante.

Por otro lado, junto a lo anterior debemos considerar el más serio malentendido del llamado ‘progreso en la productividad del trabajo’ a través de innovadoras tecnologías en la era de la industrialización. Me refiero a la proletarianización del trabajo, el progresivo desmantelamiento de todo tipo de genuino trabajo formador y creativo para convertirlo en labores repetitivas entorpecedoras del cuerpo y el espíritu. La mayoría de los trabajos de hoy no son trabajos, sino labores degradadas, lo que es producto de la cultura tecnológica reinante. Demasiado nos hemos acostumbrado a este giro tecnológico, hasta el punto en que se piensa como algo inevitable y hasta evolutivo, pero es la inventiva humana al servicio de la colonización, que es la más profunda forma de deshumanización. En lo que concierne al siglo XXI, la evidencia más contundente de que tanto la ciencia moderna como la tecnología se desenvuelven en el ámbito del *ego conquiro*, es el cambio climático, la respuesta de la naturaleza al permanente intento de conquista y al desdén por el cuerpo.

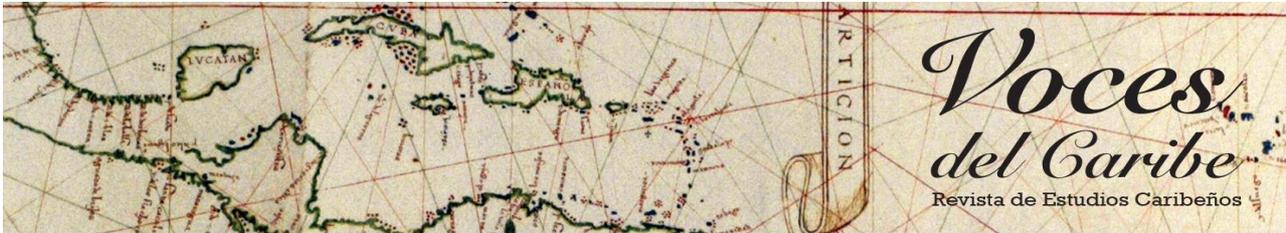
Pero, no podemos detenernos ahí y dejar fuera la presunción general de que la virtualidad creciente que nos ofrecen las tecnologías de información y comunicación en nuestras relaciones humanas resulta toda ella ser un progreso. Gran parte de ella es



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

un problema tan serio como el de la esclavitud, un problema tan serio como el del trabajo como mercancía, un problema tan serio como el del sistema de salario, sobre todo en tiempos en que se hace evidente la identidad entre el consumo y el éxito. En el contexto de un abismo cada vez mayor entre aquellos que pueden consumir y los que se les cierra un cerco bien estrecho de consumo, la virtualidad es todo lo que queda a estos últimos, luego de un día de labores repetitivas. Estamos hablando de que la riqueza de la vida viene a darse frente a la pantalla de una televisión, una computadora, y eventualmente en el contexto de tele-inmersión. Ya he apuntado al concepto de las cercanías para referirme a los encuentros presenciales que dan sentido a la vida, encuentros cara a cara con otras personas y con uno mismo. La lejanía es su ausencia o su defecto, algo que, como decía, tiende a exacerbarse en la presente cultura tecnológica, orientada sobre todo a dispositivos que hagan todo inmediatamente accesible a un individuo, lo que acontece en el contexto de relaciones de poder favorecedoras de unos y explotadoras de otros. El problema no es la virtualidad como tal, lo que otras culturas muy bien pudieran redescubrir en otros contextos. El problema es la virtualidad al servicio del trabajo enajenado, la virtualidad en un mundo en el que, como nos dijera Marx “el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí, un mundo en el que ‘se huye del trabajo como de la peste’ porque se ha hecho peste” (Marx 1998, 36). En ese

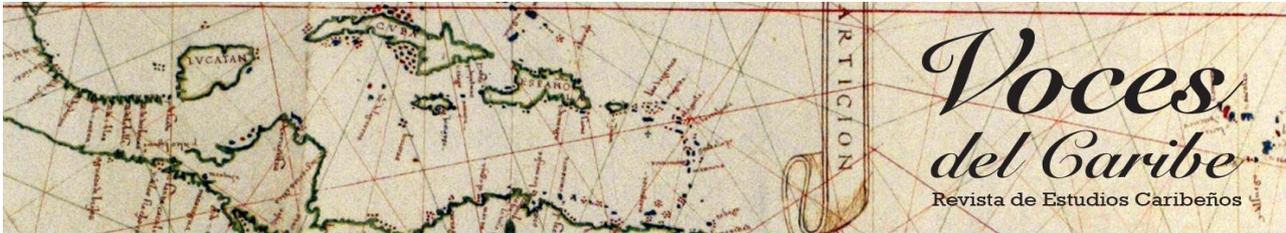


Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

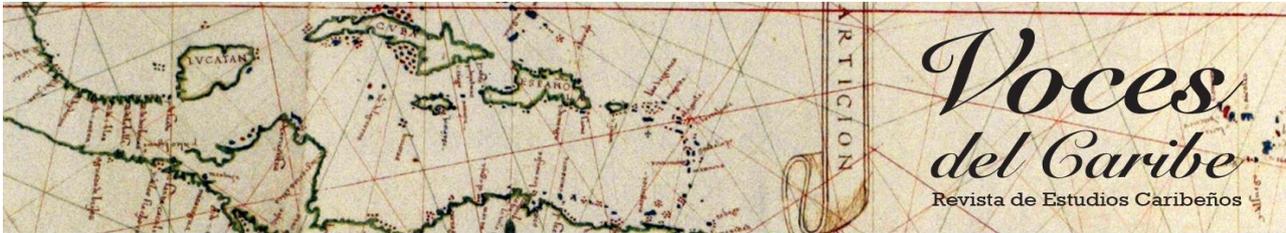
contexto, la virtualidad tecnológica puede convertirse en todo lo que vale la pena de la vida para un ser humano. Y eso equivale a destruirlo.

Nos alegramos de poder comunicarnos con amigos y familiares que parecen cada vez tener que vivir más lejos y tener que desplazarse por el mundo como si no hubiera final a una historia de diáspora que se ha hecho universal. Puerto Rico es un caso paradigmático en esta diáspora universal. Las tecnologías que acceden a la lejanía a expensas de las cercanías parecen una bendición desde esa perspectiva, pero es solo en el contexto de una creciente explotación que obliga al desempleado a desplazarse por el mundo en busca de lo que queda del trabajo. Algo similar acontece con la educación en línea. Nos alegramos de poder contar con recursos en línea porque, si no, no podríamos estudiar porque tenemos que laborar o criar un niño, o porque no tenemos la transportación o el dinero. Difícilmente nos percatamos que la alegre entrega viene a raíz de que no tenemos dichos recursos en las cercanías, que es como debiera ser. Se trata de un gran soborno, como arguyera Lewis Mumford en su genial obra en los comienzos de la filosofía de la tecnología, *The Myth of the Machine*. Entregamos el poder que reside en un atribulado proyecto democrático de vida en las cercanías a cambio de tecnologías autoritarias que, presuntamente, multiplican las opciones a nuestra disposición, cuando, más bien, nos proveen una accesibilidad y ubicuidad monitoreada y controlada por otro.



La mutación a la que Quijano se refiere con el alma secularizada de la razón/sujeto no es otra cosa que un ágil elector que no está atado a ningún lugar; es decir, alguien que no hace sino elegir con agilidad entre opciones. El mundo entero podría asemejarse a un supermercado en el que las personas encuentran una amplia variedad de productos y marcas para escoger, todos en un mismo lugar, lo que agiliza la elección. El ideal implícito en el sujeto cartesiano apunta a algo así como un manejador, conductor u operador de todo lo alcanzable que sea saludable y permisible. El asunto no es tan sencillo, claro, pues en la lógica que acompaña la creciente distancia entre los que pueden consumir y aquellas y aquellos a quienes le cierran el cerco, también se decide lo que unos y lo que otros van a poder manejar, conducir u operar.

La virtualidad, que no es en sí el escollo, se convierte en el lado problemático de ese mero elector que es la razón/sujeto de cuerpo descalificado y reconstituido como máquina. La obsesión excesiva que palpamos en la seguridad con la que vamos dejando atrás el rico ir y venir de la vida diaria en las cercanías para asumir funciones en algún modo de ordenador parte de la escisión entre el cuerpo y la razón/sujeto, en el contexto del *ego conquiro*. Los efectos en el comercio local a través de todo el mundo son devastadores. Los negocios poco a poco se van adaptando a los nichos que los grandes jugadores les permiten acceder, como nos señalara, con un optimismo

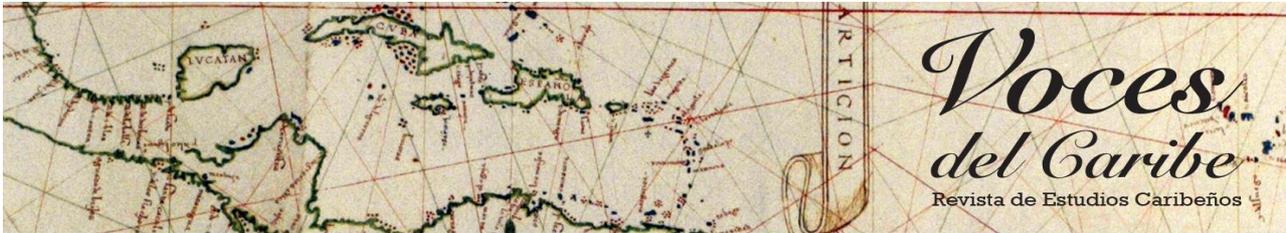


Volumen 11, Numero 1

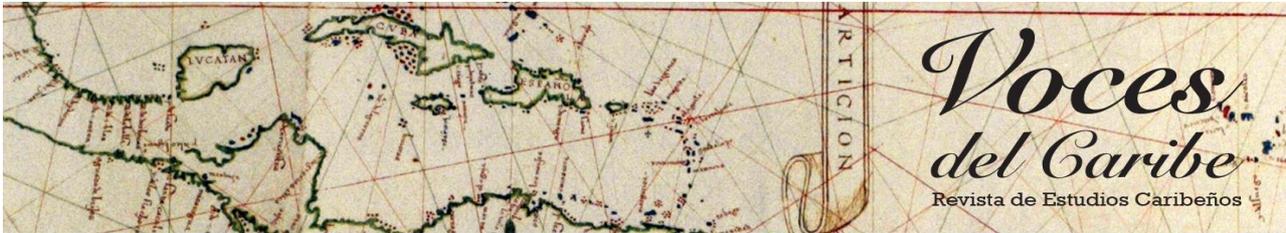
Fall/Otoño 2019

imposible de comprender, el sociólogo Manuel Castells en su clásica obra *The Informational City* (Castells 1992, 351). Por otra parte, nos debería inquietar el hecho de que acceder a la Internet sea titulado por unos programadores como un tipo de *Safari*, y los resultados de una búsqueda sean generalmente vistos como *hits*. Un safari es una excursión de caza mayor. ¿Alguna lectora o algún lector recuerda lo que esta palabra evocaba previo a ser un *browser*?

El cuerpo también ha sido colonizado en el sentido de negar su potencial y su belleza y recurrir a ‘corregirlo’ --- a reconstruir la nariz, los labios, el pelo, y al fin y al cabo el cuerpo entero a imagen del colonizador. Este es el caso sobre todo en lo que concierne a los cuerpos feminizados. También al fin y al cabo “la humanidad está a punto de embarcarse en el control efectivo de su propia evolución”, como nos señalara el biogeneticista Ronald M. Green, entre muchos otros, expresando lo que es ya el sentir de muchos y muchas en la comunidad científica. En el contexto de la modernidad/colonialidad, dicha auto-evolución está destinada a ser excluyente, como decía Maldonado-Torres, de lo dispensable, de lo que no tiene valor (Maldonado-Torres 2007, 227-228). El cuerpo que es y no puede ser otra cosa que objeto del conocimiento en esta particular modernidad puede ser distanciado, como nos decía Castro-Gómez, y también desplazado y negado a través de los fines que las tecnologías llevan en sí mismas en cuanto culturalmente configuradas.



Con la virtualidad apropiada por la modernidad/colonialidad, nos creemos que podemos estar simultáneamente aquí y allá. Pero, más bien, ellos están aquí, porque somos el Otro de esa modernidad. Al efectuar la auto negación de la que hablábamos al principio ---‘No seas jíbaro’ y ‘No te hagas el negro’---, los contenidos del imperio vienen desde la lejanía a tomar el lugar de lo que nosotros pudiéramos ser por peso propio. Bien pudiéramos decir, para seguir a Fanon, piel negra, virtualidades blancas. La sustitución de las cercanías por la lejanía es un patrón fundamental de diseño ingenieril en la cultura tecnológica actual. El mismo es posible desde el predominio de cierta particular jerarquía que ubica al cuerpo no solo como objeto de conocimiento sino como algo que podemos manipular, como objeto de posibles desplazamientos y alteraciones. En la modernidad/colonialidad lo alteramos a favor de lo que esta modernidad plantea como la imposible tara del Otro. Y aunque el cuerpo siga siendo relevante en el sentido de que se quiere avanzar, progresar, desarrollar en la representación virtual de todas sus potencialidades, también esto es parte de la misma historia de la colonialidad. No son más opciones lo que nos presenta esa tecnología contemporánea; son las que convienen a otros. Ya hemos mencionado los criterios de velocidad, accesibilidad, ubicuidad, control y seguridad. Todos estos criterios están al servicio del eurocentrismo. Son ellos los que logran la

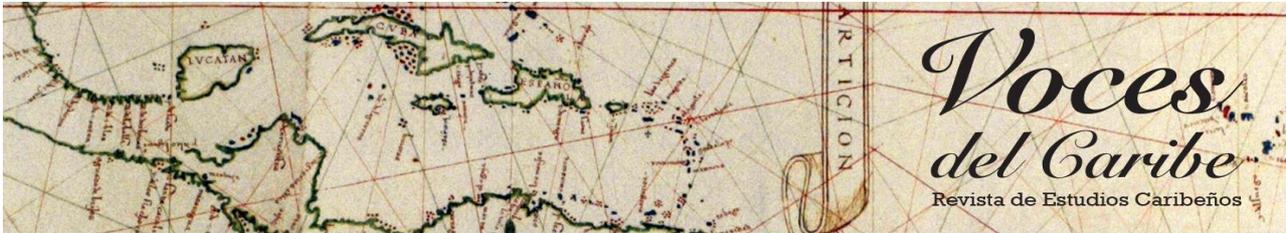


Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

velocidad, la accesibilidad, la ubicuidad, el control y la seguridad ocupando nuestro tiempo, constituyendo nuestro entretenimiento, sustituyendo nuestras formas de conocimiento, así como nuestras formas de vida en general.

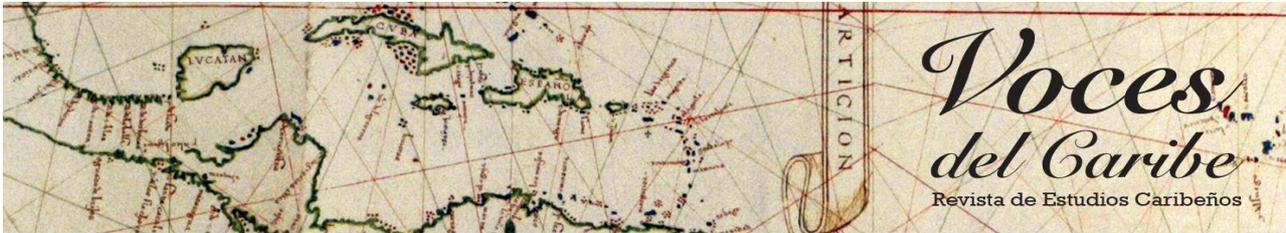
A pesar de las apariencias, en la periferia del sistema mundo que presuntamente progresa, la sustitución de las cercanías por la lejanía se efectúa a favor de la uniformidad y no de la diversidad. La diversidad *dentro* de cada localidad aumenta por las tecnologías contemporáneas solo mientras las últimas van haciendo desaparecer la diversidad *entre* localidades. El jíbaro y el negro, y el que es jíbaro y negro a la vez, podrían por el momento parecer afirmarse, encontrarse un mundo de posibilidades en los contenidos de las actuales tecnologías de información y comunicación, lo que ocupa cada vez más y más tiempo del niño en busca de su identidad. Más bien, estos seres humanos se atienen a cierto modo de uniformidad global que va echando raíces absorbiendo toda la diversidad existente. No seas jíbaro, recuerda. No hagas el negro, recuerda. Detrás de la fachada de una gran diversidad de culturas que interactúan en el ciberespacio de múltiples maneras, se va desarrollando la uniformidad que ya vemos en las ciudades de hoy, en los lugares públicos y en los hogares.



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

Corresponde presentar un ejemplo concreto del engaño que supone dejar fuera del giro decolonial el análisis crítico de la cultura tecnológica actual. Veamos de cerca un valioso sueño de Castro-Gómez: la universidad del futuro. En su discusión del “avance hacia una universidad transdisciplinaria ... en la que diferentes formas culturales de producción de conocimientos puedan convivir sin quedar sometidas a la hegemonía única de la episteme de la ciencia occidental”, Castro-Gómez pone gran énfasis en “la utilización masiva de las nuevas tecnologías para la generación de programas virtuales, desescolarizados, en los que el aprendizaje pueda ser interactivo con las máquinas” (Castro-Gómez 2007, 87). No necesariamente nos percatamos que lo que se plantea no va a ocurrir hasta tanto no de-colonicemos la tecnología actual, lo que implica de-colonizar la cultura tecnológica. La utilización masiva de las nuevas tecnologías a lo que apunta no es a la transculturalidad de la producción del conocimiento, según Dussel postula su ideal de transmodernidad, ni al pensamiento complejo con el que Castro Gómez sueña, sino más bien a la uniformidad de redes absorbidas por las ya globalmente presentes universidades del Norte, con intereses del Norte. A lo que apunta esa utilización masiva de las nuevas tecnologías es a las materias descontextualizadas, propias de los contemporáneos MOOCs. Preguntemos, asimismo, quién tiene ---además de la atención de gran parte de las juventudes globales--- los recursos para manejar esa utilización masiva de tecnologías orientadas



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

a la accesibilidad, la ubicuidad y el control que es la esperanza de Castro-Gómez. Como aprendimos de Maldonado-Torres, se requiere un trabajo subjetivo, un trabajo con uno mismo con relación a las tecnologías a nuestra disposición, así como con relación a la estructura de los modos de optimización que nos caracterizan.

Los pensadores del giro decolonial vislumbran una modernidad alterna a la actual. Según Quijano, se trata de “un conjunto de elementos demostrables [que] apuntan a un concepto de modernidad diferente, que da cuenta de un proceso histórico específico al actual sistema-mundo” (Quijano 2000, 213). El evento central en ese proceso es la liberación humana, que es lo que, con mucha razón en sentido amplio, las juventudes buscan. Esta es la luz en las tinieblas del presente. “Se trata de algo nuevo y diferente, específico de este patrón de poder mundial. Si hay que preservar el nombre, debe tratarse, de todos modos, de otra modernidad” (Quijano 2000, 215). Para Quijano “se trata del cambio del mundo como tal”, no meros “cambios dentro del mundo conocido” (Quijano 2000, 216). “El futuro es un territorio temporal abierto” (Quijano 2000, 216), lo que insistimos tiene que incluir el ámbito de la tecnología. La tecnología también tiene que ser otra.

Si queremos superar la interminable crisis que acosa a la modernidad/colonialidad, propongo que, entre las acciones a tomar, tenemos que reconfigurar los parámetros en el diseño y el uso de tecnologías para que estas sean



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

arraigantes, en lugar de desarraigantes como las actuales. Ejemplos concretos de tecnologías arraigantes son las ya mencionadas papas desarrolladas por los incas, papas diferentes para cada tipo de tierra, para cada calidad de luz solar y para cada nivel de humedad. Estas son trayectorias tecnológicas aleccionadoras que se deben retomar. Porque el cuerpo y las capacidades del individuo constituyen importantes cercanías, las futuras tecnologías que denominamos arraigantes deben colaborar con el esfuerzo, el trabajo y la creatividad de ese individuo en el desarrollo de alguna o varias de sus capacidades en alguna localidad; en vez de lograr la remoción de ese sujeto de su localidad con alguna virtualidad entretenida o la sustitución de su esfuerzo, trabajo y creatividad para dejarlo sin empleo. Las tecnologías arraigantes que vislumbramos deben motivar la creación de lazos entre seres humanos en la presencia de las cercanías, no propiciar que se sustituyan. La apertura a la lejanía es crucial, pero las tecnologías deben arraigar a las personas en alguna localidad. Deben vincularnos con los recursos que aprovechamos al apropiarnos, lo que nos compromete con su mantenimiento y la necesaria sostenibilidad en general. Las tecnologías actuales, en su despilfarro de los recursos de la tierra, al contrario, están atadas al *ego conquiro* de la modernidad a superar. Y, por último, en la consecución de estos fines para un futuro genuinamente abierto, las tecnologías arraigantes no

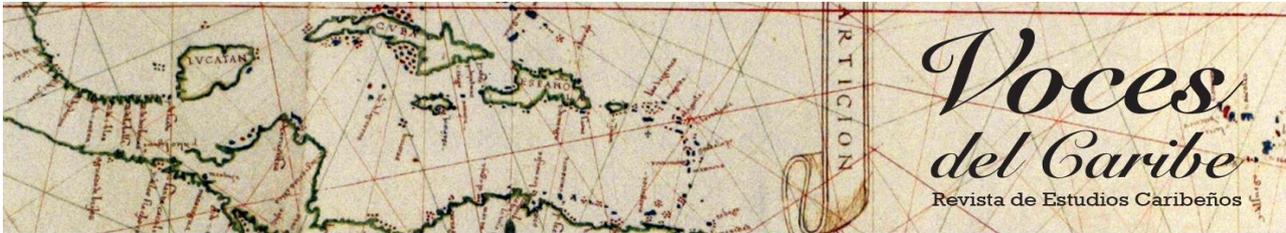


Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

deben nunca cerrar el paso al ejercicio de la autonomía moral, sobre todo frente al afán actual de control.

Como vimos, para echar una mirada al futuro que ya está en el presente, Dussel propone la categoría clave de la trans-modernidad, pues el concepto de postmodernismo constituye “una crítica parcial todavía euro-norteamericana a la Modernidad” (Dussel 2009, 30). Quijano bien resume esta transmodernidad como la “alternativa a la pretensión eurocéntrica de que Europa es la productora original de la modernidad. Según esa propuesta, la constitución del Ego individual diferenciado es lo nuevo que ocurre con América y es la marca de la modernidad, pero tiene lugar no sólo en Europa sino en todo el mundo que se configura a partir de América” (Quijano 2000, 215). Propongo cautela con términos sugestivos de ‘más allá de’, términos como ‘post-’, ‘híper-’, ‘ultra-’ y términos como ‘trans-’ pues por más que se hagan las aclaraciones correspondientes, sugieren lo más nuevo en la avenida, o una misma y única línea de progreso. Se trata más bien de un más acá, cercano y contra esta modernidad. Esos cambios que queremos visualizar, según Quijano, “llevan a la constitución de una nueva subjetividad, no solo individual, sino colectiva, de una nueva intersubjetividad” (Quijano 2000, 215). Para que esta *otra* modernidad no sea una forma más en que lo eurocéntrico nos vuelve a cerrar el camino en una interminable crisis, es necesario superar desde su exterior la tecnología actual. No



Volumen 11, Numero 1

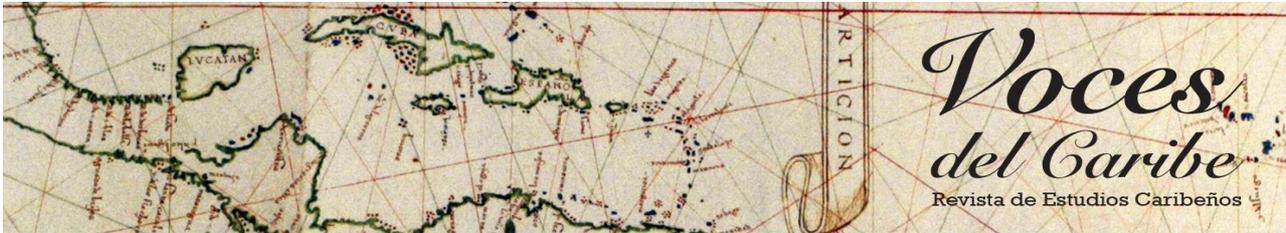
Fall/Otoño 2019

podemos permanecer fijados en las tendencias científico-tecnológicas actuales. El viejo y bien europeo Marx veía las semillas del futuro en las fuerzas de producción del presente, pero es necesario interrogar críticamente las fuerzas de producción, someterlas a la pregunta, para descubrir esas semillas del futuro.

Héctor José Huyke-Souffront
UPRM

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio. 2011. ¿Qué es un dispositivo? Traducción de Roberto J. Fuentes Rionda. *Sociológica* 73:249-264
- Atilés-Osoria, José Manuel. 2012. “Estrategias comúnmente privadas u otras formas de luchas políticas excluyentes: ‘Ciberactivismo’, descolonización y resistencia.” En *Lo Común. Postcolonialidad y derecho*, editado por Daniel Nina, 150-170. Mayagüez, Puerto Rico: Isla Negra.
- Borgmann, Albert. 1999. *Holding on to Reality: The Nature of Information at the Turn of the Millenium*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1992. *Crossing the Postmodern Divide*. Chicago: The University of Chicago Press.



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

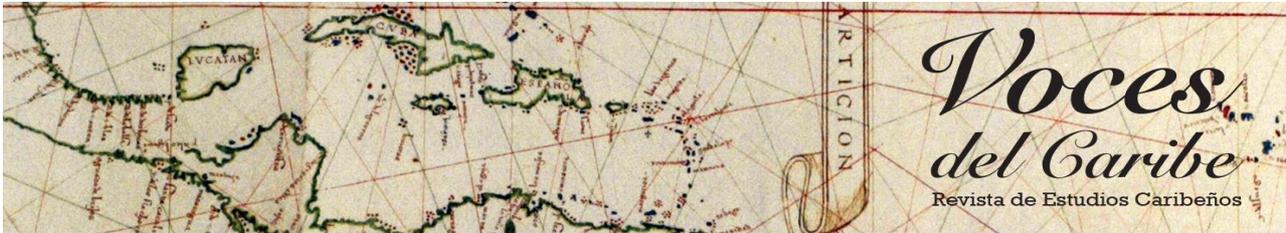
- . 1987. *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*. Chicago: The University of Chicago Press
- Castells, Manuel. 1992. *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process*. Oxford: Blackwell
- Castro-Gómez, Santiago. 2007. "Decolonizar la universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes." En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramon Grosfoguel, 79-91. Bogotá: Lesco - Pensar - Siglo del Hombre.
- Césaire, Aimé. 1978. "Discurso sobre el colonialismo (fragmento)." En *Cuadernos de cultura latinoamericana* 6:5-27. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Descartes, René. 1996. *Meditaciones Metafísicas*. Traducción de Manuel Machado. En *Discurso del Método, Meditaciones Metafísicas, Reglas para la Dirección del Espíritu, Principios de la Filosofía*. México DF: Porrúa.
- Dussel, Enrique. 1992. "La filosofía de la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)." En *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, 45-104. Apel, Karl-Otto, Enrique Dussel, Raúl Fonet B. México DF: Siglo XXI.



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

- . 2007. *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdés
- . 2008. "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad." *Tabula Rasa* 9:153-197.
- . 2009. "Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. Utopía y Praxis Latinoamericana." *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* 14(45):31-44.
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Traducción de Ana Useros. Martín. Madrid: Akal.
- Green, Ronald M. 2007. *Babies by Design: The Ethics of Genetic Choice*. New Haven: Yale University Press
- Herlihy-Mera, Jeffrey. 2017. *After American Studies: Rethinking the Legacies of Transnational Exceptionalism*. New York: Routledge.
- Huyke-Souffront, Héctor. 2013. *Tras otro progreso: Filosofía de la tecnología desde la periferia*. Cabo Rojo, Puerto Rico: Editora Educación Emergente.
- Illich, Ivan. 1985. *La convivencialidad*. Traducción de Matea P. de Gossmann y José María Bulnes. México, DF: Joaquín Mortiz, Planeta.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2011. "El pensamiento filosófico del 'giro descolonizador'." En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'latino' (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, editado por



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez, 683-697. México
DF: Siglo XXI.

---. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un
concepto." En *Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del
capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel,
127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

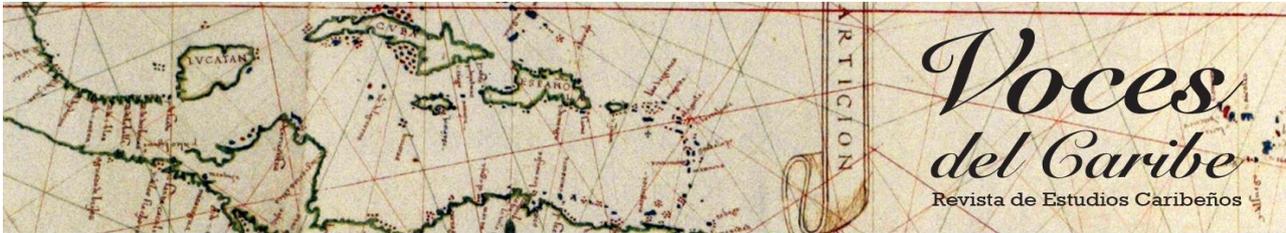
Mitcham, Carl. 1989. "Tres formas de ser-con la tecnología." Traducción de Estela
Ponisio. *Anthropos* 94-95:13-27.

Mitchell, Liam. 2015. "Karmic Cascades: Ranking Content and Conditioning
Thought on reddit.com." *Techné*, 19(1):69-91.

Mumford, Lewis. 1972. "Técnicas autoritarias y democráticas." Traducción de
Esteve Riambaud i Saurí. En *Tecnología y cultura*, editado por Melvin
Kranzberg y William H. Davenport, 52-61. Barcelona: Gustavo Gili.

---. 1970. *The Pentagon of Power*. Vol. 2 de *The Myth of the Machine*. San Diego:
Harcourt Brace Jovanovich.

---. 1967. *Technics and Human Development*. Vol. 1 de *The Myth of the Machine*.
San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.



Volumen 11, Numero 1

Fall/Otoño 2019

Nietzsche, Friedrich. 1995. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Traducción de Francisco Javier Carretero Moreno. Madrid: M. E. Editores.

Prior Olmos, Ángel. 1998. *Los Manuscritos: economía y filosofía de Karl Marx*.

Traducción de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza.

Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina."

En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

Sousa Santos, Boaventura de. 2010. *Para descolonizar el Occidente: Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Prometeo Libros.

Weatherford, Jack. 1993. "Early Andean Experimental Agriculture." En *The 'Racial' Economy of Science: Toward a Democratic Future*, 64-77, editado por Sandra Harding. Bloomington, Indiana University Press.

Winner, Langdon. 1986. *La ballena y el reactor: una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Traducción de Elizabeth B. Casals. Barcelona: Gedisa.