

Transmodernidad versus capitalismo: sobre la posibilidad de la comunicación intercultural

Transmodernity versus capitalism: about the possibility of intercultural communication

• **Francisco Conde Soto**

Universidade de Santiago de Compostela

NOTAS BIOGRÁFICAS

Francisco Conde Soto es doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Master en psicoanálisis en la Universidad de París VIII. Profesor del Departamento de Filosofía y Antropología de la Universidade de Santiago de Compostela. En la actualidad investiga sobre la relación entre el psicoanálisis lacaniano y el capitalismo.

Contacto: francisco.conde@usc.es.

1. SOBRE LA POSIBILIDAD DE LA COMUNICACIÓN

Plantearse la cuestión de si es posible la comunicación intra o extracultural implica discutir en primer lugar el presupuesto de que existen culturas como estructuras cerradas, culturas monolíticas que no interactúan y llevan a cabo intercambios con otras. Parece que la construcción de culturas dique es una estrategia interesada para un poder colonial que busca una excusa en la que apoyar su colonialismo: si las culturas son bloques cerrados, no es necesario hacer ningún esfuerzo para comunicar, bajo la excusa de que los extraños hablan otra lengua/cultura totalmente diferente (Saïd, 1978; Saïd, 1993). Wolfgang Welsch (1997) acuñó el término “transculturalidad”, que existía anteriormente como adjetivo, no como sustantivo, para negar que tenga sentido seguir hablando de culturas cerradas, puesto que cada cultura contiene en sí misma siempre ya una pluralidad.

La comunicación es siempre posible. No es banal el esquema ideal de la acción comunicativa de Habermas (1981) y su propuesta de una comunicación posible partiendo de los criterios previos de inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad; tampoco hay que obviar a Rawls (1971) y su velo de la ignorancia. Otra cosa es la utilización posterior que estos autores hacen de estos esquemas ideales para legitimar las democracias liberales; y aún otra es el olvido ingenuo de

los múltiples factores que pueden perturbar su correcto funcionamiento: por ejemplo, la desigualdad de la posición de los conversantes. Pero, en fin, cumpliendo determinados requisitos es posible -y necesaria- la comunicación. De entrada sería prejuicioso sostener que alguna cultura o comunidad está por principio incapacitada para acercarse en mayor o menor medida a alguno de esos criterios. Siempre es posible comunicar, pero la primera condición es que los agentes quieran sentarse a la misma mesa y, la segunda, es que si lo hacen su objetivo primordial sea la comunicación y no el engaño para imponer sus intereses. Dicho de otra forma, no todo proceso comunicativo es moralmente comunicativo.

Por otra parte, la comunicación conlleva siempre el riesgo del malentendido, y este no es menor tampoco dentro la misma cultura o comunidad; más allá de ciertos significados comunes está la singularidad de cada uno de los individuos de esta cultura. Ahora bien, es positivo el malentendido en la comunicación si consigue distraer, retardar o incluso detener la violencia directa del agente más poderoso sobre el otro.

Las identidades culturales en cierta medida se pueden construir estratégicamente en determinado momento; quizás más que construir, se pueden reunir estratégicamente bajo el paraguas de un mismo discurso, de unos mismos significantes vacíos, aspirando a poner en

marcha un proyecto que sea políticamente hegemónico (Laclau, 1996). La construcción de una identidad no puede ser pura porque siempre permanecerán ciertos restos identitarios de la comunidad de origen y en realidad es mejor así, como recuerdan Santiago Castro-Gómez y Vladimir Núñez. Las identidades no son plásticas; no es fácil desidentificar a alguien de las identidades asumidas cultural y biográficamente. Es por ello por lo que dando prueba de su "inteligencia" el capitalismo, al contrario que otros discursos, no aspira a esto, sino que su estrategia es simplemente poner entre paréntesis la identidad, haciéndola inocua y compatible con sus pretensiones bajo el lema de un falso multiculturalismo (Zizek, 2008).

Quizás esta identidad a construir transmodernamente en el momento actual no debiese circunscribirse a una comunidad, ni siquiera a un continente, sino agrupar a todos aquellos más o menos explotados o que comparten una misma posición marginal ante el funcionamiento del sistema económico actual y ante las decisiones de las elites políticas a su servicio. Frente al capitalismo todos los sujetos son, ciertamente en mayor o menor medida, subalternos. Un elemento transcultural y transmoderno que pudiese actuar de cohesión entre los oprimidos, ante la devastación cultural, ecológica y económica presente podría ser aún alguna reedición del "Proletarios de todos los países, uníos", aunque en esta ocasión advertida de los fracasos históricos previos. Lo anterior no implicaría llevar a cabo acciones políticas guiadas por la misma estrategia en cada uno de los diferentes estados, error bien conocido de cierto trotskismo latinoamericano, pero al mismo tiempo no debería olvidar su condición de lucha universal. De hecho, el destino de buena parte de la población indígena está no solo y, a lo mejor no tanto, en las manos de sus propios gobiernos, sino de la capacidad - por ahora anulada- de las clases medias internacionales para ofrecer oposición y boicot a determinadas multinacionales.

Cabe la pregunta entonces acerca de si resulta tan necesaria una nueva categoría como transmodernidad para cernir la necesidad de recuperar el núcleo del proyecto ilustrado tal y como este fue concebido inicialmente o si quizás aquél ya ofrece el aparataje conceptual necesario

para que una nueva Guerra de los 30 años no volviese a devorar Europa. En sus inicios esta Razón quizás no era tan patriarcal, blanca, europea, anti-mítica o anti-sentimental, sino simplemente defendía la posibilidad de ejercer la crítica y la denuncia de cualquier superstición y, muy en concreto, del carácter divino de los monarcas. Que luego fuese interpretada y leída justamente con estos atributos y culminase en una separación jerárquica del estilo "razón europea/irracionalismo bárbaro oriental", quizás fue el resultado de la teoría de algunos ideólogos pre-coloniales que necesitaban eliminar las últimas sospechas de que el asesinato en masa en las colonias era de seres humanos y no de meros animales (Renan, 1871). La voz de los primeros ilustrados fue silenciada por estas últimas voces, que eran las que los colonizadores necesitaban oír para justificar su comportamiento colonial, ahora sí, bárbaro. Horkheimer y Adorno dejan claro en la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) que el problema no es el espíritu de la Ilustración, sino la deriva de la Ilustración bajo el capitalismo. Cabe la pregunta entonces acerca de si resulta tan necesaria una nueva

categoría como transmodernidad para cernir la necesidad de recuperar el núcleo del proyecto ilustrado tal y como este fue concebido inicialmente o si quizás aquél ya ofrece el aparataje conceptual necesario. ¿No era el proyecto ilustrado inicial universalizador sin pre-tender ser universal?

Marx en *La Cuestión Judía* (2009) lleva a cabo una crítica feroz de la Declaración Universal de los Derechos del Ciudadano por su sanción del individuo bur-

gués, libre únicamente para vender su fuerza de trabajo en el mercado del trabajo, igual en su des-posesión de medios de producción y en fraternidad únicamente con otros proletarios, nunca con los capitalistas. A día de hoy, por el contrario, "algo así" como un catálogo de derechos humanos puede ser la única apuesta seria que resta de la modernidad para avergonzar a los defensores de las bondades del capitalismo: se trata de un catálogo de derechos que en Latinoamérica parece que tendría que empezar con el derecho a la vida.

Ciertamente la pretensión de que toda la humanidad pueda vivir bajo ciertas supraestructuras comunes es occidental. Ahora bien, ¿no conviene su apropiación por parte de todo el planeta aún a riesgo de que de vez en cuando

2. LA MODERNIDAD EUROPEA

La Ilustración europea y su defensa de La Razón nace en el siglo XVII como una estrategia

Wall Street pueda manipular públicamente el discurso de los derechos humanos para justificar arbitrariamente intervenciones militares allí donde le resultan más rentables? En ausencia de estos parámetros, de ciertos criterios normativos, y como recuerdan los conversantes, no es posible la política ni la comunicación, sino solo el ejercicio de la ley del más fuerte.

En los orígenes de la Ilustración está el contexto del debate religión/razón y su actitud inicial ante todo lo mítico era de clara sospecha, pero, por ejemplo, no se puede olvidar el importante contingente de pensadores deistas que se adhirieron a él sin mayor problema y sin temer porque su propia espiritualidad estuviese siendo amenazada (Voltaire, Montesquieu, Rousseau entre ellos). El problema fue la deriva que adoptó la Ilustración bajo el empuje de una revolución industrial que obedecía únicamente a las leyes de la plusvalía y que solo necesitaba una razón técnica y positivista, una razón instrumental.

Por otra parte, resulta quizás ingenua la esperanza de que el desplazamiento de las periferias desde las colonias hasta el propio Occidente (zonas marginales en las grandes ciudades estadounidenses y europeas, población sobrante...) hará cambiar en algo la conciencia de clase de unas clases populares totalmente adormecidas por la recuperación de goce que les ofrece el consumo. Estas siguen instaladas en el "sálvese quien pueda" y en el "a mí no me va a tocar". Por ejemplo, la defensa europea de una renta básica debe ser entendida no tanto como un motor económico y de estimulación de la demanda, sino como una estrategia de estabilización social ante la imposibilidad de convencer a los ciudadanos de cualquier práctica de austeridad. Situación que se agrava por el hecho de que la combinación "barroca" de una economía de subsistencia (pequeña huerta, etc.) se hace inviable en esos espacios urbanos. Parece más prudente no esperar nada, en todo caso nada mejor, del endurecimiento de las condiciones de vida de las clases bajas y medias occidentales, porque de momento solo está contribuyendo al resurgir de unos populismos de ultraderecha que nunca han llegado a desaparecer.

En realidad, si se quiere buscar un punto de encuentro general entre todos los proletarizados, subalternos y migrantes este es su condición de víctimas, amenazados o sobrantes en un sistema económico capitalista y no su condición de miembros de una cultura concreta

que no es escuchada correctamente. El problema no es una u otra forma de existencia, una u otra cultura particular sino todas en su conjunto siempre que no se amolden a los mínimos universales que requiere la civilización neoliberal: entre otros, disposición temporal absoluta, movilidad -incluso por encima de la familia y lugares de procedencia-, "a-ideologismo", satisfacción pulsional programada, o más descarnadamente y "a lo oriental": hambruna, sequía, esterilización, asesinato de los líderes de las protestas...

No es que Europa en tanto que cultura -imaginemos con muchos esfuerzos que sea posible sostener que un gallego residente en Santiago de Compostela pertenece de alguna forma a la misma comunidad que un alemán de Kiel- no se sienta interpelada por otras culturas. Ciertamente los individuos progresistas occidentales observan con preocupación el deterioro ecológico de la Amazonia, los sucesivos golpes de Estado *made in* Washington, el asedio y acoso colonialista norteamericano y menos agresivo pero no menos violento chino o europeo, etc. Pero el problema es que la solución no pasa por un diálogo entre las culturas latinoamericanas y Occidente, sino entre aquellas y una maquinaria de extracción de plusvalía sorda y muda con sede física en Wall Street y en las élites bur-sátiles chinas, dueñas de toda la deuda pública estadounidense.

3. BREVE EXCURSO SOBRE LA POSTMODERNIDAD

Otra de las cuestiones tratadas en la conversación es la necesidad de superar la postmodernidad. Cabría comenzar afirmando que no existe La filosofía alemana, ni La filosofía francesa, ni La razón occidental, ni La filosofía colombiana o La filosofía iberoamericana. Es necesario constatar más bien la imposibilidad -y la inutilidad- de fijar límites a los lenguajes empleados, de determinar que conceptos son propios o ajenos, de distinguir tradiciones cerradas. Tanto es así, que podría ser que las cuatro o cinco voces que participan en esta misma conversación comparten más allá de las diferencias culturales, y por encima de ellas, una misma patria que es el mundo académico y universitario. Este hecho de la apertura de las fronteras debe ser asumido para lo bueno y para lo malo. Para lo bueno, porque permite escoger y reunir lo mejor de cada planteamiento. Para lo malo, porque no permite esconderse en el propio ni como el

superior -actitud etnocentrista- pero tampoco como el inferior -actitud victimizadora-.

La postmodernidad en filosofía, categoría que, por cierto, ninguno de los postmodernos aceptaría para sí, a pesar de su innegable grado de cripticidad, apunta a denunciar entre otras cosas el etnocentrismo de un sujeto racional que se cree en primer lugar dueño de sí mismo y, en consecuencia, capaz de ser dueño de otros. Ciertamente el último Foucault gira hacia el cuidado de sí mismo, pero no se debe olvidar que esa es una estrategia para romper con el imperio de la biopolítica: si el control empieza al nivel del propio cuerpo, de la propia sexualidad y de la propia salud será necesario comenzar el proceso emancipatorio a ese nivel. Advuértase simplemente que la expresión biopolítica no renuncia al término política (Foucault, 1978-79). El trabajo crítico de Deleuze (1972) se dirige a analizar una subjetividad pensada por él como máquina deseante. No por ser individualista de manera gratuita, sino porque en su interpretación el capitalismo se ha convertido en una estrategia de colonización del deseo de los sujetos. Es insostenible la imagen de los postmodernos como cínicos o nihilistas éticos, defensores del “todo vale”, algo que Deleuze rechaza muy explícitamente al hilo de su reivindicación de la crítica del nihilismo de Nietzsche (Deleuze, 1967). Justamente son estos y otros postmodernos los que inician el proceso de descomposición de unos metarrelatos que han virado de emancipadores a opresores por olvidarse de una cosa tan sencilla como la singularidad de los sujetos. En ese sentido, y guardando una distancia desde la que también consideramos más interesante políticamente la posición de la Escuela de Frankfurt, es injusto calificar de paralizadoras las propuestas del pensamiento francés postestructuralista por no ofrecer un proyecto de emancipación colectiva claro: no lo ofrecen, pero ofrecen los cimientos sobre los que construir alguno. De la postmodernidad solo se puede salir superándola en sentido hegeliano, es decir, sin olvidar sus múltiples advertencias: ante los ideales, que suelen esconder lo peor para el sujeto y para la sociedad; ante una liberación que suele ser signo de Opresión y ausencia de libertad; ante un deseo que siempre es en parte social y fabricado; ante una fe más habermasiana que la del propio Habermas en una comunicación que suele esconder el monólogo del poderoso.

Si hubiese que formular algún reparo crítico a la transmodernidad como modelo comunicacional, quizás este sería el hecho de que sitúa el problema en un eje equivocado.

Si el trabajo postmoderno se centra en la subjetividad es para comprender como allí donde debería haber revolución, se encuentra cada vez más consentimiento; como una opresión externa e interna brutales pueden ser aceptadas; y también, como se puede ser fascista creyendo estar en la vanguardia de la revolución. Sin poder entrar a juzgar cual debe ser la mejor estrategia, la postmoderna es sin duda iniciar el cambio social no a nivel colectivo, sino a nivel individual. Pero eso no implica, al menos no en todos los casos, el olvido de la clara conciencia de que la lucha política se sitúa en el campo de batalla de lo colectivo. Quizás sea eurocéntrica esta perspectiva en la medida en que ella ofrece sus mayores rendimientos en el

contexto de un capitalismo “occidental” productor y represor de los sujetos mediante una violencia más íntima, y no tanto en el contexto de un capitalismo “oriental” donde el uso de la violencia descarnada sigue estando presente.

En definitiva, si bien Foucault y Deleuze diagnostican que el poder siempre construye y produce subjetividades, que los sujetos están atravesados por ellas, tampoco abandonan su intento de pensar alternativas y, sobre todo, de no cesar de denunciar como funcionan estas operaciones. Por ejemplo, y en relación a uno de los aspectos tratados en la conversación, la falta es constitutiva al sujeto humano y no es problemática: el problema es cuando esa falta es convertida en carencia por el sistema capitalista y este intenta convencer una y otra vez de que él podría proporcionarnos el producto que la vendría a satisfacer.

Finalmente, si no es posible renunciar a la idea nacida en Europa -quizás sea mejor expresarlo así, a la idea contingentemente nacida en Europa- de humanidad, cualquier rechazo y crítica que se le haga por ser limitada patriarcal, racista, etnocéntrica, falocéntrica debe ser justificado. La utilización que se hace de los valiosas críticas postmodernas no busca perfeccionar el instrumento -los derechos humanos, alguna idea de humanidad, ciertos límites al “todo vale”...-, sino descalificar y “nihilificar” el terreno en un gesto político de derechos que desbroce el terreno para las máquinas deforestadoras. Pero esto no puede servir para llevar al cadalso a la postmodernidad por entero.

4. OTRAS MODERNIDADES

Si es necesario ir más allá de la postmodernidad y recuperar transmodernamente otras modernidades que habrían quedado sepultadas bajo la modernidad europea, es necesario clarificar en qué consistirían esas otras modernidades alternativas diferentes de la Occidental. Los teóricos que las esgrimen deben esclarecerlas y mostrar las razones para confiar en su potencial crítico, progresista, de izquierdas. La propuesta de una modernidad no capitalista que evitase confundir modernidad con capitalismo podría muy bien ser tan solo un retorno a la Ilustración advertido esta vez de que muchos de sus presupuestos teóricos fueron llevados a la práctica de manera parcial por el capitalismo y por su brazo armado, la ciencia pensada como técnica.

Se echa en falta mayor detalle a la hora de precisar en qué consisten esas otras modernidades que habría que rescatar. ¿Se trata de una relación con la tierra más respetuosa, del pensamiento mítico, de una mayor espiritualidad...? Y, sobre todo, ¿cómo se van a hacer compatibles estas modernidades con el (in)pensamiento único preponderante en la sociedad de consumo?. Cabe precisar en la práctica cuál sería ese otro lado hacia el que debe caminar una sociedad transmoderna a riesgo de que la categoría permanezca sin contenido.

La respuesta a la pregunta acerca de por qué se está imponiendo una modernidad capitalista de manera generalizada y no otra u otras no puede ser obviada, a riesgo de pretender diseñar una sociedad ideal que no tenga en cuenta a los seres humanos históricos de carne y hueso, que allende sus ideales reciben satisfacciones innegables de los objetos que consumen. Quizás escribir desde una región como la gallega donde lo rural ha pasado fugazmente de ser central a prácticamente desaparecer y donde los movimientos de oposición anticapitalista son cada vez objeto de mayor burla influye en la creencia de quien escribe en la imposibilidad no solo de un retroceso, sino de una pausa en la neoliberalización capitalista contemporánea. Es más probable que suceda su consumación, es decir, su agotamiento total de los recursos naturales.

La tarea es construir una modernidad no capitalista que ponga en primer plano los valores republicanos y la defensa de las diferencias culturales -evidentemente, siempre que respeten ciertos mínimos morales universales- sin caer en la concepción burguesa del ciudadano,

pero no es sencillo vislumbrar desde dónde y en qué condiciones esto será posible. Puede que en esta percepción pesimista influya el hecho de que las sociedades europeas, al menos de momento, aún son mucho más homogéneas e integradas que las latinoamericanas -evidentemente, para los que, como en la Grecia clásica, tienen el privilegio de recibir el estatus de ciudadanos, no por ejemplo para los inmigrantes-: la división en clases permanece mucho más oculta. En otro orden de cosas, la estrategia defensiva del capitalismo en Europa a las reivindicaciones de las comunidades intranacionales de derechos políticos y económicos ha sido ceder únicamente derechos culturales y, sobre todo, aumentar el nivel de vida (=consumo). Cabe la esperanza de que esto no funcione en otros territorios no occidentales, pero no existen muchos motivos para ser optimistas: sociedades otrora fuertemente rituales y espirituales como la nipona y la china son hoy ya pasto del fetichismo capitalista.

En uno de los momentos de la conversación se defiende que la relación entre colonias y colonizados es una relación dialéctica. Ciertamente los colonizadores siempre han asumido e integrado elementos de las culturas colonizadas y viceversa. Incluso la globalización ha sido una "glocalización", término de los años 80 de Robertson (1993). Sin embargo, los colonizadores no abandonan nunca voluntariamente su lugar superior en esta relación dialéctica, pero jerárquica. Por ejemplo, una de las maneras de interpretar los procesos de independencia nacional en América latina es pensarlos como resultado del trabajo de una burguesía nacional apoyada por Gran Bretaña, que se sirve del ideal de la patria para reclutar mano de obra militar contra la corona española y asegurarse en las naciones independizadas su hegemonía. Ciertamente los criollos son elementos situados entre los colonizados y los colonizadores, pero la posición que pasan a ocupar, en algunos casos ya durante y en otros con posterioridad a la independencia, parece estar más próximo al de los colonizadores que al de los colonizados.

En la conversación se defiende la tesis de que la fagocitación de la modernidad europea es un proceso de transmodernización que habría comenzado desde el holocausto español de América, de manera que un español del siglo XVI en América sería otra cosa que un español. En efecto, algo diferente, pero no necesariamente mejor: un noble español en la América del siglo XVI era liberado de las ataduras morales que regulaban su comportamiento en la Península y

aspiraba a la acumulación caciquil de riquezas y poder a cualquier precio.

5. TRANSMODERNIDAD

La cuestión es, entonces, delimitar cuales sería los rasgos principales de esta nueva modernidad transmoderna que conseguiría finalmente emplear la revolución tecnológica para superar la escasez premoderna y donde sería posible construir una comunidad libre y autárquica. Es necesario precisar en qué consisten esos procesos de transmodernización que se estarían dando ya, según los conversantes, además de en la misma Europa, en el mundo negro o en el mundo indígena. ¿Se trata del surgimiento de nuevos relatos históricos hechos con categorías propias? ¿La reivindicación de otros saberes distintos al de la ciencia occidental? ¿El nacimiento de movimientos políticos organizados de base?

En relación a cuál debe ser la estrategia a seguir resulta quizás interesante plantearse hasta que punto resulta suficiente un proceso decolonizador mediante el que los colonizados se sacuden las categorías de los colonizadores. Quizás esto se esté ya produciendo, pero además de que se topa con ciertos límites reales/materiales/estructuras de poder aún vigentes que no pueden cambiar la teoría, no implica en ningún caso una subversión de las relaciones económicas desiguales que se siguen produciendo.

No parece tan sencillo sostener algo así como que la realización y cumplimiento de la transmodernidad esté en las manos de los pueblos. Como ya ha sido apuntado previamente, el control de los destinos de la población latinoamericana está en su mayor parte en las manos de los centros de poder occidentales. Aún si ese gesto (teórico) inicial decolonizador acaba construyendo una identidad propia más allá de la impuesta por los colonizadores y por los académicos occidentales, seguiría sin existir ninguna garantía acerca de que esa maniobra fuese a desembocar en el siguiente paso (práctico) necesario.

Solo después de conseguir liberarse del yugo económico del capitalismo tiene sentido plantearse cuál es el sistema de representación que

mejor responda a los ciudadanos de un determinado territorio atendiendo a sus peculiaridades. Por ejemplo, si una comunidad es reticente a la participación en una convocatoria electoral es necesaria una pedagogía o bien la búsqueda de un sistema alternativo de representación, como ya se viene haciendo por ejemplo con los consejos indígenas. Este problema es subsidiario a lograr cuotas de autogobierno mucho más elevadas de las que gozan los pueblos y las naciones en este momento. Sería ahí cuando la discusión acerca de participación, representación y comunicación ganaría todo su peso.

El capitalismo occidental no quiere ni necesita conversar ni dialogar con nadie; simplemente toma todo aquello que necesita allí donde se encuentra, de manera que habitar un territorio con algún recurso natural codiciado equivale a estar en una situación de amenaza constante.

Santiago Castro-Gómez propone en la conversación cinco instituciones modernas que es necesario rescatar de las garras del capitalismo y de la modernidad eurocéntrica para construir un proyecto transmoderno: la ciencia, la democracia como resolución de conflictos no violenta, la crítica racional, el intercambio económico entre los pueblos y el estado pensado como estado moderno de derecho. Sin duda el propio interlocutor es consciente de lo problemática que resulta

una recuperación de estas instituciones. La ciencia, que ha venido al lugar de la religión en cuanto verdad revelada e indiscutible, nunca ha estado tan hermanada con el capital: los lobbies farmacéutico y armamentístico son una cruda prueba de como la obtención de plusvalía se sobrepone fríamente a la vida. La democracia parlamentaria ejercida sobre una población con miras históricas cortas -cuantos menos impuestos y más fraude fiscal, mejor- y que no ha sido educada en la participación política deviene demagogia y oligarquía. La crítica racional puede disfrazarse de retórica y anular la palabra de un otro, que con menos argumentos, quizás tenga mejores razones. El comercio como intercambio puede ser positivo, pero siempre que subyazca una igualdad previa de condiciones y un reparto equitativo de los beneficios entre toda la población. Y, por último, el estado de derecho en manos de una élite que impone su interpretación de la ley como si esta fuese una verdad divina acaba siendo tiránico. Véase la reciente persecución en el estado español a artistas, músicos y políticos por sus críticas a la Monarquía o a las fuerzas de seguridad del Estado -de seguridad del Estado, no de la gente-.

6. PARA CONCLUIR

El objeto de la conversación se desplazó rápidamente desde la posibilidad de la comunicación entre culturas al tema de la superación decolonial de la modernidad concebida a la occidental. Seguramente por la falta de contexto, surge la duda acerca de en qué nivel debe tener lugar la comunicación transmoderna. Puede tratarse de un diálogo general entre “Oriente” y “Occidente”, de una estrategia interestatal o incluso intraestatal, entre comunidades o culturas internas a un mismo estado. En estos dos primeros niveles resulta complicado aceptar la utilidad de una comunicación transmoderna. El capitalismo occidental no quiere ni necesita conversar ni dialogar con nadie; simplemente toma todo aquello que necesita allí donde se encuentra, de manera que habitar un territorio con algún recurso natural codiciado equivale a estar en una situación de amenaza constante. En el segundo de los niveles las diferencias culturales quedan aparcadas en beneficio de determinados intereses políticos/económicos, de forma que en las alianzas internacionales lo cultural puede quedar aparcado. Por ejemplo, en las colaboraciones Irán – Venezuela, EEUU – Emiratos Árabes. Parece que es en el último nivel donde se sitúa propiamente la transmodernidad. Cuando un gobierno democráticamente elegido quiere imponer la construcción de una carretera o un proyecto minero y entra en conflicto con una comunidad indígena, se trata de un conflicto entre dos culturas y tiene sentido hablar de la necesidad de una transmodernidad: no es solo la modernidad de la velocidad, el consumo y el progreso económico la que debe contar, sino que esta tiene que tener en cuenta a otra, más débil pero en muchos aspectos mucho más sabia e interesante económicamente.

Si hubiese que formular algún reparo crítico a la transmodernidad como modelo comunicacional, quizás este sería el hecho de que sitúa el problema en un eje equivocado. Si esta conversación hubiese tenido lugar en algún congreso sobre interculturalidad o decolonialismo de alguna universidad occidental, podría quizás comprenderse su excesivo “culturalismo”; ahora bien, quien ha padecido y padece la realidad económica/política colonial está suficientemente advertido por más de cinco siglos de historia de que los colonos no solo se reservan sin sortearlas las piezas blancas -valga la redundancia-, sino que escogen además el tablero donde tendrá lugar la partida. Algunos teóricos de la interculturalidad resultan criticables no directa-

mente por sus afirmaciones, en ocasiones estimulantes, sino por delimitar inconscientemente y equivocadamente el campo de la discusión: el terreno de lo cultural. Sin duda, si todas las comunidades y culturas de un estado se ponen de acuerdo en determinadas cuestiones básicas, la capacidad de erosión del capitalismo internacional sobre las decisiones adoptadas es mucho menor. Para empezar, porque frente a un estado fuerte e internacionalmente reconocido como democrático es más difícil encontrar apoyos internos que permitan dividirlo. Sería este uno de los pocos aspectos positivos del nacionalismo patriótico. Para seguir, porque un estado fuerte puede establecer alianzas estratégicas con otros que frenen las ansias de lucro de los dueños del imperio. En este sentido, la transmodernidad sí que podría jugar un papel en la reivindicación de lo propio, de la autogestión, de la posesión de la inteligencia suficiente como para explotar los propios recursos. Ahora bien, si esta transmodernidad pretende ser una estrategia de superación de la modernidad europea/occidental, no puede olvidar que además de europea, ella era capitalista. Y el problema es que resulta complicado negociar o dialogar con un inversor o simplemente con un consumidor anónimos y distantes, que priman sus satisfacciones inmediatas ante cualquier tipo de discusión moral. Seguramente ellos conocen las consecuencias que tiene para un otro anónimo y distante sus modos de existencia, pero o bien no puede hacer nada o bien antepone sus satisfacciones diarias a todo lo demás. Quizás sea cierto que solo cabe la leve y tímida esperanza de que en un gesto transmoderno esta modernidad de los opresores conozca, entre en contacto y sea contagiada por la modernidad de los oprimidos, que aun se relaciona con los otros sujetos y de una forma mucho más respetuosa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós: Barcelona.
- Deleuze, G. (1967). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France de 1978-79*. Madrid: Akal.
- Habermas, J. (1981). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus: Madrid.

-
- Laclau, E. (1996). Why do empty signifiers matter to politics?. En E. Laclau, *Emancipations* (pp. 36-46). London: Verso.
 - Marx, K. (2009). *La Cuestión judía*. Barcelona: Anthropos.
 - Rawls, J. (1971). *Teoría de la justicia*. México: FCE.
 - Renan, J-E. (1871). *La reforma intelectual y moral*. Barcelona: Península.
 - Robertson, R. (2003). Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad. En J. C. Monedero (ed.), *Cansancio del Leviatán : problemas políticos de la mundialización* (pp. 261-284). Madrid: Trotta.
 - Saïd, E. W. (1978). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
 - Saïd E. W. (1993). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
 - Welsch, W. (1997). Transkulturalität. Zur veränderte Verfassung heutiger Kulturen. Thüringen. *Via Regia –Blätter für internationale kulturelle Kommunikation Heft 20/1994*. Recuperado de: https://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf
 - Žižek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.