Synesis, v. 18, n. 4, 2026, ISSN 1984-6754
Universidade Catolica de Petropolis

TRANSCULTURA DIGITAL, DESCLASIFICACIÓN Y PRAGMATISMO: ¿PODEMOS AVANZAR HACIA UNA SOCIEDAD PLURALISTA?[1]

DIGITAL TRANSCULTURE, DE-HIERARCHIZATION AND PRAGMATISM: CAN WE MOVE TOWARDS A PLURALISTIC SOCIETY?

Esteban Sebastián Rodríguez Moya
Universidad Católica del Maule, Chile
erodriguez631@gmail.com

Recibido: 30 Jun 2026
Aceptado: 15 Oct 2026
Publicado: 27 Nov 2026
Autor de correspondencia:
erodriguez631@gmail.com

Resumen

Actualmente, las culturas se han vuelto homogéneas en torno a la transitoriedad, el consumo y el mercado promovidos por la vida digitalizada. Ante esta amenaza totalitaria, el español Antonio García Gutiérrez propone una salida basada en la renuncia a toda jerarquía cultural y, en suma, a toda verdad o forma de clasificación. Todo ello conduciría a un verdadero pluralismo basado en la tolerancia resultante de un camino desclasificado. En este contexto, el presente artículo pretende describir la dificultad que dicho camino representa para la construcción de un verdadero pluralismo, asumiendo como supuesto que la desclasificación establece las condiciones para un retorno a los problemas de una sociedad digitalizada y de consumo.

Palabras clave: Globalización, transcultura digital, desclasificación, nihilismo, pragmatismo.

Abstract

© 2026 Esteban Sebastián Rodríguez Moya. Publicado por Synesis, Universidade Católica de Petrópolis. Artículo de acceso abierto distribuido bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/, que permite copiar y redistribuir el artículo, en cualquier medio o formato, sin fines comerciales, siempre que se dé crédito a los autores, se indique la publicación original en Synesis y no se distribuyan versiones modificadas. Los autores pueden poner el trabajo a disposición en repositorios y otros medios, con indicación de la publicación original en Synesis.

[1]Este escrito es una versión breve del segundo capítulo de la tesis doctoral titulada: *Hacia una recuperación del pensar mounieriano a partir de la filosofía intercultural latinoamericana*, que el autor llevó a cabo como estudiante dentro del programa de Doctorado en Ciencias Humanas impartido por la Universidad de Talca, Chile.

Currently, cultures have become homogeneous around transience, consumption and the market promoted by digitalized life. Faced with this totalitarian threat, the Spaniard Antonio García Gutiérrez proposes a way out based on a renunciation of all cultural hierarchy and, ultimately, all truth or form of classification. All this would lead to a true pluralism based on tolerance resulting from a de-hierarchized path. In this context, this article aims to describe the difficulty that this path represents for constructing a real pluralism, assuming as a presupposition that de-hierarchization establishes the conditions for a return to the problems of a digitalized and consumer society.

Keywords: Globalization, digital transculture, de-hierarchization, nihilism, pragmatism.

1. Introducción

La caída de la modernidad dentro del mundo occidental ha favorecido la proliferación del pluralismo político, cultural, moral e histórico dentro del panorama contemporáneo, en otros términos, su desplome deja espacio a las alternativas que estaban fuera de la forma moderna de concebir el mundo. De esta manera, se buscan espacios para la existencia de variadas fuentes de autoridad, la coexistencia de múltiples sistemas culturales y la posibilidad de diferentes construcciones respecto del pasado (Pérez, 2017). Bajo una primera impresión, se podría creer que la globalización tiende a favorecer esta búsqueda pluralista, sobre todo si se entiende como una expansión multidimensional de la conectividad a escala mundial (Rojo, 2006), siendo la instancia apropiada para que aquellas culturas y tradiciones marginadas por la modernidad occidental entren en contacto con el resto del mundo. No obstante, al examinar detenidamente la globalización, llegando a su forma más reciente: la digitalidad, encontramos también un gran obstáculo para dicho pluralismo. En efecto, esta adquiere la forma de una transcultura digital, la cual genera las condiciones para una homogeneidad simbólica totalitaria, impidiendo así el encuentro de las diferencias culturales (García Gutiérrez, 2016).

Una posible solución al problema de la homogeneidad cultural la plantea el español Antonio García Gutiérrez, ensayista y doctor en ciencias de la información. García Gutiérrez (2011) expone que la desaparición de un centro o eje cultural, además de promover la desaparición de las jerarquías, también favorecería el reco-

nocimiento de las diferencias. ¿Cómo sería esto posible? La renuncia a la verdad, es decir, el abandono del sentido y de las jerarquías que surgen tras la clasificación conceptual, ayudaría a reconocer otras formas de expresiones culturales (otras verdades) producto de tradiciones distintas. En último término, se trataría de asumir el valor similar u homogéneo que tienen las diversas culturas, reconociendo la ausencia de un principio que podría conducir a la discriminación cultural.

Dentro del camino de la desclasificación conceptual cabría preguntarse entonces qué consecuencias tendría algo tan relevante como la renuncia a la verdad en tanto principio que otorga sentido. Así pues, el presente escrito tiene por objetivo describir las dificultades que dicho camino manifiesta de cara a un pluralismo real, teniendo como supuesto que un abandono de la verdad, o de un principio que funcione como eje cultural, establece las condiciones para un retorno a los problemas que conlleva una sociedad digitalizada y de consumo.

Para corroborar el supuesto planteado, la exposición toma la forma de una revisión teórica que parte examinando la noción de globalización para luego profundizar en su vertiente digital. Posteriormente, expone las ideas de Antonio García Gutiérrez en torno a la transcultura digital y a la desclasificación. Finalmente, a través de las categorías de nihilismo y pragmatismo, plantea la imposibilidad de la ruta desclasificada como un espacio para el pluralismo.

2. La globalización

A la hora de examinar aquello que se entiende por globalización debemos considerar lo difícil que es obtener una comprensión unívoca al respecto. Es evidente que en las últimas décadas se ha producido un conjunto de cambios asociados al uso de dispositivos electrónicos, entre estos podemos contar la movilidad multidireccional de dinero e información junto a la disolución de anteriores formas sociales y culturales (Andrade, 2012). Esto ha arrastrado un fuerte impacto en la vida de las personas, llamando poderosamente la atención del mundo académico (Andrade, 2012). Así pues, desde la academia surgen múltiples interpretaciones respecto de la globalización, variedad que se debe al alcance de esta a través de campos como la política, la economía, la cultura, la educación, la ciencia, entre otros.[2] Más allá de la multiplicidad conceptual, considerando las características mencionadas podemos establecer someramente que:

[2]Por este motivo es que Fernández y Ruiz (2013) estipulan que estamos ante un proceso de poblamiento semántico en torno al concepto de globalización.

> El avance de los medios de transporte de mercancías y personas, el cual ha acortado significativamente las distancias geográficas, así como la velocidad con que fluye la información alrededor del mundo, han «aplanado» la tierra, haciendo más fácil (potencialmente) la integración de los mercados, de las regiones, de las culturas y, en fin, de la sociedad global (Romero y Vera Colina, 2009, p. 433).

Precisamente, es esta comprensión de la globalización como «aplanamiento del mundo» la que ha sido promovida por los mismos medios de comunicación que han protagonizado la constitución de un mundo globalizado (Rojo, 2006). Esta interpretación tiene como base un trabajo publicado en 1967 por el canadiense Marshall McLuhan y el estadounidense Quentin Fiore;[3] dicha obra se titula *El medio es el mensaje*. A pesar de que ambos autores destacan beneficios y problemas respecto al tema, los medios de comunicación han promulgado una comprensión aséptica a partir de su trabajo (Rojo, 2006). Al revisar directamente *El medio es el mensaje*, constatamos cómo las herramientas de comunicación, que surgen a partir del desarrollo de la técnica y posteriormente la tecnología, modifican la sociedad misma en la que están insertas, produciendo alteraciones en diferentes planos. Específicamente esto es lo que ambos autores sostienen al respecto:

> Las sociedades siempre han sido moldeadas más por la índole de los medios con que se comunican los hombres que por el contenido mismo de la comunicación. El alfabeto, por ejemplo, es una tecnología que el niño muy pequeño absorbe de un modo totalmente inconsciente, por ósmosis, digamos. Las palabras y el significado de las palabras predisponen al niño a pensar y a actuar automáticamente de una cierta manera. El alfabeto y la tecnología de la impresión han promovido y estimulado un proceso de fragmentación, un proceso de especialización y de separación. La tecnología eléctrica promueve y estimula la unificación y el envolvimiento. Es imposible comprender los cambios sociales y culturales si no se conoce el funcionamiento de los medios (McLuhan y Fiore, 1969, p. 7).

Como plantean McLuhan y Fiore, los medios electrónicos más populares durante el siglo XX: radio, televisión y teléfono, favorecen la interconexión del mundo. Además, determinarían las vidas de los sujetos, provocando que estas apunten hacia la unidad. Caso contrario es el que sucede cuando se dispone solamente de la escritura y la imprenta. Tradicionalmente los textos impresos han tenido un cierre semántico (Lévy, 2007), debían comprenderse por sí mismos bajo el alero de una

[3] Teórico de la comunicación el primero y diseñador gráfico el segundo.

tradición,[4] por lo que su interpretación tenía un carácter mayormente unívoco y alejada del pluralismo. ¿Qué consecuencias tiene la conectividad mundial a partir de los medios de comunicación electrónica? Brevemente McLuhan y Fiore (1969) destacan que por un lado encontramos la posibilidad de participación política pluralista, pues gracias a la comunicación y conectividad mundial aparecen a la vista grupos antes ignorados. Por otra parte, también estaríamos frente a una economía interconectada, con sus problemas y beneficios.[5] Asimismo, el intercambio simultáneo de la información permitiría también una progresiva extinción de la esfera privada y de las tradiciones particulares.[6] Atendiendo a esto, es necesario destacar entonces la vigencia de la comprensión mcluhaniana en torno a los medios de comunicación globalizados. Como se verá, a pesar de no incluir en su horizonte a la masificación de los dispositivos digitales, una breve revisión respecto a las posibilidades de la interconectividad contemporánea remitirá constante e implícitamente a las ideas de McLuhan.

2.1 Posibilidades de un mundo globalizado

Las oportunidades propias de un mundo globalizado incitan a desarrollar un discurso desde una particular concepción de la historia, aquella que la interpreta desde los hitos propios del desarrollo tecnológico (Andrade, 2012). Entre estos podemos mencionar la invención de la imprenta o la televisión, solo por referirnos a algunos ejemplos puntuales. Desde esta perspectiva, se entiende que la globalización irrumpió intempestivamente durante la última década del siglo XX causando una serie de cambios relativos a la conectividad dentro del mundo (Andrade, 2012). Así pues, por esta vía se tienden a considerar solamente los resultados positivos de la interconexión del orbe, sin poner real atención en aquello que viabilizó su apari-

[4]Siendo precisamente esto lo que conduce a esa fragmentación y especialización señaladas por McLuhan y Fiore.

[5]Por ejemplo, tenemos la posibilidad de recibir productos desde casi cualquier parte del planeta, pero también se encuentra la amenaza de la desaparición del trabajo especializado, debido a la automatización (McLuhan y Fiore, 1969).

[6]Así como McLuhan y Fiore destacan implícitamente dos facetas en torno a la globalización, también existen dos grandes grupos al momento de interpretar la misma. Están quienes resaltan sus ventajas y están quienes subrayan sus problemas. Al respecto, Giddens (2000) entiende que dicha división está marcada por aquellos que directamente niegan la existencia real de la globalización, a los que denomina como escépticos, y aquellos que la apoyan no siempre de forma explícita, a los que entiende como radicales. Refiriéndose a la disputa entre ambos bandos, plantea lo siguiente: «Y bien, ¿quién tiene razón en este debate? Creo que los radicales. El nivel de comercio mundial es hoy mucho mayor de lo que ha sido jamás y abarca un espectro mucho más amplio de bienes y servicios. Pero la mayor diferencia está en el nivel de flujos financieros y de capitales. Ajustada como está al dinero electrónico —dinero que existe sólo como dígitos en ordenadores—, la economía mundial de hoy no tiene paralelo en épocas anteriores» (Giddens, 2000, p. 7).

ción. Se cree en el surgimiento de una economía favorable a un gran número de países, marcada por la cooperación mutua a través de tratados de libre comercio (Coppelli, 2018). Además, considerando el amplio flujo de información circundante, se asume que el mundo globalizado es un espacio idóneo para el interculturalismo[7] (Pérez Álvarez, 2017). Así por ejemplo, el cine y la fotografía contribuirían al conocimiento de otras culturas a partir de la documentación de diversos aspectos de la vida social y cultural de los grupos humanos (Martínez-Salanova, 2005). En síntesis, las ventajas del mundo globalizado y la tecnología que lo sustenta se traducen en un enriquecimiento individual y social a partir del contacto con diversos contextos culturales.[8]

En oposición a lo expuesto anteriormente, si consideramos los factores inherentes al proceso que dio paso al mundo globalizado podemos también hacer explícitos sus problemas. Al entender la globalización como una marcha, cuyo origen se remonta varios siglos atrás, se puede igualmente evidenciar su talante económico-mercantil. Aspecto que por lo demás es uno de sus sellos distintivos más importantes, especialmente si se toma en cuenta el impacto que tiene la independencia del capital respecto de un territorio o un Estado en específico[9] (Dietschy, 2003). La globalización se asienta debido a las condiciones que se abrieron luego de la Segunda Guerra Mundial tras la aparición del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Instancias que facilitaron la reconfiguración de la economía global favoreciendo la dinámica liberal y la exportación e importación de manufacturas a gran escala (Coppelli, 2018). Esta forma de economía tiene su inicio con la consolidación de aquel capitalismo mercantil que surgió entre 1450 y 1650 (Wallerstein, 2005). En efecto, fue en este periodo que el incipiente intercambio de mercancías proveniente de diversas latitudes permitió la aparición de un sistema-mundo capitalista. Dicho sistema tiene la particularidad de no agotarse a sí mismo, pues promueve la intervención de participantes que poseen una naturaleza diversa. Revisemos cómo lo plantea Immanuel Wallerstein, creador de la noción teórica de sistema-mundo:

[7]El interculturalismo corresponde a la interacción entre diversas culturas con la meta de promover un desarrollo a nivel individual, social y político (Pérez Álvarez, 2017). En efecto: «la multiculturalidad —interculturalidad cuando se convierte en dinámica— enriquece las relaciones y la democracia, ya que su perspectiva dinámica e interactiva se desarrolla en el ámbito de la mutua influencia, del sincretismo cultural, del deseo de un desarrollo global, enmarcado en los contextos de una sociedad cognitiva y global, y amparado por la revolución tecnológica» (Martínez-Salanova, 2005, p. 48).

[8]Este contacto es algo muy propio de redes como *Facebook* o *Twitter*, espacios virtuales donde se observa cómo han perdido valor las barreras geográficas gracias a la interacción dentro de un mismo ambiente (Ayala, 2012).

[9]Una de las consecuencias más importantes de esta condición corresponde a la ausencia de un compromiso social por parte de las empresas multinacionales (Dietschy, 2003).

> Antes de la era moderna las economías-mundo eran estructuras altamente inestables, que tendían a convertirse en imperios o a desintegrarse. La peculiaridad del sistema mundial moderno es que una economía-mundo haya sobrevivido durante quinientos años y que aún no haya llegado a transformarse en un imperio-mundo, peculiaridad que es el secreto de su fortaleza.
>
> [...] Esta peculiaridad es el aspecto político de la forma de organización económica llamada capitalismo. El capitalismo ha sido capaz de florecer precisamente porque la economía-mundo contenía dentro de sus límites no uno, sino múltiples sistemas políticos (Wallerstein, 2005, p. 490).

Con las intervenciones de diversos actores, el sistema-mundo capitalista se mantiene en equilibrio, pues perpetúa también la tensión entre sus participantes, sin que ninguno ostente una hegemonía completamente absoluta (Wallerstein, 2005). Dicho sistema-mundo adquiere su real alcance entre 1850 y 1900, cuando una parte importante de África, Oceanía y Asia es integrada a la división del trabajo capitalista de alcance mundial (Wallerstein, 2014). Siguiendo este curso histórico, se entiende entonces que en un mundo globalizado la única hegemonía o jerarquía total radica en el campo de acción donde interactúan sus partes, es decir, el mercado global. De esta forma, las críticas a la globalización pasan por su condición de ser un medio para la expansión del capitalismo, con todos los inconvenientes que esto arrastra. Así, las críticas apuntan a los problemas medioambientales derivados de una explotación desmesurada de los recursos naturales y la constitución de imperios globales —con una hegemonía parcial— que generan desigualdades económicas entre los participantes del mercado global (Held y McGrew, 2003).

Además de lo anterior, la extensión mundial del mercado trae un problema antropológico considerable. Las culturas son sistemas simbólicos, redes de significados que otorgan sentido a la conducta y surgen a partir de la interacción con el medio (Geertz, 1973). Así, las redes o sistemas simbólicos que conforman las culturas se verían fuertemente afectadas, volviéndose homogéneas al entrar dentro de las disposiciones del mercado. En otras palabras, se vuelven fugaces e instantáneas, tal como los productos y servicios ofrecidos a nivel global. En lo que sigue, veremos la importancia de este problema a través de la forma digital que ha adquirido recientemente el mundo globalizado.

2.2 La digitalidad y la cibercultura

El mundo digital y su cibercultura consecuente poseen una estrecha relación con el mundo globalizado. Al igual que la globalización, la digitalidad representa una instalación de las dinámicas del mercado en la vida de las personas. No obstante,

debido a la popularidad de los dispositivos de almacenamiento y transmisión de información digital, dicha instalación es mucho más rápida y eficaz que antes. Las consecuencias de una vida digitalizada fueron examinadas por Nicholas Negroponte a través de *El mundo digital*, obra que publicó en 1995. En este libro Negroponte explica que el cambio más significativo propiciado por los dispositivos digitales es el paso del átomo al bit. Antes del arribo digital, los sistemas análogos seguían apegados al átomo, es decir, a las limitaciones materiales y espaciotemporales que determinaban gran parte de la transmisión de información. Por su parte el bit, en palabras de Negroponte (1995), corresponde al ADN de la información digital puesta en código binario, el que ha sido depurado para poder almacenar y compartir grandes cantidades de información. A modo de ejemplo, la radio como un medio de comunicación permite enterarse de noticias y adquirir información proveniente de diferentes partes del mundo, pero no es de ningún modo comparable a la cantidad de información que podemos compartir a través de un aparato conectado a internet. Bajo esta característica, el mercado global ha adquirido un movimiento inusitado, pues los contratos, las compras, los flujos de dinero, entre otros, se realizan de manera instantánea. Junto a esto, también se busca digitalizar los productos y servicios con la idea de vender o arrendar en mayor cantidad y de forma más rápida. Por este motivo nuestro autor sostiene que:

> En las autopistas de la información circulan, sin peso y a la velocidad de la luz, bits de todo el globo. Hoy día, cuando las industrias se preguntan por su futuro en un mundo digital, deben tener en cuenta que ese futuro lo decidirán, casi al 100 %, las posibilidades que tengan sus productos o servicios de presentarse en forma digital. Quien fabrica jerseys de cachemira o comida china, tendrá que esperar mucho tiempo hasta que pueda convertirlos en bits (Negroponte, 1995, p. 11).

Como es de esperar, todo lo anterior trae una serie de cambios en las formas de relacionarse. Acontece un cambio de valores o una transformación de las antiguas tradiciones a causa de las nuevas formas de comunicación que no requieren un espacio físico en particular[10] (Negroponte, 1995). De esta manera, la instalación de una red

[10] Así pues: «El conjunto de todos los impactos socio-técnico-culturales de la investigación, la innovación y el desarrollo científico y tecnológico digital ha dado paso a las nuevas configuraciones sociales propias de la actual cultura digital y tecnocientífica que se conocen como sociedad de la información y sociedad del conocimiento» (Medina, 2007, p. XVIII). Evidentemente, esto no quiere decir que la sociedad global del último tiempo sea la única sociedad de la información; todas las sociedades tienen como ejes centrales a la información y el conocimiento, pero actualmente este fenómeno se ha acentuado aún más debido a la conectividad digital. Esto último ha llevado incluso a una ontología dual o a una hibridación cognitiva entre el ser humano y la tecnología informática (Sadin, 2017).

universal ya no implica puramente un reflejo matemático del mundo, al modo de una herramienta, sino un mediador entre los seres y las cosas y también entre los seres entre sí (Sadin, 2017).

Las ideas presentes en *El mundo digital* sugieren la aparición de una cultura propia de un contexto digitalizado. En torno a este punto, Lévy (2007) sostiene que dicha cibercultura se caracteriza por ser un conjunto de sistemas simbólicos cuya característica principal es la interconectividad. Ahora bien, esta interconectividad da paso a un universalismo no totalitario, pues en la cibercultura los aparatos digitales han provocado una ruptura con la estructura semánticamente cerrada de los textos y, en definitiva, de la información (Lévy, 2007). Cuando se dependía solamente de la escritura puesta en un medio material de transmisión, la información no estaba disponible de forma simultánea, pasaba bastante tiempo para su parcial masificación. Esto llevaba a generar textos autoconclusivos, cuya comprensión quedaba en manos de la interpretación especializada.[11] Así pues, el sentido de los textos, aquello que quieren decir, era mayormente unívoco y con independencia de los comentarios o críticas alrededor del mismo (Lévy, 2007). Por el contrario, actualmente «cualquiera que sea el mensaje abordado, está conectado a otros mensajes, a comentarios, a críticas en evolución constante, a las personas que se interesan, a los foros donde se debate aquí y ahora» (Lévy, 2007, p. 91). Esta condición dinámica y cambiante del sentido, propia de un contexto digital, ha conducido a una única universalidad posible: la comunicación (Lévy, 2007). De este modo, la simultaneidad de la información y su constante reinterpretación derriba ese carácter absolutista que otrora tenía el sentido, cuando los textos solamente se intercambiaban a través de un soporte físico.

Las ideas de Lévy en torno a la cibercultura son bastante acertadas respecto del carácter transitorio del sentido, carácter que además vuelve volátiles a las tradiciones en el marco de una cibercultura. A pesar de esto, ese mismo carácter volátil no elimina toda forma de totalitarismo, pues la fugacidad de la cultura (o del sentido que esta ofrece) propicia el constante cambio de los sujetos, llevándolos a la permanente búsqueda de experiencias nuevas, favoreciendo así el consumo de nuevos productos y servicios que da perpetuidad a la condición omnímoda del mercado. Dicho esto, es fácil entonces comprender que el mercado tendría un carácter totalitario dentro de un contexto digital, aunque es necesario destacar que este no sería como los totalitarismos tradicionales, tales como el nacionalsocialismo o el socialismo soviético, pues no hay una coacción explícita de los sujetos. Revisaremos este fenómeno con mayor detención a través de la categoría de transcultura digital.

[11] De ahí el desarrollo de la hermenéutica como teoría de la interpretación (Lévy, 2007), área en la cual destacan autores como San Agustín, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger o Gadamer.

3. Apuntes en torno a la propuesta de Antonio García Gutiérrez

3.1 La transcultura digital y el totalitarismo

El español Antonio García Gutiérrez recurre al concepto de transcultura digital para dar cuenta de la homogeneidad producto del uso de dispositivos digitales. En efecto, la conectividad proporcionada por estos, como veíamos anteriormente, favorece al mercado, provocando que todas las culturas giren en torno al consumo de productos y servicios. De esta forma, las culturas que entran dentro de este contexto se volverían desechables, pues la inmediatez de un mundo hiperconectado tiende a diluir a las tradiciones que las conforman.[12]

Para comprender las ideas del autor español es necesario primero remitirnos a la categoría de transculturación; esta es introducida por el antropólogo cubano Fernando Ortiz a través de su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, publicado en 1940. Ortiz da cuenta de cómo las grandes producciones industrializadas asociadas al cultivo de la caña de azúcar y el trabajo artesanal (y en menor escala) propio del cultivo del tabaco, producen una serie de cambios culturales dentro de un espacio reducido. En el caso específico de Cuba, habría entonces un conjunto de *ethos* culturales distintos, los que interactúan entre sí ejerciendo una influencia mutua a partir de ambas formas de cultivo. De este modo, la cultura cubana, afín al cultivo del tabaco, entra en contacto con las culturas distintas de quienes trabajan en la industria azucarera, produciendo una cultura nueva. Así pues, Ortiz (1978, p. 93) sostiene que:

> En todos los pueblos la evolución histórica significa siempre un tránsito vital de culturas a ritmo más o menos reposado o veloz; pero en Cuba han sido tantas y tan diversas en posiciones de espacio y categorías estructurales las culturas que han influido en la formación de un pueblo, que ese inmenso

[12]De acuerdo con Arendt (1961), las tradiciones por naturaleza apuntan a la permanencia. Un ejemplo claro de esta característica cultural sería el arte. En efecto, el arte al estar formado por objetos culturales se alejaría de la inmediatez de la naturaleza, apuntando así a lo perdurable. Bourdieu (2010) complementa esta idea indicando que la cultura misma surge por un movimiento de ascetismo, no en un sentido religioso sino más bien como un ejercicio de superación de lo puramente natural. Actualmente, asistimos a una dinámica distinta, ya no hay dentro de la cultura y el arte una cohesión particular que apunte hacia lo permanente, los grandes movimientos artísticos han dado paso a un sinfín de vanguardias. Así, la lógica cultural del capitalismo avanzado se destaca por la fragmentación y la inestabilidad, acentuando el regreso al acontecimiento histórico (historicismo) sin la posibilidad de hacer historia (Jameson, 1991).

> amestizamiento de razas y culturas sobrepuja en trascendencia a todo otro fenómeno histórico.

En cierto modo, esta idea de Ortiz en torno al surgimiento de una nueva condición cultural es actualizada por García Gutiérrez (2016). El autor español habla de un proceso global de transculturación asociado al uso de aparatos digitales conectados a internet. De este modo, define la transcultura digital como:

> Un espacio desordenado de comunicación —no obstante atiende a una directriz comercial maestra, a una caología determinista— cuyas principales propiedades son la transversalidad, la permeabilidad, la traducibilidad, la familiaridad, la inmediatez intuitiva (un *plug and play* categorial) y, por tanto, implica la transgresión del mecanismo de evolución natural de las culturas basado en la maduración, en la diferencia e incluso en una feliz incompatibilidad (García Gutiérrez, 2016, p. 126).

La transcultura digital alude entonces a todos los cambios culturales vinculados a la inmediatez y conectividad propias de la globalización con soporte digital, correspondiendo así con la transformación del espacio-tiempo propia de la sobremodernidad (Augé, 2000). ¿En qué consisten estos cambios? Como ya se afirmó siguiendo a Lévy (2007), la conectividad provoca que el sentido y las tradiciones se encuentren en constante transformación, volviéndose fugaces al estar expuestas a múltiples interpretaciones. De esta forma, las tradiciones ya no apuntarían hacia lo permanente, no pudiendo cumplir con su principal función de dar sentido (García Gutiérrez, 2016). Este es el motivo por el que la transcultura digital derriba las jerarquías que le anteceden con excepción de la del mercado, que, como ya se estipuló, sale favorecida con dicha situación. Así pues, por la fugacidad inherente a la transcultura digital todo pasa a ser medido bajo parámetros de consumo, es un totalitarismo con carácter sutil que se oculta bajo la «libertad» de adquirir bienes y contratar servicios.[13]

Podríamos creer que frente a este totalitarismo digital orientado al mercado debería existir una oposición casi espontánea por parte de las diversas culturas, pues la fugacidad promovida por la transcultura digital se opone a la permanencia que pretenden las tradiciones.[14] A pesar de todo esto, debido a que las culturas surgen a partir de la interacción con el medio natural y social (Geertz, 1973), también tienen a la comunicación como una característica inherente. Pues bien, justamente es esta misma nota constitutiva la que igualmente define a la transcultura digital, por lo

[13]Por esta razón Bauman (2017) plantea que uno de los pilares centrales de la modernidad líquida consiste en mantener constantemente la posibilidad de elección.

[14]Pretensión que por lo demás tiene un carácter bastante etnocéntrico.

que las culturas son absorbidas a través de las posibilidades de comunicación que se presentan con los dispositivos digitales.[15]

3.2 La desclasificación

La desclasificación es la válvula de escape que García Gutiérrez (2011) propone frente al totalitarismo digital; consiste en una renuncia deliberada a toda jerarquía, a toda posible verdad. Se trata de aprovechar las posibilidades que se abren a través de la transcultura digital para lograr una auténtica convivencia entre culturas diferentes. La renuncia desclasificada es un camino complejo, requiere ir en contra de la naturaleza misma de la razón, la que para García Gutiérrez (2011) tiene un carácter dicotómico. Este último se hizo masivamente explícito a través de la concepción moderna del mundo y su expansión desde inicios del capitalismo. Precisamente:

> Aunque la frontera no la inventa la modernidad, pues el sentido del límite de zona ya existe en los homínidos y en muchos animales, con la modernidad se sistematiza y, lo que es peor, se racionaliza su justificación. Así, de una actitud hostil pero natural y espontánea a defender el territorio por parte de animales, homínidos y sapiens, el humano moderno crea conceptos como raza, diferencia, cultura y, en nombre de ellos, de conceptos y no de hechos, se apresta a crear divisiones, disyunciones y apartheid donde nunca los hubo (García Gutiérrez, 2011, p. 52-53).

Oponiéndose a esto, García Gutiérrez apunta a un camino posepistemológico (o, si se quiere, poscientificista), en el que la ciencia pasa a ser considerada meramente como una forma de clasificación construida a partir de conceptos. La ciencia corresponde al orden conceptual que ha imperado en el mundo occidental moderno, apoyado en la epistemología como forma de fundamentación filosófica. Esta predominancia de la ciencia, de la epistemología y, en definitiva, de la razón moderna, ha marginado a todas las expresiones culturales que le son ajenas debido a la naturaleza dicotómica de la misma razón. Así pues, la desclasificación conformaría una democracia epistemológica (García Gutiérrez, 2011), una búsqueda de participación similar entre las culturas a la hora de interactuar entre sí. Todo esto partiendo de la posibilidad de derribar la clasificación conceptual dominante a través de la pérdida de jerarquías que define a la transcultura digital. Se trata de asumir que las cla-

[15] De hecho, siguiendo a Castoriadis (2007) podemos incluso hablar de un imaginario social en torno a lo fugaz, lo inmediato y lo digital. Ciertamente, estamos ante una dimensión simbólica, parcialmente consciente y parcialmente autónoma, que ha surgido a partir de la capacidad creativa (imaginaria) de los sujetos sociales, esta dimensión excede al puro funcionalismo en tanto apunta al cambio constante como fundamento central de la realidad humana.

sificaciones conceptuales presentes en cada tradición cultural, incluida la moderna, son solamente eso: clasificaciones, formas de ordenar y dar sentido al mundo que en ningún caso constituyen una realidad en sí misma. Para el autor español, el camino descrito es el único que podría llevarnos a una nueva universalidad, entendida como un conjunto heterogéneo y transversal de categorías (García Gutiérrez, 2011).

En conformidad con lo expuesto hasta este punto, la renuncia a toda jerarquía construida a partir de conceptos conlleva una desclasificación en cinco sentidos. 1) Respecto de la verdad, pues esta se vuelve insostenible dentro de la diversidad de tradiciones existentes en el marco de la transcultura digital, quedando el sentido absorbido por la verosimilitud y el acuerdo[16] (García Gutiérrez, 2011). 2) Respecto de la identidad, debido a que el constante cambio, asociado a la fugacidad imperante dentro de la transcultura, hace imposible hablar de una característica permanente y estable relativa a los objetos y a los sujetos (García Gutiérrez, 2011). 3) Respecto de la memoria, porque la condición nómada de la vida dentro de una transculturación digital impide una única reconstrucción del pasado. Esto se debe a que dicha recuperación siempre se hace desde un contexto y una subjetividad particulares que son siempre cambiantes (Ricoeur, 1999). 4) Respecto de la razón, esta es asumida como la facultad que tiende a producir una clasificación particular y a considerarla como si fuera la realidad en sí misma. Considerando esto, la actitud desclasificada debe tener claro que «es la explicación racional lo único que hace racional a un hecho» (García Gutiérrez, 2011, p. 167). 5) Por último, respecto del lenguaje también hay una forma de desclasificación, esta consiste en su reconocimiento como aquel campo que hace posible la construcción de las jerarquías (las diversas realidades), por lo que también se convertiría en la instancia necesaria para derribarlas (García Gutiérrez, 2011).

De acuerdo con García Gutiérrez, las cinco formas que toma la desclasificación promueven un auténtico pluralismo, pues ayudarían a comprender las diferencias desde su mismo origen. En síntesis:

> Se trataría de superar tanto el individualismo transcultural como la sumisión ideológica a partir de su choque frontal, promoviendo subjetividades singulares en el marco de colectivos estables, elegidos, racionales, y afectivos, una exigencia que pocas culturas respetaron en el pasado y que la transcultura impide de manera radical aunque pareciera cuidarlas y rehabilitarlas en sus acogedores brazos comerciales (García Gutiérrez, 2011, p. 185).

Es claro que una «ruta desclasificada», como la menciona García Gutiérrez

[16] Se trata en realidad de una adaptación del pragmatismo rortyiano al contexto de la transcultura digital. Aludiremos concisamente a esta idea en el siguiente apartado.

(2016), conlleva un gran esfuerzo para alcanzar un auténtico pluralismo y convertirse en una vía real para superar el totalitarismo digital. Sin embargo, esta manera de aprovechar el lado positivo de la globalización también tiene algunas consecuencias que conviene examinar atentamente.

4. Nihilismo y pragmatismo: la incompatibilidad entre desclasificación y pluralismo

Para lograr captar el real alcance de la renuncia voluntaria a la verdad es necesario partir de la siguiente premisa: el ser humano es un ser mayormente consciente; por lo tanto, a las personas se les hace imposible renunciar al sentido. Como es sabido, en términos fenomenológicos la conciencia tiene una dinámica intencional (Husserl, 2002), siempre apunta a un objeto, tenga este o no una corroboración empírica. De este modo, la conciencia otorga sentido a las cosas y al ser humano toda vez que se realiza el acto de percepción (Bentué, 2014), pues permite que ese algo se dirija intencionalmente hacia un horizonte. Claramente, esta condición está inmiscuida en todas las experiencias conscientes o vivencias, por eso es que Frankl (2013) se refiere al sentido como una suerte de fuerza primaria.

La propuesta desclasificada y su renuncia a toda verdad es también una renuncia a toda posibilidad de sentido, por lo que arrastraría consigo importantes secuelas producto de su oposición a la estructura intencional de la conciencia. Las consecuencias de esta ausencia de sentido ya fueron tratadas de algún modo por Friedrich Nietzsche durante el siglo XIX, especialmente en relación con la tradición filosófica occidental europea. Es conocido el parágrafo 125 de *La ciencia jovial* (1882) en el que Nietzsche habla de la muerte de Dios que, en último término, sería igualmente la muerte de la verdad. En dicho parágrafo se presenta al hombre frenético, el cual pregunta por la ausencia de Dios a los presentes, acusándolos de su asesinato. Este acto representa la pérdida de referencia trascendente y por tanto la aparición del sinsentido:

> El hombre frenético saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada: «¿A dónde ha ido Dios?», gritó, «¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado —vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia

> los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la noche y más noche? ¿No habrán de ser encendidas lámparas a mediodía? ¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la descomposición divina? —también los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolamos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos» (Nietzsche, 1990, § 125, p. 114-115).

Para comprender las palabras del hombre frenético es necesario referirnos primero a la concepción platónica del mundo difundida por el judeocristianismo (Vergara, 2010). Esta concepción, que ha imperado en Occidente desde la Antigüedad, se caracteriza por dividir el mundo en dos: una parte sensible o material y una parte racional o abstracta. Esta última tiene un carácter trascendente, debido a que es incorruptible en su condición inmaterial. Precisamente, esto produciría que la segunda parte le otorgue un sentido o fundamento estable a la primera, identificándose en Platón con el mundo de las ideas y, en el judeocristianismo, con Dios. Así, el problema del mundo occidental sería el desarrollo mismo de esta vía platónica para fundamentar la realidad, cuya expresión moderna pretende lograr un progreso racional que conduzca a la absoluta autonomía. No obstante, el beneficio de dicha autonomía tiene un precio muy alto, a saber, la pérdida de referencia a todo sentido definitivo ubicado más allá de la pura racionalidad. Retomando el parágrafo 125 de *La ciencia jovial* es fácil comprender entonces por qué el hombre frenético sostiene que los mismos hombres han matado a Dios: con el afán de autonomía se acaba de sepultar toda referencia a aquello trascendente. De este modo se da paso a un estado nihilista del mundo, en el cual todo pierde su valor, su sentido. En palabras de Vergara (2010, p. 103):

> El nihilismo co-implica la «muerte de Dios», de todo supravalor y su consecuente superación, como también sepultar a ambos sin inmolarse en el intento ni desidentizarse. De este modo, la caída de la interpretación cristiana abre, a su vez, la posibilidad de superar toda estructura simbólica como también las lógicas de poder que conformen y determinen a la subjetividad. Por tanto, esta ruptura también exige a su artífice soportar el dolor y el cansancio, la responsabilidad y la satisfacción, el abandono, el pánico y el orgullo: el abismo, pero con ojos de águila.

Para Nietzsche, quien encarna estos «ojos de águila» es la figura del super-

hombre (*Übermensch*), siendo representado por quienes imponen su propia voluntad (de poder) frente al nihilismo. No obstante, esta solución tuvo una relación con la Alemania nazi, lugar donde la voluntad de poder se identificó con la imposición del propio grupo étnico y nacional, lo que dejaría a la propuesta de Nietzsche dentro de un halo de sombra (Bentué, 2014). Esto a pesar de que el pensamiento nietzscheano también se caracterizó por el amor a la vida y a los seres humanos, transformándose así en una condena implícita hacia el mismo nazismo (De Morais, 2015).

Al considerar el nihilismo que Nietzsche detecta en la modernidad como la base que García Gutiérrez toma para la desclasificación,[17] es necesario igualmente preguntarnos qué pasa con la inevitable problemática del sentido. Así pues, cuando no hay una referencia trascendente como verdad, la opción más viable para orientar la vida es el pragmatismo, la búsqueda del propio beneficio a partir de las consecuencias de los actos (Bentué, 2014). En esta línea, Richard Rorty, referente del neopragmatismo, postula que la identificación entre realidad y lenguaje hace imposible la referencia a un más allá trascendente, por lo que todo reposaría en el contexto histórico (Rorty, 2001). De esta manera, nuestro sentido descansa únicamente en el beneficio que extraemos a partir de nuestros actos y en el consenso que podamos establecer en un marco sociocultural (Rorty, 2001). A pesar de esta salida, la solución pragmatista rortyiana tiene un inconveniente: su pretensión de reducir la realidad al lenguaje, al beneficio y a la utilidad puede atentar en contra del mismo ser humano. Tal como señala Rodríguez-Iturbe (2012, p. 76): «El problema que se deriva de secularismos tan forzados y ultraístas como el de Rorty es que, pretendiendo ser el no-va-más-práctico de lo humano reducido a utilidad, termina por fagocitarse —de manera jactanciosa, irónica, con insaciable glotonería— la persona».

Llevando lo anterior al plano de la transcultura digital, la superación del totalitarismo y la posibilidad de un pluralismo auténtico, encontramos que la salida pragmatista a la que incita la ruta desclasificada[18] se vuelve, como mínimo, problemática. En efecto, el pensamiento de Rorty apunta hacia una utopía liberal, puesto que la defensa de las libertades personales y la posibilidad de consenso en-

[17]Como cabe esperar, este nihilismo en la actualidad se ha masificado en la forma de una ontología liviana, despreocupada, que renuncia con decepción a las utopías modernas o a cualquier forma de absolutismo (Bentué, 2014). Es necesario aclararlo pues hay varias formas de nihilismo, a saber, el nihilismo implícito, que pretende recuperar el pasado sin reconocer la crisis, el nihilismo explícito activo, muy propio del superhombre nietzscheano y, por último, el nihilismo explícito pasivo (Ruiz y Pachano, 2006). Siendo estrictos, es este último el que se ha popularizado de manera reciente, debido a que critica lo que el mundo presente es, pero a la vez califica como inexistente lo que el mundo debería ser (Ruiz y Pachano, 2006).

[18]De cara a complementar la relación entre digitalidad y pragmatismo, se debe mencionar que es el mismo Rorty (1994) quien apoya el acceso a la información a través de los medios de comunicación masiva, pues estima que esta es una vía para encaminarse a esa utopía liberal en la que es posible la convivencia dinámica entre diferentes culturas.

tre las mismas serían sus estandartes (Rodríguez-Iturbe, 2012). Sin embargo, ¿qué pasa con aquellos sujetos culturales que no son afines al pensamiento liberal? ¿Qué pasa con aquellos sujetos culturales que por tradición no pueden ni quieren renunciar a una verdad en tanto principio trascendente? Dichas personas ¿tendrían cabida dentro de la utopía rortyiana? ¿Serían compatibles con el horizonte del puro beneficio? Como estipulábamos, para Rodríguez-Iturbe (2012) el pragmatismo utilitarista conlleva el grave riesgo de la despersonalización. Sin embargo, también parece ser evidente que en un marco de interacción cultural configurado bajo parámetros utilitario-pragmatistas los sujetos críticos del pensamiento liberal quedarían excluidos. De esta manera, toda vez que comprendemos el pluralismo como la ontología de la democracia, pues el conjunto de procedimientos que dan forma a esta última apunta a una óptima convivencia para mejorar la vida colectiva (Cruz, 2014), comprendemos también cómo el utilitarismo pragmatista al que abre paso la ruta desclasificada queda lejos de un real pluralismo.[19] Este último se diluye toda vez que aparezcan culturas, o más bien sujetos pertenecientes a culturas específicas, que se rehúsen al abandono de sus propias tradiciones en favor de las dinámicas pragmatistas vinculadas a la desclasificación, o en otras palabras, que rechacen renunciar al sentido en favor de las características asociadas a la transcultura digital y la promulgación implícita de un mercado totalizante. Asimismo, la labor intercultural, es decir, la búsqueda de influencia mutua para el desarrollo personal en el ámbito social, individual y político (Pérez Álvarez, 2017), se hace imposible si precisamente las diferencias culturales, que conformarían el eje central de este tipo de trabajo, se disuelven por completo. En síntesis, si ninguna cultura posee alguna verdad que comunicar para el enriquecimiento conjunto, cualquier propuesta intercultural se ve anulada.[20] Ahora bien, García Gutiérrez (2016) prevé este problema para la ruta desclasificada, por lo que termina afirmando que la desclasificación, llevada hasta sus últimas consecuencias, implica tolerar también que otros sigan creyendo en la verdad de manera «tradicional» o clasificada. De hecho, para el autor español la noción de verdad no tendría un real impacto al interior de la transcultura digital, a causa de los poderosos efectos estandarizantes que esta última tiene. Sin embargo, esto no impide seguir objetando que la mera orientación hacia la verosimilitud, el beneficio, la utilidad y el acuerdo, tras la renuncia a la verdad, lleva también a una solapada discriminación de los sujetos culturales que defienden todavía un principio

[19] Es decir, de una participación política en el marco de un trabajo auténticamente conjunto.

[20] Los problemas asociados a la interculturalidad, especialmente en lo que concierne a la búsqueda de sus condiciones de posibilidad, han sido largamente tratados por autores tales como Franz Martin Wimmer, Raimon Panikkar, Raúl Fornet-Betancourt, Boaventura de Sousa Santos, entre otros. Al ser un tema amplio, que puede desviar la exposición fuera de su temática central, ha sido tratado únicamente de manera superficial dentro de este escrito.

trascendente. De acuerdo con esto, podemos incluso afirmar que la puesta en práctica del proyecto de desclasificación cae en el mismo problema de la razón moderna, a saber, la marginación —y posible encubrimiento— de todo sujeto cultural que no cumpla con los parámetros que este mismo proyecto impone. De hecho, la propuesta desclasificada, en términos prácticos, sigue siendo modernamente dicotómica pues el funcionamiento de su espacio dialógico tiene como base un conjunto de principios explícitos (la desclasificación de la verdad, de la identidad, de la memoria, de la razón y del lenguaje) que se asumen a la manera de un metarrelato. En otros términos, se muestra como un planteamiento enmarcado dentro de lo que Vattimo y Rovatti (2000) entienden como pensamiento débil, pero sin dejar atrás el peso prescriptivo de la verdad que pretende superar, es una radicalización de la transcultura digital que evidencia de modo aún más explícito sus problemas.

5. A modo de síntesis y conclusión

De la globalización y la digitalidad ha sobrevenido una transcultura digital que adquiere una forma totalitaria, pues toda la multiplicidad de tradiciones culturales quedaría sometida a un único principio: el mercado. Dicho fenómeno tiene su causa en la fugacidad e inmediatez inherentes al uso de dispositivos digitales, pues esta dinámica incentiva al consumo constante. A partir de este contexto, el ensayista español Antonio García Gutiérrez propone una salida al totalitarismo digital bajo el camino de la desclasificación. Se trataría de tomar beneficio a partir de la homogeneidad de las tradiciones culturales promocionada por la transcultura digital. En efecto, la ruta desclasificada asume la caída de la verdad (o las verdades) en tanto producción cultural, todo con el fin de tolerar las diferencias y llegar a un real pluralismo. En otras palabras, al estar todas las tradiciones (verdades) a un mismo nivel, las posibilidades de cualquier conflicto entre diferencias tienden a disiparse. Sin embargo, lo anterior tiene como consecuencia el nihilismo derivado de la ausencia de verdad y de sentido, provocando que la desclasificación tenga como horizonte el mero pragmatismo. Esto representa un contrasentido para la propuesta de García Gutiérrez, debido a que las culturas que no apuntan al puro beneficio quedarían sutilmente marginadas. En definitiva, un pluralismo basado en la renuncia a la verdad tiende a incluir múltiples tradiciones culturales siempre y cuando las personas que las integran tengan una actitud acorde con la citada renuncia. De este modo, a las tradiciones que aún sostienen la posibilidad de una verdad —considérese, por ejemplo, el caso del hinduismo— les costaría sobremanera entrar dentro de este «pluralismo» desclasificado, quedando marginadas (o quizás con sujetos automargi-

nados) del mismo. En resumen, la pregunta por un principio normativo que oriente una convivencia auténticamente pluralista dentro de la transcultura digital, y que García Gutiérrez pretende responder a partir de la ruta desclasificada, no queda resuelta.

Referencias

ANDRADE, J. A. Globalización, ideología y cultura digital. *Enl@ce: Revista venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*, v. 9, n. 3, p. 35-48, 2012. Disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/823/82325415003.pdf. Consultado el: 8 oct. 2024.

ARENDT, H. *Between Past and Future*: Six Exercises in Political Thought. New York: The Viking Press, 1961.

AUGÉ, M. *Los «no lugares»*: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona: Gedisa, 2000.

AYALA, T. Marshall McLuhan, las redes sociales y la Aldea Global. *Educación y Tecnología*, n. 2, p. 8-20, 2012. Disponible en: https://revistas.umce.cl/index.php/edytec/article/view/46/pdf. Consultado el: 8 oct. 2024.

BAUMAN, Z. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2017.

BENTUÉ, A. *La opción creyente*. Santiago de Chile: San Pablo; Verbo Divino; Universidad Católica del Maule, 2014.

BOURDIEU, P. *El sentido social del gusto*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

CASTORIADIS, C. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets, 2007.

COPPELLI, G. La globalización económica del siglo XXI: Entre la mundialización y la desglobalización. *Estudios Internacionales*, v. 50, n. 191, p. 57-80, 2018. Disponible en: https://www.scielo.cl/pdf/rei/v50n191/0719-3769-rei-50-191-00057.pdf. Consultado el: 8 oct. 2024.

CRUZ, M. *Adiós, historia, adiós*: El abandono del pasado en el mundo actual. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

DE MORAIS, E. O centenário de Nietzsche e o nazismo. *Cadernos Nietzsche*, v. 36, n. 1, p. 201-211, 2015. Disponible en: https://www.scielo.br/j/cniet/a/FcjsbQnqym9cvMzRtpxp4Xp/?format=pdf&lang=pt. Consultado el: 20 sep. 2024.

DIETSCHY, B. Globalización: ¿Hecho, Destino o Quimera? In: FORNET-BETANCOURT, R. (Ed.). *Resistencia y solidaridad*: globalización capitalista y liberación. Madrid: Trotta, 2003. p. 191-208.

FERNÁNDEZ, E.; RUIZ, H. El concepto globalización: ¿Poblamiento o erosión semántica? La semántica de la globalización en el diario La Tercera, 1999 y 2004. *Atenea*, n. 507, p. 133-147, 2013. Disponible en: https://www.scielo.cl/pdf/atenea/n507/art_09.pdf. Consultado el: 5 sep. 2024.

FRANKL, V. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 2013.

GARCÍA GUTIÉRREZ, A. *Pensar en la transcultura*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011.

GARCÍA GUTIÉRREZ, A. *Frentes Digitales*: Totalitarismo tecnológico y transcultura. Salamanca: Comunicación social, 2016.

GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

GIDDENS, A. *Un mundo desbocado*: los efectos de la globalización en nuestras vidas. México D.F.: Santillana, 2000.

HELD, D.; McGREW, A. *Globalización/Antiglobalización*: Sobre la reconstrucción del orden mundial. Buenos Aires: Paidós, 2003.

HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas 2*. Madrid: Alianza, 2002.

JAMESON, F. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*. Barcelona: Paidós, 1991.

LÉVY, P. *Cibercultura*: Informe al Consejo de Europa. Barcelona; México D.F.: Anthropos, 2007.

MARTÍNEZ-SALANOVA, E. De la transculturación a la interculturalidad: Cómo presentan los medios la inmigración, el mestizaje y las relaciones interétnicas. *Portularia*, v. 5, n. 2, p. 45-53, 2005. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=161017277004. Consultado el: 15 sep. 2024.

McLUHAN, M.; FIORE, Q. *El medio es el mensaje*: Un inventario de efectos. Buenos Aires: Paidós, 1969.

MEDINA, M. Prólogo. In: LÉVY, P. *Cibercultura*: Informe al Consejo de Europa. Barcelona; México D.F.: Anthropos, 2007. p. VII-XXIV.

NEGROPONTE, N. *El mundo digital*. Barcelona: Ediciones B, 1995.

NIETZSCHE, F. *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila, 1990.

ORTIZ, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.

PÉREZ, M. Tres enfoques del pluralismo para la política del siglo XXI. *Ideas y Valores*, v. 66, n. 163, p. 177-202, 2017. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80955008007. Consultado el: 9 oct. 2024.

PÉREZ ÁLVAREZ, S. Conciencia, cibercultura e interculturalidad. *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, v. 22, p. 267-299, 2017. Disponible en: https://core.ac.uk/download/141667866.pdf. Consultado el: 3 jul. 2023.

RICOEUR, P. *La lectura del tiempo pasado*: memoria y olvido. Madrid: Arrecife, 1999.

RODRÍGUEZ-ITURBE, J. Rorty, el inmanentismo absoluto y los derechos humanos. *Díkaion*, v. 21, n. 1, p. 53-78, 2012. Disponible en: https://dikaion.unisabana.edu.co/index.php/dikaion/article/view/2274/2835. Consultado el: 10 jul. 2022.

ROJO, G. *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando? Santiago* de Chile: LOM, 2006.

ROMERO, A.; VERA COLINA, M. El proceso de globalización y los retos del desarrollo humano. *Revista de Ciencias Sociales*, v. 15, n. 3, p. 432-445, 2009. Disponible en: https://ve.scielo.org/scielo.php?pid=S1315-95182009000300006&script=sci_abstract. Consultado el: 9 oct. 2024.

RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1994.

RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 2001.

RUIZ, D.; PACHANO, L. El nihilismo en la escuela contemporánea. *Educere, v. 10*, n. 32, p. 83-90, 2006. Disponible en: https://www.redalyc.org/pdf/356/35603213.pdf. Consultado el: 9 oct. 2024.

SADIN, É. *La humanidad aumentada*: La administración digital del mundo. Buenos Aires: Caja Negra, 2017.

VATTIMO, G.; ROVATTI, P. (Eds.). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 2000.

VERGARA, F. Metáforas de la modernidad tardía: nihilismo y «muerte de Dios» en el pensamiento nietzscheano. *Veritas*, n. 22, p. 93-119, mar. 2010. Disponible en: https://www.scielo.cl/pdf/veritas/n22/art05.pdf. Consultado el: 9 oct. 2024.

WALLERSTEIN, I. *El moderno sistema mundial*. Vol. I: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

WALLERSTEIN, I. *El moderno sistema mundial*. Vol. IV: El liberalismo centrista triunfante, 1789-1914. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.